
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 1 – 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- V. Potočnik, Univerza sožitja znanosti in vere
D. Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen
M. Turnšek, V zakramentih do človeka
R. Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?
S. Gerjolj, KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost
M. Smolik, Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice
B. Košir, Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti
I. Štuhec, Pomen Jezusove odrešenijske drame za družbeno politično delovanje kristjana
J. Juhant, Človek – temelj etike?
R. Pietsch, Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja
J. Krašovec, Nagrada in kazen v Devteronomij
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Letna naročnina: 480 SLT, posamezna številka 120 SLT, za inozemstvo 45 USD,
ŽR za SLT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 010-727001-100100/55.

Tisk: Družina, Ljubljana.

VEKOSLAVU GRMIČU,
naslovnemu škofu,
doktorju teologije,
rednemu profesorju,
zvestemu sodelavcu
OB SEDEMDESETLETNICI
čestita Bogoslovni vestnik.

Vinko Potočnik

Univerza sožitja znanosti in vere*

Teološka fakulteta danes prvič ponovno praznuje svoj praznik kot članica univerze. To je priložnost prazničnega veselja, kajti za nami je čas izključitve naše fakultete iz univerze in zavrženosti njene teološke misli. Za sedanje, a tudi za prejšnje generacije študentov in profesorjev teologije, se čas marginalizacije spreminja v sprejetost in občutje zopetne pripadnosti.

Slavje zavetnika Teološke fakultete je obenem priložnost za premislek o globljem pomenu reintegracije teologije v najvišji (univerzitetni) okvir intelektualne kulture. Pri tem se ponujajo predvsem trije sklopi vprašanj.

Najprej vprašanje o nekdanjem in sedanjem odnosu med znanostjo in vero. Prav univerza kot tipična ustanova evropske kulture in obenem njena kulminacija predstavlja privilegiran prostor opazovanja dinamike tega odnosa: njenega oddaljevanja in zблиževanja, sodelovanja in tekmovanja, vojne in miru, od sožitja do mesebojnih ekskomunikacij. Ob ponovni vključitvi teologije v univerzo se ponuja misel, da je tudi med nekdanjima rivalkama padel »berlinski zid«; hladna vojna je končana — zdaj smo priče sprave in novega sožitja.

Omenjene spremembe postavljajo vprašanje o novem mestu in novih nalogah teološke misli v celotnem sistemu znanosti. Je upravičena bojazen, da gre pri tem za škodljivo regresijo, za uresničenje nostalgije po nekdanji enosti oziroma simbiozi vseh vej znanstvene kulture? Morda pa je bolj utemeljeno mnenje, da novo sožitje pomeni naravno ali celo nujno prisotnost teološke misli v skupnosti drugih znanosti oziroma fakultet.

Končno pa dejstvo, da sedaj daje vrh intelektualne kulture prostor v preteklosti odvečni ali celo škodljivi teloški misli, postavlja vprašanje tudi o drugačni identiteti univerze oziroma znanosti.

Za bežno osvetlitev nakazanih smeri razmišljanja se bomo ustavili le pri vprašanju mesta in vloge krščanske verske misli pri nastajanju in rojstvu evropske univerze ter ob nekaterih vidikih njenega sožitja v obnebu evropske kulture. Vse to pa predvsem z namenom, da bi bil oživiljeni zgodovinski spomin prispevek k ponovni oziroma večji identifikaciji z univerzo.

Rojstvo univerze¹

Univerzo je prinesel prelom tisočletij — z ustanovitvijo univerze v Bologni leta 1088 — njen razcvet pa intelektualna prenova dvanajstega stoletja. Svoj delež sta prispevala tudi papež in vladar — sacerdotium in imperium — kot dve poglavitni zgodovinski silnici, ki sta priznali avtonomijo in posebne pravice novih zadrug profesorjev in študentov.

Poleg vloge papeštva dobro ponazori vpetost religije v rojstvo univerze podatek, da so prvi centri univerzitetnega kulturnega in duhovnega izžarevanja nastajali za zidovi samostanskih križnih hodnikov in v senci katedral. Razen tega je prva univerza in ves srednjeveški studium generale poleg medicinske, pravne in filozofske fakultete vključeval tudi teološko. Pomen takšne znanstvene družine je razložil filozof, psiholog in zdravnik Karl Jaspers v svojem nagovoru ob ponovnem odprtju najstarejše nemške univerze v Heidelbergu (po razpadu nacizma leta 1945), ko je dejal: »Za temeljne potrebe naše človeške biti so bile ustanovljene tri fakultete: teološka za zveličanje duše, juridična za ureditev zemeljskega občestva in medicinska za telesno zdravje. Te tri pa dobe svojo podzidavo v spodnji, filozofski fakulteti: ta obsega cel kozmos znanosti, temeljne znanosti, na katerih sloni vsa praksa.«²

Ta združba fakultet je torej predstavljala »univerzum« oziroma celotno širino človekovega intelekta, ki se skuša stvarstvu oddolžiti s spoznanjem resnice. Posamezna facultas pa še danes prav tako kot nekoč pomeni dobesedno eno izmed možnosti za izbiro visokošolskega študija v vesoljstvu vseh znanosti, ki je universitas litterarum. Zato univerza ne more biti brez katere od teh možnosti univerza v izvirnem in polnem pomenu besede.

Pogled v predzgodovino univerze

Globlji pomen teologije v porajajoči se univerzi razodevajo silnice, katerih sledi vodijo v predzgodovino evropske kulture - v smer dveh osrednjih tradicij: na eni strani grške racionalno naglašene kulture, ki je zaznamovala predvsem filozofijo, politiko in znanost; na drugi strani pa hebrejsko-krščanske religiozne kulture, ki je odločilno vplivala na poznejši tok predvsem teološke in etične misli.³

Glede izvornosti grške znanstvene misli je sicer potrebno priznati, da so tudi egipčanske, mezopotamske in indijske kulture poznale intuitivno in empirično znanost. Vendar slednje niso ustvarile misleca, ki bi veljal za modrega ne zaradi poznanja čim širše resnice, ampak zaradi zmožnosti, vsem demonstrirati svoj prav. Mezopotamskemu mislecu in indijskemu guruju ni treba nikomur ničesar dokazovati. Zadostuje notranje prepričanje o pravilnosti odkritja. Učenec se mora - v duhu pokorščine - brezpogojno podrediti njegovemu učenju.

V grški intelektualni kulturi pa je v utemeljevanju resnice učenec dejansko enak svojemu učitelju, kajti oba razpolagata z istim dokaznim orožjem. Nobeden nima pravice vsiliti drugemu svojega gledanja; sogovornike morata prepričati z racionalnimi dokazi. Oba sta izpostavljena njihovi sodbi. Ta enakost in racionalnost znanstvenega odnosa je vgrajena v temelje demokracije grškega polisa.

Vendar ima enakost v utemeljevanju resničnosti svojo neizprosno mejo, kajti v grško racionalnost je položen tudi princip nekontradikcije. Ker ne moreta hkrati obstajati nasprotni si resnici, je v končnem stadiju dokazovanja resnice vselej samo eden zmagovalec. Poraženec v svetu racionalnosti nima domovinske pravice.

Drugačna izhodišča pa ima drugi izvir zahodne kulture, ki ga predstavlja hebrejsko monoteistično, preroško in eshatološko izročilo. Edini in absolutno etični Bog je temeljna paradigma nenehnega osvobajanja oziroma afirmacije

globoke enakosti pred njim in pred postavo. To temeljno dostojanstvo vsakega človeka pred Bogom razpira pogled v prihodnost drugačnega, novega sveta, ki ga je mogoče realizirati s preoblikovanjem vsakdanjega življenja. V tem je jedro vzgonskega nemira, ki poganja človekovo inteligenco, občutje in akcijo. Z eno besedo: krščansko upanje.

Če to hebrejsko versko misel primerjamo z budističnim izročilom, opazimo, da slednje izvira iz povsem drugačnega temeljnega izkustva: nirvane. Takšno izkustvo ne usmerja k »novemu svetu možnega«, zato tudi ne prihaja do dramatične napetosti med svetom resničnosti in možnosti. Namesto judovsko krščanskega izkustva upanja okuša duša v svetu nirvane globoki mir brez dilem in brez trpljenja. Vse drugo postaja iluzija. Svet iluzije, ki ne more biti spremenjen, odrešen. Tudi ne zasluži napora razuma ali volje, kot ga srečujemo v judovsko-krščanski duhovni kulturi.

Grško in judovsko kulturno izročilo sta torej zelo različni. Skoraj neprimerljivi se zdita na eni strani rafinirana refleksija Pitagore, Sokrata, Aristotela ali Platona, na drugi strani pa vera v edinega, in včasih kar ljubosumnega Boga. V prvem primeru je zaznati težnjo po družbi filozofov in demokracije, v drugem pa po ljudstvu duhovnikov in teokracije. Povsem različni se zdita, na eni strani utopija Platonove republike in na drugi strani božje kraljestvo, ki ga oznanjajo judovski preroki Izaija, Amos ali Ozej. Ne le dve različni situaciji in perspektivi, ampak tudi dve različni govorici in kulturi.

Vendar je za nastanek zahodne kulture osrednjega pomena prav dejstvo, da sta se na bregovih Evrope tokova obeh tradicij usmerila v isto strugo, ki pomeni sintezo – onstran razlik in nasprotij – med vero in razumsko osvetlitvijo, med razodetjem ali znanstvenim odkritjem. Evropski duh je postavil most med izkustvom izraelskih prerokov o boju za ideale Jahvejevega ljudstva in Pitagorovim prizadevanjem za pravično družbo (potem ko je odkril matematične principe sveta); med Platonovimi iskanji najvišjega dobrega in popolne družbe ter Pavlovim oznanjevanjem božjega kraljestva; med Avguštinovim proučevanjem odnosa med božjo in zemeljsko državo ter Kopernikovim in Galilejevim odkrivanjem urejenosti vesolja.

Skratka, v eno sta se strnili dve veliki težnji po boljšem, lepšem in popolnejšem. Z ene strani hebrejska duhovna kultura, v kateri cvete, se akumulira in kodificira vera in upanje v osvoboditev od slehernega suženjstva, vera v obljubljeni deželo, v novo nebo in novo zemljo; z druge strani svet svobodnega Grka, v katerem prihaja predvsem do afirmacije racionalnosti, ki naj omogoča preseganje obstoječega in tlakuje pot v svet večje popolnosti.

Grški racionalni duh in izreden transformativni naboj judovsko krščanske misli sta se mogli združiti v skupno moč zaradi njune odprtosti in dialoške naravnosti. Brez etosa tega srečanja različnosti bi ostala Evropa le zahodni podaljšek azijskega kontinenta. Zato je razumljivo, da se zahod za obstoj svoje identitete ni prenehal dva tisoč let postavljati v odnos med vero in razumom, med razodetjem in racionalno utemeljitvijo.

Prispevek Tomaža Akvinskega

Med največje duhove dialoga med kulturnima svetovoma Aristotela in Kristusa brez dvoma sodi zavetnik teoloških šol sv. Tomaž Akvinski. Stoletja

trajajoči proces integracije krščanskega nauka in antične intelektualne tradicije so sicer sprožili že tisočletje pred njim številni cerkveni očetje. Vendar je Tomaževa Suma teologije – v bistvu en sam dialog med znanostjo in razodetjem – prava krona tega procesa. Zato je njegov prispevek tudi vogelni kamen univerze, ki je v tistih časih doživljala svoj prvi razcvet.⁴

Tomaževa inkulturacija razodete krščanske misli v grško kulturno obnebbe ima velik vpliv tudi za samo vlogo razuma. Pravzaprav pomeni njegovo rešitev pred vse pogostejšo ujetostjo v tragično omejenost in nemoč – kot jo zgovorno prikazuje grška dramska umetnost. Teološka misel je tej končnosti razuma odprla novo, neskončno, transcendentno perspektivo. Tomaž je namreč vlogo razuma na novo utemeljil, ko mu je odkril in priznal nove razsežnosti: zmožnost najti celo najbolj skrivnostne poti do Boga.

Tako velika promocija razuma ima svojevrsten odmev tudi na teološkem področju. V dokaz je dovolj opozoriti na že omenjeno načelo neprotislovnosti, ki ga je sprejela tudi teološka misel. V okviru zahodne teologije to pomeni ne le racionalno utemeljitev monoteizma, ampak izhodišče, da je tudi na področju vere možna le ena resnica. Ta značilnost zahodne racionalne teologije predstavlja eno izmed najbolj neverjetnih intelektualnih avantur.⁵

Vendar tako intenzivno sožitje med znanstveno in versko mislijo ni edina oblika kompleksnega odnosa med znanostjo in vero. Zgodovina pozna poleg teoloških sum tudi disputacije. Do napetosti, prerekanj, konfliktov in bojov je praviloma prišlo, ko je ena stran hotela nadomestiti drugo. Pa tudi takrat, ko sta tako vera kot znanost zapadali stalni in nevarni skušnjavi, da na mesto dokazov svojih trditev postavita koalicijo s politično močjo. Iztekajoče stoletje naše zgodovine bo za vedno pričala takšnih možnosti in poskusov.

Proces emancipacije znanosti

Velikega pomena za mesto teologije v družbi drugih znanosti je tudi zgodovinski proces, ki gre ne le v smeri vse močnejšega uveljavljanja znanosti, ampak tudi njene emancipacije in avtonomije. V zgodovini univerzitetne intelektualne kulture je ta proces mogoče prepoznati v ustanavljanju univerz brez katedre za teologijo.

John H. Newman⁶ je pred poldrugim stoletjem kritično označil to dejstvo kot intelektualni absurd, ki je v nasprotju z idejo vseučilišča, ki po svoji definiciji posreduje univerzalno znanje. Brez teološkega prispevka je to znanje, logično, okrnjeno, neuniverzalno in s tem tudi neuniverzitetno.

Takšen razvoj je znanilec krize idealov srednjeveške univerze. Razpadati je pričela edinost celotne znanosti; superiornost čistega znanja je popustila pred aplikativnim. S tem pa je sodobna znanost prenehala biti središče eksistencialne verifikacije in kritična vest celote življenja. Tako okrnjena znanost tudi ni več omogočala formacije celostne osebnosti, temveč le človeka kot funkcionalne spremenljivke družbe oziroma tržišča, torej funkcionarja, ki se ne vprašuje, ali je nekaj dobro in resnično, ampak le, kako čim uspešneje in s čim manj znanja dosegati cilje, ki jih od zunaj postavlja oblast trga ali trg oblasti.

Razvoj takšnega koncepta znanosti, ki naznanja sodobno krizo evropske univerze, ima več stoletno zgodovino. Vsekakor ga je mogoče prepoznati tudi v Galilejevem primeru spora med znanostjo in razodeto vero. Papež Janez Pavel

II. je spor osvetlil s težavo razločevanja kompetenc cerkvenega učiteljstva in avtonomije znanosti v tistem času. Znani fizik Carl Friderich von Weizsäcker pa je problem Galilejevega koncepta znanosti izrazil z mislijo: »Od Galileja vodi direktna pot do atomske bombe.«⁷ Zastopa mnenje, da je Cerkev takrat pravilno ocenila nevarnost čiste instrumentalne znanosti. Dokaz za to je nadaljnji razvoj. Weizsäcker pa kritično dodaja, da Cerkev, kljub temu, da je bila pravičen sodnik novega koncepta porajajoče se znanosti, takrat ni reagirala na pravi način.

Sklepne misli

Bežen oris geneze evropske kulture in univerze kot njenega znanstvenega vrha ter mesta teološke misli v njem razodeva globok pomen ponovne vključitve teologije v univerzo in z njo v širše kulturne tokove. Sprejem teologije v skupen dom fakultet je v sozvočju s temelji zahodne kulture, kjer zavzema središčno mesto sinteza znanosti in duha.

Dejstvo reintegracije teologije je obenem v soglasju z najširšimi svetovnimi kulturnimi in duhovnimi dogajanjem, kjer na pragu novega tisočletja prihaja vse bolj v ospredje zavest, da je za našo prihodnost poleg odnosov na oseh vzhod-zahod in sever-jug odločilnega pomena tudi vertikalna os, ki kaže na odnos med zemeljskim in presegajočim, znanjem in razodetjem, človeškim in božjim.⁸ Zato v sodobnem svetu postajata znanost in vera vse bolj spoštljivi sopotnici in obenem ena drugi korektiv, da ne bi nobena prestopala svojih meja.

Vendar se zdi, da ima svet znanosti – spričo svojega silnega razvoja in vedno večje vloge v svetu – močnejše odpore proti dialogu z vero kot vera z znanostjo. Pri tem gre verjetno vsaj delno za nekakšno nelagodje, kajti vera po svoji naravi drži znanosti ogledalo njenih meja in s tem relativizira njeno absolutnost. Direktor Goddardovega inštituta za vesoljske raziskave pri Nasi Robert Jastrow je to nelagodje takole opisal: »Za znanstvenika, ki je živel prepričan v moč razuma, se zgodba konča kot hude sanje. Povzpel se je na goro še neznanega in je tik pred tem, da bo osvojil najvišji vrh. Ko se potegne prek zadnje skale, ga pozdravi družba teologov, ki sedijo tu že stoletja.«⁹

Ob takšni izjavi bi lahko bila teologova samovšečnost precejšnja, če je ne bi preprečevala majhnost pred veličino krščanskega poslanstva, ki ga ameriški sociolog T. Parsons vidi v osrednji in pravzaprav edini nalogi, namreč institucionaliziranju največje zapovedi evangeljske ljubezni.¹⁰ Zato je samo-umevno, da ima za uresničevanje takšnega programa, ki zajema vsa področja človeške kulture in vse čase, tudi vsak znanstveni napor svojo vrednost in mesto. Resen vernik oziroma teolog je zato naklonjen prispevku znanosti.

To pa, kar lahko tudi danes verska misel ponudi svetu znanosti in univerze, je v bistvu prav tisto, kar je ponudila ob rojstvu srednjeveške univerze, namreč: večni Logos kot veliko raziskovalno hipotezo na poti iskanja resnice o človeku in svetu, o zemeljskem in Presegajočem.¹¹

Sprejem verske misli pod streho univerze lahko pomeni korak v smeri neokrnjenega vseučilišča, ki ga zahtevata tako znanstvenost kot humanost. Humanost pomeni spoštovanje človeka, ki je neskončnost in zato ga nobeno znanstveno spoznanje ne more v celoti zajeti. Ker je človek vedno nekaj več, ga more v čim manj okrnjeni meri oblikovati le neokrnjena univerza.¹²

V naših širših kulturnih razsežnostih bi temu cilju odgovarjala prisotnost verske misli v celotnem šolskem sistemu.

Teološka misel lahko ponudi univerzi svojo univerzalnost, katere obzorja niso vezana na nobeno narodno mejo, državo, raso, starost, spol ali družbeni status. Česa podobnega, kot je Kristusov govor na gori, ki je jedro krščanske univerzalne verske misli in etike, ni mogoče najti nikjer drugje. Konfucionizem je bil le etika imperija; islam se ustavi na meji pred neverniki, saj ne zahteva ljubezni do sovražnikov; Kristusov govor pa je referenca za absolutno vsak tip človeške akcije.

Tudi univerza bo — glede na naše razmišljanje — tem bolj identifikacijska točka slovenskega človeka in njegove duhovne kulture, čim bolj bo to ustanova s svojo izvorno podobo. Uresničevanje tega cilja je mogoče vsaj delno ponazoriti s prisposobo: ne le vernik oziroma teolog pred računalnikom (tem simbolom znanosti), temveč prav tako naravoslovec in humanist — tudi z Biblijo v rokah.

*Slavnostno predavanje na akademiji v čast sv. Tomažu Akvinskemu, zavetniku Teološke fakultete, 8. marca 1993 v Ljubljani.

¹V zadnjih desetletjih se pojavlja na tisoče tekstov, ki izčrpno dokumentirajo genezo univerze. Vendar so to večinoma monografije in študije, ki ob pomenljivih jubilejih, v precejšnji meri »pro domo sua« obravnavajo zgodovinsko usodo in pot posameznih univerz. Vprašanje okoliščin in poglavitnih silnic globalnega razvoja univerze pa ostaja dolgoročna delovna hipoteza številnih proučevanj; prim. M. Vallicelli, *Le origini dell'università*, v: *Il nuovo Areopago* 4(1988), 85–93.

²K. Jaspers, *Philosophische Aufsätze*, navaja A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes*, v: *BV* 30(1970), 29.

³Pričujoča analiza konstitutivnih elementov evropske kulture se naslanja predvsem na delo F. Alberoni, *Genesi*, Garzanti, Milano 1989, posebno še poglavje *La tradizione dell'Occidente* (391–423); tudi *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977.

⁴Prim. E. Corecco, *La Chiesa luogo di cultura*, v: *Il Nuovo Areopago* 4(1988), 22–40.

⁵Prim. F. Alberoni, n. d., 422.

⁶Prim. J. H. Newman, *Il ruolo della teologia nel sistema della conoscenza*, v: *Il nuovo Areopago* 4(1988), 57–64.

⁷C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, navedek v: *Die Furche* Nr. 5., Februar 1993, 12.

⁸Omenjena trinomičnost na svoj način razodeva središčnost in prepletenost trojne problematike sodobnega sveta: političnoideološke na osi vzhod-zahod, ekonomske na osi bogati sever in revni jug ter religiozne na vertikalni osi.

⁹Objavljeno v *New York Timesu*.

¹⁰Prim. T. Parsons, *Credenza, noncredenza e miscredenza*, v: *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna 1972, 338.

¹¹Prim. E. Corecco, n. d., 34.

¹²Prim. A. Trstenjak, n. d., 33.

Povzetek: Vinko Potočnik, Univerza sožitja znanosti in vere.

Slavnostno predavanje na praznovanju zavetnika osvetljuje pomen ponovne vključitve Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Za univerzo to pomeni korak bliže izvorni ideji vseučilišča, ki posreduje univerzalno znanje, katerega del je tudi teološka misel. Za teologijo in znanost to pomeni nove možnosti medsebojnega dialoga. Ta dialog je temeljnega pomena za identiteto evropske kulture, ki je v veliki meri sinteza dveh velikih tradicij: na eni strani grška racionalna misel, na drugi pa hebrejsko religiozno-etično izročilo. Veliki krščanski misleci, posebej sv. Tomaž Akvinski, ki so svojo misel gradili predvsem na soočanju razodetja in znanosti, so s tem snovali temelje evropski

kulturi in tudi njenemu vrhu, ki ga predstavlja univerza. Razmerje med znanostjo in vero iz dialoškosti prehaja v konfliktnost, ko hoče ena stran nadomestiti drugo ali da namesto dokazov svojih trditev nastopa v koaliciji s politično močjo. Zato v sodobnem svetu postajata znanost in vera druga drugi korektiv, da nobena ne bi prestopala svojih meja.

Summary: Vinko Potočnik, University as coexistence of science and faith.

The ceremonial speech on the occasion of the feast of our patron saint throws light on the importance of the reincorporation of the Theological Faculty into the University of Ljubljana. For the University this means a step nearer to the original idea of the Alma Mater, conveying universal knowledge, which also comprises theological thought. For both, theology and science, this means new possibilities for mutual dialogue. This dialogue is of basic importance for the identity of European culture, which to a large extent synthesizes two great traditions: the Greek rational thought on one hand, and the Hebrew religious ethical tradition on the other. Great Christian philosophers, especially St. Thomas Aquinas, who built their thought above all on the confrontation of revelation and science, in so doing lay the foundations for European culture and also its peak, which is the university. The relation between science and religion turns from dialogue into conflict, whenever one side wants to replace the other or acts in coalition with political power instead of providing proofs for its statements. Therefore, in modern world science and religion correct each other, so that none of them should transgress its boundaries.

Drago Ocvirk

Iz ljubezni za ljubezen

Vrednost besedno-pojmovnih izrazov vere

Katekizem katoliške Cerkve, ki ga je papež dal na svetlo lani oktobra s konstitucijo *Fidei depositum*, vsebuje štiri dele. V prvem delu je govor o vsebini vere, ki jo *Katekizem* podaja v obliki razlage *Apostolske veroizpovedi*. Drugi del je posvečen obhajanju krščanske skrivnosti v liturgiji in zakramentih. Tretji del govori o življenju v Kristusu in obravnava moralno področje. Zadnji, četrti del pa je posvečen krščanski molitvi, ki ima svoj najvišji izraz v *Očenašu*. Ves *Katekizem* ima 2865 členov, samo prvi del, dogmatski pa jih šteje 1040; več kot tretjino torej, kar kaže na njegov pomen v celotnem *Katekizmu*.

Zanimiva je tudi razdelitev na omenjene štiri dele. Papež poudarja v svoji konstituciji, da vsebuje *Katekizem*¹ novo in staro, »kajti vera je vedno ista in izvor vedno novih osvetlitev. Da bi zadovoljil tej dvojni zahtevi, prevzema *Katekizem* katoliške Cerkve po eni strani 'staro', tradicionalno ureditev, ki jo ima že *Katekizem* svetega Pija V.« (7). Sestavljalci tridentinskega katekizma so zapisali, da so »naši Očetje z veliko modrostjo povzeli ves nauk in vso zveličavno znanost v štiri glavne točke: Apostolsko vero, zakramente, Dekalog in Očenaš.«² Ko tako *Katekizem* po eni strani prinaša 'staro' iz tridentinskega koncila, pa po drugi stani ne pozablja 'novega'. Zato papež poudarja, da je »vsebina pogosto izražena na 'novo', da bi odgovorila na vprašanja našega časa« (8).

1. Vsebina doktrinalnega dela³

V vsak del uvaja slika s kratko mislijo, ki mu daje ton. Na začetku doktrinalnega dela je detail z Marijo iz freske v katakombah. Ta slika predstavlja osrednjo krščansko skrivnost: učlovečenje božjega Sina, rojenega iz device Marije. Zanimivo je, da je poudarek na učlovečenju, ne pa npr. na velikonočni skrivnosti, ko vemo, da je v luči te skrivnosti pisana vsa *Nova zaveza*. To seveda kaže na določeno teološko izbiro, ki sledi drugi logiki kot teologija, ki postavlja v središče vere velikonočne dogodke ali pa morda zavezo med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu, ki doseže vrh v vzpostavitvi Božjega kraljestva.

Doktrinalni del je razdeljen na dva razdelka: prvi obravnava vero, drugi pa vsebino vere, kot jo izraža *Apostolska veroizpoved*.

1.1. Kaj pomeni verovati?

Katekizem opredeljuje vero kot »človekov odgovor Bogu, ki se mu razodeva in podarja ter ga hkrati s preobilno lučjo razsvetljuje pri njegovem iskanju poslednjega smisla življenja« (26). Sicer pa je človek na splošno 'zmožen' Boga, saj vsak bolj ali manj jasno hrepeni po njem in »nemirno je naše srce, dokler se ne počije v tebi« (Bogu). Človek prihaja do spoznanja Boga tudi s svojim razumom, zato lahko govorimo o 'dokazih za božje bivanje'. Seveda to niso dokazi kot jih pozna naravoslovje, ampak so prepričljivi razlogi, ki nam pomagajo do zanesljive gotovosti. Tako lahko Boga spoznavamo iz sveta in iz človeka. Vendar pa je to spoznanje nejasno in megleno, zato je potrebno, da nam Bog sam spregovori o sebi. To je Bog v svoji ljubezni do nas tudi storil.

Pri opisu razodetja se *Katekizem* opira na koncilsko konstitucijo *O božjem razodetju*. Tako govori o postopnem razodevanju in o številnih zavezah, ki jih je Bog vedno znova sklepal z ljudmi, od Noeta prek Abrahama in izraelskega ljudstva pa vse do Jezusa. Z Jezusom je razodetje sicer končano, ni pa še »popolnoma razloženo: krščanski veri ostane naloga, da skozi stoletja postopoma odkriva ves njegov pomen« (66). Razodetje mora priti do vseh ljudi, zato se apostolsko oznanjevanje nadaljuje v apostolskem nasledstvu. Vir vsega božjega razodetja je Bog sam, prenaša pa se na dva načina: po Svetem pismu in svetem izročilu, ki ju »je treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo in spoštovanjem« (82). Zaklad vere je zaupan vsej Cerkvi, učiteljstvo pa ima »nalogo obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo« (84).

Poseben člen je posvečen *Svetemu pismu*, njegovemu navdihnjenju, različnim pomenom, kanonu in njegovi vlogi v življenju Cerkve. Zanimivo je, da *Katekizem* ob tej priložnosti ostro protestira proti miselnosti, ki se je na splošno razširila, da smo kristjani verniki knjige. Tako namreč nas in judovstvo razumejo muslimani, ki so res verniki knjige (Koran). »Vendar kljub temu vsemu krščanska vera ni 'religija Knjige'. Krščanstvo je religija božje 'Besede', 'ne zapisane in neme, ampak učlovečene in žive Besede. Prav zato, da ta Beseda ne bi ostala mrtva črka, je bilo potrebno, da nam Kristus, večna Beseda živega Boga, 'odpre razum' za umevanje Svetega pisma« (108). Nenazadnje pa ne gre pozabiti, da je »vse Sveto pismo ena sama knjiga in ta knjiga je Kristus. Kajti vse Sveto pismo govori o Kristusu in vse Sveto pismo se dopolni v Kristusu« (134).

Človek odgovarja na božji nagovor s poslušnostjo vere. »Poslušati v veri pomeni svobodno se ukloniti oznanjeni besedi, katere resnica ima jamstvo Boga, Resnice same. Sveto pismo nam predstavlja Abrahama kot vzor takšne poslušnosti, Devico Marijo pa kot njeno najpopolnejše uresničenje« (144). Vera ima seveda več vidikov in ni le zaupanje Bogu, Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, temveč je tudi »svobodna pritrditve vsej resnici, ki jo je Bog razodel« (150). »'Verovati' se nanaša na dvoje: na osebo in na resnico; na resnico zaradi zaupanja v osebo, ki resnico izpričuje« (177). Vera je tudi občestvena in »ni osamljeno dejanje. Nihče ne more verovati sam, kot nihče ne more živeti sam. Nihče si ni dal vere sam, kot si nihče ni sam dal življenja. Verujoči prejme vero od drugih in jo mora posredovati drugim. Naša ljubezen do Jezusa in do ljudi

nas sili, da govorimo drugim o svoji veri. Vsak vernik je kot člen v veliki verigi verujočih. Nihče ne more verovati, ne da bi ga nosila vera drugih in ne da bi tudi sam kaj prispeval drugim pri podpori njihove vere« (166). Zato je vloga Cerkve v rasti vere nenadomestljiva. »Kot mati, ki uči otroke govoriti, in s tem razumevati ter občevati, nas Cerkev, naša Mati, uči tudi govorice vere, da bi nas uvedla v umevanje vere in življenje po veri« (171).

Ko *Katekizem* osvetli, kaj je vera, se posveti njeni besedno-pojmovni vsebini. To predstavi z razlago *Apostolske veroizpovedi*.

1.2. Razlaga Apostolske veroizpovedi

Ker je vera občestvotvorna in občestvena »potrebuje nek jezik vere, ki je skupen, za vse obvezujoč in združevalen v isti izpovedi vere« (185). Od začetka je Cerkev ustvarjala takšne izraze ali obrazce vere in jih je imenovala simbol. Ob takšni rabi te besede se moramo zamisliti, ker jo nekateri, tudi v Cerkvi, uporabljajo za označevanje nepomembnih ali celo neresničnih stvari.⁴ Trditev: »Dobil je le simbolično plačilo,« pomeni, da ni bil pošteno plačan. Duhovnik si pri darovanju simbolično umije roke, bi naj pomenilo, da si jih ne za res. Toda danes dobiva beseda simbolno spet svoj star in močan pomen. Simbol vere ni nekaj nepomembnega ali celo praznega, marveč je »prepoznavno in povezovalno znamenje med verniki« (188). Simbol deluje nekako tako kot zastava. Ta ni le nepomembna cunjica, ampak se npr. ob slovenski zastavi prepoznamo in povezujemo Slovenci. »Poleg tega pa pomeni beseda simbolon tudi zbirko, izbor, vzorec ali povzetek. 'Simbol vere' je izbor glavnih verskih resnic« (188).

Čeprav *Katekizem* v nadaljevanju ne upošteva prepoznavnega in povezovalnega delovanja simbola, ker se posveča samo njegovi vsebini, pa je vendarle treba ohraniti v zavesti tudi to operativno in federativno moč simbola. Ni namreč vseeno, če povemo verske resnice v obliki razprave ali simbola. Oblika namreč tudi določa vsebino in pomen verskih resnic, zato njihovo simbolno izražanje ni brez pomena. Nasprotno, verske resnice dobijo v simbolnem izražanju nove razsežnosti, ki jim jih ne more dati golo ugotavljanje, konstatativna ali indikativna govorica kot jo npr. uporablja matematika, kadar ugotavlja, da je dva krat dva štiri. Ta resnica drži ne glede na nas, medtem ko se nas verske resnice, ki so izražene v simbolu, še kako tičejo, določajo in oblikujejo naše življenje. V njih ne gre samo za Boga, marveč za človeka v zavezi skupaj z drugimi in z Bogom. Nenazadnje se lahko vprašamo, ali lahko kristjani, ki izpovedujemo učlovečenje, govorimo drugače o Bogu kot simbolno, kot o neločljivi povezanosti Boga in človeka v skupni zavezi, ki oba določa in v katero sta oba vpeta?

Ta drugi razdelek, ki govori o vsebini vere, ima tri poglavja. To je povsem razumljivo, saj kristjani verujemo v Boga, Jezusa Kristusa in Svetega Duha.

a. Bog

»Verujem v Boga: ta prva trditev izpovedi vere je temeljna. Celotna veroizpoved govori o Bogu. Če govori o človeku in svetu, je to vedno v odnosu do Boga. Nadaljnji členi so odvisni od prvega, tako kot vse ostale zapovedi prvo dodatno razčlenjujejo. Drugi členi pomagajo bolje spoznati Boga takšnega, kot

se je postopoma razodeval ljudem. 'Verniki najprej izpovedujejo, da verujejo v Boga'« (199).

Bog se razodeva kot Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, je živi Bog, zavzet za svobodo izvoljenega ljudstva in uresničitev svojih obljub. On je Resnica in Ljubezen. »Bog je Resnica sama, njegove besede ne morejo varati. Zato se lahko z vsem zaupanjem v resnico in zvestobo v vsem izročimo njegovi besedi. Začetek greha in človekovega padca je bila skušnjavčeva laž, ki je zasejala dvom v božjo besedo, v njegovo dobrohotnost in zvestobo« (215). Edini razlog za razodevanje je »zastonjska božja ljubezen« (218). »S trditvijo: 'Bog je Ljubezen' (1 Jn 4,8.16), gre sv. Janez še dlje: bistvo Boga je Ljubezen. Ko Bog v polnosti časov pošlje svojega Sina in Duha Ljubezni razodene svojo najbolj intimno skrivnost. On sam je večna izmenjava ljubezni: Oče, Sin in Sveti Duh, nas pa je določil, da v tej izmenjavi sodelujemo« (221). »Kljub temu, da se Bog razodeva, ostaja neizrekljiva skrivnost: 'Če bi ga razumel, bi to ne bil Bog,'« navaja *Katekizem* Avguščina (230). V ljubezen pač ni mogoče prodreti s sklepajočim razumom, ampak z zaupljivo izročitvijo, z ljubeznijo.

Osrednja skrivnost krščanske vere in življenja je skrivnost Svete Trojice in vsa zgodovina odrešenja je razodevanje te skrivnosti. *Katekizem* podaja tradicionalni nauk o Sveti Trojici in ga nekoliko dopolni, ko govori o Očetu. Tu namreč poudarja, da izraz Oče pomeni v glavnem dvoje: po eni strani pomeni, da je Bog izvor vsega, po drugi strani pa da ljubi svoje otroke. »To starševsko nežnost Boga more izraziti tudi podoba materinstva, ki označuje bolj božjo imanenco, intimnost med Bogom in njegovo stvarjo« (239). S to mislijo naredi *Katekizem* rahel poklon ženskam in feministični teologiji, ki kritizira patriarhalno zaznamovano teologijo in uveljavlja misel, da lahko Boga imenujemo tudi Mati. Feministke seveda ne bodo s tem zadovoljne, pa tudi sicer ni jasno, zakaj bi naj podoba materinstva izražala imanenco in intimnost. Mar podoba očetovstva to izključuje?

Tudi božja vsemogočnost dobi nove razsežnosti. Poleg tega da je univerzalna je »ljubeča, kajti Bog je naš Oče; skrivnostna, saj jo zmore zaznati samo vera, ko 'še (moč) v težavah utrjuje'« (268). Še zlasti je skrivnostno vprašanje »navidezne božje nemoči« v Jezusovem trpljenju. V bistvu je božja vsemogočnost vsemogočnost božje ljubezni: »Če bi ne verovali v vsemogočnost božje ljubezni, kako bi naj verovali, da nas je mogel Oče ustvariti, Sin odrešiti, Sveti Duh posvetiti?« (278)

Ko je govor o stvarjenju, srečamo konstativno govorico kot npr. v fiziki. Kljub temu pa je ta govorica nekoliko presežena, saj *Katekizem* zagotavlja, da »je razodetje stvarjenja neločljivo od razodetja in uresničitve zaveze Boga, Edinega, s svojim ljudstvom« (288). S stvarstvom je tudi povezano vprašanje zla. Fizično zlo se bo končalo, ko bo stvarstvo doseglo svojo popolnost, medtem ko je moralno zlo sad svobodne odločitve angelov in ljudi. Vendar pa more Bog tudi iz tega zla storiti kaj dobrega. »Božje dopuščanje fizičnega in moralnega zla je skrivnost, ki jo Bog osvetljuje po svojem Sinu, Jezusu Kristusu. Ta je namreč umrl in vstal, da bi premagal zlo. Vera nam daje gotovost, da Bog ne bi dopustil zla, če ne bi zla samega obrnil v dobro in to po poteh, ki jih bomo v polnosti spoznali šele v večnem življenju« (324). Bog je ustvaril vidne in nevidne stvari. Med nevidnimi so angeli, ki imajo svoj raison d'être kot vse druge stvari v Jezusu Kristusu. V vidnem svetu pa so vse stvari med sabo odvisne, »da bi se

vzajemno dopolnjevale v služenje druge drugim« (340). Tu dobi ekologija tiho priznanje.

Seveda pa zavzema človek posebno mesto v stvarstvu. On ni le nekaj, ampak nekdo, oseba, ki ima telo in neumrljivo dušo. Ustvarjen je kot moški in ženska. Proti ustaljenemu prepričanju, ki vidi v ženski ali moškem le »polovico«, ki teži po drugi »polovici«, poudarja *Katekizem* celostnost vsake osebe. Človek je oskrbnik božjega stvarstva in mu ne sme vladati samovoljno in destruktivno. Dokler je človek živel v raji v harmoniji z Bogom, ni mogel ne umreti ne trpeti, bil je v skladu s sabo in drugimi. Toda »vsa ta prvotna harmonija in pravičnost, predvidena po božjem načrtu za človeka, se je izgubila z grehom naših prvih staršev« (379). Kljub izvirnemu grehu in osebnim grehom Bog ni zapustil človeka, marveč mu je obljubil Odrešenika. Bog je tako dopustil greh, da bi še v večji meri izkazal človeku svojo ljubezen: »O srečna krivda, ki je bila vredna imeti takega in tako velikega Odrešenika,« poje velikonočna hvalnica (412).

Tako nas človekov greh in padec pripeljeta k drugemu poglavju, kjer bomo srečali človekovega Odrešenika Jezusa Kristusa. Mislim, da je škoda, da nas *Katekizem* pripelje do Odrešenika po negativni poti namesto po pozitivni. Oče namreč pošilja svojega Sina iz preobilja svoje ljubezni, ne pa ker bi ga k temu prisil človekov greh.

b. Jezus Kristus

Veselo oznanilo je v tem, da je Bog poslal med nas svojega Sina. Zato je tudi cilj kateheze, povezovanje ljudi »v občestvo z Jezusom Kristusom: kajti le on lahko vodi k Očetovi ljubezni v Duhu in nam omogoča sodelovanje v življenju Svete Trojice« (426).

Katekizem razvija klasično kristologijo, ko govori o Jezusu Kristusu, edinem božjem Sinu in Gospodu. V zvezi z naslovom Gospod zasledimo tudi političen pomen tega naslova. Človek se namreč ne sme podrediti absolutno nobeni zemeljski oblasti, marveč samo Bogu Očetu in Gospodu Jezusu Kristusu. Cesar ni 'Gospod' (prim. 450).

Razlaga člena *spočet od Svetega Duha in rojen iz device Marije* obravnava tri teme. Prva je učlovečenje in klasična vprašanja v zvezi z njim, sledi kratka mariologija, tretja tema pa obravnava skrivnosti Jezusovega življenja. Čeprav je vse njegovo življenje ena sama skrivnost, pa vendarle razlikujemo dve obdobji: skrito in javno življenje. V skitem življenju je močno poudarjena njegova pokorščina staršem: »Kristusova pokorščina v vsakdanjosti skritega življenja je začinjala vzpostavljati tisto, kar je Adamova nepokorščina razdejala« (532). V zvezi z njegovim javnim življenjem je podčrtano njegovo delo za človekov dvig, ko rešuje ljudi »zemeljskega zla lakote, krivic, bolezni in smrti.« Poleg tega pa poudarja, da »ni prišel zato, da bi odpravil vse to zlo tu na zemlji, pač pa da bi ljudi osvobodil najhujšega suženjstva, se pravi suženjstva greha, ki ljudi ovira v njihovi poklicanosti božjih otrok in povzroča vse njihove človeške zasužnje-nosti« (549). Ko govori o njegovih učencih vztrajno in odločno poudarja posebno mesto in vlogo Petra. »Cerkev je kal in začetek tega kraljestva. Njegovi ključni so zaupani Petru« (567). Peter bo izrazito izstopal tudi kasneje, ko bo govor o Cerkvi.

Členi *trpel pod Poncijem Pilatom, križan bil, umrl in bil v grob položen* obravnavajo velikonočno skrivnost z različnih vidikov. Najprej Jezusov odnos z Izraelom, postavo, templjem in vero. V zvezi s smrtjo na križu je govor o njegovem procesu, odrešilni smrti in prostovoljni daritvi. O njegovem bivanju v grobu pa beremo zanimivo misel: »Ko se je Kristus mudil v grobu, je njegova božja oseba še naprej ostala zedinjena tako s svojo dušo kakor s svojim telesom, ki pa ju je smrt medsebojno ločila. Zaradi tega mrtvo Kristusovo telo 'ni gledalo trohnobe'« (630).

Člena *šel predpekel in tretji dan od mrtvih vstal* sta združena. Pot v predpekel govori o njegovi dejanski smrti, pa tudi o tem, da je njegovo odrešenjsko poslanstvo namcnjeno vsem ljudem brez izjeme. Osrednji člen Apostolske vere *tretji dan od mrtvih vstal* razlaga vstajenje kot zgodovinski in presežni dogodek, ki je delo Svete Trojice. Njegov odrešenjski pomen ima več razsežnosti: je izpol: ev obljub, potrjuje Jezusovo božanstvo, nam odpre pot v novo življenje in je počelo in vir našega prihodnjega vstajenja.

Členi, ki končujejo Jezusovo zgodovino: *šel v nebesa, sedi na desnici Boga Očeta vsemogočnega, od ondod bo prišel sodit žive in mrtve* so razloženi le na kratko. Govor je tudi o poslednji preizkušnji, ki jo bo morala Cerkev prestatii pred ponovnim Kristusovim prihodom. »Preganjanje, ki spremlja njeno romanje na zemlji, bo razkrilo 'skrivnost hudobije' v obliki religiozne prevare, ki prinaša ljudem navidezno rešitev njihovih problemov za ceno odpada od resnice. Najhujša religiozna prevara je antikristova prevara, to je prevara lažnega mesijanstva, kjer človek poveličuje samega sebe namesto Boga in njegovega Mesija, ki je prišel v telesu« (675). »Ta antikristova prevara se kaže v svetu vsakokrat, ko si ljudje domišljajo, da bodo v zgodovini uresničili mesijansko upanje« (676). Zato Cerkev zavrača milenarizem še zlasti v njegovi politični sekularizirani obliki kot 'bistveno sprevržen'. Da tu misli na komunizem, je jasno, ali pa temu pesimizmu o še novih preizkušnjah botrujejo kakšna privatna razodetja, morda Fatima, ni znano.

c. Sveti Duh

Tretji del veroizpovedi je nadvse pomemben. »Nihče ne more reči 'Jezus je Gospod' razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12, 3). »Če hočemo biti v stiku s Kristusom, se nas mora naprej dotakniti Sveti Duh. On prihaja pred nas in prebujaa v nas vero« (683). Cerkev je kraj, kjer odkrivamo mnogovrstno delovanje Svetega Duha. Ker je njegovo poslanstvo tesno povezano s Sinovim, pripravlja njegov prihod in deluje zanj po njegovem vnebohodu. Zato je pnevmatologija v *Katekizmu* v glavnem kristocentrična.

Morda bo presenetilo, toda posebne in količinsko največje pozornosti je deležen člen *o sveti katoliški Cerkvi*. »V apostolski veri izpovedujemo, da verujemo sveto Cerkev (Credo... Ecclesiam) in ne v sveto Cerkev, da ne bi na isto raven postavljali Boga in njegova dela in da bi jasno pripisovali božji dobroti vse darove, ki jih je položil v svojo Cerkev« (750). Kakor je to razlikovanje po eni strani potrebno, pa nas lahko po drugi strani zavede v neko dvojnost, ki je sprta z logiko učlovečenja. Da gre za notranjo povezavo med Bogom in Cerkvijo vidimo, ko je nekoliko kasneje beseda o celotnem Kristusu (Christus totus). »Kristus in Cerkev - to je torej 'celotni Kristus' (Christus totus).

Cerkev je eno s Kristusom. Svetniki se zelo živo zavedajo te enote: 'Čestitajmo si in se zahvaljujmo, da smo postali ne samo kristjani, ampak Kristus sam. Razumete, bratje, milost, ki nam jo je izkazal Bog, ko nam je dal Kristusa za Glavo? Čudite se in veselite, postali smo Kristus. Kajti ker je on Glava in smo mi udje, je človek v celoti on in mi (...). Polnost Kristusa je torej Glava in udje. Kaj pomeni: Glava in udje? Kristus in Cerkev' (Avguštin)« (795).

Cerkev ima posebno vlogo v božjem načrtu: je »zakrament odrešenja, znamenje občestva med Bogom in ljudmi ter orodje zanj« (780). »Cerkev je hkrati vidna in duhovna, hierarhična družba in Kristusovo skrivnostno telo« (779). Poudarek na hierarhični ureditvi, ki ima svoj vrh v Petrovi službi, je v nadaljevanju izredno močan. Cerkev je božje ljudstvo, Kristusovo telo in svetišče Svetega Duha; je ena, sveta, katoliška in apostolska. Poleg ljubezni, ki je temeljna vez, pa ima Cerkev tudi vidne vezi, kot so: »izpovedovanje ene same vere, prejete od apostolov; skupno obhajanje bogoslužja, predvsem zakramentov; apostolsko nasledstvo po zakramentu sv. reda, ki vzdržuje bratsko slovo v božji družini« (815). Na vprašanje, v čem je svetost Cerkve, *Katekizem* odgovarja: »Ljubezen je duša svetosti, h kateri so vsi poklicani: 'Ljubezen usmerja in oživlja vsa sredstva posvečenja ter jih vodi k njihovi uresničitvi': 'Če je Cerkev telo, sestavljeno iz različnih udov, sem spoznala, da ji najbolj potreben, najbolj žlahten od vseh ne manjka, spoznala sem, da ima Cerkev Srce in da je to Srce goreče od ljubezni. Spoznala sem, da edino le Ljubezen spodbuja ude Cerkve k delovanju: če bi Ljubezen ugasnila, bi apostoli ne oznanjali več evangelija, mučenci ne bi hoteli več prelitati svoje krvi (...). Spoznala sem, da ljubezen vključuje vse poklice, da je vse, da obsega vse čase in vse kraje... z eno besedo, da je večna' (Sv. Terezija Deteta Jezusa)« (826). V zvezi s katoliškostjo je govor o misijonski dejavnosti in o dialogu z drugimi verstvi; ob njeni apostolskosti pa je znova poudarjena vloga hierarhije s Petrom na čelu: »Kristus vlada Cerkev po Petru in drugih apostolih, ki so navzoči v svojih naslednikih, papežu in zboru škofov« (869). Končno je posebno poglavje posvečeno Kristusovim vernikom: hierarhiji na prvem mestu, potem laikom in nazadnje vernikom v posvečenem življenju.

Zanimivo je, da je samostojen člen Vere *občestvo svetnikov* vključen v člen o *sveti katoliški Cerkvi*. Tako je omejen na občestvo duhovnih dobrin in občestvo Cerkve v nebesih in na zemlji, nič pa ne govori o vseh tistih, ki jih je božje usmiljenje pritegnilo v večno življenje mimo Cerkve. Kot se spodobi v zvezi s svetniki, je tudi nekaj strani posebej posvečenih prvi med njimi, Mariji, in njenemu češčenju.

O zadnjih treh členih govori *Katekizem* na kratko. *Odpuščanje grehov* je povezano po eni strani s krstom, po drugi pa z oblastjo Cerkve, da grehe odpušča. V členu o *vstajenju mesa* je osvetljen odnos med Kristusovim in našim vstajenjem ter potrebo, da umremo v Kristusu in z Njim. Posebej pa je poudarjeno proti različnim vzhodnjaškim in 'novodobaškim' sektam, da ni »nikakršne 'reinkarnacije' po smrti« (1013). V členu *večno življenje* je govor o poslednjih rečeh, ki se končuje z upanjem na novo nebo in novo zemljo. Seveda pa to upanje, posebno poudari *Katekizem*, v ničemer ne oslabi naših prizadevanj za bolj človeka vreden in pravičen svet. Odgovornosti za ta svet in za soljudi se moramo toliko bolj zavedati, ker »Sveta rimska Cerkev trdno veruje in izpoveduje, da bodo vsi ljudje v svojih telesih prišli na dan sodbe pred Kristusovo sodišče in dali odgovor za svoja lastna dejanja« (1059). Tako vera v

večno življenje ni in ne sme biti beg pred odgovornostjo in delovanjem v tem svetu.

Dolg prikaz katoliške vere z razlago *Apostolske veroizpovedi* se konča z besedo *Amen*. »Končni 'amen' v veroizpovedi ponovlja in potrjuje svojo prvo besedo: 'Verujem'. Verovati pomeni izrekati 'Amen' božjim besedam, obljubam in zapovedim; pomeni popolnoma zaupati Njemu, ki je 'Amen' brezmejne ljubezni in popolne zvestobe. Krščansko življenje v vsakdanjosti bo torej 'Amen' na 'Verujem' naše krstne veroizpovedi« (1064).

2. Oznanjevalna vrednost doktrinalnega dela

Ko bo človek s teološko izobrazbo prebral prvi del *Katekizma*, bo veselo ali pa razočarano ugotovil: »Nič novega!« Pač glede na to, kaj je od njega pričakoval: ali potrjen tradicionalen nauk ali misijonsko usmerjenost k modernemu nevernemu ali brezbriznemu človeku. Kljub temu, da na prvi pogled vse po starem, odkrijemo v primerjavi s *Tridentinskim katekizmom* pomembno novost.

Prvi *Katekizem* vesoljne Cerkve, na katerega se sklicuje tudi sedanji drugi, je bil namreč izrecno namenjen duhovnikom pastirjem kot temeljni pripomoček za oznanjevanje. Kajti »ves nauk in vsa vednost o zveličanju ima štiri temeljne točke: Simbol apostolov, zakramente, Dekalog in Očenaš. (...) Ko bomo tako razložili te štiri člene, ki so nekakšna skupna mesta Svetega pisma, ne bo manjkalo kristjanu skoraj nič več, da bi poznal, kar mora vedeti.« Tridentinski koncil zato naroča dušnim pastirjem, naj razlagajo *Sveto pismo* v luči njegovega *Katekizma*. Vsak odlomek *Svetega pisma* lahko namreč »speljejo na enega od teh štirih točk in v njej vzamejo želeno razlago kot pri njenem izvoru.« Kot dobri pedagogi so sestavljalci *Tridentinskega katekizma* ponudili duhovnikom zgled, kako naj to počnejo. »Če je treba npr. razložiti evangelij prve adventne nedelje: Znamenja bodo na soncu, luni itd. (Lk 21,25), bodo pastirji našli tisto, kar se tiče te resnice v členu Simbola: Prišel bo sodit žive in mrtve. Tako bodo vernike hkrati seznanili s Simbolom in Evangelijem. Pastir se bo lahko navadil, da bo vse v svojem učenju in svojih komentarjih navezal na te štiri temeljne točke, ki po našem mnenju vsebuje srž Svetega pisma in celo vsega krščanstva.«⁵

Marsikdo pričakuje, da bo tudi novi *Katekizem* podal tako jasen in popoln nauk, ki ga bodo lahko pastirji tudi danes brez težav posredovali vernikom laikom. Toda kdor to pričakuje, bo razočaran! Ko se je namreč pisal *Tridentinski katekizem*, je bilo zahodno krščanstvo, čeprav razdvojeno, še v eni sami civilizaciji s podobnim, če že ne istim, miselnim in duhovnim obzorjem. V takih okoliščinah je tudi bil možen enoten jezik in izraz vere. Danes pa živimo v drugačnem svetu in drugačni Cerkvi.

Vesoljna Cerkev je namreč občestvo krajevnih Cerkva, ki živijo in delujejo po vsem svetu, med skoraj vsemi narodi in ljudstvi, v različnih kulturah in civilizacijah. Tudi evropska civilizacija ni več takšna, kakršna je bila. Za časa tridentinskega koncila je bila namreč evropska družba še tradicionalna, kjer je veljal argument avtoritete in moči, posameznik pa je bil podrejen družbeni celoti. Od razsvetljenstva naprej pa se je razvila povsem nova oblika družbe: moderna, ki je nekaj čisto novega v zgodovini. In prav pred našimi očmi se tudi moderna družba spreminja v postmoderno. V tem času pa je prišlo do

pomembnih sprememb v kolektivni zavesti. Predvsem je nov pogled na človeka kot enkratno in neponovljivo bitje, s katerim ni mogoče razpolagati po mili volji in ima pravico do človeka vrednega življenja tudi na materialnem področju. Uveljavile so se človekove pravice, demokratični družbeni odnosi in socialna pravičnost. Posameznik ni več potopljen v celoto in avtoriteto imajo argumenti, ne pa oblast.

Cerkev, ki je apostolska in hoče oznanjati evangelij, je v svetu pred dvojnimi izzivom: prvi je kulturne narave, drugi pa socialne. Cerkev deluje v vseh civilizacijah, ne le v evropski kot doslej, in tudi evropska civilizacija se je v zadnjih treh stoletjih radikalno spremenila. Svet, v katerem živimo, se otepa s številnimi socialnimi krivicami, ki imajo različne vzroke: od svetovne gospodarske ureditve prek korupcije in nesposobnosti nekaterih državnih oblasti do osebne sebičnosti v medčloveških odnosih. Povsod tudi stopajo v ospredje zahteve po spoštovanju narodnih in etničnih kultur, ki jih je moderna miselnost hotela razkrojiti v nekakšnem liberalnem ali komunističnem internacionalizmu.

Sestavljalci novega *Katekizma* se jasno zavedajo zapletenih okoliščin, v katerih mora delovati Cerkev. Zato nikakor ne pričakujejo, da ga je mogoče neposredno uporabljati v oznanjevanju po vsem svetu ali v kakem določenem prostoru, marveč naj bi služil »kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah« (12). Tudi ni namenjen v prvi vrsti neposrednim oznanjevalcem, se pravi duhovnikom, ampak »predvsem odgovornim za katehezo: najprej škofom, učiteljem vere in pastirjem Cerkev. Na voljo jim je dan kot orodje pri uresničevanju njihove učiteljske službe sredi božjega ljudstva« (12). Šele prek njih je naslovljen tudi na druge. Sestavljalci poudarjajo v *Uvodu*, da so razne prilagoditve nujne. *Katekizem* si namreč ni zadal za nalogo, da bi storil »prilagoditve v predstavitvi nauka in v katehetskih metodah, ki jih zahtevajo razlike v kulturi, starosti, duhovni zrelosti, družbenih in cerkvenih okoliščinah ljudi, ki jim je kateheza namenjena. Te nujne prilagoditve so stvar ustreznih katekizmov in še bolj tistih, ki vernike poučujejo« (24).

S tem ko se izogiba prilagajanju posamezni kulturi, hoče *Katekizem* ohraniti nekakšno vesoljnost. Njegova teološka govorica je zavestno tradicionalna, torej predmoderno evropska, a je domača poznavalcem tradicionalne teologije, in še ne vsebuje kritične misli, lingvističnega obrata v filozofiji in vedah o človeku ter ne upošteva razmer v sedanjem svetu in Cerkvi. Seveda pa *Katekizem* zato ne posvečuje in ne ukazuje take objektivistične govornice, ampak jo uporablja, ker je razumljiva vsem škofom in teologom tudi zunaj moderne evropske misli. Nekako tako, kot je bila svoj čas razumljiva uvedencem latinščina, čeprav je bila partikularen in mrtev jezik, tako je tudi ta tradicionalna teološka govorica še razumljiva tistim, ki so študirali teologijo pred koncilom ali takoj po njem. Toda kakor je bilo treba iz latinščine prevajati v domače jezike, da so tudi 'nelatinci' kaj razumeli, tako je treba tudi verski nauk sedaj izraziti v domačih katekizmihi, in to v miselnem jeziku, ki ga razumejo domačini in nepoznavalci skrivnostnega jezika tradicionalne predmoderne evropske teologije.

Francoski škof Honoré, eden od sestavljalcev *Katekizma*, je v zvezi z njegovo govorico zapisal: »Težko bi bilo zagovarjati misel, da smo se srečali z modernostjo v dokumentu, ki že po svoji naravi odgovarja na zahteve vesoljnosti, tako v svoji vsebini kot v svojem izrazu. Sestavljalci *Katekizma* so

se morali večkrat odpovedati slogu, ki bi v polnosti upošteval aktualnost, a bi bila pri tem nevarnost, da žrtvuje trajnost kategorij vere določeni prigodnosti misli in govornice, za kateri vemo, da sta, predvsem na Zahodu, giblivi in ranljivi. (...) Poleg tega je vloga *Katekizma* bolj v pričevanju in izpovedovanju kot pa v prepričevanju in pregovarjanju. Vero Cerkev izraža, ne da bi hotel drugo gotovost kakor gotovost, ki jo prejema iz dvatisočetnega izročila, iz katerega množi odmeve in reference.«⁶

Odveč je torej kritika na račun novega *Katekizma*, da ne upošteva posameznih družbenih in kulturnih razmer. Tega ne more in noče, kar tudi jasno pove, zahteva pa, da to delo opravijo za vsako družbo in kulturo tisti, ki so za to poklicani in jim želi biti v pomoč. Tako nima njegova govorica nobene absolutne vrednosti, marveč je v službi edinosti in toliko tudi potrebna. Sicer pa je relativna, kakor je relativno vse, kar je človeškega. To nenazadnje jasno pove zadnji člen *Predgovora* (25), ki pravzaprav ponavlja misel iz *Predgovora v Tridentinskem katekizmu*: »Vsa smotrnost nauka in poučevanja mora biti položena v ljubezen, ki ne mine. Lahko namreč dobro predstavimo to, kar je treba verovati, upati ali delati; toda predvsem moramo vedno narediti očitno Ljubezen našega Gospoda, da bi vsak razumel, kako nima nobeno popolnoma krščansko krepostno dejanje drugega izvira kakor Ljubezen in drugega cilja kot Ljubezen« (25).

Ni torej toliko odvisno od *Katekizma*, kako bomo ubesedili in oznanjali evangelij, marveč predvsem od nas oznanjalcev in naše sposobnosti, da bomo ostali ustvarjalno zvesti tem temeljnim načelom, ki jih sedanji *Katekizem* ponavlja za *Tridentinskim*. Znano je, da se je potridentska Cerkev oblikovala v odklonilnem ozračju do reformacije, razsvetljenstva, neevropskih kultur in drugih verstev ter modernega sveta in znanosti. V teh polemičnih odnosih z okoljem ni bilo veliko priložnosti, da bi tridentinsko načelo o ljubezni uresničevali in Cerkev se je zapirala na vseh področjih. Poznavalci govorijo o »nepomirljivem katolicizmu« (catholicisme intransigent),⁷ ki ga je prerastel šele zadnji koncil. Kolikor nam bo uspelo še naprej gojiti duha tega koncila in ne bomo podlegali raznim strahovom, ki bi nas ponovno porinili v getsko obnašanje in miselnost, toliko se bomo pustili voditi načelu ljubezni, ki bo po eni strani stalen vir in gibalo evangeljske ustvarjalnosti, po drugi strani pa potreben korektiv besednim, strukturnim in praktičnim izrazom vere.

Na predstavitvi novega *Katekizma* je kardinal Ratzinger, prefekt *Kongregacije za verski nauk* in predsednik *Pripravljalne komisije*, opozoril, kako je ljubezen notranje in odločilno načelo krščanstva. Vsi se namreč sprašujemo, kako naj bom srečen? »Katekizem nam kaže na temelju vere Cerkev, da je mogoče najti srečo samo z drugimi, v odgovornosti do vsega človeštva. Kljub temu pa končno ni občestva med ljudmi in odgovornosti med njimi, če ni občestva z Bogom in odgovornosti pred njim. V tem smislu je morala učenje o sreči in načinu, kako jo najti. Seveda ne egoistične sreče, se razume, temveč resnično srečo. Bistveni odgovor, ki ga daje *Katekizem* za *Svetim pismom* in vero Cerkev, je preprost: človekova sreča je ljubezen. V tem smislu je morala *Katekizma* učenje o tem, kaj je ljubezen. V zvezi s tem nam je rečeno, da je postalo resnično bistvo ljubezni vidno v Jezusu Kristusu, v njegovi besedi, življenju in smrti.« Vse vidimo v pravi luči le v veri v Jezusa. Tudi *Deset zapovedi* beremo pravilno samo, »če jih oznanjamo skupaj z Jezusom Kristusom. V tem smislu najdemo vso bistveno vsebino veroizpovedi v moralnem razdelku, kjer postane vera praksa. Morala *Katekizma* ima namreč

soje izhodišče v zahtevi po sreči in ljubezni, ki jo je Stvarnik položil v naše srce. (...) Potemtakem je srce vse morale ljubezen, in po sledi tega kazalca, srečamo neizogibno Kristusa, božjo ljubezen, ki je postala človek.«

Ta povezava med vero in moralno poteka v dveh smereh: iz vere v Jezusa sledi določeno obnašanje, v določenem obnašanju moremo prepoznati vero v Jezusa: »Potem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13,35). Vera kot zaupanje v Boga Jezusa Kristusa in kot ljubezenski odnos do drugih sta pravzaprav dva vidika istega dogajanja. Zato lahko kardinal zatrdi, da »naša vera ni teorija, marveč dogodek, srečanje z živim Bogom (...). Po zaslugi povezave med učenjem vere in krstno izpovedjo postaja torej jasno, da kateheza ni preprosto posredovanje neke religijske teorije, ampak hoče pognati v tek življenjsko dogajanje: vstop v krst, v občestvo z Bogom.«⁸

Zaradi te bistvene edinosti med teorijo in prakso, ki izhaja iz živega odnosa do Jezusovega Boga, je seveda škoda, da *Katekizem* ohranja delitev na štiri poglavja, ki to organsko povezanost med njimi prej prikrivajo kot pa odkrivajo. Dejstvo je, in tu se lahko navežemo na kard. Ratzingerja, ne da bi ga potvarjali, da se vera izraža v družbeno-zgodovinski kulturni stvarnosti, ki ima tri razsežnosti:

– prva razsežnost je *jezikovna*: v njej damo veri besedno-pojmovno vsebino v obliki nauka, teologije in molitve. Prvi in četrti razdelek *Katekizma* spadata torej na to področje.

– druga razsežnost je *simbolna*. Ta združuje besedo in dejavnost. V to območje spada obredna dejavnost, najprej zakramenti.

– tretja razsežnost pa je *dejavnost*, ki nosi v sebi vedno verski in moralni naboj. Vse, kar namreč storimo, navdihuje določena vera (ali nevera, morda celo obup!) in se neposredno ali vsaj posredno tiče drugih.

Vera kot odnos do Boga, ki je pomembna človekova skušnja, postane pomenljiva in priobčljiva šele, ko se določeni družbeno-zgodovinski kulturni stvarnosti izraža v vseh treh razsežnostih. Namen vseh teh izrazov pa je, da razodevajo ljubezen in k njej vodijo. Ljubezen je njihova duša in njihov cilj. Ko govori Avguštin o pomenu *Svetega pisma* za krščansko življenje, ki je uresničevanje vere, upanja in ljubezni, pravi, da ga je treba ljubiti s prehodno (transitoria) ljubeznijo, kakor ljubimo npr. vozilo, ki nas pripelje do zelenega cilja.⁹ Podobno misel srečamo pri Pascalu: »Človek se (od Boga) oddaljuje samo tedaj, če se oddaljuje od ljubezni. Naše molitve in naše kreposti so pred Bogom gnusne, če niso molitve in kreposti Jezusa Kristusa (668). Edini namen (objekt) Svetega pisma je ljubezen. Vse, kar ne vodi k tej edini dobrini, je le njena podoba. Ker obstoji en sam cilj, je namreč vse, kar izrecno ne vodi k njemu, prispodoba. (...) Tudi kristjani imajo celo evharistijo za podobo poveličanja, kamor težijo« (670).

Upam, da sem uspel pokazati, kolikšna je vrednost in pomembnost besedno-pojmovnih izrazov vere; na splošno in tudi v novem *Katekizmu*. Njegovi sestavljenci sami priznavajo njegove meje na tem področju: hoče biti vesoljen, zato ne more biti inkulturiran; hoče biti nadčasoven, zato ne more biti moderen, ali afriški, indijski, kitajski itd.; hoče biti pričevanjski, zato se izogne moderni racionalnosti... Nenazadnje pa so vsi izrazi krščanske vere: jezikovni, simbolni ali dejavnostni podvrženi ljubezni: so iz nje in zanjo.

3. Novemu slovenskemu katekizmu naproti

Vendar pa ni dovolj, da smo umestili izraze vere v logiko darovanjske ljubezni po zgledu Jezusa Kristusa, ampak je treba iz tega potegniti nekatere, vsaj glavne posledice za naš družbeno-zgodovinski kulturni prostor. To pa je tudi razlog, da se moramo ob novem *Katekizmu* vprašati, kako se bomo lotili te pomembne katehetske naloge ali »nove evangelizacije« pri nas, še zlasti ko gre za to, da izrazimo svojo vero v besedno-pojmovnih izrazih, doktrinalno torej, ki bodo ustrezali izkušnjam naših sodobnikov in jih bodo nagovorili ter pritegnili k bolj zavzeti dejavnosti iz ljubezni in za ljubezen po Jezusovem zgledu.¹⁰ To pa bo pripeljalo tudi do obnove krščanskih simbolnih izrazov in dejavnosti, do obnove liturgije in zakramentalne prakse, ki bo krščansko versko skušnjo in življenje izražala in utrjevala.

Skratka, sprašujem se tukaj z Vami, na kaj moramo biti pozorni, česa se naučiti, kaj spremeniti, da bi ustregli naročilu novega *Katekizma* in ob njem napisali takega, ki bo ustrezal ne le slovenskemu kristjanu, ampak bo nagovoril tudi drugače verujoče ali misleče pri nas. Ne mislim se tukaj spuščati na katehetsko-pedagoško področje, to bodo bolje opravili drugi, pač pa me zanima ustvarjanje novih vsebinskih izrazov vere, ki bodo *zvesto* in *ustvarjalno* nadaljevali živo apostolsko izročilo v našem prostoru.

3.1. Nova miselna paradigma

Teologija velja toliko, kolikor nagovori ljudi in jim posreduje evangelij tako, da v njem spoznajo odrešilno Besedo in Odrešenika. V tem primeru je teologija tudi zvesta razodetju, ker ga izraža v kulturi, ki nas oblikuje kot ljudi, in samo znotraj nje lahko dá evangelij procesu počlovečenja novih moči in razsežnosti ter uspešnost. Zato inkulturacija vere ni prazna beseda in je prvenstvena naloga vse Cerkve, vključno teologije. Kadar obravnavamo kulture skozi čas, zlahka opazimo spremembe v njej, če sledimo njihovim miselnim tokovom. To še zlasti velja za Evropo, ki je napravila kar nekaj pomembnih prelomov v svoji misli, ki so bili vsi sad globalnih sprememb v celi kulturi. Tem spremembam je sledila tudi teologija in se izražala v novih miselnih svetovih, ker je pač hotela nagovoriti svoje sodobnike in jim približati vero v Jezusa Kristusa.

Za zlato dobo teologije velja sicer čas Tomaža Akvinskega, ki se je oprl na *objektivno* filozofijo. Po tej filozofiji je človeški duh sposoben izraziti svet tak, kakršen je (v resnici), zato ima resnica v njej prvo mesto. Enako je razmišljala v tem miselnem okviru tudi teologija, ki ji nihče ne more odrekati veličine v njenih začetkih, a se je počasi sprevrgla v sholastiko in komentiranje komentarjev. Od 16. stoletja dalje se Evropa hitro spreminja in izoblikuje se nov miselni svet, ki dobi z Descartesom svoj filozofski izraz. Pojavi se nova kultura, ki za razliko od prejšnje, postavlja na prvo mesto posameznika in svobodo. Človek ne spoznava več sveta samega na sebi, ampak pod določenimi pogoji, prav tako pa pokaže svojo zrelost, ko vzame nase svojo svobodo (Kant). Na mesto, ki ga je prej zasedala resnica, pride sedaj svoboda. To je obdobje *subjektne* (ne subjektivne!) misli, ki je katoliška teologija ni nikoli v celoti sprejela, najbolj prodorno pa je v njej spregovoril Pascal. V prejšnjem stoletju se

je objektivna misel vrnila skozi določeno zamisel *zgodovine*, ki sta jo filozofsko domislila Hegel in Marx. Ljudje so se zavedli zgodovinskih pogojenosti in ujetosti vanje ter podlegli miselnosti, da ne morejo vplivati na tok zgodovine, ki teče k svojemu cilju, ne glede na njih. Teilhard de Chardin je teolog, ki je v tem miselnem svetu najbolje izrazil krščansko vero.

Uradna katoliška teologija je ves čas ostala v območju objektivne filozofije in v njej izraža vero tudi novi *Katekizem*. To vztrajanje pri preživelih miselnih oblikah, ki so se ohranile po propadu njihovega kulturnega okolja, razodeva velik razkorak med evropsko kulturo in našo vero, kar je z grenkobo ugotavljal že Pavel VI. Številni teologi so poskušali preseči objektivno teologijo in nagovoriti modernega človeka. Delo *Karla Rahnerja* je v teh prizadevanjih med najpomembnejšimi. Teologijo je pojmoval kot antropologijo transcendentalnega tipa, kar pomeni, da se je treba v zvezi z vsakim dogmatičnim predmetom vprašati, pod kakšnimi pogoji ga more subjekt spoznati. Teološki predmet dobi namreč pomen šele, ko je v določenem sozvočju z vernikom. V isti miselni krog uvrščamo *eksistencialne teologije*, ki so dobile najbolj radikalen izraz pri Rudolfu Bultmannu. Vse te teologije, ki se opirajo na fenomenologijo in Husserla, postavljajo v ospredje subjekt kot izvor izkustva in smisla. Vendar pa je to izhodišče zelo omejeno, ker ne upošteva, da je človek vpet v družbeno-zgodovinsko kulturno stvarnost in z njo določen. Subjektivni teološki sistemi so zato še krepili malomeščanski individualizem in niso upoštevali etične in politične razsežnosti krščanskega življenja. S kritiko te teologije so stopile v teologijo vede o človeku in moderna hermenevtika.

Hermenevtika razlaga danes vse človeško življenje in postavlja vprašanje o resnici: pod kakšnimi pogoji smemo reči za določeno interpretacijo, da je resnična? Da bi odgovorili na to vprašanje, se veliki filozofi našega časa sprašujejo o jeziku. S temi vprašanji se mora soočiti tudi teologija in zapustiti kulturno preživele filozofske modele. Pri tem seveda ne opušta starih vprašanj, ampak jih umesti v novo, širše okolje. Z Descartesom prelamlja, ker ugotavlja, da posameznikova zavest ni prvo, marveč se poraja v svetu znamenj. »Samostojni« subjekt in predmet (objekt), ki mu stoji nasproti, sta vključena v svet, ki ga omogoča in prežema jezik. Šele v urejenih odnosih (ki imajo različna imena: simbolni red, struktura, vzdrževanje, mreža idr.) se zavest odmakne od sveta ali golega bivanja, se zave sebe in sveta, iz katerega je vzniknila in na katerega je privezana.

Razmišljanje o jeziku se je razvilo v dve smeri. Prva smer temelji na lingvistiki in pokaže pomen družbenih odnosov za človeka, ki je bitje besede (Saussure, Jakobson, Benveniste). Druga smer pa se opira na analitično filozofijo (Wittgenstein, Austin) in teorijo o jezikovnih dejanjih (Habermas). Ti dve smeri se ne izključujeta, toda nista neposredno zamenljivi. Teologija je že vstopila v to novo miselno okolje in postavlja v središče svojega zanimanja zavezo, komunikacijo, komunikacijsko delovanje, demokratično prakso in druge teme, ki se tičejo skupnega življenja in posameznikove usode. Posebno mesto pa zavzema vprašanje razodetja, ki dobiva sedaj drugačne odgovore kot v objektivistični ali subjektivni perspektivi.

Vsi moderni miselni tokovi so se uveljavljali tudi v našem kulturnem prostoru, kljub primatu marksizma-kardeljanizma v njem. Tako že dalj časa oblikujejo našo inteligenco, posebej mlade, ki se jim zdi zato krščanska govornica arhaična in največkrat nerazumljiva. Kvečjemu jih to potrjuje v prepričanju, da

jim nimamo kaj povedati, medtem ko je resnica v tem, da jim ne znamo povedati v jeziku njihove kulture in misli, ki ga razumejo. Teologi, predvsem dogmatični, so pred resnim izzivom in veliko odgovornostjo, da se začnemo izražati v miselnem jeziku, ki je v rabi v naši postmoderni kulturi. S tem bomo tudi pripravljali pot katekizmu za slovensko kulturo in začeli uresničevati to, kar imenujemo nova evangelizacija.

3.2. Kako govoriti v logiki ljubezni o religiji darovajske ljubezni?

Če je krščanstvo vera v Ljubezen, t.j. Sveto Trojico, potem je treba izdelati takšno pojmovno orodje v teologiji, ki bo ustrezalo svojemu 'predmetu'. Kaj bi rekli o kmetu, ki bi kosil z brivskim aparatom ali o brivcu, ki bi bril s kosilnico? Nekako tako nerodno in neustrezno se lotevajo teologi svojega predmeta. Nad ljubezen se spravijo npr. s kategorijami s področja vzročnosti in nujnosti, moči in energetike, enega in istega, namesto s kategorijami, kot so npr. zastonjskost, (ob)dar(ovanje), obzirnost in spoštovanje, drugi in drugačnost.

Nietzsche nam sicer ni simpatičen, ker so nam ga pač tako naslikali, toda težko bi zavrgli njegovo misel o zastonjskosti: »Resnično blagoslavljam in ne govorim bogokletno, ko učim: 'Nad vsem je nebo slučajna, nebo nedolžnosti, nebo približnega, nebo prekipenja? 'Slučajno' - v tem je najstarejša žlahtnost sveta; 'slučajno' sem vrnil vsem stvarim, osvobodil sem jih suženjstva smotra.«¹¹ Dejansko lahko ustrezno govorimo o ljubezni, o Bogu, ki je ljubezen, če v ničemer ne predeterminiramo ne njega ne človeka ne njune skupne zgodovine. Ljubezen je nepredvidljiva in zaradi nemotiviranosti nedoumljiva. V tej perspektivi se nam namesto vprašanja: 'Kaj je, ali kdo je Bog?' zastavlja vprašanje, 'Kje je Bog?'. Prvo vprašanje je nastalo v okviru objektivne filozofije in izhaja iz Plotinovega epistemološkega načela, da je mogoče prepoznati samo isto z istim. Po mnenju J. B. Metzja, pa bi se bilo treba opreti na svetopisemsko izročilo, na Pavla npr. v njegovem sporu s Petrom, in »formulirati drugačno načelo za Cerkev in teologijo: samo različna bitja se priznavajo in vzajemno spoštujejo.«¹²

V svetopisemski perspektivi išče Bog človeka in se mu bliža na različne načine, končno v Sinu. A tudi ta je tam - če kaj drži Matejeva pripoved o poslednji sodbi - kjer bi ga najmanj pričakovali: v lačnih, žejnih, zapornikih in njim podobnim, za katere ni prostora med ljudmi. Ali nam ne daje tako priložnost, da postanemo solidarni z izobčenimi in poskušamo spremeniti odnose v družbi in med narodi? Vprašanje 'Kje je Bog?' nas obvezuje, da ga povabimo med se, ga sprejmemo pod streho k naši mizi... »Kjer je ljubezen in dobrota, tam je Bog,« smo peli na veliki četrtek; Jezus pa pravi, da je tam, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu. Nasprotno pa se lahko strinjamo z Judi, ki zatrjujejo, da Boga ni bilo v Auschwitzu. »Kako je mogoče misliti, da je bil tam, ko so sistematično zastrupljali žene, otroke, starce? Takšna nečloveškost udarja iz tega kraja, da bi žalili Boga, če bi trdili, da je bil tam med eksterminacijo,«¹³ razen seveda, če ga ne prepoznamo ravno v tistih nesrečnih žrtvah SS-terorja. Ali ni tudi stotnik prepoznal Boga na križu v nedolžni žrtvi sodne farse?

V tem kontekstu lahko tudi govorimo o božji obzirnosti in spoštljivosti do človeka. Ch. Ducquoc podkrepi to misel s Maruanijevim komentarjem 5. Mz

32,2: »Bog je ljubil Izrael kot orel poln nežnosti do svojih mladičev. Ta namreč ne prileti v gnezdo s silo, marveč plahuta in rahlo udarja s krili... da bi se orličji zbudili in imeli dovolj moči, da ga sprejmejo... Pazi na svoje mladiče: nad njimi lebdi, da bi se s svojo težo ne naslonil nanje, se jih dotika in se jih ne dotakne.«¹⁴ In Ducquoc sklene svojo misel o vpašanju 'Kje je Bog?' z besedami: »Bog je v Jezusu tako postavil svoj šotor med nami, da njegovo veličastvo ne pomendra njegovega ljudstva. To bivališče je bilo izločeno iz sveta. Revni in izločeni so zdaj njegovo prebivališče. Tako njegovo božanstvo sprašuje, ne pa vsiljuje. 'Zanju ni bilo prostora v prenočišču' (Lk 2,7), nam poroča Luka o Jožefu in Mariji ob Jezusovem rojstvu. Bog je vselej zunaj s tistimi, ki jih je izvrigel tek sveta.«¹⁵

Kadar govorimo o ljubezni, potem ne ustrezajo ne objektivistične kategorije ne subjektne. V prvem primeru je ljubezen skrčena na neko energijo, ki tekmuje s človeško močjo. Zato se je v tej govorici zastavljalo vprašanje nikoli zadovoljivo rešenega odnosa med milostjo in človekovo svobodo. Subjektna perspektiva pa ima posameznika za izvir ljubezni in ni sposobna v njej videti daru, ki človeka zajame in spremeni. Šele v okviru odnosov, komunikacije lahko ustrezno govorimo o Ljubezni, ki nas omogoča in usposablja, da jo tudi mi končno zavestno sprejmemo, izpovedujemo in ljubimo. Ljubiti Ljubezen pa je za Avgušтина največja ljubezen, ki jo je zmožen človek in vir njegove sreče. Namesto abstraktnih kategorij, ki jih uporabljata objektivistična in subjektna teologija, pa predlaga Metz, da bi uporabljali v besedno-pojmovnem izražanju vere dve komunikacijski kategoriji: *spominjanje* in *pripoved*. Zaradi grškega vpliva smo nanju pozabili, vendar pa se moramo vprašati, pravi Metz, »če tudi Izrael ne nudi duhovnih dobrin krščanstvu in Evropi?«¹⁶ V tem kontekstu vidi Metz prihodnost tudi za dogme, ki jih ne smemo podcenjevati ali celo zavreči. »Nasprotno, gre za to, da jih napravimo razumljive, da jih razvozlamo kot formule nevarnega spomina, kot povzetke, nekakšne stenografske zapise 'nevarnih pripovedi', ki posredujejo bistvo vere v medkulturni izmenjavi.«¹⁷

3.3. Občestvo obogateno z različnimi darovi

Samo bežno bi se še dotaknil tretjega problema, ki je eklesiološke narave. Jasno je, da odnose med vernimi v Cerkvi drugače razumemo, če jih gledamo z objektne ali subjektne perspektive. V prvem primeru je poudarek na hierarhiji in avtoriteti, to je (tridentinsko-) katoliški model, v drugem pa imamo protestantski model, kjer je v ospredju posameznik, ki se svobodno združuje s svojimi soverniki. V naši perspektivi pa ohranjamo oba vidika: občestvo in posameznika, ki sta enako pomembna za celostno osebno rast vernika. Občestvo je kraj, kjer vernik ljubezen prejema in jo daje, hkrati pa si prizadeva, da bi sam in vse občestvo služilo družbi, v kateri živi, in nenazadnje vsemu človeštvu. Ko bo po eni strani solidaren z vsemi, ki si prizadevajo za bolj človeku naklonjeno družbo, bo po drugi strani spregovoril o svoji veri, ki jo ima za veliko dobroto in jo je zato pripravljen deliti s tistimi, ki je nimajo.

Zato se mi zdi nadvse pomembno, da prisluhnemo skušnjam vernikov in vernic laikov ter skupaj z njimi iščemo kategorije, v katerih bodo izrazili svojo versko skušnjo, tako da bodo izrazi verodostojni za njih in njih same nagovorili,

kajti le v tem primeru bodo lahko verodostojno in prepričljivo spregovorili ljudem okrog sebe. Ti imajo namreč v marsičem podobne življenjske skušnje in ni nemogoče, da bi jim krščansko razumevanje njihovega življenja ne pomagalo tudi do osebne vere. Seveda pa je potrebno zato ustvarjati potrebne pogoje najprej v medčloveških in institucionalnih odnosih v Cerkvi. V njej se morajo verniki in vernice laiki počutiti sprejete, enakopravne, soodgovorne, skratka doma. Šele potem si bodo upali v Cerkev povabiti še druge, ali pa iz nje nositi v svet, kar so v njej doživeli in skupaj z drugimi verniki izrazili razumljivo in pomenljivo zase in za druge.

Spoznanje, da je inkulturacija vere potrebna in da je možna le ob prizadevanju vseh članov krajevne Cerkve, nas lahko reši varljivega in uspavajočega prepričanja, da obstoja neke neakosno krščanstvo, ki ga je dovolj nekoliko prilagoditi in bo že dobro za naša čas in prostor. Nemalokrat slišimo, da mora krščanstvo sleči tradicionalno obleko in obleči moderno, ali pa sleči evropsko opravo in si nadeti afriško, indijsko idr. Vendar Metz opozarja, da se za takšno miselnostjo skriva »misel o nezgodovinskem krščanstvu, ki ni vezano na kulturo in je etnično nevtralnno; rekel bi: misel o 'čistem' krščanstvu, celo 'golem', ki je skrčeno na najbolj preprost izraz v prvem trenutku in naj bi se šele potem odelo v različne kulture, taka misel torej hoče v naprej izdelano identiteto, ki ni povezana s kulturo in zgodovino. Toda to je čista fikcija, ki jo vzdržuje naivna uporaba metafor, kot sta 'čista dejstva' ali 'čista resnica'. Krščanstvo, ki bi bilo pred kulturo in pred zgodovino, krščanstvo brez kulturnih vezi, golo, ne obstoja. Zato tudi vzporejanje inkulturacije z inkarnacijo drži le do določene mere.« Vendar pa je Cerkev kot dedič Svetega pisma nosilka dveh razsežnosti, ki jih mora obuditi: »Razumeti in uveljaviti se mora prvič kot religija, ki zahteva svobodo in pravičnost za vse v imenu svojega poslanstva; drugič kot religija, ki razvija na podlagi svetopisemske dediščine posebno kulturo: kulturo spoštovanja Drugega v njegovem Biti-drugi.«¹⁸

Prav zaradi teh dveh in takih razsežnosti krščanske identitete je treba pritegniti k ustvarjanju novih besedno-pojmovnih izrazov vere vsakega člana in članico Cerkve na Slovenskem. To pa je izvedljivo le, če tudi pri nas zaživijo mala cerkvena občestva, ki bodo preraščala anonimnost velikih župnij in folklornost prazničnega obiskovanja obredov ali romarskih cerkva. O njih pravi papež v okrožnici *O Odrešenikovem poslanstvu* (51), da so »znamenje vitalnosti Cerkve, orodje formacije in evangelizacije ter dobro izhodišče za novo družbo, utemeljeno na 'civilizaciji ljubezni'. (...) V teh občestvih ima kristjan občestveno skušnjo, v kateri se čuti dejaven član skupnosti in to ga spodbuja, da daje svoj prispevek k angažiranju vseh. Zato so temeljna cerkvena občestva orodje evangelizacije in prvega oznanjevanja pa tudi izvir novih služb. Ker jih navdihuje Kristusova ljubezen, tudi kažejo, kako je mogoče preraščati razkole, plemensko obnašanje in rasizem.«

3.4. Sodelovanje s Svetim Duhom in ljudmi

Vem, da so te misli o slovenskem katekizmu nedorečene in samo navržene. Z njimi želim le odpreti razpravo o nalogah, ki nas čakajo, da bomo odgovorili na Gospodovo povabilo in poslanstvo. Prave odgovore in prave rešitve pa lahko najdemo le s skupnimi močmi, v spoštljivem dialogu ter medsebojni

potrpežljivosti zaradi naglice enih in počasnosti drugih. Tako je vedno bilo v Cerkvi in bo tudi ostalo. Sveti Duh je spregovoril na Jeruzalemskem koncilu v pogovorih med Jakobom, Petrom in Pavlom. In od takrat Sveti Duh ni nehal nagovarjati Jezusovih učencev in učenk, če so le bili pripravljeni prisluhniti drug drugemu in svojemu svetu, pogledati nazaj v izročilo, katerega dediči so, in se ozirati naprej v domovino, kamor se bo izteklo zemeljsko romanje.

4. Sklep: Povabilo k študiju in besedi vere

Marsikaj je ostalo nedorečenega o doktrinalnem delu *Katekizma*, ki bi zaslužil bolj temeljito obravnavo. Toda tečaj pa tudi Vaša vzdržljivost in potrpežljivost imata svoje meje. Zato naj nedorečenost glede vsebine doktrinalnega dela izzveni v povabilo, da boste sami študijsko vzeli *Katekizem* v roke. Nedvomno pa bo za vse tudi izziv, kako svojo vero v Ljubezen brez meja, ki nas s Križa vabi k sebi, ne le v vsakdanjem življenju uresničevati – to je najpomembnejše – ampak tudi besedno-pojmovno izraziti. Šele ko dobi namreč naša krščanska skušnja in praksa tudi svoj besedno-pojmovni izraz, je zaokrožena, človeško uresničena in jo je mogoče ponuditi ljudem kot pot uresničitve in osvoboditve, po kateri nas Duh vodi v imenu Očeta in Sina v občestvo in prijateljstvo z ljudmi ter v življenje v obilju.

¹Čprav sem imel pri prevajanju na razpolago delovni prevod *Katekizma*, sem nazadnje vendarle skoraj vse nanovo prevedel po izvirniku ali pa vsaj spremenil. Ker končnega prevoda še ni (v prvih dneh maja), ko pripravljam ta tekst za objavo, naj ne bo bralka ali bralec presenečen(a), če bo ugotovil(a), da se citati v tej razpravi ne ujemajo s končnim slovenskim prevodom.

²*Catéchisme du Concile de Trente*, Paris 1969, 13-14.

³Bralko ali bralca bi rad opozoril, da obravnavam samo prvi del *Katekizma* in zato velja povedano v tej razpravi samo za ta del. Dejstvo je, da je prav ta del zaradi svojega jezika najbolj oddaljen od problemov in razmišljanj modernega človeka. Zato je tudi zahteva po inkulturaciji izrazov vsebine vere najbolj potrebna prav na doktrinalnem področju. Verjetno pa bo moralni del najbolj nagovoril človeka, saj se tiče tako družbenih in osebnih vprašanj, s katerimi se srečuje v vsakdanjem življenju. Zato je tudi primerno, da se bralka ali bralec, ki ni večš stare teološke govorice, pomudi najprej pri moralnem in molitvenem delu *Katekizma*.

⁴»Živega Boga Jezusa Kristusa ni mogoče strpati v mrežo 'simboličnega reda', ker presega sleherni ustvarjeni red in spada v najgloblje realni red odrešenjskega učlovečenja, ki ga je v svoji absolutno svobodni ljubezni vzpostavil (v svojem večnem 'sedaj') Bog sam« (A. Strle, *Vprašljivost uporabe strukturalizma v teologiji*, v: *BV* 41 (1981), 459). Ta trditev, ki sicer zanika pomen simbolnega reda, ga pa dejansko predpostavlja, tako kot vsaka beseda in celo Božja. Samo v tem redu lahko srečamo Boga, slišimo njegovo besedo in nanjo odgovorimo. To je naše 'naravno' okolje, ki ga milost predpostavlja in v njem deluje. Omenjeni avtor razume simbolni red kot malika, ki je izdelek iracionalizma. Nasprotno, pa razume *Katekizem* simbole pozitivno in o njih govori posebej v drugem delu (prim. 1145 in naprej). Toda o njihovi dejavnosti, dejanskosti in globoki realnosti je govor v predavanju dr. Turnška.

⁵*Catéchisme du Concile de Trente*, 13–14.

⁶J. Honoré, *Le Catéchisme de l'Eglise catholique. Genèse et profil*, v: *Nouvelle revue théologique*, 1993, 17.

⁷Prim. E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Casterman, Paris 1969; *Liberté, Lacité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, Paris 1987.

⁸J. Ratzinger, *Le Catéchisme de l'Eglise catholique, rencontre avec le Dieu vivant*, v: *La Documentation catholique*, n.2064, 68-69.

⁹Prim. Augustin, *Doctrina christiana*, L. I., C. XXXVI–XL.

¹⁰V zadnjem času sem v več člankih poskušal izraziti nekatere krščanske teme v sozvočju z miselnostjo našega človeka in družbe. Naj za informacijo navedem nekaj razprav: *Caritas Christo formata ali ljubezen po Kristusovi meri*, v: *CSS* 11-12 (1991), 166-168; *Gibalo kristjanove dejavnosti*,

v: CSS 3-4 (1990), 33-35; *Vera v komunikaciji*, v: CSS 11-12 (1989), 162-166; *Commercia gloriosa ali darovanska religija*, v: CSS 1-2 (1992), 4; *Krščanska izhodišča za človekoljubno družbo danes*, v: *Za boljši družbeni red*, MOŠ, Ljubljana 1991, 8-33; *Vidiki svetega v osebi in naravi*, v: *Nova doba*, MOŠ, Ljubljana 1990, 128-151.

¹¹Navaja: G. Lafon, *Discours de la grâce*, v: *Esquisses pour un christianisme*, Cerf, Paris 1979, 77.

¹²J. B. Metz, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, v: *Concilium* 224, 93-94.

¹³T. Klein, V pogovoru za *La Croix*, n. 33467, 3. avril 1993, 24.

¹⁴C. Ducquoc, *Le déplacement de la question de l'identité de Dieu à celle de sa localisation*, v: *Concilium* 242 (1992), 20. Ta članek je preveden v: *Znamenje* 1992, 5-6.

¹⁵C. Ducquoc, n. d., 20.

¹⁶J. B. Metz, n. d., 95.

¹⁷J. B. Metz, n. d., 95.

¹⁸J. B. Metz, n. d., 91.

Povzetek: Drago Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen

Prvi del razprave predstavi vsebino prvega, doktrinalnega, razdelka Katekizma. V drugem delu pokaže, kako namen Katekizma ni v tem, da bi bil neposredno uporaben priručnik v pastoralnem delu, ampak zahteva inkulturacijo v posamezna družbeno-kulturna okolja, tudi slovensko. Poleg tega pa vse verske povedi, tudi te v Katekizmu, izvirajo iz ljubezni in naj bi k njej vodile. V tretjem delu je nanizano nekaj misli, ki bi jih bilo mogoče upoštevati pri pisanju katekizma za naš čas in prostor.

Summary: Drago Ocvirk, Love shall arise out of love.

The essay introduces the contents of the first, doctrinal part of the Catechism. The second part of the study points out that the Catechism is not meant to be used literally as a handbook in pastoral work, but requires inculturation into individual socio-cultural environments, including the Slovenian. All religious statements, also those in the Catechism, take their source in love and should lead to love. The third part of the essay contains a few ideas worth considering when creating our own Slovenian version of the Catechism.

Marjan Turnšek

V zakramentih do človeka

Zakramentalno obhajanje – »jezik« srečanja božjih otrok
z Očetom po Kristusu in Svetem Duhu

Uvod

Pred nami je naloga, da z dogmatično-teološkega vidika pregledamo drugi del Katekizma katoliške Cerkve (KKC). Dejstvo, da je pred nami »katekizem«, že postavlja prvo omejitev: pred nami ni besedilo teoloških razprav, ampak vsebinski kompendij katoliškega nauka za katehetsko rabo. Ali drugače povedano: »Novi katekizem ni eden izmed mnogih zvezkov teologije ali katehetike, ampak splošno (generale) besedilo na katerega se bodo sklicevali v katehetski dejavnosti v celotnem božjem ljudstvu.«¹ Je čudovita »simfonija vere«,² seveda za tistega, ki ima »posluh« za takšno zvrst »glasbe«. V takšnem besedilu pa ni pričakovati večjega teologiziranja, ker je že zrel sad teoloških pristopov iz preteklosti in sedanjosti, ki želi podati krščansko sporočilo v njegovi integriteti in celovitosti.³ Pomembnosti KKC torej ni mogoče iskati v njegovi teološki izzivnosti, temveč v njegovi vlogi pri pristni inkulturaciji vere v sodobne kulture in pri uresničevanju nove evangelizacije, s katero se Cerkve pripravlja na izzive tretjega tisočletja.⁴ V tem smislu je mogoče razumeti misel papeža Janeza Pavla II., da je izid KKC »dogodek«, ki bo gotovo ostal med najbolj spominjanimi dogodki zadnjega desetletja v dvajsetem stoletju. Dogodek ni samo izid knjige, ampak je vse, kar se je ob KKC dogajalo in zgodilo, ko je prišlo do soočenja mišljenja celotnega svetovnega episkopata, in kar se še bo dogajalo v cerkvenih občestvih, ko bo prišlo do izdelovanja nacionalnih katekizmov.

Pričujoča razprava želi prikazati osnovne dogmatično-teološke linije in temeljne teološke poudarke, ki jih je mogoče razbrati iz strukture in vsebine besedila v drugem delu KKC, ki je osredotočen na liturgično-zakramentalno obhajanje krščanske skrivnosti, imenovane »mysterion«.

I. Celovit pogled na KKC

Za lažje razumevanje drugega dela KKC najprej pogledjmo sestavo celotnega katekizma in temeljne teološke teme. V osnovni štiridelni strukturi (veroizpoved, zakramenti, moralno življenje - zapovedi, molitev) imata prva dva

dela bolj dogmatično vsebino, čeprav ne izključno. Temeljna tema, ki vse dele med seboj povezuje, je vera in to vera Cerkve, ki se izraža na tri načine: najprej se predstavi kot *izpovedovana vera* v apostolski veroizpovedi (predmet prvega dela), nato kot *obhajana vera* v liturgiji, katere vrh so zakramenti vere (drugi del) in končno kot *živeta vera* v življenju po zapovedih (tretji del) in v molitvi (četrti del). (Pod tem vidikom bi katekizem lahko bil tudi tridelen.) To je vera, ki ni statična danost, ampak jo je potrebno vzgajati, ker je živi odnos do osebnega in prisotnega Boga, ki človeka osebno nagovarja in pričakuje osebni odgovor ljubezni. Ta vzgojni proces vere vključuje tako vprašanje o človeku kot vprašanje o Bogu, ki se med seboj tesno prepletata.⁵ »Božja pedagogija«, ki jo je mogoče slutiti za besedilom, je uporabljena kot teološka kategorija, ki spada v konkretno uresničevanje zgodovine odrešenja.

Teološka »rdeča nit« je *oikonomija mysteriona* (prim. 1066⁶), torej celovita vizija božje odrešenjske ekonomije, kakor se razodeva v celotnem krščanskem razodetju.⁷ Ta božja ekonomija ima eno samo težišče v katerega vse teži kot v svoj gravitacijski center: in to je trinitarična skrivnost (prim. 43). Kljub ohranjanju trinitaričnega značaja se ta božja ekonomija v času odrešenjske zgodovine spreminja v svojih pojavnih oblikah: v podobah in preroških obljubah v stari zavezi, v osebi Jezusa Kristusa v novi zavezi, v času Cerkve pa kot *zakramentalna ekonomija*, kajti vsa liturgija, še posebej pa zakramenti, je dejansko »razdeljevanje skrivnosti«, njeno samo-razdajanje.

Drugi veliki temelj KKC je Kristusova skrivnost; središče kateheze je namreč oseba Jezusa Kristusa, v kateri se troedini Bog samorazodeva na najpopolnejši način. Vse štiri dele katekizma med seboj tesno povezuje prav prisotnost Kristusa: v izpovedovanju vere, njenem obhajanju, življenju in molitvi. Celotni katekizem ima torej kristocentrični značaj: Kristus je v središču vere, v kolikor je On, ki razodeva Očeta, pošilja Svetega Duha in s svojim učlovečenjem, smrtjo in vstajenjem prinaša ljudem odrešenje, jih zbira v telo Cerkve, katerega Glava in Gospod(ar) je; Kristus je prisoten kot srednik v liturgičnem obhajanju in v zakramentih še na poseben način deluje On sam; živi v kristjanu in je vzor delovanja božjih otrok; končno je tudi Kristus, ki moli v kristjanu in z njim ter je model krščanske molitve.⁸ Z dogmatičnega vidika lahko rečemo, da je katekizem dosegel dobro kristološko ravnovesje, ki povzema učenje evangelijev in tradicije ter tako dosega zastavljeni cilj: predstaviti podobo osebe učlovečene Besede tako, da zajema iz »nova et vetera«.⁹ Zaradi številnih navedkov iz Svetega Pisma in tradicije se tu in tam pojavi problematična mešanica biblične govorice in besednjaka šolske teologije, ki mestoma nakazuje omejenost poizkusa, da bi s ponavljanjem tradicionalne govorice in pojmov izrazili sodobnemu človeku temeljne linije krščanske vere.¹⁰ Sicer se pa KKC izrečno od te naloge odvezuje, ko to prepušča inkulturiranim katekizmom, sam pa želi ostati referenčni tekst.

V KKC se očitno medsebojno oplajata občutljivost sodobnih kultur in moderna teologija ter se dopolnjujeta z novostmi, ki so jih prinesla sodobna eklezialska in katehetska gibanja. Katekizem želi vse to postaviti v antropološko-izkustveno celoto, ki bi naj bila teološka podlaga vzgoje v veri. S tem uvaja tudi izkustvo kot teološko kategorijo. V tem pogledu KKC nikakor ni »vrnitev nazaj«, ampak želi v kulturah, ki so vedno bolj odtujene in odmahnjene od vere, ne le prenesti nauk, marveč aktivirati in vzbuditi eksistencialne motive in celosten pogled na versko življenje kot izraz osebnega odnosa. V okolju

pluralistične in razdrobljene družbene resničnosti je katekizem odgovor na dvojno zahtevo našega časa: zahtevo po enosti in po inkulturaciji vere. Seveda želi biti to zgolj z vsebinskega vidika. Postavljen je v čas, ki ga označuje padec vrednot, ki dajejo življenju smisel. Z vsebinskega vidika želi biti trdno znamenje sodobnemu človeku kot alternativa, ob kateri bi lahko premagal skepticizem in zmedenost, ki lahko pripelje do novega razočaranja človeka, ki se v svoji duhovni ranljivosti oprijema vsake bilke. KKC se predstavlja kot znamenje sloneče na Bogu – Skali, ki se ne maje in spreminja.¹¹

KKC noče biti učbenik dogmatike, ampak je luč za razsvetljevanje poti vere: ne govori le, kaj je potrebno verovati, ampak tudi kaj lahko upamo onkraj vsakodnevnih izkušenj, ki jih sodobni človek izkuša na eni strani kot »odrešilne«, na drugi pa doživlja kot neizbežen propad. »Samozavedanje« KKC, po njegovih uradnih predstavitvah, lahko opredelimo kot prikaz vere in katoliškega nauka v luči Svetega pisma, tradicije in cerkvenega učiteljstva; je veljavno in legitimno orodje v službi cerkvenih skupnosti kot »varna norma učenja«.¹²

II. Obhajanje krščanske skrivnosti (prikaz drugega dela)

Pod tem naslovom KKC združuje svoj drugi del, ki govori o liturgiji s pretežnim poudarkom na obhajanju zakramentov. S teološkega vidika je naslov pomenljiv, ker zakramentov ne izolira v nekaj samo v sebi zaprtega, ampak jih postavlja v celovito uresničevanje »blagohotnega načrta« in »ojkonomije skrivnosti«, ki se v prvi vrsti uresničuje v obhajanju »velikonočne skrivnosti« (prim. 1066–1067). Ta skrivnost pa je mnogo širša kot le liturgično praznovanje v ožjem pomenu besede. Katekizem osvobajajoče razširja pojmovanje liturgije; ponovno oživlja novozavezni pojem, ko z »liturgijo« ne označuje »le obhajanja bogočastja, temveč tudi oznanjevanje evangelija in dela ljubezni« (1070). Pri tem je poudarjeno aktivno sodelovanje človeka pri »božjem delu« (prim. 1069). Zakramenti tako ne izstopijo kot posamezna dejanja, marveč so vsi usmerjeni v polnejše uresničevanje krščanskih skrivnosti.

Preletimo zdaj celotno strukturo drugega dela KKC in poizkusimo iz nje razbrati kakšen teološki poudarek. Drugi del je (1066–1690) razdeljen na dva oddelka: prvi (1066–1209) obravnava »Zakramentalni red odrešenja« in ustreza v klasičnih manualih zakramentalne teologije traktatu »De sacramentis in genere«. V dveh poglavjih razgrne pred sodobnega človeka prisotnost velikonočne skrivnosti v času Cerkve (1. poglavje) in njeno zakramentalno obhajanje (2. poglavje). V liturgiji, ki je delo Svete Trojice, se »razodeva, napravlja navzoče in priobčuje« (1076) Kristusovo delo odrešenja. Očetov delež je blagoslov; »poveličani Kristus je vse od apostolske Cerkve dalje navzoč v zemeljski liturgiji, ki je deležnost nebeške liturgije«; Sveti Duh pa pripravlja človeka na sprejem Kristusa, spominja na njegovo skrivnost (anamneza) in jo s svojo prisotnostjo posedanja (epikleza). Osrednje mesto v velikonočni skrivnosti zavzema Evharistija in drugi zakramenti Cerkve (prim. 1113). Kot so Jezusova dejanja v času njegovega življenja na zemlji anticipirala moč njegove velikonočne skrivnosti, tako zakramenti v času Cerkve posedanjajo to isto moč (prim. 1115). Katekizem predstavi zakramente kot: Kristusove zakramente, zakramente Cerkve, zakramente vere, zakramente odrešenja in zakramente večnega življenja.

Drugo poglavje prvega oddelka pa odgovarja na naslednja zastavljena vprašanja: kdo obhaja zakramente, kako jih obhajati, kdaj in kje jih obhajati. V tem poglavju so poleg klasičnih tem prisotni tudi nekateri poudarki, ki kažejo na nove vidike pokoncilске zakramentalne teologije, ki bi jih v predkoncilskih šolskih priročnikih težko zasledili. Nakazan je pomen eklezialne razsežnosti zakramentov, z razločevanjem simbola in znamenja uvaja zakramente v sodobno problematiko »jezika« kot simbolnega izražanja; zakramenti so dej komunikacije, so »srečanje božjih otrok z njihovim Očetom v obliki pogovora« (1153).

Prvi oddelek je kratek zato, ker so sestavjalci morali upoštevati vse različne obrede in kulture v vesoljni Cerkvi (prim. 1075).

Drugi oddelek (1210–1690) nadaljuje s predstavitvijo sedmerih zakramentov Cerkve in je v primerjavi s prvimi približno štirikrat bolj obsežen. V prvem oddelku je bilo pokazano tisto, kar vse zakramente družijo, v tem drugem pa pride do izraza vsa njihova različnost. Občutna je tendenca, da bi podobnost in različnost zakramentov povezali v organsko celoto (prim. 1211) in to z ozirom na antropološki vidik: zakramenti se dotikajo »vseh obdobij in vseh pomembnih trenutkov kristjanovega življenja« (1210). Zato so zakramenti v KKC zbrani v še kar klasične sklope, glede na njihovo mesto v življenju človeka: zakramenti uvajanja v krščanstvo, zakramenta ozdravljanja in kot zadnja zakramenta, ki služita občestvu in poslanstvu vernikov. Hkrati pa KKC na več mestih opozori, da to ni edini možni pristop, saj bi bilo mogoče pričeti tudi z evharistijo kot »zakramentom zakramentov«, ki ima povsem edinstveno mesto, in potem okoli njega nanizati vse druge glede na njihovo povezavo z evharistijo.

Pri obravnavanju vseh zakramentov je mogoče prepoznati prisotnost nekaterih skoraj obveznih tem: vprašanje postavitve, samo liturgično obhajanje, opredelitev delivca in prejemnika ter pomen zakramenta za življenje. Kljub na videz klasičnemu pristopu pa KKC skoraj neopazno opušča nekatere značilne izraze šolske zakramentalne teologije: npr. nikoli ne uporabi izrazov »materija« in »forma«, ki sta v sholastični obravnavi zakramentov bila nepogrešljiva, a sta pomenila tudi omejitvev. Zanimivo je, da ju KKC opušča, čeprav so ta jezik uporabljali vsi veliki teologi sholastike in so ju prevzeli Tridentinski koncil in ostali dokumenti cerkvenega učiteljstva.¹³ To dejstvo ponovno potrjuje relativnost vsake teološke govornice in da cerkveno učiteljstvo ni hotelo definirati nauka o materiji in formi. Gre za terminologijo, ki ima veliko vrednost, a se mora varovati, da ne vodi v popredmeteno pojmovanje zakramentov, kar se je žal tudi v teologiji, kaj šele v praksi, večkrat zgodilo. Milost in svetost, ki sta v svetopisemski tradiciji predstavljeni kot nekaj zelo vitalnega in eksistencialnega, sta postali preprosto učinka zakramentov, ki ju je mogoče obravnavati sama v sebi, brez upoštevanja žive osebe, ki s svojo svobodo stopa v zakramentu v osebni odnos z Bogom; odnos, ki je enkrat in neponovljiv. Temu se je pridružil proces subjektivizacije zakramentalnih darov, ki se jih potem gleda skoraj izključno v ključu individualne svetosti-odrešenosti. V ozadje pa je stopila cerkvenostna narava vsake zakramentalne geste. Na neizrečen način se KKC, z opustitvijo teh dveh pojmov, vrača na patristično tradicijo, ki bolj ohranja dinamični in mistični značaj zakramentov.¹⁴

Skoraj presenetljivo se pri obravnavanju evharistije, ki je sicer izredno povzdignjena med zakramenti, KKC ne osredotoči predvsem na »daritev« in »realno prisotnost«, ampak jo opiše veliko bolj razčlenjeno: predstavi jo kot

izvir in višek cerkvenega življenja, postavi jo v sklop celotnega odrešenjskega načrta, v okviru zakramentalne daritve jo opredeli kot zahvalo, spomin in navzočnost, poistoveti jo z velikonočno gostijo in v njej prepozna »poroštvo prihodnje slave«.

Pri prikazu zakramenta sv. reda se KKC ne izogne vedno znova pozornost vzbujajočemu vprašanju ženskega duhovništva. Z dokazom iz tradicije pokaže, da »posvečevanje žensk ni mogoče«, ker Cerkev zavezuje »Gospodova izbira« dvanajsterih (1577).

III. Nekateri novi vsebinski poudarki

Zaradi svojih namenov in ciljev, pa tudi zaradi omejenosti s prostorom, se je KKC omejil na prikaz različnih vidikov zakramentov predvsem z liturgičnega in cerkvenopravnega zornega kota.¹⁵ Vendar pa pazljivo branje odkrije tudi kratke zapise in trditve, za katerimi se skrivajo obširne razprave pokoncilске teološke misli o zakramentih, ki bi pri uporabi tega katekizma na nacionalnih ravneh ne smele biti spregledane. Ustavimo se pri nekaterih in jih vsaj delno razčlenimo in poglobimo z razkritjem ozadja, ki ga pa bo mogoče v vsej polnosti dojeti šele, ko bo na razpolago vse gradivo, ki se je ob nastajanju KKC zbralo.

1. »Zakramenti na splošno« in »posamezni zakramenti«

Prva sodobna problematika izhaja že iz dvodelne strukture zakramentalnega dela KKC in ima pomen predvsem za teološko obravnavanje zakramentov. Za njo se skriva daljša dilema o upravičenosti obstajanja »osnovne zakramentalne teologije«. V šestdesetih in sedemdesetih letih se je postavljalo vprašanje o upravičenosti obstoja »De sacramentis in genere«. Razmišljanje je slonelo bolj ali manj na naslednjih predpostavkah:

– teologija v prvi Cerкви ni poznala nauka o zakramentih na splošno; pojavi se šele z dobo sholastične teologije;

– v bistvu ne obstajajo »zakramenti na splošno«, ampak le posamezni zakramenti, brez neke splošne abstraktne formulacije, med seboj so si namreč preveč različni;

– če že naj bo ohranjen traktat »De sacramentis in genere«, se naj obravnava po »De sacramentis in specie«, tako da bo pomenil neko sintezo »posteriori«, v kateri bodo zbrani zaključki predhodne raziskave.¹⁶

Takšno prepričanje je bilo močno razširjeno in posledica je bila, da je bil ta traktat v zadnjih desetletjih skoraj izrinjen iz programa osnovnega teološkega študija.¹⁷ Vprašanje pa je, ali ta kritika vzdrži tudi pred bolj objektivno obravnavo teologije zakramentov. Nujno se moramo vprašati, ali se je modro že na samem začetku odpovedati nekemu konceptu »zakramenta«, ki bi vsaj delno bil skupen vsem zakramentom. Ali odpoved neki homogeni opredelitvi zakramenta ne prepušča teologije o zakramentih same sebi ali zgolj subjektivnim kategorijam, preveč odvisnih od individualnih predpostavk posameznih avtorjev.¹⁸ To bi lahko nevarno ogrozilo teološki pojem »zakramenta«, ki bi počasi izginil iz zavesti krščanske skupnosti.

Pojavi se še nov sklop vprašanj: ali ne bi to pomenilo, da bi se počasi izgubila radikalna povezanost in odvisnost posameznih zakramentov od

temeljne zakramentalnosti Kristusa in Cerkve, kar bi zakramente izoliralo in jih ne predstavilo kot izraz / artikulacijo skrivnosti Cerkve.¹⁹

S tem se pojavlja še tretje vprašanje: kakšna je resnična narava temeljnega teološkega razmišljanja o zakramentih na splošno? Gre samo za abstraktno razmišljanje ali pa za razmišljanje, ki zajema celoto zgodovine odrešenja in definitivnega dogodka »Kristus« in »Cerkev«? Samo znotraj dinamičnega razvoja zgodovinske ekonomije odrešenja, v kateri se je Bog srečal s človekom in ga odrešil (novozavezni *mysterion*, ki ga KKC sprejema za zadnji horizont vere), je mogoče dojeti zakramentalno ekonomijo Cerkve in priti do pravega pojmovanja zakramenta kot takega.²⁰

Vsekakor pa je upravičena zahteva po ponovnem premisleku in teološkem preverjanju traktata »De sacramentis in genere«: začenši s pojmom »zakrament« (ki je pridano tolikim različnim resničnostim kot so Kristus, Cerkev, zakramentalni obredi, stvari in narava),²¹ vse do načina razumevanja zakramentalne učinkovitosti in včlenitve človeka v dogajanje zakramenta. Ob tem se pojavlja sklop vprašanj, ki danes zahtevajo pozorno razreševanje v luči novih spoznanj eksegeze in biblične teologije, patristike in dogemske zgodovine, v povezavi z obnovljenim liturgičnim gibanjem, ekumenskim dialogom ter ugotovitvami antropologije kultur, religijske fenomenologije, filozofije jezika, semantike in raziskav simbolnega mišljenja.

Temeljno vprašanje je torej, kako na novo strukturirati ta splošni traktat o zakramentih, ki je skozi stoletja dobil neko stereotipno obliko, ne da bi negirali temeljne vsebinske sklope, ki so se izoblikovali v tradiciji, a hkrati upoštevati pozitivna dognanja sodobne teologije zakramentov.

2. Zakramentalna antropologija

Ker sta vprašanji o Bogu in o človeku med seboj prepleteni, je potrebno za vsako izjavo o Bogu v KKC videti tudi vprašanje o človeku. Vsa vsebinska bogatost drugega dela KKC se izteka v osnovno vprašanje: kako zastaviti odnos človek-zakramenti? Glavno težišče odgovora na to vprašanje, ki ga je v besedilu čutiti na večih mestih, postavlja KKC »v območje krajevnih in pokrajinskih katekizmov«, ki bi naj izpeljali »mistagogijo« v praksi, ko bi človeka popeljali »od znamenja k temu, kar znamenje kaže, od 'zakramentov' k 'skrivnostim'« (1075). Dejansko gre za vprašanje »zakramentalne antropologije«, ki ni zgolj neka znanost ob teologiji zakramentov, ampak naj bi postala integralni del sistematičnega študija zakramentov kot poudarjanje bistveno antropoloških predpostavk in vsebin znotraj zakramentalne ekonomije Cerkve.²²

KKC je prepojen z miselnostjo krščanskega personalizma, ki sicer ni nikjer posebej opredeljen, je pa pogosto prisoten, kolikor pač slog dopušča in omogoča vstopanje v antropološke ideje Cerkve, ki so dediščina svetopisemskega in patrističnega pogleda na človeka.²³ Prav na tem področju čaka sestavljalce narodnih katekizmov, tudi slovenskega, velika naloga, da te antropološke osnove odkrijejo in jih v primerni govorici naredijo razvidne sodobnemu človeku, ki ni vaju semitskega in antičnega simbolizma.

V jedru teologije zakramentov se je izoblikoval teološki aksiom: »sacramenta sunt propter homines«; aksiom, ki ne pomeni predvsem »zakramenti so ljudem v korist«, ampak mnogo bolj, da so zakramenti v sozvočju z naravo in zgodovinsko pogojenostjo človeka. Zakramenti obstajajo

na način, kot »so« (bivajo) ljudje: v njih nevidno, skrivnostno in presežno, prihajajo naproti človeški zgodovinski pogojenosti na način, ki so ga ljudje sposobni dojeti. Načelo božje pedagogije je, da se Bog približa vsaki stvari na način njenega obstajanja.²⁴ Bog se tako rekoč prilagodi človeškemu jeziku. Zakramentalna ekonomija spada k tej »prilagoditvi« Boga, ki ga naredi »vidnega« v dejanju. Zato imajo zakramenti svoj vzrok za obstajanje v antropologiji. Telesnost je del zakramentalne resničnosti: materija in telesnost postaneta »prostor jezika«, kjer se zgodi srečanje med Bogom in človekom (prim. 1153). Naravno se odpre nadnaravnemu. Osnovni teološki princip božjega približevanja človeku je inkarnacijski in zakramenti spadajo v to isto resničnost.

Teologija klasičnih traktatov o zakramentih jemlje človeka v njegovi individualnosti kot nekaj statičnega, nespremenljivega, skoraj kot zgodovinsko bitje:

- iztrga ga iz njegove vsidranosti v konkretnem svetu,
- ne vidi ga v dinamiki odrešenjske zgodovine,
- niti v konkretni zgodovini, ki jo živi,
- ne jemlje ga kot bitje, ki je vedno v odnosu z,
- ko govori o milosti, govori o nekem novem »stanju« in ne o nekem »dogajanju«,
- zato tudi zakramente vidi bolj kot neko sredstvo, ne pa kot dogodek zgodovine odrešenja.

V osnovi gre torej za napetost med primatom »stanja« ali »dogodka«. Kajti zakramentalna praksa ni prazni ritualizem, ampak vedno neko gibanje, nek »mimohod«, »pasha«. Vsak zakrament je na svoj način »biti vpeljan« v veliko skrivnost od vekov skrito v Bogu (mysterion), razodeto pa po Jezusu Kristusu v Cerkvi, in sicer po zakramentalnih znamenjih milosti.

KKC opredeljuje človeka kot religiozno bitje, ki brez živega in osebnega odnosa do Boga ne more v polnosti razviti svoje človeškosti (prim. 44; to je vidik, ki ga v Rimskem katekizmu ni). Človek je bitje, ki je »sposobno Boga«. Zakramentalna antropologija razmišlja, kaj zakramenti naredijo v človeku za rojstvo in rast novega človeka, ki je preustvarjen v Kristusovem Duhu, in v kaj je zdaj ta novi človek poklican, da stori v službi Cerkve in vsega človeštva za manifestacijo »novega neba« in »nove zemlje«.

Čuti se, da se je Cerkev, tudi s KKC, zavedla dihotomije med: zakramenti in človekom, obredi in življenjem; problema, da zakramenti ne gradijo naših skupnosti na tak način in v takšni meri, kot bi naj jih po svoji naravi. Na vprašanje o tem, kako ponovno odkriti notranjo enost med zakramenti in življenjem, je odgovor iskati v smeri naslednjega dejstva iz tradicije: krščanskega življenja ni brez zakramentov, ki so izviri novega življenja, živa ontologija milosti; po drugi strani pa je tudi res, da ni zakramentov brez življenja, živetege iz vere in v veri, torej brez verske prakse. Ločiti zakramente od življenja, pomeni zožiti zakramente v prazen formalizem. Torej je osnovni problem v združitvi zakramentalne ortodoksije z zakramentalno ortopraksijo. V zakramentalnih praznovanjih Cerkve je nujno povezati v nedeljivo enoto *verovano* in *živeto*. S tega vidika so zakramenti »temeljni momenti« v katerih se izrazi in uresničuje »druženje« med Bogom in človekom in kjer se človek uresničuje kot »božji otrok«, ko se odpre sprejetosti in daru Boga samega v Kristusu in njegovem Duhu. Zakrament se tako pokaže kot dogodek bivanja uresničene

skupnosti (communio) v polnem pomenu besede (vertikalno-horizotalno) in na vsakem nivoju (eklezialno-človeškem).²⁵ Iz te problematike rastejo tri vprašanja: »Čemu« zakramenti? »Kako« govoriti zakramente danes? »Zakaj« dejansko zakramenti ne »ustvarjajo« naših cerkvenih skupnosti?²⁶

V nauku o zakramentih KKC jemlje človeka kot jezikovno bitje, ko v 1153 točki zapiše: »Zakramentalno opravilo je srečanje božjih otrok z njihovim Očetom, v Kristusu in Svetem Duhu in to srečanje se izraža kot pogovor, z dejanji in besedami.«²⁷ »Jezik« se pri tem pojmuje v globalnem pomenu: ne le verbalna oblika (govorjena beseda), ampak pomeni vse oblike izražanja, ki na različne in komplementarne načine vstopajo v proces komuniciranja. Od *nad-jezika* gest in predmetov (izrazi telesa, resničnosti kot nosilke sporočil) do *pod-jezika*, ki je bolj ali manj podzavesten in spremlja ter »izrazi« smisel našemu komuniciranju (vzgibi človeškega hrepenenja, oblike tišine, položaji) in vse do *kolateralnih jezikov*, prek katerih se izražamo na mnoge načine (jezik prostora, muzikalni in artistični jezik). V tem pomenu je torej jezik: *Sistem znamenj / simbolov znotraj katerega se nahaja in živi vsak izmed nas in ki ga v kompleksnem vzgojnem procesu dozorevanja (organsko - vednostno - kulturno) privzamemo, da bi mogli dati izrazno obliko svojemu jazu, znotraj naše pripadnosti neki socialni skupini; tako postanemo sposobni stopiti v komunikacijo z drugimi in uresničiti naše bivanje na avtentično človeški način.*

V kolikor je telo realni simbol človeka, je jezik dobesedno njegova »nosilna struktura«, »nosi« ga v uresničevanje. Tako da lahko s Heideggerjem sklepamo: Če želimo »izraziti kaj je človek, moramo izhajati iz jezika.«²⁸ Jezik predstavi človeka kot bitje, ki je poklicano, da se uresniči v srečanju z drugimi in to srečanje je mogoče prav v jeziku. V njem se pravzaprav človek »gradi« kot osebni subjekt in to v dejanju sprejemanja in uporabljanja jezika. Osebni subjekt in jezik se medsebojno izgrajujeta. Človek se konstituira kot subjekt v jeziku in preko njega. Človek je bitje besede.²⁹ Vsaka beseda, pa naj bo njena informativna vrednost še tako velika, izhaja najprej iz dejstva »kdo sem jaz zate in kdo si ti zame« in je prej kot sredstvo informiranja *vprašanje priznanja*. S tega vidika je jezik vedno neko *razodetje*. Kategorija »razodetja« spada k naravi jezika in razodeva bistveno vlogo jezika pri človeku. K. Bühler in J. P. Rudder v zvezi s tem govorita o »trojnem izžarevanju človeškega jezika« kot trojni nalogi jezikovne komunikacije: *samorazodevanje človeka*, ki želi biti priznan kot osebno bitje, z lastno identiteto in svojo lastno vlogo; v temelju vsakega govora je želja po »biti priznan«, »biti sprejet«; *provokacija (pro-vocare = vabiti ven / iz / za)* namenjena »tiju« drugega v pričakovanju dialoga; »*klicanje« resničnosti* (Adam daje imena stvarim), da bi postale sporočilne za človeka.

Pomembnost vseh teh značilnosti jezika za področje zakramentov je razvidna sama po sebi. Ponovno odkritje pravih pomenov zakramentalnih gest lahko izhaja le iz ponovnega odkritja zakramentov kot simbolno-obrednega »jezika«, ki želi nekaj povedati *in ki prav v tem, ko govori, proizvede to, kar izrazi*. Zakramentalna ekonomija pripada simbolno-obredni ekonomiji jezika. Če vključimo zakramente v to ekonomijo, je mogoče izraziti njih celoten antropološki pomen in njihovo operativno moč v okviru sodobnega načina mišljenja. V tej viziji, obratno kot je želel uveljaviti pozitivizem, ni znanstveno spoznanje najvišje, ampak je simbolno spoznanje najvišja stopnja človekove zavesti. Simbolna zavest presega tehnološko. Gre za kvalitativni skok, ko človek preide iz zunanega dojetja v simbolno dojetje resničnosti.³⁰

3. Zakramenti so simbolna dejanja Cerkve

»Zakramentalno opravilo je stvano iz znamenj in simbolov« (1145) ter ima nalogo, »da prehaja od vidnega k nevidnemu, od znamenja k temu, na kar znamenje kaže« (1075). S tema kratkima točkama KKC povzema obširno problematiko sodobne filozofije jezika in sprejema razliko med znamenjem in simbolom, ki ju površno pogosto uporabljamo kot sinonima. Kategorija »simbola« ima znotraj cerkvene govornice trojno semantično vlogo: je posrednik identitete / medsebojnega prepoznanja (»jaz« prepozna »ti«), posreduje srečanje / komunikacijo in posreduje ter uresničuje neko sprejeto obveznost kot pakt ali pričevanje. V tem smislu je simbol vedno vidna manifestacija notranjega izkustva, ki zahteva odgovor življenja (v tem se razlikuje od metafore). Simbol ima nalogo, da izrazi najgloblje izkušnje človekovega bivanja, ki se ne morejo izraziti na pojmovni ravni. Hkrati pa je simbol vedno jezik, ki izraža in gradi neko občestvenost (communio). Namen simbola ni v prvi vrsti oblikovati intelektualno spoznanje, ampak vzpostaviti odnos, ki omogoča srečanje, prepoznanje in angažiranost. Je vedno pričevanje skupnosti in istočasno graditelj skupnosti. S tega vidika simbol uide goli razumski razlagi in ima semantičen pomen »s-klicati, iz-zvati in (po-, pri-) klicati« k določenemu izkustvu, k določenemu načinu življenja. Znamenje označuje bolj neko stanje ločitve, drugosti glede na stvari, ki jih označuje; simbol pa označuje relacijo samo, srečanje in vključitev. Simbol uresniči dej prepoznanja: je akt jezika, ki izraža in uresničuje posredništvo identitete ali zavzetosti. Deluje kot neka dinamična resničnost: dej, ki »proizvaja« komunikacijo: če deli simbola ostanejo ločeni, ni komunikacije. Simbol je vedno dejanje, nikoli materialni predmet.

Na primeru krsta konkretizirajmo ta spoznanja: obhajanje zakramenta krsta je simbolno dejanje - torej udejanjanje odnosa med dvema signifikantoma. Krst je pashalni »prehod« iz smrti v vstajenje. Temeljni signifikant je smrt in vstajenje Jezusa Kristusa. Tako je krst simbolno dejanje, ki uvede v isto resničnost, kot jo pomeni. Ne posreduje le neke vednosti o smrti in vstajenju Jezusa Kristusa, temveč vernika vključi v to resničnost. Ni kateheza, temveč dejanje, ki uresniči to, kar izrazi. Je torej dinamična resničnost, ki je simbolno funkcionalna. Takšno dejanje krsta se lahko razume le znotraj celovite vere Cerkve. Vsebuje »prepoznanje« v skupnosti in vernika samega v sebi. Samo dejanje krsta se ne more opisati zgolj racionalno, kajti ta simbolna dejavnost je le polovica neke »celote« (dogodka »Kristus«, Kristusove »stvari«).

Če je zakramentalni simbol le za tistega, ki ga prepozna za svojega, je jasno, da more zakramentalne simbole uporabljati samo tisti, ki je sposoben stopiti v logiko vere Cerkve. Samo tak lahko v zakramentih izrazi svoj obstoj kot vernik in se čuti z njimi izraženega. Kot geste ljubezni spadajo zakramenti v red »simbolnih izrazov«, v katerih in preko katerih se javlja za nas božja dobrota in v katerih je človek zastonsko sprejet v »communio« trinitarnega življenja. To izkustvo pa teži po tem, da bi bilo izraženo. Ali ni bil to namen antične mistagogije po prejetju uvajalnih zakramentov: izvajati v življenju to, kar se je obhajalo v zakramentu; soočiti se sredi življenja s tem, kar se je zgodilo v »pashalni noči«, ter odgovoriti s polnim odgovorom življenja? Obstaja globoka korelacija med tem, kar se v zakramentu »reče«, in tem, k čemur smo poklicani »biti«: v trenutku ko zakramentalni izraz nekaj pove, nas tudi zadolžuje uresničiti se v smeri »rečenega«. Če s krstnim »potapljanjem« oziroma

oblivanjem izrečemo, da smo s Kristusom pokopani v njegovo smrt in da smo z njim vstali v življenje, potem smo poklicani tako tudi živeti sredi minljivosti tega sveta: sredi osebnih stisk, veselja in družbenih danosti.

Sklep

Takšno pojmovanje je teološko rodovitno predvsem v smeri ponovnega odkritja in poudarjanja enosti med vero in zakramenti, med zakramenti in življenjem.³¹ Ta skrivnost se razodeva in uresničuje prav preko zapisane Besede, liturgije in krščanskega življenja: vse to pa je sestavni del zakramenta.

Zakramenti so privilegirani izrazi simbolnega sistema Cerkve. V njih se združi v enem aktu zapisana Beseda, obhajana Beseda in živeta Beseda: zakramenti v življenju in življenje v zakramentih. V zakramentih se ponavzočuje prav danes »pashalna skrivnost« v življenju.

Zakramenti »ustvarjajo« življenje kristjana: zakrament je simbolni izraz, ki to, kar izrazi, tudi uresniči, in to prav v deju izražanja samem. Živeto izkustvo vere sprejme obliko v dejanju. Človek »reče« zakrament in zakrament mu pove to, kar je in kar naj postane. Vernik je »produkt« zakramentalnega dejanja, ki je simbolno dejanje. Resničnost, ki je izražena in udejanjena, je pashalni dogodek v katerega je vernik vključen v prvi osebi. Vedno ko naredi kakšno zakramentalno dejanje, je obnovljen v pashalnem dogodku, je ponovno vpeljan v velikonočno skrivnost. Zakrament ne postavi pred pashalni dogodek, ampak vključi vanj. Zato se zakrament v bistvu ne more postaviti nasproti življenju. Deleženje na izkustvu milosti v zakramentalnem obhajanju, ki je nekaj zelo osebnega med Bogom in človekom, vodi v zorenje vere na vseh različnih nivojih, ki so konstitutivni za osebnost človeka.

Plastično je ta resničnost razvidna v *izkustvu Emavs*, kot sta jo doživela učenca na poti v Emavs in ob samem lomljenju kruha: osrednja točka je *trenutek obhajanja*, ki »združi« to, kar je bilo prej v učencih ločeno (Sveto Pismo = Beseda - življenje); obredno obhajanje tvori enost in v tem trenutku se začneja novo življenje; to je razodetje tega, kar je že bilo prisotno. Obhajanje združuje preteklost (anamneza) s prihodnostjo (epikleza) v trenutku sedanosti. Zato je vrhunski izraz vere, ki *spremeni* življenje kristjana, ker je razodetje Drugega.

To je preseganje »racionalistične« logike v imenu »pashalne logike«. Racionalistična logika deli, razčlenjuje, razločuje. Pashalna logika pa združuje; ne poseduje, ampak prejema in daruje, v njej vlada zakon ljubezni (kdor želi življenje imeti, ga mora izgubiti). Zato pomeni obhajati zakramente, obhajati to ljubezen; zakramenti so obhajanje skupnosti ljubezni, ki bi jo naj uresničili v zgodovini. Obhajati zakramente pomeni vključiti se v jasno določen kontekst zastonjskosti. V pashalni logiki se človek sprejme, da iz sebe naredi dar. *To kar obhajaš, ti pove, kaj si in kaj postani!* V novi zavezi je krščansko življenje element obhajanja in zato je zakramentalno.

Zakramenti so »prostor« v katerem kristjan »nastaja« kot kristjan. V njih Bog postane milost za človeka in človek postane milost Vstalega za svet. Maksimalna zakramentalna »koncentracija« pashalnega dogodka (zakramenti) teži za tem, da se čimbolj razprši v »okolje« (difuzna zakramentalnost): na človekovo telesnost, ki je vključena v zakrament, na druge, na svet. Celotni organizem Cerkve je neke vrste valovanje v koncentričnih krogih: evharistija v središču, srce zakramentalne prisotnosti Vstalega, okrog pa se širijo ostali

zakramenti, zakramentali, nedelja, liturgično leto, življenje kristjanov - njihova krščena telesnost (vidna podoba celotne osebnosti), resničnost drugega (Kristus v drugem človeku), ves svet (v učlovečenje je bilo privzeto vse ustvarjeno). Tako se milost počasi razširja na vse ustvarjeno: kar pomeni rekapitulacijo vseh stvari v Kristusu.

Zakramentalni dogodek je resničnost, ki se uresniči v obhajanju. Obhajanje je torej most med besedilom in zakramentalnim dogodkom. Je dejansko bistveni element zakramenta, ker se v njem besedilo uresničuje v dogodek. Zato mora tudi obred odgovarjati besedilu, mora biti dovolj bogat, da res izrazi vse, kar je v besedilu (zak. zakona = besedilo je bolj bogato kot naš obred - vidik zaveze, je skoraj odsoten). Ker gre za kompleksno dejanje, morajo biti vključene vse sfere človeka. V obratnem primeru je obredno izražanje samo »hrup«: ne ustvarja človeka kot vernika, človek se ne spreminja, ker Bog ne pride v zakramentu do človeka. Zato je simbolno izražanje pogoj za zakramentalno »komuniciranje« božjih otrok z Očetom (naša obhajanja so: premalo izrazna, intelektualizirana, preveliko je govorjenja in premalo gest, so zelo pomasovljena - premalo poosebljena, v dobi aktivizma so preveč pasivna).

S to razpravo je osvetljenih in nekoliko naprej razvitih samo nekaj tistih mest v drugem delu KKC, ki dajejo slutiti širše teološko ozadje, pomembno za razumevanje besedila in morda še bolj za bodočo inkulturacijo KKC v narodne katekizme.

¹Papež Janez Pavel II. v govoru 15. novembra 1992; citirano v: G. Caprile, *Giovanni Paolo II e il »Catechismo della Chiesa cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 379.

²Papež Janez Pavel II. v govoru 29. novembra 1992; citirano v: G. Caprile, n. d., 379.

³Papež Janez Pavel II. v *Fidei depositum* opredeljuje poslanstvo Cerkve kot integralno ohranjanje zaklada vere; nalogo KKC pa vidi v pomoči pri obnavljanju celotnega življenja Cerkve, kar je bila temeljna želja Drugega vatikanskega koncila.

⁴Prim. G. Caprile, n. d., 380.

⁵Prim. J. Ratzinger, *Un testo che interessa tutti al di là dell'ambito teologico o ecclesiale*, v: *L'Osservatore Romano* 132 (1992), 285 (sreda - četrtek 9. - 10. december), 4.

⁶Številke pomenijo člene KKC.

⁷Prim. C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise Catholique«*, v: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (1993), 164 - 166.

⁸Prim. Uvodnik, *Il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica* 144 (1993), 9.

⁹Prim. J. Honoré, *Le Catéchisme de l'Eglise Catholique: Genèse et profil*, v: *Nouvelle Revue Théologique* 125 (1993), 16.

¹⁰Prim. U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stösst an seine Grenzen: Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«*, v: *Herder-Korrespondenz* 47 (1993), 27 - 28.

¹¹Prim. R. Rezzaghi, *Dottrina e vita in attesa dell'inculturazione*, v: *Il Regno-Attualità* 38 (1993), 124; Uvodnik, *Il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, 13.

¹²G. Caprile, n. d., 379.

¹³Prim. VCS 500; 503; 645; DS 3315; 3859.

¹⁴»Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum«, je razglabljal sv. Avguštin. In to je prepričanje katoliške tradicije v celoti. Cerkveni očetje dajejo pogosto temu tudi mističen pomen; pomeni druženje »nebes« in »zemlje« v zakramentu. Zgodnji srednji vek je kvalificiral »elementum« in »verbum« kot »materijo« in »formo« zakramenta, čeprav je še ohranil mistični vidik. S sholastiko, predvsem s Hugom od Sv. Viktorja in Petrom Lombardom, pa sta se ta dva elementa začela pridajati zgolj zunanjemu zakramentalnemu znamenju. Nadaljni korak je pomenilo prevzetje aristoteličnega hilemorfizma za označitev bistva zakramentalnega znamenja v odnosu do nedoločnega elementa (materija) in določujočega elementa (forma). Kot so naravne resničnosti sestavljene iz materije in forme, tako je tudi vidno znamenje zakramenta sestavljeno iz materije (=reči in geste v obredu), ki lahko posreduje več pomenov, in iz forme (=liturgične besede), ki materiji določi enoznačen pomen.

¹⁵Prim. U. Ruh, n. d., 28.

¹⁶Kritika tega tipa je prisotna v študiji Y. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora*, v: *Concilium* 4 (1968), 9–15.

¹⁷Prim. G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 673–717; C. Rocchetta, *Sacramentaria fondamentale: Dal »mysterion« al »sacramentum«*, Bologna 1989.

¹⁸Prim. R. Schulte, *Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments*, v: *Mysterium Salutis IV/2*, 49–55.

¹⁹Prim. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg-Basel-Wien 1960.

²⁰Prim. A. Schilson, *Erneuerung der Sakramententheologie im 20. Jahrhundert*, v: *Liturgisches Jahrbuch* 37 (1987), 18–41; D. Sartore, *Alcuni recenti trattati di sacramentaria fondamentale*, v: *Rivista liturgica* 3 (1988), 321–339; C. E. O'Neill, *I sacramenti*, v: AA.VV., *Bilancio della teologia del XX secolo III*, Roma 1972, 263–313.

²¹Prim. B. Gherardini, *Sul concetto del sacramento ieri e oggi*, v: *Divinitas* 19 (1975), 292–334; B. Gherardini, *Veluti sacramentum: La sacramentalità della Chiesa nella prospettiva dei padri*, di S. Tommaso e dei teologi moderni, v: *Doctor Communis* 28 (1975), 74–122.

²²Problematika, ki so jo precej razvijali sodobni avtorji npr. M. D. Chenu, A. Vergote, L. M. Chauvet, J. Daniélou, C. Rocchetta, M. Nicolau.

²³Prim. J. Honoré, n. d., 17: »En ce qui concerne les requêtes qui commandent les thérapies l'origine et au terme de l'existence, le don d'organes... le Catéchisme permet de mieux entrer dans la pensée anthropologique de l'Eglise, héritée de l'Evangile, qui assure leurs fondements ses positions morales.«

²⁴Prim. Tomaž Akvinski, *Summa theologiae* III, q. 60, a. 4, 3; q. 61, a. 1, 3. Janez Zlatousti govori o *synkatábasis*, »sestopu Boga«, zaradi katerega Bog, kadar govori ljudem, govori tako, da ga le-ti morejo razumeti.

²⁵Za razumevanje pojma »*communio*« prim. H. U. von Balthasar, *Communio kot program, I*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 6 (1991), 237–244; H. U. von Balthasar, *Communio kot program, II*, v: *Communio: Kristjanova obzorja* 6 (1991), 321–328.

²⁶V pomoč za razmišljanje v tej smeri so lahko razprave M. Turnšek, *Se sodobni človek še prepozna v zakramentih?*, v: *CSS* 26 (1992), 173–175; D. Ocvirk, *Commercia gloriosa ali religija darovanske komunikacije*, v: *CSS* 27 (1993), 3–9.

²⁷Prim. L. M. Chauvet, *Du symbolique au symbole: Essai sur les sacrements*, Paris 1979.

²⁸Prim. L. M. Chauvet, n. d., 22–27; L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1988.

²⁹M. Heidegger pravi: »Človek govori. Govorimo budni in v sanjah. Govorimo vedno, tudi ko ne oblikujemo besed ali se dojemamo pri počitku. Govorimo neprestano, kajti govoriti nam je sonaravno. Govorjenje ne izhaja iz nekega deja volje, ki bi bil predhodno besedi. Človek je tisti, ki govori, s tem hočemo reči – za razliko od rastline in živali – da je človek živo bitje, ki je sposobno besede. Ko pravimo vse to, nočemo reči, da ima človek poleg ostalih sposobnosti tudi sposobnost govorjenja; želimo reči, da prav jezik »naredi« človeka za takšno živo bitje, kakršno on je kot človek. Človek je človek v kolikor je tisti, ki govori« (*Il cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, 27).

³⁰Prim. Ch. Bernard, *Teologia simbolica*, 23.

³¹Prim. A. Vergot, *Gesti e azioni simboliche nella liturgia*, v: *Concilium* (1971), 2, 55–70; J. Ladrière, *La performatività del linguaggio liturgico*, v: *Concilium* (1973), 2, 82–98.

Povzetek: Marjan Turnšek, V zakramentih do človeka

Razprava želi prikazati osnovne dogmatično teološke poudarke razvidne iz strukture in vsebine drugega dela KKC, ki prikazuje liturgično-zakramentalno obhajanje krščanskega »mysteriona«. Znotraj te skrivnosti se živi Bog osebno srečuje s svojimi »otroki« na njim razumljiv način. Temeljna tema vseh delov KKC je vera, ki ima tridelno artikulacijo: *izpovedovana vera* v apostolski veroizpovedi, *obhajana vera* v liturgiji, katere vrh so zakramenti vere in *živeta vera* v življenju po zapovedih ter v molitvi. Teološka »rdeča nit« pa je *oikonomia mysteriona*.

Drugi del KKC govori o liturgiji in obhajanju zakramentov. Zakramenti niso izolirani v nekaj samo v sebi zaprtega, ampak jih postavlja v uresničevanje

»oikonomije skrivnosti«, ki se uresničuje v obhajanju »velikonočne skrivnosti«. Vsa sodobna problematika zakramentov se končno izteka v temeljno vprašanje odnosa med človekom in zakramenti. Kot geste ljubezni spadajo zakramenti v red »simbolnih izrazov«, v katerih je človek zastojno sprejet v *communio* trinitarnega življenja. V njih Bog postane milost za človeka in človek postane milost Vstalega za svet. Simbolno izražanje je pogoj zakramentalne »komunikacije« božjih otrok s svojim Očetom.

Summary: **Marjan Turnšek, In sacraments to man**

The study would like to underline the basic dogmatic theological accents obvious from the structure and the contents of the second part of the Catechism, which presents the liturgico-sacramental celebration of the Christian »mysterion«. Within the mystery the living God meets his »children« in a way understandable to them. The basic theme of all parts of Catechism is faith, which has a treble articulation: the admitted faith in the apostles' creed, the celebrated faith in the liturgy with its peak in the holy sacraments, and the lived faith in a life in prayer and in keeping with the commandments. The theological leitmotif, however, is the »oikonomia of the mysterion«.

The second part of the Catechism is about the liturgy and the celebrating of the sacraments. These are not isolated and enclosed in themselves, but are realized in the celebrating of Easter mystery. All the contemporary problems connected with the sacraments are finally reduced into one basic question of the relationship between man and the sacraments. As gestures of love, sacraments can be ranged among »symbolic expressions«, in which man is gratuitously admitted into the community of the life of the Trinity. In them God becomes grace for man and man becomes grace of Christ Risen for the world. Symbolic expression is the condition for the sacramental communication of God's children with their Father.

Rafko Valenčič

Iščemo odgovor ali pot?

Filozofsko-antropološka in teološka izhodišča moralnega nauka
v Katekizmu katoliške Cerkve

1. Pomembnost moralnih vprašanj v sodobnem svetu

Moralna vprašanja postajajo v sedanjem svetu osrednja vprašanja življenja, kolikor je z njimi neposredno povezano »priznanje ali zanikanje človekovega dostojanstva, graditev sveta v miru in pravičnosti, razvoj nove kulture ljubezni, ali pa gre za uveljavitev izprijenih dejanj sovraštva in nasilja«, je zapisal teolog Giovanni Colombo v enem izmed prvih komentarjev k novemu Katekizmu katoliške Cerkve (KKC).¹ V teh besedah je nakazana osebnotna, družbena in celo planetarna razsežnost tega vprašanja za sedanjost in prihodnost človeštva.

Moralna vprašanja so danes v nekem smislu bolj v ospredju človekove zavesti kot verska vprašanja. Glede slednjih namreč nekateri izjavljajo, da jih leta (zaradi njihove nevere ali agnosticizma) sploh ne zanimajo. Česa podobnega pa ni mogoče reči glede moralnih vprašanj. Tudi v primeru skrajnega moralnega ali etičnega liberalizma imajo ljudje o moralnih vprašanjih določeno mnenje in neposreden odnos, ki je odsev njihove življenjske usmeritve. Tej se nihče ne more izogniti, pa naj živi tako ali drugače. Človek se namreč ravna po določenih načelih tudi tedaj, ko teh načel ne priznava. Tedaj namreč ravna skrajno svobodomiselno, liberalistično. Zaradi tega moremo postaviti domnevo, da je sodobni človek bolj kot na verskem ogrožen na moralnem področju. Tudi po odmevih ob izidu novega katekizma je mogoče sklepati, da sodobnega človeka bolj zanimajo moralna kot pa verska vprašanja. To nikakor ni v nasprotju z ugotovitvami koncila, da človek »do vprašanja vere nikdar ne bo mogel biti popolnoma brezbrizen... Vedno bo namreč, vsaj nejasno želel vedeti, kakšen je pomen njegovega življenja, njegove dejavnosti in njegove smrti« (CS 41, 1).

Ankete o odnosu ljudi, bodisi vernih bodisi nevernih, do verskih resnic kažejo na hud razkorak med vero Cerkve ter osebnim prepričanjem, prav tako med vero in življenjem. Razklanost med vero in življenjem 2. vatikanski cerkveni zbor prišteva med »največje zablode našega časa« (CS 43, 1). Moralna vprašanja so še v večji meri izpostavljena različnosti mnenj, razlag in ravnanj, ki močno odstopajo od moralnega nauka Cerkve. Sodobni človek namreč ne dovoli, da bi kdo omejeval njegovo svobodo presojanja in odločanja. Naj omenimo le splav, razporoko, spolno moralo, družbena vprašanja ipd.

Na področju morale se je človeštvo tako močno diferenciralo, da zaradi tega prihaja ne samo do nasprotujočih si idej in gledišč, marveč tudi do nasprotujočih ravnanj in celo spopadov na medosebni, družbeni in svetovni ravni. Na moralnem področju so se uveljavili nekateri sistemi vrednotenja človekovega moralnega ravnanja. Pluralizem etičnih načel in ravnanj v mnogih ljudeh ugaša upanje, da je mogoče spoznati objektivno resnico in po njej živeti. Relativizem, ki enači dobro in zlo, resnico in zmoto, seje med ljudi indiferentnost, ki pogubno vpliva na človekovo pobudo, da bi kot posameznik in član človeške skupnosti živel odgovorno moralno življenje. »Meja med dobrim in zlom je zabrisana«, pravi Alexis Carrel. Permisivnost zanika pravico obstoja moralnih zapovedi: vse je dovoljeno, ker je absolutna svoboda prvo in zadnje merilo. Individualizem in subjektivizem zabrisujeta mejo med objektivno resnico in resnico, prikrojeno po lastnem okusu. Poleg tega se subjektivizem sklicuje na vest in njeno avtonomnost, s čimer pogosto počenja nasilje nad drugimi. Uveljavlja pa se tudi izrečna amoralnost, ki zanika kakršne koli etične principe.² V novejšem času se pojavlja tako imenovana posledična morala ali konsekvencializem, ki uči, da »ni nič samo po sebi dobro ali slabo; dobrota vsakega dejanja je odvisna samo od njegovega namena in posledic, ki jih lahko predvidimo in vnaprej izračunamo.«³ Tako se v svetu uveljavljajo nekatera moralno nesprejemljiva načela: red vrednot postavlja človek (razum), pri čemer vera nima kaj opraviti, vrednote same pa so spremenljive; javno mnenje kot kriterij resnice in pravilo moralnega ravnanja, navade in vzorci vedenja kot nove vrednote; pravica močnejšega; stvari dobivajo premoč nad osebo, imeti pomeni več kot biti ipd. Današnja družba, kljub nekaterim pozitivnim premikom in novim moralnim vrednotam, kot so spoštovanje človekovih pravic, prizadevanje za pravičnost in solidarnost, zavest medčloveške povezanosti ipd., postaja vse bolj kompleksna in dezorientirana. Zdi se, da je vedno manj jasno, kaj in kako je treba ravnati, da bi dosegli ravnovesje med nasprotujočimi si idejami, željami in cilji.

Tudi v Cerkvi obstajajo določena razhajanja, napetosti in različnosti glede moralnih vprašanj, ki jih zaznavajo ne samo teologi, marveč tudi drugi verniki. Naj omenimo le teologijo osvoboditve, uveljavljeno zlasti v deželah tretjega sveta, ki zadeva tako razumevanje vere kot tudi vsakdanje, zlasti družbeno življenje ter vlogo vere/Cerkve pri njegovem spreminjanju. Glede nekaterih moralnih vprašanj si teologi niso edini, prav tako niso v skladu z učenjem Cerkve, pa naj gre pri tem za razumevanje naravnega moralnega zakona, za vlogo vesti, za spolno in zakonsko moralo, za odnos do neurejenih zakonov, za varovanje življenja in odnos do različnih oblik umetne oploditve, za upravičenost pravične vojne in smrtne kazni ipd. Odmevi na cerkvene dokumente, ki obravnavajo omenjena in druga podobna vprašanja, so zgovoren dokaz različnosti in razhajanj. Naj omenimo le nekatere cerkvene dokumente, ki se jim najbolj nasprotuje: *Humanae vitae* (1968), Navodili o teologiji osvoboditve (1984, 1986), *Persona humana* (1975), *Donum vitae* (1987). Že dalj časa pričakovana okrožnica o moralnih vprašanjih, njen naslov naj bi bil *Splendor veritatis*, še ni zagledala luči sveta.⁴

Bolj kot različne teološke interpretacije pa vernike bega različna pastoralna praksa v reševanju občutljivih moralnih vprašanj: kdaj podeliti in kdaj odreči zakramente tistim, ki sicer prosijo zanje, vendar motivi niso vselej pravi in prepričljivi; kako ravnati z izbirnimi kristjani, ki sprejemajo le nekatere

zakramente, druge pa zavračajo; kakšen odnos zavzeti do številnih in zaradi tako različnih objektivnih ali subjektivnih razlogov neurejenih zakonov ali oblik skupnega življenja ipd. Ta in podobna vprašanja so prihajala do izraza predvsem na škofovskih sinodah, ki so obravnavale problematiko vesoljne Cerkve, od razvitih dežel do dežel v razvoju, npr. na sinodi o družini, o novi evangelizaciji, o laikih, o vlogi žene v Cerkvi, o duhovništvu ipd. Razni cerkveni dokumenti v zadnjih desetletjih se niso mogli izogniti tem žgočim vprašanjem. Pomembnost in zapletenost moralnih vprašanj je seveda prišla do izraza tudi v pripravi katekizma.⁵

Ti in drugi vzroki slabijo Cerkev tako v njenem notranjem življenju in v odnosih med njenimi člani, pa tudi v razmerju do sodobnega sveta, ki je na področju morale še v večji zadregi, ker nima trdnih opornih točk ter na moralnih zakonih utemeljene prakse. Tako je oslABLJENA tudi celovita, verska in moralna moč pričevanja Cerkve navzven. »Povsod po svetu je danes v nevarnosti posredovanje vere in nraVNIH vrednot, ki izhajajo iz vere. Dostikrat sta na minimum skrčena poznanje vere in sprejemanje moralnega reda. NuJen je zato nov napor za evangelizacijo ter vseobsežno in sistematično katehezo«, je zapisano v dokumentu ob 20-letnici sklepa koncila.⁶ To so le nekateri zunanji razlogi, zaradi katerih je Cerkev čutila dolžnost razložiti iz vere izhajajoč moralni nauk in ga predložiti verujočim kot vodilo za ravnanje v skladu z vero, drugače mislečim pa kot predlog v premislek. Kard. Joseph Ratzinger je v tej zvezi zapisal: »Katekizem želi biti izhodišče za rešitve v svetu, ki trpi od subjektivizma, od razdrobljenosti raznih sporočil; v svetu, v katerem so stvarnosti kot Bog, Kristus, Cerkev, človek zgubile svoj pravi pomen.«⁷ Zato je izredna škofovska sinoda leta 1985 izrazila željo in načrt, »da bi pripravili katekizem ali celovit prikaz celotnega katoliškega nauka tako glede vere kot morale; ta naj bi bil nekakšen vzorec za katekizme ali priročnike v različnih deželah.«⁸

2. Povezanost med vero in moralo

Moralna dimenzija je bila že od vsega začetka vključena v načrt novega katekizma kot nerazdružna enota z verskim oznanilom. V tem se novi katekizem ne razlikuje od prejšnjih. Moralna dimenzija je utemeljena na Kristusovem naročilu: »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence. Krščujte jih... in učite jih spolnjevati vse, karkoli sem sam zapovedal!« (Mt 28, 19–20). Povezava med vero in moralo v novem katekizmu ni naključna, še manj prisiljena. Izhaja iz njune medsebojne povezanosti, v kateri ima vera (razodetje) absolutno prioriteto. V veri ontološka stvarnost določa eksistenčialno stvarnost, ortopraksija izhaja iz ortodoksije. »Moralna ni predstavljena kot delno in osamljeno človeško izkustvo, ki bi bila zaprta vase in utemeljena sama v sebi. Za verujočega moralni imperativ... ni kategorični imperativ, ki samega sebe utemeljuje in opravičuje... Moralni imperativ ima svojo utemeljitev in svoj pomen v indikativu, ki govori o odrešenjskem dogajanju in izpoveduje vero v Jezusa Kristusa.«⁹ Dinamičnost in enovitost krščanske morale je izražena v povezavi med izpovedjo vere (I. del), obhajanjem zakramentov (II. del), življenjem iz vere in zakramentov (III. del) ter v molitvenem pogovoru z Bogom (IV. del katekizma).

Začetek takšne usmeritve moralne teologije in krščanskega življenja je nakazal že koncil, ko je zapisal, naj se »posebna skrb posveti spolnjenjanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka Svetega pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta« (DV 16). V načrtu prenove moralne teologije so nakazana izhodišča za prenovo: gre za globlje spoznanje in sprejem razodetja (Svetega pisma), ki govori o uresničevanju božjega načrta v zgodovini odrešenja v moči Kristusove milosti. Novi katekizem kot catechismus maior, namenjen učiteljem vere, izrečno govori o »vsebini in temeljih vere in katoliške morale («tam de fide quam de moribus»), kakor jo izpoveduje, obhaja, živi in moli katoliška Cerkev danes.«¹⁰

Katekizem obravnava klasična moralna vprašanja, kakor so jih omenjali dosednji katekizmi. Vendar pa je pozoren na nova področja, ki jih odpira današnje življenje: tako razvoj znanosti in tehnike (spoznanja antropoloških ved, človekova individualna in socialna narava, dimenzije človeške spolnosti, medicinska in bioetična vprašanja, npr. prenatalna diagnostika, genski inženiring, poskusi na človeškem bitju, evtanazija) ter novi družbeni odnosi (spoštovanje človeka, varovanje človekovih naravnih pravic, izhajajočih iz človekovega dostojanstva in poklicanosti, medčloveški in mednarodni odnosi, socialna pravičnost, ki dobiva nove dimenzije, npr. kot solidarnost, sredstva družbenega obveščanja in njihova vloga v oblikovanju človeka in družbe, odnos do priseljencev, odnos do narave ipd.). O vseh naštetih vprašanjih je Cerkev že spregovorila v svojih dokumentih, predvsem na 2. vatikanskem cerkvenem zboru ter zlasti v okrožnicah o socialnem nauku. Tako koncil kot katekizem ne dajeta odgovora na vsa vprašanja sodobnega sveta, pač pa postavljata temelje, na katerih je mogoče graditi stavbo osebnega in družbenega etičnega življenja. V tem smislu ima katekizem bolj usmerjevalen kot kazuističen značaj.¹¹ Že koncil izjavlja, naj »laiki sami, razsvetljeni s krščansko modrostjo in skrbno pozorni na nauk cerkvenega učiteljstva sprejmejo nase svoj delež odgovornosti« v iskanju odgovorov na sodobna vprašanja (prim. CS 43,2). Katekizem predpostavlja, da bodo po njegovem vzoru krajevne Cerkve pripravile katekizme, prilagojene domačim razmeram in potrebam.

3. Nekaj značilnosti in poudarkov v novem katekizmu

Katekizem je zasnovan dovolj kompleksno in jasno hkrati, da je mogoče govoriti o določenih poudarkih, ki jih velja upoštevati pri branju in razlagi. Glede na celotno besedilo katekizma Sergio Pinor našteva njegove naslednje značilnosti: doktrinalni značaj, ki zahteva nadaljnjo dograditev glede na oznanjevalca in naslovnika; podobnost z Rimskim katekizmom (1566) glede na osnovno razdelitev; vzorčni model, po katerem naj krajevne Cerkve pripravijo lastne katekizme; ta model je posebej viden v sintetičnih povzetkih 'na kratko' ob koncu posameznih poglavij, ki spominjajo na nekdanji katekizemski vzorec vprašanje-odgovor; upošteva dosedanje katehetsko tradicijo in vnaša spoznanja 2. vatikanskega cerkvenega zbora; ima značaj cerkvenega učiteljstva, saj je njegovo pripravo spodbudila škofovska sinoda, papež pa ga je potrdil; namenjen je predvsem škofom kot pripomoček pri njihovem apostolskem poslanstvu; prinaša bogastvo svetopisemnega izročila

ter verskega izročila krščanskega Vzhoda in Zahoda; njegova govorica je jasna in pozitivno izražena; omejuje pa se na bistveno vsebino, ki je prikazana v teocentrični in trinitarični perspektivi, njeno središče je Kristusova skrivnost kot uresničenje božjega načrta; njegova struktura je po logični kot metodološki plati jasna in pregledna.¹²

Poleg naštetih splošnih značilnosti je mogoče navesti še druge, pomembne predvsem za tretji, moralno-teološki del katekizma.

a) Moralno življenje človeka-kristjana je potrebno obravnavati v luči razodete vere. Filozofska in antropološka razmišljanja ne zadoščajo.¹³ V ospredju je človek in njegova poklicanost v Kristusu, da po nagibih in vodstvu Svetega Duha ter po zakramentalni milosti uresničuje v sebi božjo podobo, podobo Kristusa, novega in popolnega človeka (prim. CS 22; okrožnica RH). 'Življenje v Kristusu', kakor je naslov tretjega dela katekizma, se začneja s pomenljivim citatom Leona Velikega: »Spoznaj, o kristjan, svoje dostojanstvo. Ker si postal deležen božje narave, se nikar z nevrednim življenjem ne vračaj v prejšnjo nizkost. Pomni, kakšne glave in kakšnega telesa ud si. Ne pozabi, da si bil iztrgan iz oblasti teme in prestavljen v svetlobo in božje kraljestvo« (1691).

b) Poleg resnice, ki jo je Bog razodeval v zgodovini odrešenja, je božja dejavnost navzoča v zakramentih, ki so znamenja božje naklonjenosti do človeka. Povezava vere, znamenj (zakramentov) in življenja vsebuje logično dopolnjevanje, ki ga katekizem načrtno razvija: vera brez življenja se spremeni v ideologijo, zakramenti (obredi) brez povezave z moralnim življenjem in odrešenskim dogajanjem v ritualizem, morala brez utemeljitve v verski resnici pa v moralizem.¹⁴

c) Krščanska morala je predstavljena kot dinamična morala. Ta značilnost je nakazana v mnogih segmentih: osebnostnem, ker človek spoznava postopno; milostnem, saj Bog deluje v skladu s človekovo naravo; izkustvenem, kolikor človeka bogati njegovo lastno življenjsko (zgodovinsko) izkustveno; kot postopnost moralnega spoznanja, ki vpliva na spreobrnjenje in prizadevanje. Primeri: obvladovanje slabih navad, npr. homoseksualnost je mogoče premagati z nenehnim prizadevanjem, s pridobivanjem dobrih navad (prim. 2342, 2359, 1733 in dr.). Krščanska morala upošteva človeka v njegovi zgodovinski stvarnosti: obstaja kot nepopolno bitje, podvržen je osebnemu grehu, izpostavljen je tudi slabim družbenim vplivom, predvsem tako imenovanim strukturam greha.

č) Princip postopnosti omenja že apostolsko pismo o družini. Človek, »ki je poklican, da modri in ljubeči božji načrt živi v svobodni odgovornosti, je zgodovinsko bitje, ki dan za dnem s številnimi svobodnimi odločitvami sam sebe oblikuje; zato spoznava, ljubi in izpolnjuje naravno dobro v postopni rasti.«¹⁵ Princip postopnosti ne velja samo za otroke ali nedorasle osebe, marveč v različnih oblikah prihaja do veljave pri vsakem človeku. Prav tako ga omenja Splošni katehetski pravilnik, ko pravi: »Zgodovina odrešenja je zgodovina načina in načrta, po katerem se edini in pravi Bog: Oče, Sin in Sveti Duh ljudem razodeva, jih vodi in zopet spravlja in povezuje s seboj vse, ki so se z grehom od njega ločili.«¹⁶ Kakor se Bog približuje človeku v času, postopno, na različne načine, tako je tudi človek na poti k Bogu, h kateremu se približuje; resnico o Bogu in sebi spoznava postopno, njegovo življenje je hoja za Kristusom, ki mu kaže pot in cilj njegovega prizadevanja.¹⁷

d) Katekizem upošteva tako imenovano hierarhijo resnic. Napakam preteklosti in nevarnostim prihodnosti v oznanjevanju krščanske, evangeljske

morale se je mogoče izogniti, če pri tem upoštevamo, podobno kot pri verskih resnicah, hierarhijo moralnih resnic. Na prvem mestu je »temelj krščanske morale, to so resnice, ki dajejo smisel in upanje moralnemu prizadevanju kristjana; gre za evangeljske resnice, za čudovite milostne dogodke, ki jih je Bog storil v Kristusu.«¹⁸ Niso vse moralne resnice enako pomembne, vse pa so med seboj povezane in se med seboj dopolnjujejo. Iz dogmatičnih resnic, ki govore o Bogu in človeku, o njunem medsebojnem razmerju, izhajajo moralne resnice: kako živeti. Objektivna hierarhija moralnih resnic obsega predvsem zapoved ljubezni, ki jo dopolnjuje pravičnost pred dobrohotnostjo. Subjektivna hierarhija moralnih resnic pa je odvisna od posameznikov glede na njihovo spoznanje, življenjske okoliščine ter sodbo moralne vesti.¹⁹

e) Splošna inkulturacija katekizma v naš čas. V katekizmu sicer ne smemo pričakovati sociološkega opisa in analize časa. Katekizem ni hotel in tudi ni mogel zajeti vseh vprašanj sodobnega sveta. Vendar v njem čutimo utrip današnjega življenja: osebnih človekovih iskanj in stranpoti, moralnih izbir, pred katerimi se nahaja, družbenih nasprotij in napetosti, ki niso zgolj gospodarskega in političnega značaja, marveč imajo v ozadju etična razhajanja. Ker svet postaja čedalje manjši, so tudi vprašanja posameznih narodov ali skupin vprašanja vseh.

f) Pastoralni značaj in pomen katekizma je izražen že v njegovi naravi in zasnovi. Katekizem je imel v zgodovini Cerkve vedno pastoralni, praktični pomen, bodisi da je šlo za catechismus maior, namenjen duhovnikom, bodisi za catechismus minor, namenjen odraslim in otrokom. Tako katekizem večkrat navaja določene moralne probleme in nakaže pastoralne rešitve, npr. glede vrednotenja nedeljskega počitka, glede vzgojnih nalog krščanske družine ipd. (2201 – 2206).

g) Tako zasnovana in zlasti v življenju kristjana uresničena morala ima oznanjevalni značaj. Njena oznanjevalna moč je pričevanje z življenjem, je skladnost med besedo in dejanji, med vero in življenjem; pričuje za resničnost in verodostojnost samega oznanila in odrešenjskega dogajanja; edinost v veri in morali pa ustvarja nove vezi v krščanskem občestvu.²⁰

4. Dinamika krščanske evangeljske morale

Razdelitev katekizma na štiri dele: izpoved vere, obhajanje krščanskih skrivnosti, življenje v Kristusu in krščanska molitev ni slučajna. Ima svojo notranjo, teološko in pedagoško logiko. Oznanilo vere se dopolnjuje z znamenji vere in božjega delovanja v človeku, ta pa s svoje strani daje Bogu odgovor v življenju in v zaupnem molitvenem pogovoru.

Izhodišče krščanske morale je človekova poklicanost v/k veri. O človekovi poklicanosti je mogoče govoriti tako, da hkrati zremo tistega, ki kliče, in tistega, ki je poklican, Boga in človeka. Kaj je torej temelj moralnega nauka v novem katekizmu? Benoit Duroux daje naslov enemu izmed svojih komentarjev: Kateheza o milosti.²¹ Ne nauk o zapovedih, še manj o prepovedih, tudi ne o grehu in pokori, marveč o milosti. Ali rečeno z besedami katekizma: življenje v Kristusu (1691 – 2557). Ali ni s tem zapostavljeno naravno prizadevanje človeka za moralno življenje, torej življenje po pameti? Nikakor. V Kristusu je to prizadevanje potrjeno in očiščeno, kajti milost dviga naravo, ne pa uničuje. »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost

človeka... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost... V njem je človeška narava privzeta, ne pa uničena...« (CS 22). V Kristusu so namreč v polnosti ovrednotene značilnosti in darovi človeške narave, kot so svoboda, odgovornost, vest, rast v krepostih, ki so dopolnjene v človeku, božjem otroku.²²

»Človekov poklic je življenje v Duhu« je programski naslov uvodnega dela o moralnih vprašanjih (1699–1876). V središču je človek kot božja podoba (ontološko dostojanstvo), poklican k večni sreči in blaženosti, katere začetek je življenje po evangeljskih blagih, obdarjen s svobodno voljo in moralno vestjo za izbiro dobrega in rast v kreposti; toda ranjen zaradi greha je po božji ljubezni in usmiljenju poklican k opravičenju in novemu življenju (1701–2029).

Kar vera izpoveduje, to zakramenti posredujejo; po zakramentih, ki jih prerajajo, so kristjani postali božji otroci (prim. Jn 1, 12; 1 Jn 3, 1), postali so deležni božje narave (prim. 2 Pt 1, 4). Ko kristjani v veri spoznavajo svoje novo dostojanstvo, so poklicani, da zanaprej živijo, kakor je vredno Kristusovega evangelija (prim. Flp 1, 27). Po zakramentih in molitvi prejemajo Kristusovo milost in darove njegovega Duha, ki jih zanje usposablja (1692). Zato katekizem pravi: »V bogoslužju in obhajanju zakramentov se molitev in poučevanje spajata s Kristusovo milostjo, da tako osvetlujeta in hranita krščansko delovanje« (2031). V teh lapidarnih besedah je nakazana povezava med deli katekizma, pa tudi logika izhajanja: vera odpira vrata resnici o človeku, ki ga Bog z zakramenti dviga v nadnaravno stvarnost, da bi po njih in molitvi, s katero se obrača in odgovarja na božji klic, dopolnjeval v sebi božjo podobo in božje otroštvo v Kristusu ter prinašal 'sadove Duha' (Gal 5, 22). Moralno življenje kristjana je po milosti ukoreninjeno v razodetju odrešenjskega delovanja Svete Trojice.²³

5. Človekov poklic je življenje v Duhu

Pozorno branje uvodnega dela nas spominja na pastoralno konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu.²⁴ Tako koncil kot katekizem izhajata iz tako imenovane personalistične antropologije. Oba dokumenta govorita o človekovem dostojanstvu, njegovi poklicanosti k svetosti in božjemu življenju; oba obravnavata teološke temelje »skrbi Cerkve za posameznega človeka in za celotnega človeka«.²⁵

a) *Dostojanstvo človeške osebe* (1700–1876) je utemeljeno najprej v človekovi bogopodobnosti, ki se dopolnjuje in dovršuje v klicu k blaženosti, v občestvu z Bogom. V koncilskem dokumentu je močno naglašen odnos do stvarstva (razvoj znanosti in tehnike, vloga celotne človekove dejavnosti; prim. CS 33–39), medtem ko katekizem poudarja predvsem človekov odnos do Boga in bližnjega, ki se uresničuje v ljubezni. Tako katekizem omenja znano opredelitev, vendar v novem kontekstu, da nas je »Bog postavil v svet, da bi ga spoznali, mu služili in ga ljubili ter tako prišli v raj« (1721). Dostojanstvo človeške osebe, ki je utemeljeno v stvarjenju (1701–1715), se dopolnjuje in izvršuje v blaženosti (1716–1729), za katero se človek svobodno odloča s svojimi dejanji (1730–1761), v svoji vesti (1776–1892), da pod vplivom volje (strasti, čustev, 1762–1775) in ob pomoči božje milosti raste v krepostih (1803–1845) ter se varuje greha in po božjem usmiljenju doseže njegovo odpuščanje (1848–1876).

b) *Osmeri blagri* (1716–1729) so »srčika Jezusovega oznanila« (1716). Izražajo človekovo iskanje sreče (blaženosti) ter božje obljube tistim, ki po njih živijo. Govor na gori je dopolnitev dekaloga, nikakor pa ni njegova negacija. Katekizem sledi novim teološkim spoznanjem, ki že nekaj časa postavljajo blagre v ospredje kot vzorčno obliko novozavezne morale. Ta oblika je ne samo teološko, temveč tudi psihološko in pedagoško bolj prepričljiva; določa odnose do Boga, bližnjega, sebe in sveta. Človeka učijo hoje za Kristusom, ko »slikajo Jezusovo obličje in opisujejo njegovo ljubezen; izražajo poklic vernikov, ki so pridruženi slavi njegovega trpljenja in vstajenja; pojasnjujejo značilna dejanja in drže krščanskega življenja; so osupljive obljube, ki v težavah podpirajo upanje; naznanjajo blagoslove« (1717). Blagri tudi v večji meri kot zapovedi nagovarjajo in spodbujajo človeka k njegovi svobodni odločitvi, ko govorijo o vrednotah miru, veselja, sreče, prihodnje blaženosti, česar ni mogoče v enaki meri doseči z zapovedmi oziroma prepovedmi.

c) *Svoboda kot božji dar* (1730–1748), kot znamenje bogopodobnosti in kot pogoj moralnosti človeških dejanj, zato tudi odgovornosti, je občutljiv instrument. Res je, da more človek zaradi svobode izbirati in se odločati za dobro ali zlo. Toda svoboda mu je dana za to, da bi se odločal za dobro, sebi in drugim v prid. Če ravna drugače, postaja suženj greha, ki prebiva v njem. Katekizem posebej omenja, da danes svobodo ogrožajo ali kdaj povsem izničujejo poleg nevednosti, nasilja, nepazljivosti, strahu, navad in pretiranih čustev tudi drugi psihični in družbeni dejavniki (1735). Grožnje svobodi pa so tudi ekonomske, politične, družbene in kulturne razmere, torej strukturalne ureditve (1740), ki jih človek sam ne more premagati ali odstraniti. Resnično svobodo človeku prinaša odločanje za dobro, saj ga pri tem spodbuja in podpira božja milost, da postaja vedno bolj svoboden (1733). Še več: svoboda je pogoj za iniciativo (1730), je moč za rast in zorenje v resnici in dobroti (1731).

č) *Pri obravnavanju virov moralnosti* (1749–1761) so omenjene klasične prvine, to je: 1. izbrani predmet, ki mora biti sam v sebi dober, 2. cilj ali namen ter 3. okoliščine dejanja. Moralno dobro dejanje »predpostavlja obenem neoporečnost predmeta, namena in okoliščin« (1755). Besedilo daje poseben poudarek predmetu samemu, njegovi moralni neoporečnosti. Dejanja, ki so v sebi slaba (in se mala), ne morejo v nobenem primeru postati dobra zaradi dobrega namena ali pozitivnega učinka (npr. bogokletje, splav, uboj). Namen ne opravičuje ne dejanja ne sredstev; zato ni dovoljeno delati slabo, da bi dosegli nekaj dobrega (krajša ali laž v 'dobre namene'). Mislimo na primere in sodbe, ki jih ljudje kdaj izražajo: Ljubezen ne more biti greh; Tako vsi delajo; Saj ne moreš drugače ravnati; Ta človek je vendar toliko dobrega storil; Rešil se je trpljenja in razočaranja ipd. »Teorije, ki vrednotijo moralnost dejanja le pod vidikom temeljne življenjske usmeritve (optio fundamentalis), so s tem zavrnjene«, pravi A. Chappelle.²⁶ Katekizem je pozoren na tiste teorije, ki dajejo vtis, da lahko določena slaba dejanja zaradi navideznega krepostnega ravnanja (iz ljubezni, pravičnosti ipd.), zaradi pozitivnih posledic ali okoliščin postanejo dobra in moralno opravičljiva. Pravi: »Izbrani predmet je kaka dobrina, h kateri se volja svobodno nagiba. Je tvarina za človeško dejanje. Izbrani predmet moralno določa dej hotenja, kakor ga spozna razum in ga ima za ustreznega ali neustreznega pravi blaginji. Objektivna pravila moralnosti izrekata razumski red dobrega in zlega, ki ga potrjuje vest« (1751). Človeški razum namreč spoznava (in je dolžan spoznavati) objektivni red dobrega; volja

ima kot predmet svojega hotenja dobrino, ki jo razum predlaga; vest pa se je dolžna odločati glede na spoznanje razuma oziroma hotenje volje. Če torej moralnost predmeta ne bi bila pomembna, bi s tem sprevrgli red vrednot in človekovih sposobnosti. Seveda je možno, da so te človekove sposobnosti zanemarjene in je človek nesposoben dojeti, kaj je dobro in kaj zlo. Zato ostane primarna dolžnost razločevati med dobrim in zlim.

d) *V strasteh ali čustvih* (1762–1775) kot človeških čutnih vzgibih ni ne moralno dobrega ne zlega. Moralno opredelitev jim dajeta razum in volja, ki storita, da prerastejo v krepostno dejanje oziroma v pregreho (1774). Pomembno je, da človek postane gospod svojih čustev, jih usmerja v pozitivne odločitve ter moralno neoporečno delovanje.

e) *Vest* (1776–1802) kot prvi »od vseh Kristusovih namestnikov« (1778; H. Newman) »oblikuje svoje sodbe, sledeč razumu, skladno z resnično dobrino, ki jo je hotela Stvarnikova modrost« (1783). Kot »sodba razuma, po kateri človeška oseba spoznava moralne lastnosti določenega dejanja, ki ga misli napraviti, ga opravlja ali ga je storila« (1778). Trditve niso neznane, izražajo klasične moralne opredelitve o naravi in vlogi vesti. Bolj smo lahko pozorni na pedagoški in vzgojni vidik, ki govori o nujnosti »ponotranjenosti« ali »navzočnosti samemu sebi«, da bi mogli slišati glas vesti in mu slediti zaradi »izpostavljenosti, da se odtegujemo vsakemu razmišljanju, samopresoji ali vračanju k sebi« (1779). V tem je velika nevarnost našega časa, kajti zaradi negativnih vplivov je vzgoja toliko bolj nepogrešljiva (1783). Priporočila in zahteve niso podrobneje navedene. Naloga (samo)vzgoje pa je, izbirati ustrezne pripomočke: božjo besedo, meditacijo, molitev. Vzgoja je naloga vsega življenja in je mnogovrstna. »Uči (nas) kreposti, preprečuje in zdravi strah, sebičnost in napuh, občutek krivde in vzgibe samovšečnosti... Vzgoja vesti zagotavlja svobodo in poraja mir srca« (1784). Pri vzgoji vesti nam pomaga Sveto pismo, molitev, spraševanje vesti, darovi Svetega Duha, pričevanje in nasveti drugih, nauki Cerkve (1785).

Proti prepričanju mnogih – v Cerkvi in izven Cerkve – ki se danes sklicujejo na svojo vest, Katekizem podrobneje obravnava vprašanja zmotne vesti ali napačne sodbe. Greh je vedno zlo, vsaj objektivno, tudi če ga kdo stori v zmotni vesti. Toliko večje zlo je tedaj, če človek ni ničesar storil za oblikovanje vesti. V vsakem primeru se je treba »potruditi, da se nravna vest znebi svojih zmot« (1793). Kljub temu, da se komu slabo dejanje zaradi zmotne vesti ne prišteva, hudobija ostane hudobija, dejanje je 'in se malum', in prinaša škodo.

f) *Kreposti* (1803–1845) kot »trdne naravnosti, stalna razpoloženja, trajne popolnosti uma in volje, ki uravnavajo naša dejanja« (1804), so odsev človekove svobode, da dela dobro (prim. 1804). Kreposti so osredotočene okrog treh teoloških kreposti – vere, upanja in ljubezni – ter štirih kardinalnih – modrosti, pravičnosti, srčnosti in zmernosti. Kardinalne kreposti, »pridobljene z vzgojo, s premišljenimi dejanji in z nenehno vztrajnostjo v prizadevanju, očiščuje in dviga božja milost« (1810). Zgolj človeško prizadevanje ni zadostno. Toliko bolj, ker je človek po grehu ranjen in potrebuje duhovno in moralno 'ravnovesje' (1811). Teološke kreposti »usposabljaajo človeka za deležnost na božji naravi« (1812) ter »utemeljujejo, oživljajo in označujejo kristjanovo moralno delovanje« (1813). »Bog je njihov izvir, nagib in predmet, Bog, ki ga človek spoznava po veri, upa vanj in ga ljubi zaradi njega samega« (1840).

g) Razmišljanje o grehu (1846–1876) ne odstopa od dosedanjega cerkvenega nauka, vendar daje večji poudarek božjemu usmiljenju in človekovemu spreobrnjenju kot pa razpravljanju o grešnem dejanju. Katekizem obravnava greh v njegovi personalistični in teološki perspektivi, kot dejanje »proti razumu, resnici in pravilni vesti«, kot »pomankanju resnične ljubezni do Boga in do bližnjega zaradi neurejene navezanosti do neke dobrine« (1849). Ko se človek odpove sodbi razuma, resnici kot vrednoti, ko zataji svojo vest s tem, da dela proti njeni sodbi, tedaj »greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost« (CS 13). Greh ni torej primarno upor proti neki zapovedi, temveč negacija lastne človečnosti s tem, da človek ne živi v skladu s svojo naravo, ki teži k popolnosti in sreči, k življenju v občestvu z Bogom.

Sklicujoč se na tradicionalni moralni nauk ter apostolsko spodbudo o Spravi in pokori,²⁷ katekizem opredeljuje smrtni greh kot »radikalno možnost človekove svobode kot samoljublja« (1861), kot »težko kršitev božjega zakona, ki razdere ljubezen v človekovem srcu, ko človeka odvrne od Boga, ki je njegov zadnji cilj ter da prednost manjši dobrini« (1855). Težka kršitev pa predpostavlja: 1. pomembnost samega dejanja, ki ga kot takega opredeljuje božja zapoved ali človeško spoznanje (tako je uboj težji od kraje), 2. polna zavest ter 3. premišljena privolitev (1857). Medtem ko je pomembnost dejanja (zapovedi) mogoče lažje ugotoviti, pa obstajajo številna druga stanja in okoliščine, ki vplivajo na človekovo spoznanje in voljo: od psiholoških, patoloških do družbenih. Tako imenovane »strukture greha« (1869), kot nasilje, krivičnost, družbene razmere, ki so hkrati posledica greha in izvir novih grehov, so izraz in učinek osebnih grehov. Kakor njihov nastanek presega krivdo posameznega človeka, tako je tudi njihova ozdravitev skupna moralna naloga, ki pa mora biti kljub vsemu individualizirana: kaj lahko stori posamezni človek v povezavi in solidarnosti z drugimi?²⁸

6. Občestveni personalizem in morala

Če smo doslej obravnavali tako imenovano personalistično antropologijo, v duhu katere govorita koncilaska pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu in novi katekizem, moramo sedaj ta spoznanja dopolniti. Gre namreč za občestveni personalizem, v katerem ima človeška skupnost nenadomestljivo in konstitutivno vlogo v človekovem moralnem življenju in rasti. Koncil in katekizem se tudi v tem dopolnjujeta.

a) *Socialna dimenzija človekove moralnosti* ima teološko utemeljitev: posameznik in občestvo sta poklicana k istemu cilju in blaženosti (gre za občestveni značaj človekove poklicanosti); ljubezen do Boga je neločljiva od ljubezni do bližnjega; človek v svoji socialni dimenziji odseva trinitarčno resničnost; človek more sebe realizirati samo v občestvu, v čemer ima posebno vlogo družina (1877 sl.). Že koncil je izjavil, da je potrebno prerasti individualistično etiko (prim. CS 30).²⁹ Številne socialne okrožnice novejšega časa in drugi cerkveni dokumenti, na katere se katekizem sklicuje, ta nauk podrobneje razvijajo. O razmerju med osebo in družbo pravi: »Počelo, nosilec in cilj vsega družbenega življenja je in mora biti človeška oseba« (CS 25,1) (1881). Naloga posameznika in občestva je udeležba pri skupni blaginji, odgovornost in

soudeležanje, skrb za socialno pravičnost, ki dobiva novo dimenzijo – solidarnost, kot zahtevo moralnega reda in ne le zahtevo gospodarske in politične opcije; od tega pa je delno odvisen tudi svetovni mir (1941).

Katekizem sicer ne analizira sedanjega stanja, čeprav je mogoče prepoznati odsev tega stanja. Zato tudi na tem mestu govori o grešnih strukturah kot posledici osebnih dejanj, zaradi česar je potrebno spreobrnjenje od greha, sebičnosti in krivic. Spreobrnjenje je tudi v tem primeru osebno, ker to zahteva narava samega spreobrnjenja. Spreobrnjenje izhaja iz srca, iz notranjega spoznanja dobrega in hudega ter odločitve za dobro, sicer človek lahko zapade še večjemu zlu, ko hoče krivico poravnati z nasiljem ali drugimi neustreznimi sredstvi. Za odstranitev zla pa so potrebni tudi skupni napor. Največja socialna zapoved tudi na področju družbenega življenja je ljubezen (1889).

b) *Naloga oblasti*, ki je »utemeljena v človeški naravi« in v božjem zakonu (1898), je skrb za skupno blaginjo. Ta obsega »vsoto vseh tistih razmer družbenega življenja, ki tako skupnostim kot posameznim članom omogočajo, da v večji meri in lažje dosežajo svojo popolnost« (1924; prim. CS 26). Skupna blaginja vsebuje tri bistvene prvine: 1. spoštovanje in pospeševanje osnovnih človekovih pravic, 2. skrb za duhovne in časne dobrine družbe ter 3. mir in varnost družbe in posameznikov (1925).

c) *Socialna pravičnost* je v ustvarjanju razmer, »ki posameznikom in združenjem omogočajo, da dosežajo to, kar jim po naravi in poklicnosti pripada« (1928). Socialna pravičnost ni milost, tudi ne dar; je zahteva po spoštovanju tega, kar je Bog naklonil človeku. Prvi pogoj za socialno pravičnost je spoštovanje človekovega transcendentalnega dostojanstva, kajti oseba je zadnji cilj družbe, ki mu je družba podrejena (1929). Bližnji je moj 'drugi jaz', je moj brat.

č) *Enakost med ljudmi* zadeva najprej človekovo osebno dostojanstvo in pravice (1935). Toda med ljudmi obstajajo tudi od Boga hotene razlike: duhovne in telesne zmožnosti, talenti ipd. Bog je hotel različnost darov, da bi tudi na ta način človek bil povezan, navezan in odvisen od drugega, predvsem pa, da bi se na ta način ljudje med seboj povezovali, si pomagali, se bogatili, učili velikodušnosti in dobrohotnosti drug do drugega. Različnost kultur je potrebno vrednotiti v isti luči (1936-1937). Seveda pa ta neenakost nima nič opraviti s krivično neenakostjo, ki je v nasprotju z evangelijem in vpije po solidarnosti med ljudmi na vseh ravneh in področjih (med bogatimi in revnimi, revnimi med seboj, delodajalci in delavci; v družbi, v družbah, v mednarodni skupnosti) in oblikah (na duhovnem in gmotnem področju).

7. Zakon in milost

Moralni zakon (večni, naravni, razodeti, človeški) je »delo božje modrosti«, je »očetovski pouk in božja vzgoja«, ki »človeku predpisuje pota in pravila obnašanja, ki vodijo do obljubljenе blaženosti in obsoja pota zla« (1950). Apostol Pavel ga obravnava kot vzgojiteljico za Kristusa (prim. Gal 3, 24). Ne gre za legalizem in samovoljo, kakor ga je interpretiral nominalizem, tudi ne za omejevanje in zanikanje svobode. Zakon je v službi človekove sreče in blaženosti, popolnosti in promocije. V Kristusu ima namreč moralni zakon svojo »popolnost in svojo edinstvo«, ker je Kristus pot popolnosti (1953).

a) V tej luči je potrebno razumeti najprej *naravni moralni zakon*, kot »izvirni moralni čut, ki človeku dovoljuje, da razločuje, kaj je dobro in kaj zlo« (1954). Izražen je v desetih božjih zapovedih (1955). Naravni zakon je »luč razuma, ki ga je v nas položil Bog; po njem spoznavamo, kaj je treba storiti, in česa se je treba izogibati« (sv. Tomaž Akvinski; 1955). V tej zvezi katekizem poleg sv. Tomaža Akvinskega citira tudi Cicerona: »Obstaja resničen zakon, to je zdrav razum; ujema se z naravo, razširjen je med vsemi ljudmi; je nespremenljiv in večni; njegovi ukazi kličejo k dolžnosti; njegove prepovedi odvrtaajo od pregreh« (1956).

b) Odnos med *naravnim moralnim zakonom in razodetim zakonom* pa je prikazan v naslednjem. Čeprav more človek z lučjo naravnega razuma spoznati verske in moralne resnice (prim. Rim 1, 18-32), v »dejanskih razmerah potrebuje milost in razodetje, da bi verske in moralne resnice mogel spoznati z gotovostjo in brez zmot« (1960). V tem odseva upravičenost božjega posebnega poseganja ali razodetja v življenje človeka. Vendar tudi naravni moralni zakon s svoje strani pripravlja pot milosti in razodetju. Če ne bi bilo v človeku te naravne sposobnosti in naravnosti, ne bi mogel sprejeti in razumeti božjega razodetja (1960). Naravni in razodeti moralni zakon se med seboj dopolnjujeta in drug drugemu pripravljata pot.

c) *Razodeti zakon*, katerega prva stopnja je izražena v dekalogu Stare zaveze, je priprava na novozavežno razodetje. Dekalog je priprava na evangelij. Starozavezna postava je vzgojiteljica za Kristusa. Evangelij pa je dovršitev/dopolnitev tako naravnega kot starozaveznega zakona (1965). Novozavezni zakon je milost Svetega Duha, ki je dan vernikom po veri v Kristusa, deluje pa po ljubezni (1966). Novozavezni zakon je predvsem razodet v govoru na gori (prim. Mt 5), v katerem niso samo izražene zapovedi, marveč tudi božje ravnanje (odpuščanje, usmiljenje, svetost, popolnost) kot vzorec za naše ravnanje in delovanje. Novozavezni zakon je zakon ljubezni, ne strahu; je zakon milosti, ki izhaja iz vere in zakramentov; je zakon svobode, ker nas osvobaja za delovanje iz ljubezni in duha, ne pa zaradi zapovedi in črke (1972). Tudi evangeljske svete je treba razumeti v odnosu do ljubezni, ki je »popolnost krščanskega življenja« (1973).

č) Zakon/postava razodeva greh, *milost Svetega Duha* pa »ima moč, da nas opraviči« (1987). Milost ima prioriteto pri opravičenju, kajti »prvo delo milosti Svetega Duha je spreobrnjenje« (1989). Milost namreč »vpliva, pripravlja in spodbuja človekov svoboden odgovor« (2022). Zaradi greha človek ni sposoben sam začeti procesa spreobrnjenja. Tudi človekova »pripravljenost sprejeti milost in odpuščanje, je milost« (2001). Greh ga je namreč oddaljil od Boga, od bližnjega in tudi od njega samega. Potrebna je milost, da spet spozna svojo grešnost, nezadostnost z ene strani in božjo dobroto ter pravičnost, ki nas odrešuje, z druge strani. »Svobodna božja pobuda pa terja tudi svobodno človekovo odločitev in odgovor« (2002). Vendar človekovo sodelovanje ni samozadostno v smislu, da delamo iz sebe, spoznavamo in imamo zasluženje kakor iz sebe. Vse je milost, tako božje delo v nas kot naša sposobnost in pripravljenost za sodelovanje z milostjo (2008). Tako postane človek, deležen božje milosti, sposoben uresničevati božji načrt ter iti po poti svetosti, na katero kliče Bog vsakega človeka ne brez zatajevanja samega sebe, sprejemanja križa ter hoje za Kristusom (2029).

d) Kristjan živi svojo poklicanost k svetosti v *občestvu Cerkve* (2030). V oznanilu evangelija, tudi v razlagi njegovega moralnega nauka ter v zakramentalnem življenju, je nakazana vsebina in pot moralnega delovanja kristjana. »Poučevanje in uresničevanje krščanske nравnosti je naloga vseh udov Cerkve« (2038). Cerkvene zapovedi pa so naravnane v »nравno življenje, povezano z bogoslužnim življenjem in se iz njega tudi hranijo« (2041).

e) Moralno življenje kristjana ima tudi značaj *misijonarskega pričevanja*, kajti zvestoba evangeliju je »prvenstveni pogoj za oznanjevanje evangelija in poslanstvo Cerkve v svetu« (2044). Tako vsi verujoči gradijo Cerkev ne le z besedo, temveč prvenstveno z življenjem, kar je vsakomur dostopno. »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13, 35).

8. Glavni poudarki v razlagi dekaloga

V pripravi novega katekizma so nekateri ugovarjali, ali je pedagoško primerno še naprej rabiti shemo dekaloga, ki gradi na morali zapovedi oziroma prepovedi ter iz tega rojeni kazuistični metodi.³⁰ Ali ni evangelijska morala, zlasti morala blagrov, zapoved ljubezni kot primarna zapoved ter Pavlova teologija o milosti in svobodi že zdavnaj preseгла delno legalistično in negativistično formulacijo dekaloga? Ugovor bi bil na mestu, če bi imeli pred seboj le izročilo Stare zaveze, ne pa tudi dopolnitev Nove zaveze, če bi se sklicevali bolj na filozofsko-antropološka kot pa teološka izhodišča. Tudi dosedanja katehetska praksa priznava mnoge dobre strani dekaloga in njegove sheme: jasnost, razumljivost, splošno človeško sprejemljivost glede vsebine ipd.

Katekizem ohranja shemo dekaloga (2052 sl.), njegovo vsebino pa obravnava pod enotnim vidikom: gre za dopolnitev naravnega moralnega zakona z evangelijskim zakonom, gre za temeljno zapoved, to je zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega, ki jo kristjan živi v moči Kristusove zapovedi in milosti Svetega Duha. Ljubezni ni mogoče ukazati, tudi ne prepovedati, lahko jo le prebudimo v sebi ali v drugemu. Ljubezen izraža osebni odnos, je odnos in priobčevanje (*relatio et communicatio*) z drugo osebo, kar je svobodno človekovo dejanje. Ideal, ki ga zapovedi ljubezni postavlja božja ljubezen, je in ostane nedosegljivi vzor za človekovo ravnanje in prizadevanje.

V luči zgodovine odrešenja je dekalog dar Boga svojemu ljudstvu, je razodevanje Boga in njegove slave, je podaritev Boga samega in njegove volje (prim. 2058–2059), je dar za življenje v zavezi med Bogom in ljudstvom, je privilegirani odsev naravnega moralnega zakona (2070). Jezus je v pogovoru z bogatim mladeničem potrdil veljavnost dekaloga, dopolnil pa ga je s klicem k zvestobi največji zapovedi, ljubezni do Boga (I–III. zapoved) in bližnjega (IV–X. zapoved) ter klicu k popolnosti.

Glede posameznih zapovedi naj navedemo nekatere novosti ter posamezne značilnosti.

1. Vera (2083–2141) je prikazana v dinamični razsežnosti, podobno tudi upanje in ljubezen: Bog se razodeva človeku v času in na različne načine; človek pa naj v veri raste, jo razumno in budno varuje (2087). Vera pa je tudi razodetje o človeku, njegovem dostojanstvu, poklicanosti ter življenjskih nalogah. Katekizem posebej obravnava tako imenovano socialno vlogo/nalogo vere ter pravico do verske svobode (2104), kar zahteva že zrel odnos do drugih ver

oziroma drugače verujočih. Glede tega imajo tako posamezniki kot politične oblasti njim lastne naloge (2108).

Zanikanje ali zanemarjanje vere se izraža v neveri, obupu, predrznosti, indiferentnosti in nevhvaležnosti. Med grehi malikovanja so posebej omenjeni novejšje oblike malikovanja – oblast, užitek, rasa, predniki, država, denar (2113). Katekizem zavrača razne oblike vedeževanja, zatekanja k satanu ali zlim duhovom, horoskopom, astrologiji, hiromantiji, napovedi prihodnosti in usode, nošnji amuletov, spiritizem ipd.

2. Svetost pripada najprej božjemu imenu (2142–2167), ki mu človek izkazuje dolžno čast in priznanje z besedo in življenjem. A tudi ime vsakega človeka/kristjana zahteva dolžno spoštovanje. Kristjani naj nosijo krščansko ime. »Bog vsakogar kliče po njegovem imenu (Iz 43, 1; Jn 10,3). Ime vsakega človeka je posvečeno. Ime je človekova podoba, zahteva spoštovanje in je znamenje dostojanstva tistega, ki ga nosi« (2158).

3. Posvečevanje Gospodovega dne ima bogato vsebino (2168-2195). V Stari zavezi je ta dan spomin na stvarjenje, odrešitve Izraela iz suženjstva; je dan počitka, znamenje zaveze; sobota je zaradi človeka. V Novi zavezi gre za dopolnitev starozaveznega sporočila: je znamenje novega stvarjenja, odrešenja in vstajenja v Jezusu Kristusu; obhajanje evharistije je središče življenja Cerkve (2177), tudi župnije in njenega delovanja (2178), kjer verujoči drug drugega podpirajo. Kdor prostovoljno opusti mašo, težko greši (2181). Kadar pa udeležba pri maši ni mogoča, se priporoča opravilo božje besede (v družini, v skupini, v cerkvi) ali osebna in skupna molitev, zlasti v družini (2183). Nedeljski počitek je namenjen negovanju verskega, družinskega, kulturnega in družabnega življenja (2184), pa tudi veselju, opravljanju dobrih del ter telesu in duhu primerni sproščenosti (2185). »Nujne družinske obveznosti ali velika družbena korist bi lahko bili veljavno opravičilo od zapovedi o nedeljskem počitku.« Vendar naj verniki pazijo, »da ti veljavni izgovori ne bodo postali navade, škodljive veri, družinskemu življenju in zdravju« (2185). Pa tudi drugemu ne smemo nalagati bremen nedeljskega dela (npr. graditev hiše). Za ustvarjanje kulture nedelje so potrebni skupni napor (2187), zato naj kristjani od družbe zahtevajo, da v svojih zakonih upošteva značaj nedelje in praznikov (2188).

4. Četrta zapoved (2196–2257) je razširjena na vse oblike medčloveških odnosov: do staršev, skrbnikov, učiteljev, delodajalcev, uradnikov, predstojnikov, upravljalcev in seveda vseh naštetih do svojih podložnikov, varovancev, sodelavcev (2199).

Posebno mesto ima družina, to je skupnost zakoncev in otrok, ali tudi »skupnost s posebnimi pravicami« (2206). Družina je v božjih načrtih tista idealna skupnost, v luči katere moramo »ocenjevati/presojati razne oblike starševstva« (2202). Pri tem gre za samohranilke(ce), druge oblike okrnjene družine, ki jo danes nekateri zagovarjajo, npr. v politiki, socialni ipd. Te okrnjene oblike ne morejo postati ne ideal ne pravilo. Vedno pa je potrebno spoštovati človeka, kakršne koli je že njegovo poreklo. Družina je tudi »izvorna celica družbenega življenja« (2207) in je pogoj za zdravo, urejeno družbeno življenje. Zato jo morajo »primerni družbeni ukrepi pomagati in varovati« (2209).

Tisti, ki imajo oblast, in tisti, ki imajo od nje koristi, so navezani in odgovorni drug za drugega (2234). Izvajanje oblasti je služenje človeku, skupni blaginji, in sicer v duhu hierarhije vrednot, predvsem spoštovanje človekovih pravic. Dolžnost državljanov je prispevati k skupni blaginji v duhu pravice,

resnice, vzajemnosti in svobode. Plačevanje dajatev, uveljavljanje volilne pravice, obramba domovine so moralna obveznost (2240). Tujca, ki išče varnost in sredstva za življenje, je potrebno sprejeti. Če državna oblast zapoveduje stvari v nasprotju z nravnim redom, so se državljani dolžni upreti (2242). Politični oblasti se je mogoče zakonito upreti: »1. v primeru nedvomnih, hudih in podaljšanih kršenj temeljnih pravic, 2. potem ko so bila izčrpana vsa druga sredstva, 3. brez izzivanja še hujših neredov, 4. če obstaja utemeljeno upanje na uspeh, 5. če je nemogoče po pameti predvideti boljših rešitev« (2243).

5. Skrb za življenje (2257–2330), ki je nekaj svetega, ima različne oblike. Pravična samoobramba je kdaj pravica, drugič pa tudi resna dolžnost tistega, ki je odgovoren za življenje drugega (2264–2265). Javna oblast ima pravico in dolžnost predpisati kazni, tudi smrtno, da zavaruje državljane pred krivičnim napadalcem. Prednost pa naj imajo »nekrvavi ukrepi« (2266–2267). Preseneča, da je še vedno omenja smrtna kazen, ki jo mnoge države, ustanove (npr. škofovske konference) in strokovnjaki, tudi teologi, iz različnih razlogov odklanjajo.³¹ Neposreden splav ter sodelovanje pri njem je velik greh, za katerega je določeno izobčenje iz Cerkve. S tem Cerkev opozarja na resnost storjenega dejanja (2270).

Prenatalna diagnostika je dovoljena, če »spoštuje življenje in neokrnjenost človeškega embrija in fetusa in če je naravnana na individualno zaščito in zdravljenje« (2274). Poskusi z embriji, druge oblike manipulacije z zarodki, genski inženiring, pri katerih je oseba le sredstvo, so proti dostojanstvu človeka (2275). Znanstveni poskusi na človeku (2292–2301) zahtevajo absolutno spoštovanje človeka, njegovih pravic in integritete. Neposredna evtanazija je nesprejemljiva, lajšanje bolečin z medikamenti pa je dopustno, če smrt ni hotena (2276–2279). Samomor je napad na ljubezen do Boga, ki daje življenje, na ljubezen do sebe in do bližnjega, ker »krivično pretrga vezi solidarnosti z družinsko, narodno in človeško družbo« (2280 sl.). Samomorilčeva odgovornost je lahko zmanjšana zaradi težke duševne motnje, tesnobe ali močnega strahu pred preizkušnjo, trpljenjem ali mučenjem (2282).

Pohujšanje (2284–2287) je oblika napada na bližnjega, je povzročitev duhovne smrti in je zato lahko velik greh. Skrb za zdravje (2288–2291) je naloga posameznika in družbe, ki mora zagotoviti ustrezne pogoje zanj. Skrb za življenje in zdravje ni absolutna vrednota, zato je grešno malikovanje telesa, telesne popolnosti, športa. Zmernost nalaga pravilen odnos do jedi, alkohola, tobaka in zdravil. Vožnja v pijanem stanju pa je težka odgovornost (2290). Ugrabitve, terorizem, mučenje, sterilizacija, iznakaženje človeškega telesa nasprotuje človekovemu dostojanstvu. Spoštovanje pa smo dolžni človeku tudi po smrti.

Skrb za mir (2302–2330), kateremu nasprotujeta že jeza in sovraštvo, je naloga posameznika in družbe. Pravična vojna je dovoljena pod naslednjimi pogoji: 1. da so vsa druga sredstva izčrpana, 2. da bi napadalec prizadejal hude, trajne krivice, 3. da je združenih več pogojev za uspeh, 4. da se ne bo iz tega rodilo še večje zlo (2309). Tudi vojna ima svoje zakone, ki jih je treba spoštovati glede odnosa do ranjencev in ujetnikov. Hud greh je genocid nad ljudstvi, narodi ali manjšinami (2312–2314). Tekma v oborožitvi ne rešuje problemov, hkrati pa je krivica do tistih, ki potrebujejo sredstva za preživetje (2315–2317). Oblast naj sprejema oporečnike vesti. Slep ubogljivost ni nikoli opravičilo.

6. Spolnost (2331 – 2400) je božji dar, je odsev človekove bogopodobnosti in stvariteljstva, je sposobnost komunikacije, »navezovanje vezi občestva z drugimi« (2332). Spolnost je potrebno sprejeti ter vključiti, integrirati v osebnost ter tako doseči notranjo enotnost duše in telesa (2337). »Združitev moža in žene v zakonu je način, kako posnemati v mesu Stvarnikovo darežljivost in rodovitnost« (2335), ki jo je Kristus prenovil in odrešil. Poleg integracije spolnosti v osebnost, ki ima tako psihološke kot teološke značilnosti (ljubiti sebe in drugega, sposobnost darovati se), je potrebno obvladovanje sebe, upoštevanje zakona rasti, vzgoja za kulturo spolnosti ter božja pomoč. Vsi ljudje so poklicani k čistosti: poročeni, neporočeni, drugačni na spolnem področju (2337). V pripravi na zakon je čistost izraz spoštovanja do drugega, je »vajeništvo zvestobe in upanja«, je čas medsebojne pomoči v rasti v čistosti (2350).

Spolnost, ki jo človek išče zaradi nje same, ne glede na njeno rodovitnost in združitveni (daritveni) namen, je grešna. Glede samozadovoljevanja je potrebno upoštevati, da je mlad človek še čustveno nezrel, da doživlja osebne in družbene konflikte, ki odgovornost zmanjšujejo ali celo skoraj izničijo (2352). Formulacija ni najboljša: odgovornost še vedno ostane, čeprav je močno okrnjena, sicer se človek še bolj čuti kot list, ki ga veter prenaša zdaj sem zdaj tja. Bolj stroge so sodbe glede nečistovanja, pornografije in prostitucije. Hudo grešijo tisti, ki trgujejo s pornografijo, zato je tudi družba/država poklicana, da prepreči to zlo. Tudi prostitucija je zelo grešna, vendar je pogosto v ozadju revščina, izsiljevanje, družbeni pritisk ipd., kar zmanjšuje odgovornost posameznika (2355). Homoseksualna dejanja nasprotujejo naravnemu zakonu. Izvor tega stanja v človeku še ni znan. Ljudje s takšno spolno usmeritvijo so poklicani, da v življenju uresničijo božjo voljo, tudi življenje v čistosti ter Kristusu pridružijo svoje trpljenje in preizkušnje; v molitvi, zakramentih, prijateljstvu z drugimi se morejo postopoma bližati krščanski popolnosti. Drugi ljudje pa so jih dolžni sprejemati s spoštovanjem in obzirnostjo, ne pa s krivičnim zapostavljanjem (2357 – 2359).

Zakonca lahko iz utemeljenih razlogov načrtno razporedita rojstva svojih otrok. Preverita pa morata, če njuna želja ne izhaja iz sebičnosti; svoje ravnanje morata urejati po objektivnih merilih nravnosti (2368), kot je občasna zdržnost, naravne metode urejanja rojstev ipd. Otrok ni dolgovanje, pravica, lastništvo, marveč dar. Homologna in heterologna osemenitev sta moralno nesprejemljivi, vendar ima prva manj negativnih posledic, zlasti psiholoških (2373 – 2377). Ločitev zakoncev je težak greh proti moralnemu zakonu, ki prizadene zakonca, otroke in družbo; je pravo družbeno zlo. Tudi tako imenovane svobodne zveze (priležništvo, zavračanje zakona, poskusni zakon) nasprotujejo bistvu zakona in krnijo človekovo dostojanstvo ter poklicanost.

7. Dobrine stvarstva (2401 – 2463) so namenjene vsem ljudem (2402), človek pa ima pravico tudi do privatne lastnine. Ne le kraja ali drugo po zakonu kaznivo dejanje proti lastnini, temveč tudi zadrževanje posojene dobrine, goljufija v trgovini, neupravičeno zviševanje cen zaradi stiske ali nevednosti drugih ter nepravilno plačevanje zaslužka so grešna dejanja (2408-2409). Igre na srečo ali stave po sebi ne nasprotujejo pravičnosti, toda strast se lahko sprevrže v zasvojenost.

Odnos do stvarstva zahteva moralno ravnanje (2415-2418). Človek je upravitelj stvarstva, ne njegov gospodar. Tudi stvarstvo ima svojo integriteto, ki

jo mora človek resno upoštevati. Živali, rastline in neživa narava so po svoji naravi namenjeni kot skupno dobro preteklega, sedanjega in prihodnjega rodu (2415). Gospodstvo človeka nad naravno ni neomejeno. Lahko ljubimo živali, ne smemo pa jim naklanjati ljubezni, ki jo dolgujemo samo ljudem (2418).

Družbeni nauk Cerkve (2419–2436) daje načela za razmišljanje, razvija merila za presojanje, daje smernice za delovanje v duhu evangelija (2423). Delo je zaradi človeka in ne človek zaradi dela. Delo mora biti dostopno vsem: moškim, ženskam, zdravim, invalidom, domačinom, priseljencem. Človek je središče družbenega in gospodarskega življenja. Vloga države je, da nadzira in vodi izvajanje človeških pravic na gospodarskem področju (2431). Prepad med razvitimi in revnimi je mogoče premostiti s skupnimi naporami ter s solidarnostjo, ki v duhu evangelija skrbi in pomaga ubogim in revnim.

8. Resnica je vrednota, resnicoljubnost pa krepost (2464-2513). Človek je po naravi usmerjen k resnici (2467), ki jo drugim sporoča in od drugih pričakuje. Toda za resnico je treba najprej pričevati, jo oznanjati, zanjo se žrtvovati, vse do mučeništva. Nekateri poklici zahtevajo čuvanje zaupane skrivnosti: tako duhovniki, zdravniki, politiki, pravniki, vojaki in drugi. A tudi drugi morajo upoštevati nedotakljivost osebnega življenja, zlasti tistih ljudi, ki so bolj izpostavljeni (npr. politiki). Sredstva obveščanja (2493–2499) so v službi javne blaginje: obveščeni in resnice. Posamezniki, skupine in družbe imajo neodtujljivo dolžnost in odgovornost za uveljavitev resnice. Posebna oblika resnice je lepota (umetnost), tudi cerkvena, ki s posebnimi znamenji izraža tisto, česar z besedo ni mogoče izraziti. Tudi zanjo veljajo npravna načela (2500–2503).

9. Vsebina zapovedi (2514–2533) je prikazana v duhu šestega blagra: Blagor čistim v srcu (prim. Mt 5, 8). Med telesnostjo in duhovnostjo sicer obstaja napetost, ki jo je greh ranil in prizadel. Potrebno je torej vzgoja in obvladovanje, posebej sramežljivost, prav tako skromnost in obzirnost, ki izražata spoštovanje do sebe in do drugih, v besedah in telesnih izrazih, v obnašanju in oblačenju. Sredstva obveščanja pa morajo spoštovati človekovo intimnost.

10. Pohlep in neurejenost glede imetja (2534–2557) je velika nevarnost in poguba. Ne samo kraja ali krivica, tudi prekomerno in neurejeno imetje ali želja po imetju človeka duhovno obuboža. Želi le imeti, vendar pa postaja reven zaradi neobvladovanja samega sebe. Tudi nevoščljivost sodi sem in je greh zoper ljubezen do bližnjega. Človekov odnos do stvari naj bo v znamenju uboštva duha. Najvišja dobrina je Bog, njega mora človek ljubiti nad vse, nobena druga stvar ne sme zamegliti pogleda na večno Dobrino, Boga samega. Brez uboštva duha pa ni vstopa v božje kraljestvo.

Sklepne misli

Pij XII. je o katekizmu rekel naslednje: »Ta mala knjiga ima v sebi vrednost velike enciklopedije. Vsebuje resnice, ki jih moramo verovati, dolžnosti, ki jih moramo spolnjevati, sredstva za naše posvečenje. Ali je še kaj pomembnejšega na svetu? To je knjiga modrosti, umetnost življenja, mir duše, gotovost v preskušnji. Uči nas, kako ugajati Bogu.«³²

Katekizem lahko primerjamo simfoniji. Ima štiri stavke (dele), vsak je samostojna in različna enota, vendar povezana z drugimi, s katerimi ustvarja

celoto. Ima svoj moto (temelje in izhodišča), ki se ponavlja v različicah. Tudi morebitne pomanjkljivosti in nedoslednosti niso izključene. Kljub temu lahko spoznamo njeno sporočilo in vrednost. Nespametno bi bilo, če ne bi upoštevali njenih odlik; še bolj nespametno bi bilo, če bi zaradi pomanjkljivosti vse zavrgli.

Oznanjevalci so v stalni nevarnosti, da bodo katekizem brali in študirali le pod vidikom, kako o njem spregovoriti drugim. Takšen pristop ni upravičen, še manj moder. Sveto pismo vendar najprej beremo in premišljujemo za lastno rabo. Tedaj moremo tudi drugim dajati iz bogastva, ki smo ga sami spoznali.

¹G. Colombo, *La fede vissuta della Chiesa cattolica: La vita nuova in Christo*, v: T. Stenico (ur.), *Un dono per oggi – Il Catechismo della Chiesa cattolica*, Paoline, Milano 1993, 215.

²Prim. G. Colombo, n. d., 216; M. Vidal, *L'atteggiamento morale, I Morale fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1976, 11–23; V. Messori (se pogovarja z J. Ratzingerjem; prevod iz italijanščine), *Poročilo o verskem stanju*, Družina, Ljubljana 1993, 67–74.

³V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 73.

⁴Prim. J. Honoré, *Le Catéchisme de l' Eglise catholique*, v: *NRTh* 115 (1993), 12.

⁵Pripravo tretjega dela katekizma, ki obravnava moralnoteološka vprašanja, je vodil Jean Honoré (66), škof v Toursu v Franciji, sicer katehetski strokovnjak. V ekipi je bil še David Konstant, škof iz Leeds-a v Veliki Britaniji. Medtem sta bila za prvi del o veri odgovorna škof Alessandro Maggolini in Španec José Estepa Laurens. Ko je bil leta 1989 osnutek katekizma razposlan vsem škofom katoliške Cerkve, je prispelo 24.000 pripomb (modi), največ o moralnih vprašanjih (9000).

Prim. M. Legris, *Le texte du nouveau Catechisme*, v: *L' Express – Exclusif*, 20. nov. 1992, str. 26–29.

⁶Škofovska sinoda 20 let po koncilu: *Sinteza del na sinodi*, B 2; v: *CD* 30, Ljubljana 1986, 46–47.

⁷*Il Catechismo universale*, v: *Orientamenti pastorali*, 9. sept. 1992, 43.

⁸Škofovska sinoda 20 let po koncilu: *Sinteza del na sinodi*, B, 4.

⁹*Guida alla lettura della terza parte del CCC: La vita in Cristo*, v: *Guida al Catechismo della Chiesa cattolica. Orientamenti per la conoscenza e l'utilizzazione*, EDC, Torino 1993, 141.

¹⁰J. Ratzinger, *Natura e finalità del Catechismo della Chiesa Cattolica e inculturazione della fede*, v: T. Stenico, *Un dono per oggi*, 31.

¹¹Prim. J. Honoré, n. d., 12.

¹²Prim. S. Pinor, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Linee per la lettura e l'utilizzazione*, EDB, Bologna 1993, 18–20.

¹³Prim. V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 69–74.

¹⁴Prim. G. Gatti, n. d., 142.

¹⁵Apostolsko pismo *Familiaris Consortio* (1981), 34; slov. prevod CD 16, Ljubljana 1981.

¹⁶*Splošni katehetski pravilnik* (slov. prevod), Ljubljana 1972, 47.

¹⁷Prim. B. Duroux, *La vita in Cristo: Una catechesi della grazia*, v: Razni, *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica*, Paoline, Milano 1993, 74.

¹⁸G. Gatti, n. d., 147–148.

¹⁹Prim. G. Gatti, n. d., 148.

²⁰Prim. G. Gatti, n. d., 141.

²¹Prim. B. Duroux, n. d., 73–86.

²²Prim. B. Duroux, n. d., 75.

²³A. Chapelle, *La vie dans le Christ. Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, v: *NRTh* 115 (1993), 172.

²⁴V pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: Cerkev in človekova poklicanost, kjer obravnava predvsem dostojanstvo človeške osebe (bogopodobnost, poklicanost, razum, volja, svoboda, vest, greh; CS 11–22), nato človeško skupnost (CS 23–32) ter človeško dejavnost v veselju (CS 33–39); v katekizmu pa: dostojanstvo človeške osebe (bogopodobnost, blagri, svoboda, moralnost človeških dejanj, moralnost strasti, vest, kreposti, greh), nato človeško občestvo (oseba in družba, udeležba pri družbenem življenju, socialna pravičnost) ter božje odrešenje - zakon in milost (moralni zakon, milost in opravičenje, Cerkev mati in vzgojiteljica).

²⁵A. Chapelle, n. d., 174.

²⁶A. Chapelle, n. d., 176; prim. tudi V. Messori – J. Ratzinger, n. d., 72–73; B. Haering v svoji moralni *Liberi e fedeli in Cristo I–III*, Paoline, Roma 1980–1981, pogosto govori o optio fundamentalis.

²⁷Prim. *Apostolsko spodbudo o spravi in pokori* (1984), (slov. prevod) CD 25, Ljubljana 1985, 17.

²⁸Prim. *Apostolsko spodbudo o spravi in pokori*, 16; R. Valenčič, *Kristjan pred izzivi strukturalnega greha*, v: CSS 26 (1992), 151–154.

²⁹Ta zahteva vsebuje: pravičnost in ljubezen, skrb za skupni blagor, pospeševanje javnih in zasebnih ustanov, upoštevanje družbenih predpisov in zakonov, gojitev nravnih in socialnih kreposti ter njihovo uveljavitev v družbi. Prim. R. Pegoraro (ur.), *La vita in Cristo*, v: *Catechismo della Chiesa Cattolica. Introduzione e guida*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 200.

³⁰Prim. J. Honoré, n. d., 10–12.

³¹Prim. E. Chiavacci, *La morale della vita fisica*, EDB, Bologna 1976.

³²La Documentation Catholique 74 (1992), 735.

Povzetek: **Rafko Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?**

Moralna vprašanja so v sodobnem svetu v marsičem bolj odmevna kot pa verska vprašanja. Zato ni presenečenje, da je novi Katekizem katoliške Cerkve zbudil tako v laičkih kot cerkvenih krogih številne odmeve.

Izhodišče za prenovno moralne teologije, in s tem tudi krščanskega življenja, je nakazal koncil v odloku o duhovniški vzgoji, kjer zahteva, naj moralna teologija »zajema svojo znanstveno razlago iz Svetega pisma in tako pojasni vzvišenost poklica vernikov v Kristusu« (16). Človekov poklic je življenje po Duhu. V središču razmišljanja je človek kot božja podoba, poklican k večni sreči in življenju po evangeljskih blagih, obdarjen z razumom, svobodno voljo in moralno vestjo za rast v človeških in teoloških krepostih; toda ranjen zaradi greha je po božji ljubezni in usmiljenju poklican k opravičenju in novemu življenju, kakor ga označujejo zakramenti.

Moralno življenje kristjana pa ima občestveni značaj. Človek v svojo socialni dimenziji odseva trinitarično resničnost, sebe lahko uresničuje le, če ljubi Boga in bližnjega, v človeškem in eklezialnem občestvu, pa tudi v spolnjevanju starozaveznega dekaloga ter evangeljskih blagov, kakor to zahtevajo sodobne razmere.

Summary: **Rafko Valenčič, Are we looking for an answer or for the way?**

In today's world moral problems are often more relevant to people than religious questions. Therefore there is no wonder that the new Catechism of the Catholic Church aroused numerous responses both in clerical and lay circles.

The starting point for the renewal of moral theology and herewith of Christian life was suggested by the Council in the Act on the Education of Clergy, in which it expresses a demand for »moral theology to derive its scientific explanation from the Bible, and thus explain the sublimity of the believer's status in Christ« (16). Man is called to live in the Spirit. In the centre of meditation is man in the image of God, called to eternal happiness and to life in keeping with evangelical beatitudes, endowed with intellect, free will and moral conscience to help him grow in human and theological virtues; yet wounded by sin, he is through God's love and pity called to forgiveness and new life as determined by the sacraments.

But the moral life of a Christian has a community character. Man in his social dimension reflects the reality of the Trinity and can realize himself only by practicing love towards God and towards his neighbour, in a human and ecclesiastical community, but also heeding the Old testament Decalogue and the evangelical beatitudes, as demanded by the conditions of our time.

Stanko Gerjolj

Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost

1. Zgradba Katekizma katoliške Cerkve

Po svoji zgradbi je Katekizem katoliške Cerkve naslonjen na Rimski katekizem, ki je sad tridentinskega koncila.¹ V smislu drugega vatikanskega koncila seveda ne uporablja tradicionalne katekizemske metode »vprašanj in odgovorov«. Vsebuje 2865 členov in ima prej značaj kodeksa kot katehetskega priročnika. Zato je razumljivo, da ni namenjen široki in direktni uporabi, temveč »naj bi rabil kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah«. ² Njegovi neposredni naslovljenci so »odgovorni za katehezo«.³

»Katekizem je zamišljen kot organski prikaz vsega katoliškega nauka, zato ga je treba brati kot enovito celoto.«⁴ Razdeljen je v štiri dele in uči, kaj Cerkev »veruje« (veroizpoved), obhaja in praznuje (zakramenti), živi (Jezusovi blagri in deset božjih zapovedi) in moli (molitev, posebno »Oče naš«).⁵

Prvi del – Izpoved vere – je najbolj obsežen in ga sestavlja 922 členov. Nanj se navezujejo tudi vsi trije ostali deli; drugi del: Zakramenti vere; Tretji del: Življenje po veri; četrti del: Molitev v življenju po veri.

V luči drugega vatikanskega koncila posreduje Katekizem celotno tradicijo Katoliške cerkve. Pri tem se redno vrača k izvorom življenja Cerkve: Svetemu pismu, cerkvenemu učiteljstvu, cerkvenim očetom in liturgiji.⁶

2. Katekizem v slovenskem prostoru

2. 1. *Identiteta evropskega in slovenskega človeka.* Nekaj manj kot 25% Evropejcev se redno udeležuje nedeljskega bogoslužja, približno 18% pa se jih s Cerkvijo in njenim naukom tudi popolnoma identificira. Dodatnih slabih 20% veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina in sprejema njegov nauk za vodilo v življenju.⁷ Največ Evropejcev (nad 40%) sicer veruje v Boga kot »višje bitje«, delno upošteva krščansko sporočilo, vendar svoje vere besedno ne zna ali ne želi natančneje artikulirati. Nekaj nad 10% se jih ima za neverne.

Evropa torej živi iz krščanske kulture, je pa sorazmerno pasivna glede uresničevanja celovitega katekizemskega sporočila v vsakdanjem življenju.

Večina evropskega prebivalstva se namreč s Cerkvijo ne identificira in se v njej ne počuti doma.⁸

Kar zadeva neverne, Slovenija evropskega povprečja (ca. 13%) ne dosega, saj se je ob zadnjem štetju leta 1991 za »neverne« izreklo manj kot 5% prebivalcev. Po drugi strani pa statistike govorijo, da se pri nas komaj 10% ljudi s Cerkvijo popolnoma identificira.⁹ V primerjavi z vzhodnimi evropskimi državami pri nas sicer sorazmerno veliko število ljudi veruje v Jezusa Kristusa, božjega Sina, toda (razen Slovaške) še vedno spadamo med tiste države, kjer prevladuje vzdušje ravnodušnosti do cerkvenega življenja in tudi krščanskih vrednot ter je kljub sorazmerno majhnemu številu ateistov še vedno bolj normalno biti neveren kot veren.¹⁰

Očitno je torej, da imajo prebivalci zahodnoevropskih držav drugačen odnos do krščanstva in Cerkve kot prebivalci držav, ki se šele kopljejo iz komunizma.

Za prve je krščanstvo nekaj normalnega. Vsi so o njem poučeni, vsi se z njim soočajo in v odnosu do njega in Cerkve presojujejo tudi svoja življenjska vprašanja ter iščejo nanje odgovore. Zavedajo se, da živijo iz krščanskega izročila in ne čutijo potrebe, da bi to posebno poudarjali. Čeprav se v Cerkvi ne počutijo doma, v njej vedno vidijo možnost, kamor se lahko vrnejo. Med njimi in Cerkvijo ni zgodovinskih in ideoloških prepadov. Zato kljub kritičnemu odnosu do Cerkve in še posebno do njenih hierarhičnih struktur ne čutijo krize kulturne identitete. Ob Cerkvi se navdihujejo in se vanjo tudi veliko bolj neproblematično vračajo kot mi.

Nas je petdesetletna odtrganost od tega doma – Cerkve – veliko bolj oddaljila. Tega doma ne poznamo več. Vemo le, da je nekje nekaj bilo, kaj bolj konkretnega si pa ne prikličemo v spomin. Ko po nekih slučajnih poteh ta dom odkrijemo, gremo sramežljivo pogledat, če je tam še kaj ostalo. Če tam najdemo kaj primernega oziroma uporabnega – morda kak zakrament – vzamemo in se hitro vrnemo v svoj domu (Cerkvi) odtujeni vsakdan. Potem nas dom ne zanima več, za nas je opravil svojo dolžnost. Tja se pravzaprav ne želimo vrniti. To se nam zdi veliko preveč zapleteno in zahtevno.

Živimo torej še vedno v vzdušju, kjer nas je sram priznati, od kod izhajamo, kdo nas je duhovno hranil in – pogosto na meji legalnosti – kulturno vzgajal. Vera, še posebno pa pripadnost Cerkvi, je tudi za večino verne populacije še vedno nekaj tako intimnega, da jo bolj ali manj skrivamo in se je še v privatnem vsakdanjem življenju ne upamo normalno artikulirati. V javnosti pa se vsak tak poskus še vedno predstavlja kot »klerikalizem« in »izrabljanje vere v politične namene«.¹¹

2. 2. *Strah pred identiteto v slovenskem življenjskem prostoru.* Že nekaj let v Sloveniji sledimo primerom, ko vse več zlasti mladih ljudi raziskuje svoje rodovnike. Tega ne delajo samo iz gole atrakcije, tudi ne iz površnega zanimanja za preteklost. Razlogi za iskanje svojih korenin so globlji.

Mladi ljudje nas soočajo z dejstvom, da slovenskemu človeku manjka tista notranja gotovost, ki bi hranila in krepila njegovo identiteto; ki bi mu dajala odgovor, od kod izhaja in kdo pravzaprav je. Obenem pa to pomeni tudi, da slovenski človek kljub sorazmerno dolgemu in vztrajnemu trganju iz zgodovinske in kulturne kontinuitete, sekanju njegovih korenin ter kljub mnogim opojnim injekcijam totalitarizma, ki naj bi ga imunizirala do vsega, kar

prihaja iz preteklosti, še vedno čuti lakoto in žejo ne le po odkrivanju, temveč tudi po spoznavanju svojih prednikov in njihove kulture.

Ob spoznavanju svojih prednikov se začnejo zanimati najprej za navade in običaje, ki so bogatili in usmerjali njihovo življenje. Skupaj z njimi pa nehote odkrivajo tudi vrednote, ki so osmišljale njihovo življenje in delo ter jim tudi v težkih obdobjih vlivale pogum. Vrednote in z njimi povezani običaji in navade pa v našem kulturnem prostoru rastejo iz krščanskega sporočila, predvsem iz resnega, zavzetega in pričevanjskega krščanskega življenja. Že metoda najbolj preprostega opazovanja nas pripelje do spoznanja, da otroci, ki svoje prednike poznajo, spoštujejo in pogosto občudujejo, gledajo na življenje drugače kot tisti, ki jim zgodovinski spomin ne seže dlje od datumov, ki so se še ne dolgo tega ponavljali v naših šolskih knjigah in učilnicah. Človek z zgodovinskim spominom, ki pozna kulturno izročilo prostora, v katerem živi, tudi svoje življenje nedvomno bolje pozna, obenem ga tudi bolj ceni, spoštuje in je zanj pripravljen neprimerno več žrtvovati.

Iz tega sledi, da sta identiteta in notranja gotovost, ki upoštevata kontinuiteto duhovnega sporočila, zahtevni. Saj relativirata vsako revolucijo, ki je doslej dajala pravico soditi in obsojati. Prav tako relativirata babilonsko visokost življenja, kajti tako življenje me postavlja v službo sočloveku na poti osvobajanja, ki je pravzaprav pot k Bogu. Dokler nisem pripravljen iskreno in neobremenjeno priznati svojim prednikom, ki so mi na neki način le pripravljali pot, da so si oni ravno tako kot jaz in kljub morebitnim napakam morda bolj zavzeto in bolj požrtovalno prizadevali za pravičnost, svetost, bogopodobnost, bo moje prizadevanje kljub mnogim človeškim priznanjem in pohvalam cepetanje na mestu in se bom prej ali slej izgubil v nepreglednosti svojega egoizma.

Kaj v tem kontekstu pomeni Katekizem katoliške Cerkve? Ne glede na to, komu je najprej namenjen, pomeni knjigo, ki upošteva in ovrednoti dva tisoč let življenja kristjanov kot ljudi, ki so si prizadevali za dobro, in sicer ne zaradi sebe, temveč zaradi Boga. To pomeni, da so dobro kljub mnogim žrtvam doživljali kot božji dar in ne kot sadove kake revolucije in še manj kot sadove svojih rok.¹² Na koncu življenjske poti so v vsej iskrenosti in ponižnosti rekli: »Ubogi hlapci smo; storili smo, kar smo bili dolžni storiti« (Lk 17, 10b). V tem je njihova resnična veličina.

Na teh ljudeh gradi tudi Katekizem.

Slovenski prostor se na tem področju še vedno brani krščanskega sporočila. To pomeni, da smo se v obcestnem jarku komunistične revolucije sicer zbudili, da pa se nam kljub ontološki zlaganosti in brezizhodnosti komunizma to ležišče zdi še vedno najbolj toplo in bi radi v njem vsaj še malo poležali. Vrednote, kot so resnica, iskrenost, poštenost, pravičnost so za mnoge še vedno nujno zlo. Zato se jim približujemo pretirano previdno ali se jih celo izogibljemo, saj se »bojimo«, da bi jih vzeli za res in bi nas lahko začele spreminjati.¹³

Gre torej za odnos do vrednot in s tem do nas namih. Gre za vprašanje, kdo smo!

Na to vprašanje bomo sposobni trezno iskati odgovore šele takrat, ko bomo prišli do treznega, se pravi neobremenjenega in nešpekulantskega odnosa do sebe. Dokler nas bo pa preteklost, ki je lahko takšna ali drugačna, kakorkoli motila in bomo iskali argumente za njeno prisilno pozabljanje; dokler se o njej ne bomo sposobni neobremenjeno in brez strahu tudi javno pogovarjati, do

takrat bo odnos do nas samih obremenjen in nenaraven, ker bo še naprej temeljil na strahu. Ne toliko na strahu pred preteklostjo, ampak bolj pred prihodnostjo. Sedanjost, ki ne temelji na razčiščeni preteklosti, poraja vedno nove strahove.

Dokler bo »sprava« temeljila na zelo krhkem in neprepričljivem stavku: »Pozabimo, kar je bilo, in poglejmo v prihodnost,« nas bo preteklost in s tem tudi sedanjost in prihodnost bremenila. Tako bomo še naprej duhovno životarili v medsebojnih spletkah in prevarah, brez narodne in državne identitete in samobitnosti.

Zahteva po razčiščevanju preteklosti seveda ni identična niti s pavšalnim obsojanjem preteklosti niti s površnim in vsesplošnim blatenjem ljudi, ki so bili tvorca in nosilci totalitarizma v preteklosti. Zato je kakršenkoli strah pred revanšizmom odveč – seveda, če v revanšizem niso vštete izgube privilegijev, ki izhajajo iz storjenih kaznivih dejanj in so dejansko »nagrada« zanje. Sicer pa predstavniki Cerkve v Sloveniji poudarjajo, da se Cerkev želi soočiti pri odkrivanju resnice preteklosti in želi pri tem tudi tvorno sodelovati. Pri tem je pripravljena sprejeti tudi svoj del odgovornosti.¹⁴

Gre torej izključno za iskanje resnice in rehabilitacijo preteklosti in nič več. Tega se pa očitno mnogi, predvsem tisti, ki krojijo javno mnenje, še vedno boje. Pa vendar je to pogoj za državno in narodno samobitnost, kakor tudi za krepitve osebne identitete slovenskega človeka.

3. Vzgojna moč katekizma v slovenski (pluralni) družbi

V zgoraj predstavljeni življenjski prostor, ki je še daleč od dejanskega pluralizma, stopa Katekizem katoliške Cerkve. Ne glede na njegovo odmevnost v javnosti in ne glede na to, koliko se potrebe našega prostora v njem prepoznajo, lahko ugotovimo, da je to knjiga, ki izhaja v pravem trenutku in nam bo v veliko pomoč pri vzgojnem delu. Očitno je namreč, da ni le slovenska družba kot taka potrebna temeljne in globoke notranje prenovе, temveč tudi in predvsem slovenska Cerkev. Taka obdobja pa Katekizem sam imenuje »močni trenutki kateheze«.¹⁵

Kot dokument, ki ni »učbenik« in zato ni namenjen direktni uporabi pri vzgojnem delu, izpolnjuje vse temeljne pogoje smiselnosti in relevantnosti, ki jih postavljajo sodobne pluralne družbe, ko govorijo o vzgoji.

Katekizem katoliške Cerkve upošteva kognitivno in afektivno razsežnost vzgojnih procesov, ki se izražata v dveh miselnih strukturah in z njima povezanima dvema vzgojnima tradicijama, ki se prepletata skozi celoten dokument.

Kljub njegovi odprtosti in dialoški je katekizem dokument z jasnim sporočilom, ki je kot nevsiljiv in konstruktiven prispevek prepoznavno v vsaki pluralni družbi. Uporablja sicer teološki jezik, vendar se za njim skriva vsebina, ki ni zaprta in ni namenjena zaprtim skupinam ljudi, marveč vsemu človeštvu.

3. 1. Prepletenost dveh miselnih struktur in vzgojnih tradicij. V Katekizmu katoliške Cerkve se prepletata dve miselni strukturi in vzgojni tradiciji: tomistična in avguštinska.

Za osnovo so avtorji uporabili tomistično miselno tradicijo, saj nam Katekizem po zgledu Rimskega katekizma posreduje sistem verskih resnic, ki so

»predmet« verovanja. Tomistična miselna tradicija je - kot je znano - poskušala posredovati čim bolj popoln sistem odgovorov na življenjska, še posebno verska vprašanja, ki so se porajala v zgodovini krščanstva. Težišče te miselne strukture ni toliko v iskanju, temveč v posredovanju vere; ni v odpiranju in artikuliranju življenjskih vprašanj, marveč v posredovanju odgovorov nanja, kar v enem od uvodnih členov poudarja tudi Katekizem katoliške Cerkve, ko definira katehezo kot »vzgojo otrok, mladine in odraslih v veri, ter vsebuje predvsem organski in načrtni pouk v krščanski veri, da bi jih uvedli v polnost krščanskega življenja«. ¹⁶

Po tej strani je katekizem izrazilo kognitivne, se pravi spoznavne narave. Človeka želi pripeljati k »spoznanju Boga« in sicer s pomočjo »prepričljivih« in uvidenih razlogov, ki nam pomagajo na poti do zanesljive gotovosti. ¹⁷

Kot izvore uporablja Katekizem katoliške Cerkve Sveto pismo, cerkvene očete, cerkveno učiteljstvo, izpovedi svetnikov in liturgijo. Poseben pomen zavzema liturgija, kjer v obhajanju in praznovanju božje razodetje postaja meso in kri ter tako zdravi in posvečuje človekovo existenco. ¹⁸

V navajanju referenc, pričevanj iz življenja svetnikov in ovrednotenju liturgije pa se že kaže tudi prisotnost avguštinske miselne tradicije, ki dopolnjuje tomistični pristop.

Bistvo tomistične vzgojne tradicije je v tem, da poskušamo odgovoriti na vprašanje, kaj verujemo. ¹⁹ Na to vprašanje odgovarja katekizem v osrednjem delu, ki razčlenjuje in razlaga veroizpoved. V tem pogledu je katekizem ostal zvest svojim predhodnim izdajam, saj je znano, da je bila veroizpoved tudi doslej v vseh katekizemih predstavljena kot glavna vsebina. ²⁰

Avguštinska vzgojna tradicija pozna drugačen pristop. V ospredje postavlja vprašanje, kako verovati. ²¹ Kot omenjeno, avguštinska miselna struktura v Katekizmu katoliške Cerkve tomistično predvsem dopolnjuje in ji katekizem posveča nekoliko manj pozornosti. Tudi ostali deli katekizma so namreč napisani v stilu kodeksa in v določenem času dokončno formuliranih ter nespremenljivih definicij, ki so ebenem dokončni odgovori na človekova življenjska vprašanja. Zato so tudi ti deli bolj posvečeni posredovanju vsebine, kot pa neposredni vzgoji človeka. ²²

Avguštinska vzgojna tradicija izhaja namreč iz »nemirnega človekovega srca« in pri tem stalno upošteva vest kot suveren in odločilen moment v procesu človekovega iskanja »dokončnih« odgovorov. ²³ Če bi katekizem izhajal iz avguštinske vzgojne tradicije, potem bi – vsaj, kar zadeva moralno vzgojo – gradil na Jezusovih blagih in ne na desetih božjih zapovedih. ²⁴

Toda tu zopet stopa v ospredje božji klic. Zato katekizem deset božjih zapovedi ne predstavlja najprej kot pravila življenja, temveč kot sredstvo, po katerem Bog nagovarja in kliče človeka k življenju v polnosti. ²⁵ Katekizem postavlja torej odnos za temeljno vzgojno sredstvo.

Po katekizmu je vzgoja formiranje odnosa med človekom in Bogom ter človekom in bližnjim (človek – Bog in človek – človek). Vse drugo vzgojno delo izhaja iz tega odnosa.

Za izhodišče pri formiranju tega odnosa katekizem postavlja ljubezen in oblikovano vest. ²⁶

3. 2. *Katekizem katoliške Cerkve predstavlja identiteto katoliške Cerkve ter tako krepí identiteto slovenskega človeka.* Identiteta pa ne pomeni samo »sistema«, se pravi pravil in definicij, ki jih »moram« verovati in sprejeti za svoje, če želim biti »verniki« katoliške Cerkve. Identiteto katoliške Cerkve

bistveno določa tudi zgodovina življenja njenih vernikov ter njihov odnos do drugih verstev, religij in cerkva, kar Katekizem vsaj delno tudi upošteva.²⁷

Katekizem katoliške Cerkve pomeni ovrednotenje kontinuitete in relativizacijo revolucij. Oznanja nam Kristusa, ki »postave ni uničil, marveč dopolnil«. Ovrednotnje kontinuitete se najbolj izrazito kaže v tem, da 2000 let po Kristusovem rojstvu še vedno postavlja Mojzesovih deset božjih zapovedi za temeljne smernice krščanskega moralnega življenja.

Poleg tega Katekizem posreduje jasno in trdno identiteto katoliške Cerkve. Za njo se skriva jasnost sporočila, organska povezanost vsebine in dvatisočletno življenje kristjanov. Ravno s tem, ko vključuje vso krščansko zgodovino in navaja pričevanja iz vseh obdobj, ovrednoti življenje kristjanov kot vedno novo in ustvarjalno. Katekizem nam kljub sistematični predstavitvi nauka pove, da krščanstvo ni vera knjige, marveč življenja; da Bog ni filozofski pojem, temveč Bog Abrahamov, Izakov in Jakobov.

Krepi nam torej upanje, da je krščanstvo perspektivna vera. Identiteto, ki se ne sramuje svoje preteklosti, saj je bila ustvarjalna, in se ne boji za prihodnost, saj ima svoje poslanstvo in s tem tudi perspektivo, slovenski človek v tem trenutku gotovo potrebuje.

3. 3. Odprtost in poslanstvo Katekizma katoliške Cerkve. Po naslovu sodeč Katekizem ni namenjen samo katoliški Cerkvi – sicer bi bil naslov Katekizem za katoliško Cerkev bolj primeren.²⁸ Čeprav med naslovljenci navaja najprej odgovorne za katehezo: škofe, učitelje vere, pastirje Cerkve, sestavljalce katekizmov, dostavlja, da »bo hkrati koristno branje vsem drugim krščanskim vernikom«. ²⁹ Med naslovljence so torej vštete vsaj vse krščanske skupnosti. Če pa upoštevamo, da »si ta katekizem ne zastavlja naloge prilagoditi obrazložitev krščanskega nauka in katehetske metode zahtevam kulturnih, starostnih, duhovnih, družbenih in eklezialnih razlik ljudi, ki jim je kateheza namenjena«³⁰ in naj rabi »kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah«, ³¹ torej tudi v deželah z različnimi kulturami, drugačnimi tradicijami in izročili, potem ta naslov resnično lahko razumemo kot »Katekizem katoliške Cerkve«, ki ni namenjen le Cerkvi, temveč vsem ljudem dobre volje.³² To prepričanje lahko podkrepimo z dejstvom, da Katekizem oznanjevalcem popolnoma zaupa upoštevanje kulturnih ter tudi verskih in religijskih razlik,³³ in predpostavlja, da bodo to storili v ljubezni do Cerkve in katehizirancev. To je še posebno pomembno zato, ker Katekizem »zapovedi ljubezni« ne dodaja kot nekaj novega in posebnega, ampak s sklicevanjem na Rimski katekizem nakaže, da je ljubezen tista kontinuiteta krščanskega oznanjevanja, ki prežema in povezuje krščansko oznanjevanje v vsej zgodovini krščanstva.³⁴ Zato je ljubezen kljub navidezno le bežni pripombi Alfa in Omega tudi tega katekizma.³⁵ Na ljubezen se namreč ne sklicuje kot na »sredstvo oznanjevanja«, temveč jo postavlja za merilo in cilj oznanjevanja in krščanskega življenja, ko pravi: »Končni cilj nauka in poučevanja mora biti osredotočen v ljubezni, ki nikoli ne mine. Lahko sicer dobro razložimo to, kar je treba verovati, upati ali storiti, vendar moramo predvsem in vedno znova predočevati ljubezen našega Gospoda, da bi mogel vsakdo razumeti: vsako krepostno dejanje, v polnem pomenu krščansko, nima drugega izvira kakor ljubezen in ne drugega cilja kakor ljubezen.«³⁶

Čeprav je torej Katekizem namenjen predvsem odgovornim za katehezo, ga v istem členu priporoča tudi vsem drugim krščanskim vernikom.³⁷

To odprtost in zaupanje izražajo tudi uvodni vsebinski členi, ki govorijo o načinu spoznavanja Boga. V členu 39 avtorji poudarjajo vlogo človeškega razuma pri spoznavanju in odkrivanju Boga. Prav na osnovi človekovega razuma »Cerkev izraža upanje, da more o Bogu govoriti vsem ljudem in z vsemi ljudmi«. ³⁸ Se pravi, da so se avtorji prizadevali za katekizem, ki bo »razumljiv« vsem ljudem dobre volje. To je pa za vzgojo v pluralni družbi zelo pomembno, še posebno, če se zavedamo, da vzgoja ni namenjena samo otrokom, marveč je to permanenten proces, v katerega smo vsi vključeni.

3. 3. 1. *Dialoškost Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem katoliške Cerkve se predstavlja tudi kot izhodiščni dokument za dialog »z vsemi religijami, s filozofijo in znanostmi, pa tudi z neverujočimi in nevernimi«. ³⁹ Čeprav poleg temeljnega poslanstva kateheze, ki je v poglobljanju vere, katekizem poudarja, da »so katehezo že zgodaj poimenovali prizadevanje Cerkve za pridobivanje učencev«, nas spodbujanje k dialogu z drugačemislečimi ter tako postaja pomemben in konstruktiven dokument katoliške Cerkve v pluralni družbi. ⁴⁰

Protestantom in pravoslavnim ter Judovstvu in nekrščanskim religijam katekizem posveča sicer sorazmerno malo prostora. Sodeč po vsebini lahko dobimo vtis, da katekizem zakriva dialoškost krščanstva. Pa ga vendarle podpira in k njemu spodbuja, vendar ne na račun identitete in jasnosti sporočila, temveč kot »partner« ki se predstavi v svoji polni luči, z jasno vsebino - brez ponarejenega politiziranja in taktiziranja.

Tako Katekizem v krščanskih in nekrščanskih verstvih zavzeto išče vsebine, ki jih povezujejo s katoliško Cerkvijo. Jasno pa pove, da so nekatoliške krščanske Cerkve v »nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« ⁴¹ in da so Cerkve nekrščanskih verstev le delno povezane s katoliško Cerkvijo ter celo dodaja, da »zunaj Cerkve ni zveličanja«. ⁴² Toda vsa ta skorajda rigorozna in ekskluzivna jasnost resnični dialog omogoča in spodbuja, kot pa ovira. S tem, ko to svojo rigoroznost v smislu drugega vatikanskega koncila dopolni z vlogo uvidevnosti in predvsem vesti, saj zveličanja ne pogojuje s članstvom v katoliški Cerkvi, relativira svojo absolutnost in stopa z vsakim človekom dobre volje v partnerski odnos. ⁴³

3. 3. 2. *Katekizem katoliške Cerkve ni izključevalen.* Kljub predstavitvi jasne nauka Katekizem katoliške Cerkve ni izključevalen, saj niti v izhodiščih, niti v cilju nikogar ne izključuje. Pri tem ne izraža le svoje tolerantnosti do drugih in drugače mislečih, marveč izhaja iz tistega, kar je vsem skupnega, ko pravi: »Vez z nekrščanskimi verstvi je najprej vez skupnega izvora in končnega cilja človeškega rodu: Vsi narodi so ena skupnost; isti izvor imajo, ker je Bog storil, da ves človeški rod prebiva po vsej zemlji; en sam cilj imajo - Boga«. ⁴⁴

V tem pomenu razlaga Katekizem tudi katoliškost Cerkve. Odločilna namreč ni formalna pripadnost Cerkvi, marveč »vztrajanje v ljubezni«. ⁴⁵

3. 3. 3. *Jezik Katekizma katoliške Cerkve.* Tudi verska vsebina mora biti tako oblikovana, da jo vsaj delno lahko razume vsak pismen človek. Ne gre za sprejemanje, temveč za razumevanje vsebine. Na tej stopnji kognitivnega spoznavanja izgovori, da je za razumevanje verske vsebine potrebna vera ali celo življenje vere, ne držijo. Postavljanje pogojev za vsaj delno in nepopolno razumevanje verske vsebine bi pomenilo getoiziranje vsebine in sporočila, s tem pa tudi verske skupnosti same. ⁴⁶

Katekizem katoliške Cerkve je napisan v teološkem jeziku in bo povprečnemu slovenskemu kristjanu gotovo težko razumljiv. ⁴⁷ Vseeno pa

kritiki ugotavljajo, da je vsebina Katekizma predstavljena na tak način, da jo vsak, ki je seznanjen s krščansko kulturo in tradicijo, vsaj v bistvenih potezah lahko razume.⁴⁸

3. 4. *Didaktičnost Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem močno poudarja, da moramo pri branju stalno misliti na organsko povezanost in celovitost. To pomeni, da se pri iskanju odgovorov na življenjska in verska vprašanja ne smemo zadovoljiti s tekstom iz posameznih členov.

Pri tem nam je v veliko pomoč njegova struktura in dinamičnost sporočila.

3. 4. 1. *Struktura Katekizma katoliške Cerkve.* Katekizem je zelo pregleden dokument. Avtorji so nedvomno upoštevali obsežnost in zahtevnost posameznih poglavij, saj so na koncu vsakega poglavja postavili nekaj sklepnih členov, ki zelo »na kratko«⁴⁹ povzamejo bistvo sporočila predhodnega poglavja.

Poleg tega Katekizem sproti navaja dokumente, iz katerih črpa svojo vsebino.

K preglednosti Katekizma veliko pripomorejo tudi tri različne vrste tiska. Doktrinalna vsebina je natisnjena v »normalnem«, reference v »drobnem«, povzetki pa v kurzivnem tisku.

3. 4. 2. *Dinamičnost sporočila.* Katekizem ne posreduje le »vsote« verskih resnic. Skozi ves Katekizem odkrivamo vstopna mesta in poti, ki nas vodijo k Bogu. Pri tem upošteva in ovrednoti vsak korak, ki ga človek stori v dobri volji in na temelju svoje vesti.⁵⁰ Tako v vseh poglavjih lahko najdemo ovrednotene in upoštewane »začetne« korake, ki konkretnega človeka rešujejo strahu pred krivimi potmi, drugače mislečim pa omogočajo dialog, saj vse poti lahko pripeljejo k Bogu.⁵¹

Dinamičnost sporočila odkrivamo tudi v »rdeči niti«, ki je potegnjena skozi ves Katekizem in nas vodi od kognitivnega spoznavanja veroizpovedi do življenja zakramentov, ki se uresničuje v življenju blagov s konkretizacijo v božjih zapovedih in molitvi.

4. Katekizem katoliške Cerkve – orientacija za praktično katehezo

Zavedati se moramo, da med zahodnoevropskim in našim miselnim prostorom le obstaja precejšnja razlika. Kot omenjeno, kljub vsej odprtosti ostaja jezik katekizma še vedno teološki. Ta pa je verjetno kar večini slovenske populacije dokaj nerazumljiv.

Znano je, da je v Zahodni Evropi krščanstvo, njegova kulturna in versko sporočilo sestavni del obveznih učnih in vzgojnih načrtov in programov. Naše šolstvo pa vsega tega desetletja ni le izključevalo, temveč je predvsem mlade generacije na tem področju načrtno imuniziralo in jih tako trgalo iz verskega in kulturnega konteksta.

Vemo tudi, da imajo mnogi narodi svoj Katekizem za odrasle. Mi imamo sicer dva kvalitetna prevoda (Holandski in Belgijski katekizem), v veliko pomoč pa bi nam bil primeren komentar, ki bi Katekizem šele postavil v naš življenjski prostor.⁵²

Katekizem katoliške Cerkve bo gotovo v veliko pomoč tudi sestavljalcem slovenskih »katekizmov za otroke«. Ti priročniki za otroke in katehete že nastajajo, vendar ima na tem področju slovenska Cerkev pred seboj še veliko dela.

Seveda Katekizem lahko odigra pomembno vlogo tudi v praktični katehezi, saj daje vsakemu priložnost, da se lahko neposredno zanima za avtentični nauk Cerkve. Katekizem ga bo lahko pripeljal do svetopisemskih utemeljitev, nauka in poudarkov cerkvenega učiteljstva in izpovedi svetnikov, ki so krščansko oznanilo uresničevali v konkretnem življenju. V našem življenjskem in vzgojnem prostoru je to še posebno pomembno, saj se vse bolj potapljamo v množici razvrednotenih idej, ki si želijo nadeti obleko navidezne avtentičnosti in se s pomočjo javnosti vsiljujejo kot edino resnične, pogosto pa se želijo prodati tudi kot sad slovenske in s tem tudi krščanske kulture.

5. Sklepne misli

Bo katekizem spremenil svet?

Katekizem ne daje odgovorov na vsa človekova življenjska vprašanja in ne rešuje vseh zapletenih problemov.

Toda, tudi Kristus ni rešil vseh problemov. Je pa vsakemu, ki ga je prosil in je vanj veroval, pomagal. Tako je na viden, konkreten in otipljiv način pokazal, da Bog ljubi človeka. S tem je Kristus vedno bolj postal znamenje upanja in vere. To bo pa za mnoge lahko postal tudi po Katekizemu katoliške Cerkve – predvsem z zavzetim delom katehetov in katehistinj.

¹Prim. Izdavaški odbor Katekizma Katoliške crkve, *Zbirka informacija, v: Kateheza, Zagreb* ??(1992), 53.

²Člen 11.

³»Ta katekizem je namenjen predvsem odgovornim za katehezo: najprej škofom, učiteljem vere in pastirjem Cerkve, kot orodje pri uresničevanju njihove učiteljske službe sredi božjega ljudstva; po njih pa vsem sestavljalcem katekizmov, duhovnikom in katehistom« (člen 11).

⁴Člen 18.

⁵Prim. E. J. Korherr, *Der Weltkatechismus 1992, Interview mit Weihbischof Dr. Christoph Schoenborn, v: Christlich pädagogische Blaetter, ??(1992), 306.*

⁶Prim. H. Pissarek-Hudelst, *Kommentar zum Weltkatechismus, Katechetisches Institut, Innsbruck 1993, 3.*

⁷Statistični podatki so vzeti iz: P. M. Zulehner, *Zur Lage des Christentums in Europa: Konsequenzen fuer neue Evangelisierung des alten Kontinents, Wien 1993, 8–9.*

⁸Prim. S. Calster, *Ljudje, ki niso nikjer doma, v: Communio – Kristjanova obzorja, ??(1991), 115.*

⁹Prim. P. M. Zulehner, n. d., 9.

¹⁰Prim. P. M. Zulehner, n. d., 9.

¹¹Tako ima človek, ki ni povezan s Cerkvijo ali se je v svojem dosedanem javnem delovanju predstavljal vsaj indiferentno do nje, če ne celo sovražno, vso pravico v javnosti citirati Sveto pismo in se nanj sklicevati; pravico ima obiskovati cerkvene predstojnike, z njimi navezovati stike in to javnost – predvsem mediji – sprejema kot njegovo velikodušno odprtost. Da je za pogovor potrebna obojestranska odprtost, mediji ne registrirajo.

Če pa to isto dela človek, ki je s Cerkvijo povezan tudi po svoji veri, pa to mediji okarakterizirajo bistveno drugače. Tako javni delavci – verniki – za javnost hitro postanejo klerikalci in – še vedno – sovražniki naroda. Če že to ne, pa vsaj nezanesljivi in nesposobni politiki ali javni delavci.

Zanimivo, da se s takim medijskim prikazovanjem strinja tudi veliko število vernih in s Cerkvijo povezanih ljudi.

¹²Dejstvo, da je v Franciji v nekaj mesecih ta knjiga postala uspešnica ne pomeni, da je bila francoska revolucija zgrešena in nepotrebna. Pomeni pa, da so se Francozi streznili od revolucionarne pijanosti in ugotovili, da so nosilci življenja predvsem tisti ljudje, ki so bili revolucionarji pred in po revoluciji in sicer brez nasilja in obsojanja, marveč v službi Bogu in

človeku. Njihovo odkrivanje pomembnosti krščanskega sporočila tudi na področju vzgoje in izobraževanja to dejstvo še potrjuje.

¹³Še pred nekaj leti so prenekateri slovenski filozofi, pedagogi, sociologi tarnali, kako nas je komunizem tudi duhovno in religiozno zabarikadiral in ohromil; kako slovenski človek ne zna artikulirati življenjskih vrednot, kako je postal nedovzetan za vprašanja, ki so povezana s smislom življenja; kako se ne zna religiozno izražati ipd. (prim. S. Hribar, *Značilnosti verovanja slovenske srednješolske mladine III*, FSPN – Raziskovalni inštitut, Ljubljana 1984, 15; S. Hribar, *Spet žejne čez vodo?*, v: *Nova revija*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988, 933).

Toda prej, kot so se na teh področjih pojavili prvi resni premiki, se je iz teh istih ust zaslislalo: Bodite pametni. Nekateri mislijo resno. Zaustavimo desnico, itd.

¹⁴Prim. F. Petrič, *Vsi upamo na boljše čase* – Intervju z nadškofom in metropolitom dr. Alojzijem Šuštarjem, v: *Družina* ??(1993), št. 15–16, str. 5.

¹⁵Prim. Člen 8.

¹⁶Člen 5.

¹⁷»Človek je ustvarjen po božji podobi in poklican, da Boga spozna in ga vzljubi. Pri iskanju Boga odkriva neke 'poti', ki ga vodijo k spoznanju Boga. Imenujemo jih tudi 'dokazi za božje bivanje', ne sicer v pomenu dokazov, kakršne iščejo naravoslovne znanosti, marveč v pomenu 'zbliževalnih in prepričljivih razlogov', ki nam pomagajo na poti do zanesljive gotovosti« (Člen 31).

¹⁸Prim. P. Eicher, *Das Gottesbild im roemischen Weltkatechismus*, v: *Kirche und Gesellschaft*, App. 3603, Muenchen 1993, 3.

¹⁹Prim. W. Boehm, *Was heisst: christlich erziehen*, Echter, Wuerzburg 1992, 26.

²⁰Prim. W. Langer, *Katekizem* (kriterij), v: *Katehetsko* – pedagoški leksikon, Katehetski center – Knjižice, Ljubljana 1992, 303 – 304.

²¹Prim. W. Boehm, n. d., 26.

²²Prim. U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stoest an seine Grenzen* – Der neue 'Katechismus der katholischen Kirche', v: *Herder Korrespondenz* 47/1993, 26.

²³Vest ne pozna »napačnih« odgovorov, čeprav jih stalno korigira, pozna pa »nepopolne« odgovore – v verskem in moralnem pomenu (prim.: J. Blattner, *Toleranz als Strukturprinzip*, Herder, Freiburg im Breisgau 1985, 60–61).

²⁴Tu bi šlo za neprimerno bolj pozitiven pristop, kjer bi se človek v odločanju lahko identificiral tako z Jezusovim razmišljanjem, kot tudi s pozitivnimi primeri iz konkretnega življenja svetnikov, ki so uresničevali življenje po blagih (prim.: B. Grom, *Religionspsychologie*, Koessel – Verlag, Muenchen 1992, 32–33).

²⁵Prim. Člen 1699; P. Eicher, n. d., 3.

²⁶Prim. Člen 1777.

²⁷Prim. H. Pissarek-Hudelist, n. d., 6.

²⁸Prim. E. J. Korherr, n. d., 306-307.

²⁹Člen 11.

³⁰Člen 24.

³¹Člen 11.

³²Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

³³»Za vse nujne prilagoditve so namreč pristojni ustrezno primerni katekizmi in še bolj tisti, ki vernike učijo« (člen 23).

³⁴Prim. člen 9, 25.

³⁵»Katekizem oznanja Boga, ki je ljubezen kot Stvarnik, Odrešenik in Dovršitelj« (P. Eicher, n. d., 3).

³⁶Člen 22.

³⁷Prim. Člen 11.

³⁸Člen 39.

³⁹Člen 39.

⁴⁰Katekizem namreč ni napisan v stilu propagandne knjige, ki bi naj služila propagandi katoliške Cerkve. V tej smeri ne najdemo v njej nobenih namigov.

⁴¹Prim. Člen 838.

⁴²Prim. Člen 846.

⁴³Prim. Členi 843-848.

⁴⁴Člen 842.

⁴⁵»Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'« (Člen 837). Tudi tu igra seveda vest odločilno vlogo.

⁴⁶Prim. R. Preul, *Religion - Bildung - Sozialisation*, Guettersloh 1980, 102.

⁴⁷Njemu tudi ni najprej namenjen.

⁴⁸Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

⁴⁹Tako so sklepni člani naslovljeni.

⁵⁰Prim. E. J. Korherr, n. d., 307.

⁵¹Prim. Členi 842, 1257–1261.

⁵²Tak komentar (morda »Katekizem za odrasle«) bi Katekizem katoliške Cerkve lahko obogatil s slovenskim krščanskim izročilom in z referencami slovenskih kristjanov.

Povzetek: Stanko Gerjolj, Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost

Katekizem katoliške Cerkve »naj bi rabil kot izhodišče za katekizme in priročnike, ki jih sestavljajo v različnih deželah« (člen 11), zato so njegovi prvi naslovljenci tisti, ki so odgovorni za katehezo, predvsem škofje. Zamišljen je kot organski prikaz vsega katoliškega nauka in uči, kaj Cerkev veruje (prvi del), obhaja in praznuje (drugi del), živi (tretji del) in moli (četrti del). Skoz ves Katekizem se prepletata in dopolnjujeta dve vzgojni tradiciji: tomistična in avguštinska. Tako Katekizem ohranja organsko celovitost in sistematičnost nauka Cerkve, predvsem s pomočjo referenc iz življenja svetnikov pa ta nauk v duhu II. vatikanskega cerkvenega zbora postane življenjski in konkreten.

Za slovenski prostor je Katekizem kot dokument z jasno identiteto katoliške Cerkve še posebno pomemben, saj s tem, ko ovrednoti zgodovino krščanstva, tudi nam omogoča sproščeno soočanje s preteklostjo, ki je tesno povezana s katoliško Cerkvijo. Na drugi strani pa nam Katekizem v povezavi s poslanstvom Cerkve odpira tudi zahteven, a prav zato toliko bolj odločilen pogled v prihodnost.

Summary: Stanko Gerjolj, Catechism of the Catholic Church in Slovenian culture, and its applicability.

The Catechism of the Catholic Church »should serve as the model for catechisms and handbooks that are compiled in various countries« (Par. 11). That is why it is first addressed to those responsible for the teaching, above all to the bishops. It is intended as an organic review of the whole Catholic doctrine and teaches what the Church believes in (Part One), celebrates (Part Two), lives (Part Three) and prays (Part Four). Two educational traditions, Thomistic and Augustinian, intertwine and complement each other throughout the Catechism. Thus the Catechism preserves the organic unity and system of the Church teaching. But in the spirit of the Second Vatican Council this teaching becomes real and concrete above all with the help of references from the lives of saints.

The Catechism as a document bearing a clear identity of the Catholic Church, has a special importance for Slovenia, since evaluating the history of Christianity it makes it possible for us to form a relaxed view of our own past, which is closely linked with the Catholic Church. On the other hand, the Catechism, combined with the mission of the Church, also opens for us a demanding, but therefore all the more decisive look into the future.

Marijan Smolik

Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice

Na simpoziju o Reformaciji na Slovenskem ob 400-letnici smrti Primoža Trubarja od 9. do 13. novembra 1987 v prostorih ljubljanske univerze je bilo prebranih 60 referatov, za katere je bilo obljubljeno, da jih bo kot Tretji Trubarjev zbornik izdala Slovenska matica. Zaradi smrti predsednika pripravljalnega odbora in voditelja simpozija prof. dr. Jožeta Koruza (8. avgusta 1988) se to doslej ni zgodilo, več referentov pa je svoje prispevke že objavilo drugod. Januarja 1993 je v 4. številki Slavistične revije za leto 1992 izšlo skupno delo treh raziskovalcev Majde Merše, Franca Jakopina in Franceta Novaka: Fonološki sistem knjižnega jezika slovenskih protestantov, ki ga je soavtorica prebrala na simpoziju 10. novembra popoldne, seveda v skrčeni obliki.

Ob tej objavi sem se spomnil na svoj prispevek, ki je imel naslov: Odprta vprašanja glede besedil slovenskih protestantskih cerkvenih pesmi. Jedro referata je bil komentiran pregled dosedanjega raziskovanja protestantskih pesmaric. Ugotovljena dejstva tudi po šestih letih niso drugačna, treba je dodati le tisto, kar je bilo objavljeno v teh letih, pa bo morda zdaj spodbuda, da bi se med mlajšimi teologi našel nadaljevalec dela, ker je to naš dolg.

Koristno bi bilo oživiti spomin na simpozij v celoti, vendar bi bilo to za našo revijo preobsežno. Zato naštejem le prispevke slovenskih teologov, kakor smo po vrsti na simpoziju sodelovali, pa menda še noben referat ni bil objavljen: France M. Dolinar, Cerkevne razmere na Slovenskem v 16. stoletju; Vekoslav Grmič, Trubarjeva teološka antropologija; Ludvik Jošar, Teološka primerjava Dalmatinove in Bakoševe agende; Jože Rajhman, Pogledi katoliške teologije na slovensko reformacijo; Marijan Smolik; France Rozman, Kako je Trubar prevajal Sveto pismo v slovenščino; Metod Benedik, Izzvenevanje reformacije v prvi polovici 17. stoletja; Mihael Kuzmič, Reformacija pri Ogrskih Slovencih in njena kontinuiteta.

Za udeležence simpozija so objavili povzetke in prevode povzetcov vseh referatov v razmnoženem zvezku: Interdisciplinarni znanstveni simpozij Reformacija na Slovenskem ob 400-letnici smrti Primoža Trubarja. Na 151 straneh so dostopni vsaj v povzetku vsi referati, celo tisti, ki na simpoziju niso bili prebrani, manjkajo pa seveda nekateri, ki so bili vključeni pozneje in so na simpoziju res sodelovali.

Doslej opravljene raziskave

Sto let po višku slovenskega protestantizma je Janez Vajkard Valvasor v svoji Slavi vojvodine Kranjske¹ naštel nekatere Trubarjeve izdaje, vendar tako nepopolno, brez naslovov in pravih letnic, da lahko sklepamo, da nobene knjige ni imel sam v rokah. Pesmarice so mu sploh neznane. Nasprotno pa je Bohoričevo slovnico in Dalmatinovo Biblijo opisal povsem natančno.²

Znano je, da je nekaj let pred Valvasorjem (1678 oz. 1682) Matija Kastelec v svojih Bratovskih bukvicah ponatisnil štirinajst pesmi iz zadnje pesmarice (1595), med njimi tudi veliki Dalmatinov pasijon, ne da bi navajal čigave so.³ Samo Marijino pesem Marija, dečla žegnana je objavil kot pesem z notami, druge pa le kot pobožno branje.

Člani Akademije operozov so ob koncu 17. stoletja nedvomno poznali nekaj protestantskih knjig, ker so se v njihovi, sedaj Semeniški knjižnici ohranile tri: Trubarjev Psalter, Dalmatinova Biblija in Trubarjev prevod Luthrove Hišne postile – pesmarice med njimi ni.⁴ Zato ni razumljivo, zakaj operoz Janez Gregor Dolničar v svojem bibliografskem pregledu literarne ustvarjalnosti na naših tleh ne omenja ne Dalmatina ne Trubarja in da tudi o pesmaricah nima podatkov.⁵ Morda prevajanja ni imel za ustvarjalno delo, ali pa ga je motil njihov protestantizem.

Marko Pohlin je proti koncu 18. stoletja v svoji Bibliotheca Carnioliae navedel glavna Trubarjeva dela. Pesmarico je omenil tako, kakor da je sam ni videl: Libellus Cantionum Ecclesiasticarum teste Frischio,⁶ čeprav je pisal na Dunaju, kjer je nekaj knjig bilo v Dvorni knjižnici.

Jožef Kalasanc Erberg, ki je poznal Kopitarjeve in Dobrovskega ugotovitve, je v svojem poskusu bibliografije iz dvajsetih let 19. stoletja omenil najprej (po jezuitski Historia annua), da so protestanti prevedli nemške pesmi v slovenščino (cantus suos haereseos in vernaculum Carniolicorum transtulerunt).⁷ Med Mandelčevimi tiski je poznal naslov Dalmatinovega Pasijona iz leta 1576 po dunajskem izvodu.⁸ Erberg je omenil še ljubljansko izdajo katekizma-pesmarice iz leta 1579, prejšnjo izdajo iz leta 1567 in tudi Trubarju neljubo pesmarico iz leta 1563.⁹ Kakor mnogi tuji opisovalci je tudi Erberg več prostora v svojem spisu namenil glagolskim in cirilskim protestantskim knjigam, ker so bile za oči bolj zanimive kot npr. neugledni katekizmi oziroma pesmarice.

To naštevaje naj nam pomaga razumeti, zakaj protestantskih pesmi do sredine prejšnjega stoletja pri nas niso poznali, ker jih pač nikoli niso videli. Izvodi pesmaric, ki so zdaj dostopni v Ljubljani, so prišli v staro Licejko (sedanji NUK), sodeč po signaturah, šele v prvi polovici prejšnjega stoletja: Dalmatinov Pasijon (1576 s signaturo NUK 10019), pesmarica 1584 (signatura NUK 10200), zadnja izdaja iz leta 1595 pa je bila tedaj dostopna v Narodnem muzeju (signatura 4888).¹⁰ Vse druge izdaje so poznejše pridobitve.

Sredi stoletja se zato pojavijo prvi tiskani prispevki o teh pesmih. Podlipski župnik in zgodovinar Peter Hicinger je Trubarja in Dalmatina vzel za pričo, da so Slovenci peli svete pesmi že v srednjem veku. V Zgodnji Danici je 1856 objavil povzetek pogovorov, ki jih je o pospeševanju petja v šolah imel z učitelji na Vrhniki. Omenil je pesmarici iz let 1567 in 1584, vendar je za prvo lahko vedel le iz uvoda v izdaji 1584, ki je bila tedaj že v Licejki. Za Dalmatina omenja, da je spesnil drugačno božično pesem, ker »mu stara ni bila všeč«.¹¹ Za tri druge, ki jih je deloma ponatisnil, pa je navedel, da so zelo lepe, toda da so še

izpred protestantske dobe (kar pa ni docela verjetno, čeprav Dalmatin ni navedel avtorjev besedila).

Slavist in duhovnik Josip Marn je o Trubarju in Dalmatinu pisal v 21. letniku svojega Jezičnika leta 1883.¹² Po uvodu, v katerem kot katoličan obžaluje, da njegovi sodobniki bolj slavijo protestante kot katoličane, npr. škofa Hrena, je navedel seznam vseh Trubarjevih knjig, ki jih je poznal, med njimi Katekizem 1550, ki že v naslovu pove, da vsebuje tudi pesmi, nato pesmarice iz let 1563, 1567 in 1579. Izmed pesmi je za vzorec ponatisnil Trubarjevo božično Hvalimo mi danes Boga.¹³ Iz pesmarice 1579, ki v naslovu kot soavtorja omenja tudi Krelja, je ponatisnil pesem Daj mir, o Bug, karščenikom.¹⁴ Od Dalmatinovih pesmi omenja Pasijon (1567) in pesmarico 1584, za zgled pa je Marn objavil dve kritici iz dolgega Pasijona in večerno pesem V miri, z velikim veseljem.¹⁵ Za Bohoriča je Marn ugotovil, da je bil tudi pesnik, in je iz iste pesmarice objavil njegovo otroško jutranjo pesem Minila je vže strašna noč.¹⁶ Luka Klinec je bil Marnu znan samo po božični pesmi Od nebes pride angeli,¹⁷ ki jo je našel v pesmarici iz leta 1584. Janeza Schweigerja je predstavil kar z dvema pesmima: Hvala Bogu moj čas je tu (eno kitico) in božično Ta rimski cesar Avgustus.¹⁸ Čutiti je, da Marnu ti pisatelji niso bili pri srcu, vendar nihče pred njim ni toliko njihovih pesmi z objavo napravil dostopnih slovenskim bralcem. Vzdržal se je, da bi jih vsebinsko komentiral, pa tega tudi pri drugih piscih ni delal.

Ljubljanski protestantski pastor Theodor Elze je med drugimi knjigami naših reformatorjev, ki jih je skrbno popisoval, 1884 objavil tudi popis vseh njemu dostopnih pesmaric,¹⁹ v njihovo vsebino pa se podrobneje ni spuščal.

Deset let pozneje je bogoslovec Evgen Lampe, poznejši politik in gospodarstvenik, v Cerkvenem glasbeniku prvi preučeval protestantske pesmarice, k čemur ga je spodbudila Elzejeva bibliografija.²⁰ Organistom in duhovnikom, ki so list brali, je približal Trubarjevo delo in opisal celo njegov spor s Klombnerjem in Juričičem ob izdaji pesmarice 1563. Ob svoji študiji se je naslonil na pesmarici 1584 in 1595, ki sta bili še vedno edini v Ljubljani. Ugotovil je npr., da je Felicijan Trubar v izdajo 1595 sprejel nekaj prej prezrtih pesmi iz izdaje 1563, ponatisnil pa je tudi Trubarjevo tako pomembno Pričovanje o cerkvenem petju. Ljubljansko izdajo 1579 sicer omenja, ni pa je imel v rokah. Zapisal je tudi to, da je Trubar vse izdaje pesmarice posvetil Juriju Khislu s Fužin. Lampe je zelo občudoval koralne napeve za cerkvena liturgična besedila, zlasti za veroizpoved. To mu je bil dokaz, da so Slovenci že v 16. stoletju mogli peti take resne cerkvene skladbe, kakor jih je cecilijansko gibanje poskušalo uveljaviti kot edino pravo cerkveno glasbo. O psalmičnih pesmih je Lampe pravilno zapisal, da so se precej oddaljile od bibličnih psalmov, saj so v teh pesmih pobožni le protestanti, božji sovražniki pa so katoličani.²¹

Glede starejših slovenskih pesmi, ki so jih protestanti prvi natisnili, je Lampe omenil, da napevi niso izvorno slovenski. Objavil je besedilo pesmi o dekalogu (Kir hče Bogu služiti), velikonočno (Jezus ta je od smrti vstal), božično (Ta dan je vsiga veselja) in binško (Pridi k nam Bug inu Sveti Duh), najbrž zato, ker teh starih pesmi tedaj na Kranjskem niso več poznali. Ob koncu svojega dolgega prispevka z notnimi primeri (22 strani v 5 nadaljevanjih) je obžaloval, da so protestanti zavrgli Slovencem tako ljube Marijine pesmi. Pravilno je ugotovil, da je med pesmimi zelo malo izvernih, za najboljšega prevajalca pa je označil Jurija Dalmatina.²²

Ob začetku 20. stoletja so protestantske pesmi začeli izvajati kot koncertne pesmi, npr. Matej Hubad leta 1900 pet pesmi.²³ V tem času je vse pesmi iz pesmarice 1595, ki je najboljšejejša, začel znanstveno muzikološko raziskovati Josip Čerin, ki je 1902 na Dunaju iz te snovi doktoriral in v Trubarjevem letu 1908 svoje izsledke v slovenščini objavil pri Slovenski matici v Trubarjevem zborniku.²⁴ Vedel je, da je pri tem delu oral ledino, škoda pa je, da nihče pozneje tega dela še ni dopolnil in nadaljeval, ko imamo vendar sedaj neprimerno več gradiva na voljo.

Josip Mantuani je istega leta v Cerkvenem glasbeniku objavil besedilo in napeve 11 pesmi male Trubarjeve pesmarice iz leta 1575: Tri duhovske pesmi.²⁵ V vsebino pesmi se Mantuani ni spuščal, priznal je, da razodevajo globoko vernega, čeprav ne pravovernega avtorja. Podobno kot Čerin je tudi Mantuani za napeve in besedila ugotavljal nemške predloge.

V naslednjih desetletjih so sicer glasbeniki harmonizirali in na koncertih izvajali nekaj protestantskih pesmi, o njihovi vsebini ali odvisnosti od tujih predlog pa ni večjih študij.

Literarni zgodovinarji so se v tridesetih letih začeli bolj zanimati tudi za besedila slovenskih knjižnih prvencev. Ker so bili izvirniki težko dostopni, je 1934 izšla knjiga Mirka Rupla Slovenski protestantski pisci, v kateri je poleg daljše študije in življenjepisov posameznih avtorjev tudi izbor besedil. Mednje je uvrščenih 27 daljših ali krajših pesmi. Ob vsaki je tudi nekaj opomb.²⁶

Leta 1935 se je odprla širša možnost za raziskovanje prvih Trubarjevih pesmi, ko je izšla faksimilna izdaja Katekizma 1550 (takrat še z letnico 1551), vendar brez spremne študije. Izdajanje faksimilnih ponatisov se je poživilo šele dvajset let pozneje, ko je 1957 izšel Prvi psalm z njega tremi izlagami (1579) in Ruplovo predstavitevijo. Naslednji je bil ponatis knjižice Ena duhovska pesem zuper Turke (1567/1966) s spremno besedo Branka Berčiča. Sledila je knjižica s ponatisom ohranjenih strani pesmarice iz leta 1567, spet z Berčičevim spremnim besedilom (1967).²⁷ Ko je 1970 ponovno izšel Trubarjev Katekizem, mu je Branko Berčič dodal tudi Ruplovo študijo iz življenjepisa Primoža Trubarja. Najvišji dosežek v faksimiliranju naših pesmaric pa je jubilejna izdaja Dalmatinove pesmarice iz leta 1584, ki je celo v dveh različicah izšla 1984. V temeljni izdaji je predvsem dragocena študija Jožeta Koruza o cerkveni pesmi,²⁸ z ljudsko izdajo v založbi Sveta knjige pa je ta zares lepa slovenska pesmarica dosegla kar nepojmljivo naklado 9600 izvodov - gradiva je torej dovolj za množičen študij!

Po tem vmesnem skoku v naš čas se vrnimo k pregledu raziskovanja protestantskih pesmi.

Ivan Grafenauer je 1942 objavil raziskavo o predlogah, vzporednicah in razvoju stare velikonočne pesmi, ki so jo prvič natisnili protestanti in je zato moral obravnavati tudi protestantske velikonočne pesmi.²⁹

V prvih povojnih letih je bilo v javnosti malo zanimanja za staro cerkveno slovstvo. V Drugem Trubarjevem zborniku, ki ga je 1952 uredil Mirko Rupel, ni bilo ničesar o pesmih, morda zato ne, ker je bila Čerinova razprava v prvem zborniku zadosten odgovor na vsa dotedanja vprašanja.

Pač pa si je Mirko Rupel kot vodja Narodne in univerzitetne knjižnice tedaj zelo prizadeval (ob sodelovanju knjigarnarja Rudolfa Trofenika iz Münchna), da bi po evropskih knjižnicah našli še kaj knjig naših protestantov. Med novimi najdbami³⁰ je bilo tudi nekaj pesemskih tiskov, med njimi dotlej neznana Ena

duhovska pesem zuper Turke (1567). Rupel je hkrati z opisom knjižice objavil tudi primerjavo Trubarjevega prevoda te pesmi s tistim v pesmarici 1563 in nemškim izvirnikom. Še večje presenečenje je bila najdba sicer nepopolnega izvoda pesmarice iz leta 1567, ki je bila sicer že prej dokumentirana, nikjer pa ni bila na voljo. Zato je razumljivo, da so obe delci pozneje izdali kot faksimile, kot sem že omenil.

Predvsem z muzikološkega zornega kota je staro srednjeveško božično pesem in še nekatere druge raziskala Zmaga Kumer. S primerjavo pesmi v različnih jezikih je prišla tudi do zanimivih vsebinskih ugotovitev.³¹

Nove najdbe, raziskave Ivana Grafenauerja in Zmage Kumer so bile precejšnja spodbuda, da sem se odločil za teološko vsebinsko raziskavanje naših najstarejših, torej tudi protestantskih pesmi.³² Izsledki so sicer ostali samo v razmnoženi izdaji, vendar so spodbudili še druge teologe, da so vzeli v pretres nekatera druga besedila naših protestantov (npr. France Oražem 1964, Jože Rajhman 1972 in 1974).

V naslednjih desetletjih je izšlo nekaj študij, ki so posegale v slovenske protestantske pesmi. Na Mariološkem kongresu v Zaragozi je 1979 hrvaški jezuit p. Predrag Belić v referatu o mariologiji v prvih slovenskih in hrvaških katekizmih upošteval, kar so naši protestanti povedali o Mariji in to tudi v pesmaricah, ki so izhajale pod naslovom katekizem. Škoda, da mu je iz gradiva nekako ušla zadnja pesmarica 1595, v kateri je sorazmerno največ Marijinih pesmi.³³

Tudi sam sem izkoristil priložnost, da sem nekatera poglavja o protestantskih pesmih predstavil na simpozijih, npr. o kristoloških izjavah v Zagrebu na ekumenskem medfakultetnem simpoziju 1982.³⁴

Ugodna priložnost za širšo objavo že prej ugotovljenih izsledkov je bil jubilej Dalmatinove Biblije in pesmarice 1984. Članek o Dalmatinovi pesmarici 1584 se ni spuščal v analizo besedil.³⁵ Na simpoziju na Filozofski fakulteti sem prikazal psalmične pesmi kot posebno pomembno skupino.³⁶ Dragotin Cvetko, ki je že prej v različnih slovenskih in tujih pregledih slovenske glasbene ustvarjalnosti omenjal tudi protestantske pesmi,³⁷ jih je predstavil tudi na tem simpoziju.³⁸ Zanimiv je bil prispevek nemškega slavista Gerharda Giesemanna o sovražniku, ki ga imajo pred očmi naši slovenski sestavljalci pesmi.³⁹ Hrvaški slavist Alojz Jembrih je poročal o vzporednicah med slovenskimi in hrvaškimi protestantskimi pesmaricami.⁴⁰

Na drugem simpoziju, ki ga je na isto temo v istem letu pripravila Slovenska akademija znanosti in umetnosti, je Danilo Pokorn kot muzikolog predaval o slovenski protestantski pesmi,⁴¹ ni se mogel spuščati v vsebino pesmi, a je postregel s podatki o starejših raziskavah.

Muzikolog Andrej Rijavec je naslednje leto v Cerkvenem glasbeniku ponovno predstavil nekaj podatkov o Trubarjevih pesmih in pesmaricah.⁴²

Trubarju posvečeno leto 1986 nam je omogočilo še nekaj raziskav in objav. V Cerkvenem glasbeniku je v njemu posvečeni številki objavljenih več prispevkov o Katekizmu 1550 in pesmih v njem.⁴³ Na simpoziju na Teološki fakulteti je France Oražem predaval o teh pesmih pod kerigmatično (oznanjevalno) duhovnim vidikom.⁴⁴ Na simpoziju v Tübingenu z udeležbo slovenskih in nemških referentov sem isto leto 1986 predaval, kako so Luthrove pesmi prirejevali Trubar in drugi naši pesmaričarji.⁴⁵ Tam je tudi G. Giesemann posegel v pesemsko snov, ko je ob primerjanju Trubarja, Dalmatina in Krelja

poročal, kako so teološko vsebino znali oblikovati v prazniških, versko poučnih in versko borbenih pesmih.⁴⁶ Nekaj gradiva s tübinškega simpozija sem 1987 posredoval tudi poslušalcem na teološki fakulteti univerze v Regensburgu v okviru rednih izmenjav med univerzama in fakultetama.⁴⁷ G. Giesemann je to leto na ljubljanskem simpoziju predaval o slovenskih psalmičnim pesmih.⁴⁸

Z objavo nemških predgovorov v slovenskih in hrvaških protestantskih knjigah 16. stoletja je 1989 evangeličanski koroški škof Oskar Sakrausky za študij protestantskih pesmaric prispeval pomembno gradivo v obsežni knjigi. V svojih uvodih in opombah pa je slovenske raziskovalce opozoril na tuje teološko slovstvo, ki nam je malo znano, ali pa sploh ne.⁴⁹

V novejšem času smo dobili tudi nekaj študij o prekmurskih pesmaricah, ki sta jih prispevala Vilko Novak⁵⁰ in Mihael Kuzmič.⁵¹ Imela sta predvsem namen, opisati in evidentirati te pesmarice, ki so v osrednji Sloveniji skoraj neznane, zdaj pa jih bodo raziskovalci lažje vzeli v roke.

Mekiničevi dve gradiščansko-hrvaški pesmarici sta bili že omenjeni (v op. 4), leta 1990 pa sta v faksimilni izdaji postali dostopni vsem raziskovalcem: Duševne pesne Grgura Mekinića, Zagreb 1990. Alojz Jembrih je izdaji dodal še obsežno študijo: Grgur Pythiraeus Mekinić i njegove pjesmarice (1609. i 1611.), ki obsega 162 strani male oblike, kakršni sta tudi pesmarici. Objavil je tudi bibliografijo vseh razprav o teh pesmaricah, ki sta bili stoletja neznani v naši Semeniški knjižnici in je to doslej edini znani izvod.⁵² Isti avtor je pred kratkim objavil še primerjavo besedila ene izmed pesmi, ki je v slovenski in hrvaški pesmarici, z nemško predlogo ter s tem nakazal, v katero smer bo treba raziskovati tudi druge naše protestantske pesmi.⁵³

Naloge, ki še čakajo

Po tem pregledu dosedanjih raziskav in objav še kratko o nalogah za prihodnost.

Primerjanje slovenskih pesmi z nemškimi (in latinskimi) predlogami ostaja v veliki večini še nerešena naloga, kljub temu, da je nekaj že bilo narejenega. Faksimilne izdaje danes to omogočajo brez posebnega truda in potovanja, objavljeni so sezname nemških pesmaric,⁵⁴ obstajajo kritične izdaje nemških protestantskih in katoliških pesmi, dostopno je tudi latinsko pesemsko gradivo srednjega veka.⁵⁵

Prav naša naloga pa bo primerjati v naših knjižnicah ohranjene nemške protestantske pesmarice iz 16. stoletja, ki jih ni tako malo in so med njimi celo unikati, s slovenskimi pesmaricami.⁵⁶ Ne samo posamezne pesmi, tudi sistem ureditve pesmi v pesmaricah je lahko napotek, da bi prišli do neposrednih vzorov, ki so jih imeli v rokah naši pesmaričarji.⁵⁷

Ob pesmaricah bi bilo zelo potrebno reči kaj več o njihovih tiskarjih, grafični opremi, notnem stavku, vezavi - vse ob primerjanju s sočasnimi nemškimi grafičnimi izdelki.⁵⁸ Te knjige so bile za protestantsko bogoslužje namreč prav tako pomembne liturgične knjige kot misali za katoličane, zato so bile grafično tako lepo opremljene, kot vsi lahko vidimo v faksimilu Dalmatinove pesmarice 1584.

Za podrobno jezikoslovno in teološko raziskovanje bi bile zelo koristne še nove faksimilne izdaje, morda še bolj pa izdaje tekstov v sedanji pisavi, kot

delajo npr. Nemci s svojimi klasiki. Vsaj nekaj pesmi bi morali objaviti v vzporednih večjezičnih izdajah, da ne bi bilo treba listati po različnih knjigah, od katerih so nekatere pri nas samo v fotokopijah v NUK.

Ker je v teh pesmih zelo veliko bibličnega gradiva, ki bila koristna tudi primerjava svetopisemskega besedila s pesmimi. Za nekatere psalmične pesmi je bilo nekaj že narejenega,⁵⁹ vendar premalo prav primerjav z Biblijo, saj nas je doslej predvsem zanimalo, koliko so se naši prevajalci naslanjali na nemške psalmične pesmi, ki so se, vsaj nekatere, tudi že močno oddaljile od psalmov.

Če je dosedanje raziskovanje ugotovilo vsaj nekaj o katekizemskih in psalmičnih pesmih ter o tistih, ki segajo v srednji vek, pa je ostala skoraj nedotaknjena velika skupina pesmi za praznike, prav tako tistih, ki so jih peli ob krstu in pri Gospodovi večerji (evharistiji). Zelo veliko je tudi molitvenih, prošnjih in spokornih pesmi, pesmi ob pogrebi in o smrti sploh. Ne gre samo za ugotavljanje odvisnosti od nemških predlog, kar nas je doslej najbolj zanimalo, ampak tudi za to, da bi iz njih izluščili teologijo njihovih ustvarjalcev in z njimi vred teologijo tistih, ki so jih ali naj bi jih peli. Pesmarice niso zaman nosile naslov katekizem, s petjem so se tedaj najbolj učili verskih resnic in se spodbujali za pravi način življenja.

Pri tem se iz napačne obzirnosti ne bi smeli bati opozoriti tudi na bojevitost nekaterih pesmi.⁶⁰ Res je tega v tistih, ki so bile namenjene bogoslužju, manj kot npr. v obeh pesmih, parafrazah prvega psalma.⁶¹ Trubar nikakor ni bil samo miren pevec božje slave, ampak tudi oster bojevnik zoper vse, kar je imel za zmoto. Tudi s tega vidika bi bilo zanimivo primerjati posamezne pesnike med seboj in z nemškimi predlogami.

S stališča verskih razlik med posameznimi reformatorji bi bilo nujno natančneje preiskati tudi iste pesmi (nemške predloge), ki se v različnih priredbah pojavijo v naših pesmaricah - predvsem velja to za primerjanje malo znane in upoštewane pesmarice iz leta 1563 z drugimi pesmaricami.

Doslej so bile vsaj nekoliko preiskane Luthrove pesmi v slovenski obliki, nismo pa se še dotaknili pesmi drugih nemških avtorjev, ki jih ni tako malo v slovenskih pesmaricah.⁶²

Popolnoma neraziskano je še, kako so pesmi, prevedene v 16. stoletju, vplivale na zdaj rabljene pesmi v evangeličanskih in drugih nekatoliških cerkvenih skupnostih v Sloveniji. Zdi se mi, da direktnega vpliva sploh ni bilo, vendar bi bilo to treba še dokazati.⁶³

Ker s hrvaškega področja zdaj že bolje poznamo pesmarici Grgura Mekinića, ki ju je natisnil naslednik tiskarja Mandelca v začetku 17. stol.,⁶⁴ in v kateri so tudi pesmi, naslonjene na madžarske pesmi, se tudi tu odpira področje raziskovanja, ki ne bi upoštevalo samo nemški in slovenski, ampak tudi hrvaški in madžarski jezik. Verjetno je, da bi morali v primerjanje pritegniti tudi prekmurske pesmarice, čeprav so najstarejše samo rokopisne.⁶⁵

Dela bo torej ostalo še dovolj tudi za prihodnje jubileje in vmesna desetletja.

¹Prim. J. W. Valvasor, *Die Ehre des Hertzogthums Crain II.*, Nürnberg 1689, 345-346.

²Prim. J. W. Valvasor, n. d., 348-350.

³Prim. M. Rupel, *Vpliv protestantskega literarnega dela v Kastelčevih Bratovskih bukvicah*, v: SR 2(1949), 111-125; pred njim je to ugotavljal že J. Čerin (prim. op. 24).

⁴Prvi knjižničar Semeniške knjižnice Franc Jožef Thalmainer je ok. 1740 navedel vse tri knjige v svojem rokopisnem katalogu. V stvarnem katalogu jih je uvrstil med »prepovedane knjige« (Prohibiti). Tudi hrvaški protestantski pesmarici gradiščanskega avtorja Mekinića-Pythiraeusa, prvotno last dekana Janeza Antona Dolničarja, sta v tej skupini. Luthrova Postila ima vpleten ekslibris predsednika akademije prošta Janeza Krstnika Prešerna. V drugem katalogu iz 1770 so seveda vpisane vse te knjige, za tisti čas značilno pa je, da je knjižničar Jožef de Werth Dalmatinovo Biblijo vpisal pod avtorjevim srmatilnim imenom Cubila (= Kobilja).

⁵Prim. J. G. Dolničar, *Bibliotheca Labacensis Publica* (ali Ectypon), rokopis v Semeniški knjižnici v Ljubljani; glavne podatke je objavil V. Steska v: *IMK* 10(1900), 134-140, 145-174; v rokopisu res ni naših avtorjev.

⁶Po izdaji iz leta 1862 na str. 56 (izvirnik naj bi bil nastal nekako ok. leta 1790).

⁷Prim. *Versuch eines Entwurfes zu einer Literar-Geschichte für Crain*, v: M. Uršič, *Jožef Kalasanc Erberg in njegov poskus osnutka za literarno zgodovino Kranjske*, Ljubljana 1975, 28.

⁸Prim. M. Uršič, n. d., 32.

⁹Prim. M. Uršič, n. d., 162.

¹⁰Prim. B. Berčič, *Das slowenische Wort in den Drucken des 16. Jahrhunderts*, v: *Abhandlungen über die slowenische Reformation*, München 1968, 204, 232, 247.

¹¹P. Hicinger, *Petje v naših ljudskih šolah*, v: *ZD* 9(1856), 201-202.

¹²Prim. J. Marn, *Jezičnik. Knjiga slovenska v dobah XVI, XVII veka*, Ljubljana 1883.

¹³Prim. J. Marn, n. d., 4.

¹⁴Prim. J. Marn, n. d., 6.

¹⁵Prim. J. Marn, n. d., 7-8.

¹⁶Prim. J. Marn, n. d., 8-10.

¹⁷Prim. J. Marn, n. d., 10.

¹⁸Prim. J. Marn, n. d., 10-11.

¹⁹Prim. Th. Elze, *Die slowenischen protestantischen Gesangbücher des XVI. Jahrhunderts*, v: *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich* 5(1884), 1-39; na kratko povzel: K. Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1894, 116-122.

²⁰Prim. E. Lampe, *Najstarejše slovenske pesmarice*, v: *CG* 17(1894), 33-37, 41-44, 49-54, 64-68, 76-77.

²¹Prim. E. Lampe, n. d., 66.

²²Prim. E. Lampe, n. d., 76.

²³Prim. M. Hubad, *Slovenske duhovne pesmi iz 16. in 17. stoletja*, Ljubljana 1900; D. Pokorn, *Slovenska protestantska pesem in njen odmev v glasbeni literaturi*, v: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, Ljubljana 1986, 185 (celota 181-190, kjer je še več poznejših podatkov).

²⁴Prim. J. Čerin, *Pesmi slovenskih protestantskih pesmaric, njih viri in njih poraba v poreformacijskih časih*, v: *ZMS* 10(1908 = Trubarjev zbornik), 126-244.

²⁵Prim. J. Mantuani, *Slovenska pesmarica »Tri duhovske pesmi«*, v: *CG* 31(1908), 44-47, 50-53, 84-88, 97-104; ob koncu avtor polemično razpravlja zoper slovenske oboževalce Trubarja; na nekaj stvarnih napak sem opozoril v disertaciji (prim. op. 32, 5).

²⁶Prim. M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1934; hkrati je izšla tudi šolska izdaja s samo osmimi pesmimi; druga, dopolnjena izdaja iz leta 1966 vsebuje tri pesmi več, ker je bilo nekaj tiskov najdenih v času med obema izdajama.

²⁷Prim. *Eni psalmi ta celi catechismus*, Tübingen 1567 (ponatis: Ljubljana 1967).

²⁸Prim. J. Koruza, *Cerkvene pesmi in pesmarice slovenskih protestantov*; razprava je le v popolnem faksimilnem ponatisu pesmarice *Ta celi catechismus, eni psalmi*, ki je izšel kot 19. zvezek zbirke Monumenta litteraturae slovenicarum, Ljubljana 1984, 305-337. Ta izdaja je bila natisnjena v 1100 izvodih. Bolj množična pa je izdaja z naslovom *Slovenska protestantska pesmarica* v založbi knjižnega kluba Svet knjige v 8500 izvodih. Trubarjevo nemško posvetilo je v tej izdaji samo prevedeno, Pričevanje pa je prepisano v sedanjo pisavo. Manjka tudi izvorno kazalo pesmi (Register) na koncu. Poljuden uvod je napisal urednik B. Gerlanc: *Ob novem natisu starih duhovnih pesmi*, 301-330.

²⁹Prim. I. Grafenauer, *»Ta stara velikonočna pejsen« in še kaj*, v: *Č* 36(1942), 89-138; ponatis v: *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 235-314.

³⁰Prim. M. Rupel, *Nove najdbe naših protestantov XVI. stoletja*, Ljubljana 1954.

³¹Prim. Z. Kumer, *Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi »Puer natus in Betlehem«*, Ljubljana 1958, 65-64; Z. Kumer, *Predreformacijsko izročilo v slovenskih protestantskih pesmaricah in poznejšem razvoju*, v: *Slovenski etnograf* 13(1960), 41-64; 14(1961), 115-134.

³²Prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.

³³Prim. P. Belić, *Marija u prvim evangeličkim i katoličkim katekizmima kod Slovenaca i Hrvata (1550–1606)*, v: *Advocata Croatiae*, Zagreb 1981, 56–98: latinski prevod v izdaji kongresnih dokumentov: *Quid de Maria primi Catechismi et evangelici et catholici Slovenorum necnon Croatorum contineant (1550–1606)?*, v: *De cultu Mariano saeculo XVI. Acta Congressus Mariologico-Mariani Zaragozae 1979*, Romae 1986, Vol. VI/1, 171–239.

³⁴Prim. M. Smolik, *Kristus odrešenik v starejši slovenski cerkveni pesmi*, v: *Isus Krist – jedini spasitelj svijeta*, Zagreb 1984, 37–44.

³⁵Prim. M. Smolik, *Dalmatinova pesmarica 1584*, v: *JiS* 29(1983/84), 219–225.

³⁶Prim. M. Smolik, *Psalmične pesmi v pesmaricah 16. stoletja*, v: *Obdobja 6* (16. stoletje v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi), Ljubljana 1986, 581–594.

³⁷Prim. D. Cvetko, *Das erste slowenische Gesangbuch*, v: *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 12(1967), 163–166 (= nemški prevod francoskega izvirnika, ki je izšel v: *Le livre slovène* 3(1966), 42–44). Avtor je predstavil pred kratkim najdeno pesmarico iz leta 1567, naštel pa tudi druge izdaje in opozoril na nemške predloge slovenskih pesmi.

³⁸Prim. D. Cvetko, *Slovenska reformacija in glasba*, v: *Obdobja 6*, 99–111.

³⁹Prim. G. Gieseemann, *Der »Feind« im protestantischen Kirchenlied. Reformatorisches Bekenntnis bei Trubar aus der Perspektive der Geistlichen Lieder*, v: *Obdobja 6*, 181–197. Slovenski prevod: *»Sovražnik« v protestantski cerkveni pesmi. Reformacijska opredelitev pri Trubarju iz perspektive duhovne pesmi*, v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi na slovensko književnost*, Ljubljana 1991, 19–34.

⁴⁰Prim. A. Jembrih, *Konvergentni odnosi medu gradišćansko-hrvatskim i slovenskim protestantskim pjesmaricama*, v: *Obdobja 6*, 595–607.

⁴¹Prim. D. Pokorn, *Slovenska protestantska pesem in njen odmev v glasbeni literaturi*, v: *Družbena in kulturna podoba slovenske reformacije*, Ljubljana 1986, 181–190.

⁴²Prim. A. Rijavec, *Primož Trubar in glasba protestantizma na Slovenskem*, v: *CG* 78(1985), 13–16.

⁴³Prim. E. Škulj, *Oče prve slovenske pesmarice*, v: *CG* 79(1986), 33–34; F. Oražem, *Trubarjeve pesmi*, 35–38; M. Smolik, *Trubarjeve katekizemske pesmi*, 38–45 (z besedilom pesmi iz Katekizma 1550); I. Florjanc, *Šest pesmi iz Trubarjevega Katekizma 1550*, 62–64, harmonizacija: 9–P do 16–P.

⁴⁴Prim. F. Oražem, *Analiza Trubarjevih pesmi pod keramično duhovnim vidikom*, v: *BV* 46(1986), 247–257 (prva dva dela sta tudi v *CG*, prim. op. 43).

⁴⁵Prim. M. Smolik, *Luthers Kirchenlieder in Trubars Gesangbüchern* (objavljen samo povzetek v gradivu za simpozij: *Primus Truber, Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen*). Trubarjevih pesmi sem se komaj dotaknil v predavanju julija 1986 v Kemptenu: *Primus Truber, der Pfarrer von Kempten, bewegt slowenische katholische Gemeinden*, razmnoženo v: *Primus Truber in Kempten 28. Juni bis 6. Juli 1986*, 31–47, tiskano v: *Allgäuer Geschichtsfreund* 87(1987), 68–82.

⁴⁶Prim. G. Gieseemann, *Theologie und Poesie: Kombinationsverfahren in Liedmodellen von Truber, Dalmatin und Krelj* (Teologija in poezija: variante kombinacij v Trubarjevih, Dalmatinovih in Kreljevih pesemskih modelih), v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi*, 35–52. Avtor je iz pesmi ugotovil osebnostne razlike njihovih avtorjev.

⁴⁷Prim. M. Smolik, *Lutherische Kirchenlieder für die evangelischen Gemeinden in Slowenien* (neobjavljeno).

⁴⁸Prim. G. Gieseemann, *Die Psalmennachdichtungen Trubers, Dalmatins und Kreljs – Kreativität unter Rahmenbedingungen* (Trubarjeve, Dalmatinove in Kreljeve prepesnitve psalmov – kreativnost v okvirnih pogojih), v: G. Gieseemann, *Novejši pogledi*, 53–76.

⁴⁹Prim. O. Sakrausky, *Die deutschen Vorreden zu den slowenischen Gesangbüchern 1567, 1574, 1579, 1584, 1595*, v: *Primus Truber, Deutsche Vorreden zum slowenischen und kroatischen Reformationswerk*, Wien 1989, 432–474 (predstavitev v: *BV* 49(1989), 373–379).

⁵⁰V. Novak je strnil svoje starejše prispevke v referatu na simpoziju o baroku na filozofski fakulteti v Ljubljani 1987: *Prekmurske rokopisne pesmarice od XVI. do sredine XVIII. stoletja*, v: *Obdobja 9* (Obdobje baroka v slovenski književnosti, jeziku in kulturi), Ljubljana 1989, 109–119. Nekoliko krajše v: *Stopinje* 17(1988), 31–36. Isti avtor je posamezne pesmi iz teh pesmaric predstavil v koledarjih: *Stopinje* 6–19 (1977–1981).

⁵¹Prim. M. Kuzmič, *Pregled starejše prekmurske protestantske književnosti*, v: *Znamenje* 19(1989), 379–384. Krajšo informacijo: *Prekmurska evangeličanska pesem*, je isti avtor objavil v: *Evangeličanski koledar 1976*, 40–44. Predstavil je tudi pesmarico ameriških prekmurskih evangeličanov: *Betelehemska pesmarica*, v: *Znamenje* 14(1984), 403–405.

⁵²V cenejši izdaji so vse tri sestavine vezane skupaj kot ena knjiga, v bibliofilski pa je vezana vsaka posebej.

⁵³Prim. A. Jembrih, *Mekiničeve pjesmarice iz 1609. i 1611.*, v: *Studia phraseologica et alia* (Festschrift für Josip Matešić), München 1992, 255–268. Nemško pesem Hansa Sachsa: Warum betrübst du dich mein Herz, je Dalmatin 1584 prevedel kot: Kaj žaluješ serce moje, Mekinič 1609 pa: Serce moje ča žaluješ. Vzporedno je Jembrih objavil vseh 14 kitic.

⁵⁴Prim. K. Ameln, M. Jenny, W. Lipphardt, *Das deutsche Kirchenlied*, Verzeichnis der Drucke von den Anfängen bis 1800, Kassel 1975 (RISM – Répertoire International des Sources Musicales, B/VIII/1).

⁵⁵Prim. Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts I–V*, Leipzig 1864–1877 (ponatis: Hildesheim 1964); W. Bäumker, *Das katolische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts I–IV*, Freiburg i. Br. 1886–1911 (ponatis: Hildesheim 1962); J. Zahn, *Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder aus den Quellen geschöpft und mitgeteilt I–VI*, Gütersloh 1889–1893 (ponatis: Hildesheim 1963); *Analecta hymnica medii aevi I–LV*, Leipzig 1886–1915 (ponatis: Frankfurt 1961). Ob vsem tem še bolj pogrešamo »zbrane spise« naših starih pesmaric, za katere ne bi potrebovali toliko zvezkov.

⁵⁶Nekaj malega sem o tem nakazal že v op. 40 predavanja 1984 (gl. našo op. 36). Takrat izraženo domnevo, da je nemška pesmarica brez naslovnega lista v NUK (sign. 13842) tudi unikat, so potrdili nemški bibliografi pesmaric. Po primerjavi z drugimi ohranjenimi so mnenja, da je bila natisnjena med leti 1568 in 1579. Uvrščena bo v nov zvezek RISM (prim. op. 54), kot so mi sporočili v pismu iz Kassla 25. junija 1992, kjer je sedež Gesellschaft zur wissenschaftlichen Edition des deutschen Kirchenliedes e. V.

⁵⁷V istem predavanju sem v op. 41 nakazal nalogo, ki nas še čaka, saj imajo vse slovenske protestantske pesmarice enak razpored pesmi, nemške pa so glede ureditve različne.

⁵⁸Skoraj vse naše pesmarice so bile tiskane v Nemčiji, zato bo študij olajšan, ker je na voljo dovolj specialnih raziskav o nemških tiskarskih izdelkih 16. stoletja.

⁵⁹Prim. G. Giesemann, *Die Psalmennachdichtungen*, (prim. op. 48).

⁶⁰Prim. G. Giesemann, *Der »Feind« im protestantischen Kirchenlied*, (prim. op. 39).

⁶¹Prim. M. Rupel, *Spremna beseda*, v: *Ta prvi psalm 1579*, Ljubljana 1957; in tam navedeno dovolj specialnih

⁵⁹Prim. G.

⁶²A. Jembrih je za pesmi v obeh Mekiničevih pesmaricah ugotovil 16 nemških avtorjev; prim. njegovo spremno študijo: Grgur Pythiraeus Mekinič, Zagreb 1990, 52–53. Ker mu je raziskovanje omogočila Humboldtova štipendija, bi morda tudi kak Slovenec po tej poti uspel priti do možnosti za primerjalni študij slovenskih protestantskih pesmi.

⁶³Prim. M. Smolik, *Psalmične pesmi v pesmaricah 16. stoletja*, 587. Tam je navedenih nekaj novejših pesmaric teh skupnosti. Prim. še podatke, ki jih je posredoval M. Kuzmič (op. 51).

⁶⁴Kmalu bo minilo 25 let, kar sva 1969 s pok. I. Škafarjem opozorila na obe pesmarici, vezani v eno samo knjigo. Zgoraj omenjena faksimilna izdaja in študije A. Jembriha omogočajo primerjanje pesmi v različnih jezikih.

⁶⁵Ob raziskovanju teološke vsebine naših starih cerkvenih pesmi (prim. op. 32) sem zavestno pustil ob strani prekmursko gradivo, čeprav sem tedaj meni znane pesmarice navedel na str. 67–68. Kdor se bo zdaj hotel poglobiti v raziskovanje, bo imel na voljo sezname V. Novaka in M. Kuzmiča (prim. op. 50 in 51).

Povzetek: Marijan Smolik, Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice

Na simpoziju o Reformaciji na Slovenskem v Ljubljani 1987 je to poročilo predstavilo dosedanje študije o slovenskih protestantskih pesmaricah in naštele naloge, ki čakajo rešitve. Do sredine 19. stol. so Valvasor, Kastelec, Pohlin in Erberg poznali le nekaj Trubarjevih in Dalmatinovih knjig, med temi pa ni bilo nobenega katekizma-pesmarice. Sredi 19. stol. so Hicinger, Marn, Elze in Lampe objavili nekaj podatkov o pesmaricah. Čerin je na začetku 20. stol. preiskoval napeve pesmi, hkrati pa ugotavljal nemške predloge za besedila. Pozneje so odkrili nekaj dotlej neznanih izdaj (Mantuani, Rupel), vzporedno so se množile objave pesmi, študije o njih in izdajanje faksimilnih ponatisov (reprintov). Besedila velikonočnih pesmi je raziskoval Grafenauer, božičnih Kumerjeva, Smolik je analiziral teološko vsebino starih pesmi. Na kongresih in

simpozijih so referenti osvetljevali tudi protestantske pesmi (Belić, Smolik, Cvetko, Giesemann, Pokorn, Oražem, Jembrih), daljšo sintetično razpravo je objavil Koruza, gradivo pa Sakrausky, Novak in Kuzmič.

Nadaljevati bo treba z ugotavljanjem predlog za besedila in napeve, primerjati slovenske pesmarice z nemškimi ter pripraviti študijske izdaje besedil v sedanjem črkopisu, ugotavljati odvisnost pesmi od bibličnih predlog, praznikov in verskih resnic.

Summary: Marijan Smolik, Research into Slovenian Protestant hymn books.

At the symposium on the Reformation in Slovenia, taking place in Ljubljana in 1987, this report reviewed the existing studies of Slovenian Protestant hymn books and suggested further research work. Until the middle of 19th century the authors were acquainted only with a few books by Trubar and Dalmatin, none of which was a catechetic hymn book. In the middle of 19th century some others published some data on the hymn books. At the beginning of 20th century J. Čerin investigated the tunes of the hymns, simultaneously finding German models for the texts. Later some so far unknown publications were discovered by J. Mantuani and M. Rupel, and their reprints and the studies of the hymns were published. The texts of Easter hymns were researched by I. Grafenauer, those of Christmas carols by Z. Kumer. The theological content of old hymns was analyzed by M. Smolik. At various congresses and symposiums the lectures also discussed Protestant hymns. A thorough synthetic study was published by J. Koruza.

The search for the models, both of texts and tunes will have to be continued, as well as comparative studies of Slovenian and German hymn books. Edition of the texts in modern script will have to be prepared for further study and the influence of the Bible, feasts and religious truths on the hymns will have to be established.

Borut Košir

Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti v kanonskoprnem področju

Uvod

Cerkveni zakoni se delijo na splošne in območne. Splošni zakoni so izraz delovanja vrhovne vodstvene zakonodajne oblasti, območni zakoni pa izraz delovanja nižjih zakonodajalcev v Cerkvi.¹

Po II. vaticanskem koncilu smo se po besedah papeža Pavla VI. znašli v popolnoma novem obdobju pravnega življenja Cerkve, kjer so bile ponovno pretehtane tudi pristojnosti posameznih oblastnih nivojev v Cerkvi, kar je tudi posledica tedanjih novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še bolj uveljavili po koncilu.² Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

Načelo subsidiarnosti, ki ima svoj izvor v socialnem nauku Cerkve,³ je bolj ali manj postalo eno izmed ključnih načel v ekleziologiji, pa tudi na pravnem področju Cerkve. Ko so škofje na prvem zasedanju Škofovske sinode leta 1967 pripravljali načela za izdelavo novega Zakonika cerkvenega prava (ZCP), je bila ena izmed zahtev tudi, da mora novi zakonik prevevati duh načela subsidiarnosti.⁴ S tem so na široko odprli vrata prav območni zakonodaji znotraj splošne zakonodaje Cerkve. Izdelava območnih zakonov, ki naj natančneje urejujejo življenje posamezne delne Cerkve ob upoštevanju različnih lokalnih posebnosti, ki jih opredeljuje različnost kultur in navad krajev, v katerih živi in deluje vesoljna Cerkev, torej ni več nekakšna bolj ali manj imaginarna možnost, pač pa predstavlja dolžnost za vse tiste, ki posamezne delne Cerkve vodijo.

Naš namen pri natančnejšem študiju problematike v zvezi z območno zakonodajo je bil pomagati delu vesoljne Cerkve, to je Ljubljanski nadškofiji, znotraj katere je treba oblikovati območno zakonodajo, ki bo upoštevala omenjena načela in bo seveda konkretizacija zakonodaje vesoljne Cerkve. Deset let je že preteklo, odkar je stopil v veljavo novi ZCP, zato se zdi, da so časi dozoreli tudi za izdelavo novega Zakonika Ljubljanske nadškofije, ki bo bolje uredil tudi pravno plat njenega življenja in delovanja.

S pravnega vidika je bilo področje sedanje Ljubljanske nadškofije vedno zavidljivo urejeno. Pri tem mislimo na ljubljanske in gornjegrajske sinode v 17. in 18. stoletju,⁵ prav tako tudi pravno delovanje po izidu ZCP iz leta 1917.⁶ Po zaslugi takratnega kanonista dr. Alojzija Odarja smo dobili slovenski prevod zakonika, ki je bil prvi prevod v kakšen živ jezik.⁷ Po zaslugi škofa Gregorija Rožmana in po Odarjevem prizadevanju tudi prvi Zakonik ljubljanske škofije,

ki je vseboval kompletno območno zakonodajo za področje Ljubljanske škofije.⁸

1. Odločilni premiki v kanonsko-pravni kodifikaciji, ki jih je oblikoval novi ZCP

Viri kanonskega prava so v novem ZCP z ozirom na zakonik iz leta 1917 postavljeni v popolnoma novo luč. V obdobju med obema zakonikoma je bil namreč II. vatikanski koncil, ki je tudi pojmovanje prava v Cerkvi postavil na nove, drugačne temelje.

Kot smo že omenili, je papež Pavel VI. leta 1966 poudaril, da smo v novem in zelo pomembnem obdobju v pravnem življenju Cerkve.⁹ Seveda nastanka novega zakonika ne moremo pripisovati zgolj dejstvu, da je II. vatikanski koncil postavil nove ekleziološke temelje, ki so bili drugačni kot tisti, na katerih je utemeljen zakonik iz leta 1917. Gre namreč za pravni razvoj znotraj Cerkve same, ki pa ga je gotovo odločilno zaznamoval prav zadnji koncil.¹⁰ Tako predstavlja zakonik iz leta 1983 nov zbir celotne cerkvene zakonodaje, ki presega zgolj »aggiornamento« Pij-Benediktovega zakonika. To, da mora novi zakonik težiti k novi »digestio« celotne cerkvene zakonodaje, je papež Pavel VI. poudaril tudi ob začetku priprave novega zakonika (20. oktobra 1965). Ob tej priložnosti je papež članom komisije za prenovu zakonika dejal, da je pravo tista razsežnost v Cerkvi, ki izhaja iz njenega bistva samega, njegov cilj pa mora biti v bolj intenzivni skrbi za duše: »Salus animarum suprema lex«.¹¹ Za razliko od prejšnjih pravnih zbirk nova zakonodaja Cerkve ne predstavlja zgolj nekakšnega pravnega priročnika »ad communem et maxime studentium utilitatem«, pač pa gre za zakonodajo, ki naj bolje izrazi samo naravo Cerkve kot zakramenta in njeno odrešenjsko naravnost.

Komisija je morala torej imeti pred očmi dejstvo, da njeno delo ni v »aggiornamentu« obstoječe zakonodaje, pač pa da gre za pravo preoblikovanje zakonodaje Cerkve, ki mora upoštevati mišljenje današnjega časa, v katerem Cerkev živi in dela.

Nova zakonodaja je morala upoštevati tudi vse teološko-pravno bogastvo zadnjega vesoljnega cerkvenega zbora in ga napraviti uporabnega v življenju Cerkve.¹² Pri tem je komisiji oteževalo delo tudi izrazito protipravno razpoloženje, ki je bilo v Cerkvi po zadnjem koncilu močno prisotno.¹³

Območna zakonodaja posameznih delnih Cerkva v spremenjeni pravni miselnosti, - ta temelji na načelu subsidiarnosti - ki je navdihovala delo pri oblikovanju novega zakonika, ima v okviru splošne zakonodaje Cerkve zelo pomembno mesto. To je bilo izraženo tudi na prvem zasedanju Škofovske sinode leta 1967, ki je potrdila izhodišča, ki jih mora upoštevati novi zakonik.

Ta izhodišča (*Principia quae CIC recognitionem dirigant*) je pripravila osrednja skupina svetovalcev pri komisiji za prenovu zakonika. Lahko bi jih povzeli takole:

1. Novi ZCP mora ohraniti pravni značaj starega zakonika. V kanonih morajo biti določene pravice in dolžnosti vseh in vsakega posameznika.

2. Treba je ohraniti razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem (*foro interno – foro externo*).

3. Pravne ustanove mora prevevati pastoralni duh.

4. Posebna pooblastila morajo biti vključena v zakonikov tekst.

5. Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti.
6. Obramba pravic posameznika mora biti jasno zagotovljena.
7. Zagotovljena mora biti apelacija za obrambo osebnih pravic.
8. Meje sodne oblasti morajo biti jasno postavljene.
9. Kazensko pravo Cerkve mora biti preoblikovano po pastoralnih kriterijih.

10. Treba je oblikovati novo sistematično zasnovo zakonika.¹⁴

Ugotoviti moramo, da je komisija za prenovo zakonika omenjena načela vestno upoštevala, kar je razvidno tudi iz zakonikovega besedila, ki je izid dela, upoštevajoč navedena izhodišča.

Kot je bilo omenjeno, je imel II. vatikanski koncil odločilno vlogo v spreminjanju miselnosti znotraj Cerkve, pri tem pa tudi pri oblikovanju nove cerkvene zakonodaje. Da gre v marsičem za popolnoma nova teološko-juridična spoznanja, je razvidno tudi iz dejstva – to bomo kasneje bolj natančno pokazali – da je bila v začetku skupina, ki se je na koncilu zavzemala za reforme, v manjšini. Vendar je okrepljena z voljo papeža Janeza XXIII. po »aggiornamentu« dala s svojim delom v marsičem izidu samega koncila odločilen prispevek.¹⁵ Ena izmed tez omenjene skupine je bila tudi, da mora biti katoliška Cerkev urejena tako, da bo med centralno oblastjo in delnimi Cerkvami prava harmonija. Kot posledica omenjenega izhodišča je tudi dejstvo, da se po koncilu močno poudarja vloga delnih Cerkva, ki morajo imeti zadostno samostojnost za uresničevanje svojih nalog; po drugi strani pa se morajo truditi za pravo in trdno povezanost s Petrovim naslednikom, ki ima skrb za vse Cerkve. Izogniti se je treba tudi zgolj videzu shizmatičnosti.¹⁶

Omenjena koncilna razsežnost je vsebovana tudi v izhodiščnih načelih za prenovo zakonika, ki jih je izdelala posebna komisija svetovalcev znotraj komisije za revizijo zakonika in so jih potrdili škofje na prvem zasedanju škofovske sinode leta 1967. Načelo št. 5 namreč pravi: »Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti«.¹⁷

2. Načelo subsidiarnosti

Eno izmed načel, ki jih je izdelala škofovska sinoda iz leta 1967 za prenovo ZCP, je torej načelo subsidiarnosti. V vsej zakonodaji Cerkve naj bodo pravni nivoji med seboj dobro ločeni in v subsidiarnem medsebojnem odnosu. Na ta način je dobilo svojo ponovno ovrednotenje splošno pravo Cerkve, ki naj dà splošne pravne norme. Te naj bodo potem podrobneje izdelane v okviru območnega prava, ki mora dobro upoštevati krajevne in časovne značilnosti prostora, ki ga določena območna zakonodaja v okviru splošne zakonodaje urejuje. Na ta način morajo biti skrbno obdelani posamezni nivoji v pravni strukturi, ki imajo medsebojno subsidiarno sorazmerje. Subsidiarnost kot načelo zadnjega cerkvenega zbora ni bila samo nasvetovana, pač pa je postala pravilo, ki se ga je treba držati, in sicer tam, kjer je to posebej naročeno oziroma samo po sebi potrebno.

Socialni nauk Cerkve kot izhodišče opredelitve načela subsidiarnosti

Načelo subsidiarnosti ima svoj izvor v socialnem nauku Cerkve. Med strokovnjaki je splošno razširjeno mnenje, da se to načelo v polnosti ni

ujavljalo pred letom 1931, ko je izšla enciklika papeža Pija XI. »Quadragesimo anno«.¹⁸ Načelo subsidiarnosti so pozneje v življenju Cerkve potrdili tudi papeži Pij XII., Janez XXIII., Pavel VI. in Janez Pavel II.¹⁹ Subsidiarnost je predstavljena kot del naravnega prava, ki oblikuje socialni red po določilih socialnega nauka Cerkve.²⁰

Kar nas pri tem preseneča, je dejstvo, da se je to naravnopravno načelo tako pozno uveljavilo. Zakaj ni bilo čutiti potrebe, da bi se tako pomembna razsežnost pozitivno opredelila že prej? Na to vprašanje moremo zadovoljivo odgovoriti, če privzamemo predpostavko, da se je načelo subsidiarnosti uveljavilo kot reakcija na nekatere tokove v sodobnem svetu in da samo po sebi v tradicionalni družbi ni bilo sporno. Pomen, razsežnosti in meje tega načela bomo poskušali pokazati, izhajajoč prav iz te trditve.

Načelo subsidiarnosti, kakor je formulirano v encikliki »Quadragesimo anno«,²¹ vsebuje tri osnovna izhodišča:

1. Človeška oseba je »quid pro quo« vse dejavnosti družbe. Nobena človeška družba torej ne more mimo tega, kar izhaja iz dejavnosti posameznika.²²

2. Nižjim družbenim skupinam mora biti omogočeno – tudi s sredstvi, ki so jim dana na voljo – da uresničijo tiste cilje, ki so jih sposobne uresničiti. Višje družbene skupine so se dolžne omejiti na tista področja, ki presegajo sposobnosti nižjih družbenih skupin.²³

3. Družbene skupine, posebej tiste, ki imajo širše področje delovanja, kot npr. država, morajo upoštevati hierarhični red različnih oblik družbenih skupin in morajo pomagati nižjim družbenim skupinam, da uresničijo tisto, kar so sposobne uresničiti.²⁴

Predvsem naj poudarimo potrebnost hierarhičnega reda med posameznimi družbenimi skupinami, o katerem govori okrožnica. Hkrati pa govori tudi o pravicah posameznika v odnosu do teh družbenih skupin. Menimo, da ima Isensee prav, ko trdi, da je načelo subsidiarnosti, kot ga je oblikoval papež Pij XI., »rezultat sinteze razmišljanja v kategorijah organskega reda (ki je dediščina sholastike) in teorij o liberalni državi (ki pomeni prilagoditev modernim miselnim tokovom)«.²⁵

Ta dva tokova sicer nista našla nikdar prave usklajenosti. To izhaja tudi iz dejstva, da je II. vatikanski koncil opustil (oziroma jo vsaj ne omenja) neosholastično teorijo o naravnem pravu na področju subsidiarnosti in jo je zato nadomestil z naukom o človekovih pravicah. Neosholastične teorije so se razvile vzporedno z nastankom liberalnih socialnih teorij konservativizma in socializma v 19. stoletju. To stoletje je bilo namreč obdobje velikih ideologij. Če nastajanje teh teorij presojava s sodobnega stališča, moremo reči, da so plod želje po popolni in trdni socialni situaciji in globokih spremembah v družbi. Socialni nauk Cerkve, ki se je razvijal od Leona XIII. do Pija XI., je sintetičen odgovor na takšne poizkuse, odgovor, ki ga je prihodnost tudi potrdila.

Tega uspeha socialnega nauka Cerkve pa nikakor ne moremo pripisati načelu subsidiarnosti. To načelo se je z zgodovinskega stališča namreč bolj obneslo v kritiki tedaj oblikujočih se individualističnih in kolektivističnih ideologij kot pa v aplikativnosti na posamezne konkretne primere.

Vzrok za učinkovitost načela je treba iskati v zgodovinskem trenutku. Zanimivo bi bilo raziskati, ali je bilo načelo tudi konkretno uporabno, npr. v konfliktih, ki so nastali med državo in različnimi privatnimi združenji, med

različnimi ravnmi političnega življenja in morda med različnimi pristojnostmi znotraj Cerkve, npr. v odnosu med rimsko kurijo in škofovskimi konferencami ali med temi in posameznimi škofijami.²⁶ To bi preseгло okvire te razprave, zato se temu problemu ne bomo globlje posvečali.

3. Odnos med splošno in območno zakonodajo v kanonskoprnem področju

a) Pojem delne Cerkve v novem ZCP

Namen našega razprave je pokazati pomen območne zakonodaje za življenje posameznih delov božjega ljudstva, ki uresničujejo svojo poklicanost na določenem ozemlju. Če hočejo v polnosti uresničiti svoj krščanski poklic in zaživeti polnost krščanskega življenja, morajo splošne zakone Cerkve z območno zakonodajo tako konkretizirati, da bodo ti dovolj prilagojeni potrebam dela božjega ljudstva na tem ozemlju, ki ga opredeljuje kulturno in zgodovinsko okolje, v katerega se vesoljna Cerkev vključuje skozi življenje delne Cerkve.

Vesoljna Cerkev se torej uresničuje, gradi, utelesi in konkretno izrazi v delnih Cerkvah, ki so ustanovljene na določenem ozemlju, oziroma sredi konkretnega dela božjega ljudstva, ki je znotraj določenega ozemlja ali kulturnega okolja.²⁷

Da bi mogle delne Cerkve zares učinkovito predstavljati vesoljno Cerkev na kraju, kjer živijo, morejo in morajo uporabljati vsa potrebna sredstva za doseg tega cilja. Na ta način bodo delne Cerkve pripravljene prenesti evangeljsko oznanilo najprej vernikom, ki so vanje že vključeni, potem pa tudi vsem tistim, ki evangelija še ne poznajo.

Preden bodo te Cerkve »dovolj oskrbljene z lastnimi močmi in zrelostjo, lastno hierarhijo, povezano z vernim ljudstvom, pa tudi z dovolj sredstvi, kakršna ustrezajo njihovim posebnostim in polnemu razvoju krščanskega življenja«,²⁸ morajo preiti določeno zakonito pot razvoja.

Prva faza v formaciji določene delne Cerkve je misijonska dejavnost, to je evangelizacija in vsaditev Cerkve v ljudstva in skupine, kamor do sedaj še ni bila vsajena.²⁹ Seme božje besede se mora vsejati v določen narod. To se potem sredi naroda razvija in zraste s pomočjo božje milosti v drevo vere, ki živi sredi božjega ljudstva, združenega v posamezno delno Cerkev. Tako vsejano evangeljsko oznanilo daje sadove, ki so v skladu z okoliščinami, v katerih živi posamezna delna Cerkev. Tu mislimo na duhovne, kulturne, krajevne, klimatske, ambientalne in druge okoliščine, ki opredeljujejo kulturo naroda, v katerega se Cerkev ukorenini. Pri svojem delu mora misijonska dejavnost v Cerkvi te zunanje pogoje, v katerih živijo narodi in ljudstva, katerim prinaša evangelij, nujno upoštevati. Ne bi bilo prav, če bi prenašali v nova okolja, ki so kulturno in duhovno popolnoma različna od našega, že oblikovane modele, ki sami po sebi niso bistvo krščanstva. Treba je vreči seme in pustiti, da se inkulturira v določeno okolje in zraste na kraju primeren način, seveda ob ohranjanju vrednot in tudi ustanov, brez katerih Kristusove Cerkve ne moremo misliti.

Posledica takšne inkulturacije je, da bo evangeljsko oznanilo prečistilo kulturno in duhovno okolje, v katerega bo vrženo kot seme. Evangeljsko oznanilo seveda ne more biti kakorkoli prizadeto ali okrnjeno na račun procesa

inkulturacije sredi novih okolij. Misijonska dejavnost mora biti podobna procesu božje inkarnacije v Kristusu.³⁰

Krščanske skupnosti, ki morajo rasti v veri obdarjene z bogastvom, ki izhaja iz kulture lastnega naroda,³¹ se imenujejo »nove Cerkve« od trenutka, ko posedujejo določeno organsko cerkveno strukturo, čeprav še ne tudi vseh tistih prvin delne Cerkve, ki so same po sebi potrebne za polnost krščanskega življenja določene delne Cerkve in bi izhajale iz lastnih izvirov takšne Cerkve. Zato je potrebna še nadaljnja pomoč vesoljne Cerkve.³²

V tem vmesnem obdobju, ki teži k polnosti lastne organizacijske formacije, ki naj ima krajevnega škofa, pastirja svoje Cerkve, za takšno Cerkev odgovarja v moči svoje službe sam rimski papež, ki je pastir vseh vernikov in ima vrhovno oblast nad vsemi Cerkvami.³³

Praktično seveda ni mogoče, da bi papež sam vodil posamezne delne Cerkve, ki še nimajo popolne hierarhije, zato takšne »nove Cerkve« zaupa najprej določenemu apostolskemu prefektu in pozneje, ko cerkvena struktura kaže že bolj razvito obliko, apostolskemu vikarju.³⁴ Imenujejo se »apostolski«, ker svojo službo opravljajo kot papeževi vikarji. Njihova oblast je sicer redna, ker je pridružena službi sami, vendar namestniška (vicaria) - za razliko od tiste, ki pripada krajevnim škofom, ki so v svojih škofijah lastni pastirji in te vodijo kot Kristusovi namestniki in ne kot papeževi upravitelji.

Takšno stanje traja, dokler se nove Cerkve organizacijsko toliko ne uredijo, da je tam mogoče vzpostaviti redno hierarhijo, s tem pa »nove Cerkve« postanejo delne Cerkve, v katerih se kaže ena in edina vesoljna katoliška Cerkev.³⁵ To se zgodi, »ko v določeni človeški skupnosti (takšna nova Cerkev) doseže del svojega namena, ko se je namreč občestvo vernikov že zakoreninilo v družbenem življenju in je do neke mere prilagojeno krajevni kulturi ter mu je lastna neka stalnost in trdnost. To pomeni, da že ima nekaj domačih duhovnikov, redovnikov in laikov, čeprav še ne dovolj, in tiste službe ter ustanove, ki so potrebne za življenje in širjenje božjega ljudstva pod vodstvom lastnega škofa.«³⁶

Kan. 368 na nov način opredeli delne Cerkve in tudi, katere vrste delnih Cerkva poznamo.³⁷

Kanon je izrednega pomena, ker takoj poudari položaj delnih Cerkva, ki predstavljajo vsakdanje življenje vesoljne Kristusove Cerkve.

In quibus et ex quibus: vesoljna Cerkev se uresničuje v posamezni lokalni Cerkvi. Lokalne Cerkve namreč predstavljajo uresničitev vesoljne Cerkve v določenem delu božjega ljudstva. Delne Cerkve so zato podoba, miniatura vesoljne Cerkve. Ne more obstajati drugačna vesoljna Cerkev kot je ta, ki se uresničuje v posameznih lokalnih Cerkvah.

Una et unica: formula odlično rešuje skrb, ki se je pojavila na koncilu in tudi pozneje pri sestavljanju zakonika, da bi se namreč ne razbilo edinosti vesoljne Cerkve kljub njeni različnosti v posameznih pokrajinah. V teh resnično je in deluje ena vesoljna, katoliška in apostolska Cerkev.³⁸

Nisi aliud constet: ima lahko dva pomena:

a) lahko obstoje druge delne Cerkve, ki se tu ne omenjajo: *osebna prelatura* (»solummodo in iure et ex parte equiparantur«),³⁹ *samostojen misijon* (sui iuris),⁴⁰ *vojaški vikariat*.⁴¹

b) Na drugi strani je možno, da katera od teh Cerkva ne more biti podobna škofiji, ker npr. njen lasten pastir ni škof.

Assimilantur: podobnost lahko obstaja glede na dvojni kriterij: pozitivni ali negativni. Glede na nekatere elemente se te oblike organiziranja delne Cerkve modelu škofije približujejo, v drugih pa od njega oddaljujejo.

Katere so te podobne oblike, pove samo zakonsko besedilo. V tekstu se ne omenja katoliška Cerkev kot celota, prav tako ne latinska Cerkev (*ratione ritus*), ki se razlikuje od vzhodnih Cerkva in prav tako ne posamezne vzhodne Cerkve.⁴²

Kan. 369 teološko-pravno opredeli model krajevne Cerkve, ki je škofija.⁴³

Norma je logična posledica formule »sunt imprimis«, kan. 368. Kanon sumarično poda pojmovno opredelitev delne Cerkve, ki je v tem primeru škofija. Izraz »existit« postane v našem kanonu »inest et operatur« bolj realen in konkreten. Definicija škofije kot delne Cerkve bo služila pri opredeljevanju drugih oblik, v katerih more živeti določena delna Cerkve.

Pravni elementi omenjene definicije so naslednji:

a) *Portio Populi Dei* predstavlja predvsem personalni vidik, skupnost vernikov; na drugi strani pa tudi teritorialni vidik.⁴⁴

b) *Episcopus cum cooperatione Presbyterii* pomeni, da k škofiji poleg dela božjega ljudstva spada tudi škof in prezbiterij. Brez škofa in duhovnikov torej ne more biti delne Cerkve, ki je škofija. Del božjega ljudstva s svojimi duhovniki vendar brez škofa more predstavljati obliko delne Cerkve, ki je podobna škofiji. Duhovniki v škofiji so lahko svetni ali redovni. Škof nikakor ne more mimo svojih duhovnikov. Škofija je vedno zaupana škofu, vendar ne brez sodelovanja zbora duhovnikov.

c) *Ecclesiam particularem constituat*: glede na pojmovanje iz kanona 368. Ne moremo govoriti o škofiji, ki bi ne bila najprej delna Cerkev, ki je v razvoju postala škofija.

d) *Insit et operatur Ecclesia Catholica universalis*: v njej torej deluje in obstaja vesoljna Kristusova Cerkev. Zato je potrebno, da vesoljna avtoriteta Cerkve deluje prek in skozi delne Cerkve.⁴⁵

Kot teološko obogatitev kanona bi mogli navesti naslednje:

a) Opredelitev škofa kot pastirja; tudi v bibličnem pomenu.

b) Škofova vodstvena funkcija je v tem, da zaupano mu čredo združuje; je vidno znamenje edinosti v škofiji.

c) S pomočjo in v poslušnosti Svetemu Duhu, ki je počelo edinosti v Cerkvi.

d) Škof uresničuje svoje poslanstvo v škofiji s pomočjo evangelija in evharistije. »Beseda« in »Kruh« gradita Cerkev. Besedo lahko razlagamo (razodetje), vernikom predložimo v verovanje (učenje), ukažemo (pravo). Sledi zakramentalno življenje v evharistiji, ki je temelj in vir edinosti ter hrana za osebno duhovno življenje in duhovno življenje skupnosti.

e) Temeljne razsežnosti vere Cerkve.

b) *Pomen območnih zakonov v novi kanonskopravni mentaliteti ter položaj škofovskih konferenc v odnosu do pristojnosti krajevnih škofov na zakonodajnem področju.*

Odnos med zakonikom in območnim pravom kaže na najbolj široko razmerje, ki je vzpostavljeno med območno zakonodajo in splošnim pravom latinske Cerkve.⁴⁶ Pri tem pa se na pravnem področju ustvarja pravo razmerje med vesoljno Cerkvijo in delnimi Cerkvami. Ta odnos med splošnim in območnim pravom, med vesoljno in delnimi Cerkvami pa nikakor ni lahko razumljiv. Kot pravi H. de Lubac, delnih Cerkva ne smemo razumeti kot sekcij

bolj širokega administrativnega telesa, kot delov, ki se povezujejo z drugimi, da tako tvorijo širšo institucijo, kot so to npr. na civilnem področju različne pokrajine, ki skupaj tvorijo državo. Zaradi tega so nekateri hoteli iz cerkvenega besednjaka odpraviti besedo »škofija«, ker jih preveč spominja na starorimsko civilno upravo, kjer so bile posamezne dieceze del administrativne uprave celotnega imperija.⁴⁷ Trditi moremo prav nasprotno, pravi De Lubac. Krajevna Cerkev živi in deluje na določenem območju in je ne moremo opredeliti kot geografski oziroma družbeni pojav, pač pa le kot »skrivnost vere«. ⁴⁸ Njen odnos do vesoljne Cerkve lahko opredelimo le s pojmom »katolištva«. Ta pojem nas usmerja k pojmovanju Cerkve kot organske celote, ki ni razpršena in znotraj sebe diferencirana celota; Cerkev je marveč usmerjena k svojemu centru, ki je temelj njene edinosti.⁴⁹

Ker dosegamo edinstvo božjega ljudstva znotraj Cerkve tudi po pravni poti, se more zakonodaja vesoljne Cerkve, ki izhaja iz njene univerzalnosti – ta predstavlja temeljni skelet celotne Cerkve – odpirati območnim pravnim uredbam in njenim različnim pravnim virom. Vendar območnih zakonodaj ne smemo razumeti na ta način, kakor da bi posamezne delne Cerkve po tej poti več ne izražale ene in edine Kristusove Cerkve, kar bi se moglo zgoditi, če bi se posamezne delne Cerkve začele zapirati zgolj v svoje nacionalne okvire. Večkrat so mnogi zagovarjali predvsem narodno usmeritev posamezne delne Cerkve na škodo edinosti celotne Kristusove Cerkve. Takšna opredelitev pa nasprotuje že prej omenjeni živi povezavi med delno in vesoljno Cerkvijo. Verniki se morajo čutiti del enega samega božjega ljudstva, ne glede na to, kateri delni Cerkev pripadajo in kako je tudi na pravnem področju z območno zakonodajo urejeno njihovo konkretno versko življenje. Prav območna zakonodaja, ki aktualizira v določenem prostoru in času eno samo Kristusovo Cerkev, mora vernike povezati z vesoljno Cerkvijo.

Kot smo dejali zgoraj, je to velika in težka, na drugi strani pa zelo občutljiva naloga, ki je zaupana tako zakonodajalcu vesoljne Cerkve kot tudi zakonodajalcem delnih Cerkva. Na ta izziv bo moč dobro odgovoriti samo s pravilno aplikacijo načela subsidiarnosti, ki ga je natančneje opredelil II. vatikanski koncil in kateremu smo se v tem našem delu tudi sami že posvetili. V tej zvezi naj na tem mestu omenimo le še besede papeža Pija XII.: »To, kar morejo storiti posamezniki, naj si ne prilašča skupnosti; takšno načelo prav tako velja za manjše skupnosti v odnosu do večjih skupnosti. Vsaka socialna dejavnost je po svoji naravi subsidiarna. Ta dejavnost mora biti namreč v prid vsem članom in skupinam določene socialne ravni; mora jih podpirati in ne uničevati. Kar velja za različne socialne skupine, velja tudi za življenje Cerkve ne oziraje se na njeno hierarhično strukturiranost«. ⁵⁰

Če bo kanonsko pravo upoštevalo načelo subsidiarnosti, bo ne samo podpiralo harmoničen razvoj delnih Cerkva, pač pa bo tudi utrjevalo edinstvo vesoljne Cerkve. S tem, ko je centralna oblast v Cerkvi osvobodjena najrazličnejših opravil, ki jih morejo s pridom in uspešno uresničiti nosilci hierarhične oblasti v delnih Cerkvah, se more ta posvetiti predvsem tistim opravilom, ki predstavljajo nenadomestljivo služenje vesoljni Cerkvi in njeni edinosti. V tem smislu poudarja koncil: »Ko je ta cerkveni zbor vse to dobro preudaril, obnavlja to, kar so izjavili prejšnji koncili in rimski papeži: da je namreč za obnovitev in ohranitev občestva in edinosti potrebno 'ne nalagati nobenega bremena več kakor potrebne reči' (Apd 15, 28)«. ⁵¹

Aplikacija načela subsidiarnosti omogoča tudi centralni oblasti, da posreduje v delnih Cerkvah takrat, ko je to potrebno in kolikor je potrebno. Rimski papež in škofovski zbor, ki mora biti vedno v povezavi s svojo glavo, to je rimskim papežem, imata v Cerkvi vrhovno oblast,⁵² ki je tudi neposredna. Zato moreta posredovati v vsakem primeru in v vsaki zadevi posameznih vernikov kakor tudi posameznih delnih Cerkva. Takšen intervent pa je v smislu načela subsidiarnosti mogoče dopustno uresničiti le takrat, kadar določeno vprašanje ne more biti uspešno rešeno na nižjem nivoju in kadar je neprimerno, da bi se določeno vprašanje reševalo znotraj in zgolj v lokalni Cerkvi sami.⁵³ Prav tako niso brez pomena viri, ki oblikujejo zakonodajo vesoljne Cerkve pri oblikovanju območne zakonodaje določene delne Cerkve.

Načelo subsidiarnosti dalje zahteva, da je splošna zakonodaja zares vir potrebne ureditve, ki jo morajo upoštevati vse delne Cerkve, na drugi strani pa pušča dovolj prostora območnim zakonodajam delnih Cerkva, da na svojem območju iz te izvedejo lastno zakonodajo, ki upošteva geografsko in časovno pogojenost določene delne Cerkve. Pri tem ima pomembno vlogo krajevna Cerkev, ki je škofija in v kateri ima krajevni škof tudi zakonodajno oblast.⁵⁴

Na ta način se tudi zaklad pravnih virov vesoljne Cerkve povečuje in bogati celotno božje ljudstvo. Še posebej moramo omeniti tradicionalne pravne vire, ki izhajajo iz zakonodaje plenarnih in pokrajinskih cerkvenih zborov.⁵⁵ Tem v okviru, ki ga določa kanonskoppravna zakonodaja,⁵⁶ pripada široko področje zakonodajne dejavnosti, ki urejuje smernice za pastoralno dejavnost, utrditev discipline v življenju božjega ljudstva in rast v veri. Tako se oblikuje zbir pravnih norm »praeter et iuxta codicem«, ki ima nadvse velik pomen. Čeprav obhajanje teh koncilov ni več tako pogosto, kot v preteklosti, pa iz njihove dejavnosti izhajajo številne rešitve, ki niso pomembne zgolj za reševanje krajevnih vprašanj, pač pa imajo svojo težo tudi v medškofijskem merilu in na področju vesoljne Cerkve. Vpliv tovrstnih določb je bil še posebej velik v času nastajanja zakonika iz leta 1917.⁵⁷

Zlasti po II. vatikanskem koncilu je zelo pomembna tista zakonodaja, ki je posledica normativne dejavnosti škofovskih konferenc. Škofovske konference so veliko prispevale k decentralizaciji v Cerkvi, kakor jo je umeval II. vatikanski koncil. Zelo občutljivo področje posredništva, ki ga opravlja škofovska konferenca med vesoljno in delnimi Cerkvami – to še posebej velja za zakonodajno dejavnost – more v določenih primerih postati nekako konkurentno na eni strani v razmerju do vesoljne oblasti znotraj Cerkve, na drugi strani pa z oblastjo, ki jo imajo škofje v svojih škofijah.

Z ozirom na polemike zadnjega časa lahko trdimo, da je še posebej izpostavljeno vprašanje, kakšen je pravzaprav odnos med škofovskimi konferencami in krajevnim škofom. Ta odnos prav gotovo predstavlja posebno resen problem znotraj Cerkve tako na ekleziološkem kot tudi na pravnem področju. S to problematiko so se ukvarjali tudi škofje na izrednem zasedanju Škofovske sinode leta 1985 in izjavili naslednje: »V svojem načinu delovanja, se morajo škofovske konference zavedati svoje odgovornosti za dobro Cerkve in njene edinosti, prav tako pa tudi neodtujljive odgovornosti krajevnih škofov v odnosu do vesoljne in lastne krajevne Cerkve.«⁵⁸

Čeprav so šele v začetku tega stoletja natančneje izoblikovali pojem škofovske konference posamezne narodne Cerkve in so jo pojmovali predvsem kot pastoralno pomoč pri dejavnosti posameznih krajevnih škofov,⁵⁹ so v

posameznih deželah že v 19. stoletju delovale škofovske konference v pravem pomenu besede.⁶⁰ V času priprave zakonika iz leta 1983 se je pojavil predvsem omenjeni problem — odnos med škofovsko konferenco in krajevnim škofom.

Takšno skrb je bilo mogoče slišati že med zasedanjem II. vatikanskega koncila.⁶¹ Odlok o pastirski službi škofov zato ne priznava splošne pristojnosti škofovskih konferenc, kakor gre območnim cerkvenim zborom, pač pa samo omejene pristojnosti v posameznih, točno določenih primerih.⁶² V letih 1972–1977 so bile med pripravo novega zakonika umaknjene nekatere pristojnosti, ki so bile do tedaj predvidene za delo škofovskih konferenc.⁶³ Pri tem gre predvsem za krčenje pristojnosti na področju nadzora posameznih delnih Cerkva,⁶⁴ vmešavanja v samostojnost le-teh in pristojnosti krajevnih škofov.⁶⁵

Od tedaj naprej se je vedno bolj poudarjalo, da je škofova oblast v škofiji »de iure divino« in ne samo cerkvenopravna izvora.⁶⁶ Podobno je bilo poudarjeno tudi na izrednem zasedanju škofovske sinode leta 1985, kjer je bilo rečeno, da je opaziti širjenje pristojnosti škofovskih konferenc, s čimer se škofje niso strinjali,⁶⁷ prav tako pa tudi poudarki s strani posameznih škofov, ki so se sklicevali na božjepravost pristojnosti, ki jih kot krajevni škofje imajo v svojih delnih Cerkvah in so zato prepričani, da svojih pristojnosti ne morejo prenašati na druge organizme, v našem primeru na škofovsko konferenco.⁶⁸

Problem se zaostrojuje tudi zato, ker novi zakonik ni najbolje rešil izvora zakonodajne oblasti, predvsem kako naj krajevni škof v polnosti uresničuje zakonodajno oblast⁶⁹ ob prisotnosti škofovske konference, ki je v marsičem pooblaščen, da za svoje območje daje za vse škofove obvezujoče odloke.

Da bi zmanjšali nastale težave, omejuje zakonik pristojnosti škofovskih konferenc le na tista področja, ki jih pravo striktno opredeli in pravi, da »more škofovska konferenca izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo Apostolskega sedeža ali iz lastnega nagiba ali na prošnjo same konference.«⁷⁰ Zakonik prav tako naroča, da »v primerih, za katere ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci (omenjene) oblasti... ostane pravica posameznega krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi in posamezni škofje dali privolitev.«⁷¹

Da bi ne prihajalo do položajev, v katerih bi škofje ne mogli sprejeti posameznih določb škofovske konference za svoje škofije, prav tako pa tudi ne mogel sprejeti Apostolski sedež je določeno: »Da so odloki... na plenarnem zasedanju veljavno sprejeti, morajo dobiti vsaj dve tretjini glasov predstojnikov, ki so člani konference in imajo odločujoč glas, obvezujočo moč pa dobijo le, ko jih pregleda apostolski sedež in so zakonito razglašeni«. Na ta način si odloki tudi pridobijo potrebno polnost iz zakonodajne oblasti. Če je nimajo iz zakonodajne oblasti škofovske konference, jo pridobijo iz moči vrhovne zakonodajne oblasti apostolskega sedeža, ki odloke potrdi.⁷²

Težave, ki so se v kanonskoprnem področju pojavile s striktno uvedbo škofovskih konferenc, pa nikakor ne smejo biti razlog za to, da bi škofovske konference podcenjevali in omalovaževali njihov pomen, ki ga imajo tudi na zakonodajnem področju, saj je mnogo področij, ki naj jih urejuje območno pravo, prepuščenih odločitvam posameznih škofovskih konferenc. Kakor imajo

te velik vpliv navznoter v svojem lastnem področju, pa ima njihova zakonodajna dejavnost velik vpliv tudi v življenju vesoljne Cerkve.

Ugotoviti pa seveda moramo, da v luči zakonika iz leta 1983 objektivna moč škofovskih konferenc ni tako velika, kot je bila načrtovana na samem koncilu in neposredno po njem. Kot smo pokazali, se danes še posebej na zakonodajnem področju – zaradi nedorečenosti pri določbah glede nosilcev zakonodajne oblasti – škofovske konference srečujejo s problemi, ki jih je treba čimprej rešiti, če nočemo, da bo ta institucija postala nekako izvotlena. Pri tem opozorimo na tisto, kar je zapisal J. Beyer: »Priznati moramo, da danes škofovske konference velikokrat ne naletijo na pozitiven odziv s strani krajevnih škofov, ki večkrat slabo sprejemajo preveč splošne odloke in nasvete škofovske konference, kateri pripadajo, ker so ti slabo prilagojeni potrebam njihovih delnih Cerkva. Še manj morejo sprejeti nujno centralistično obarvane posege različnih uradov rimske kurije. Prav tako mnogi tudi slabo sprejemajo posege posebnih specializiranih komisij, ki se ukvarjajo s problemi pastorale, pa čeprav so v njih predstavniki episkopata različnih dežel. Ni skrivnost, da je med škofi prisoten vedno večji odpor do takšnih posegov, prav tako pa tudi do posegov škofovskih konferenc, posebej na področju različnih oblik specializirane pastorale.«⁷⁴

Pravo središče decentralizacije in oblikovanja območne zakonodaje more torej biti le krajevni škof in tisti nosilci hierarhične oblasti, ki so s tem izenačeni.⁷⁵

V spremenjenem položaju, v katerem se nahajajo delne Cerkve, je torej za področje zakonodaje še posebej pomembna dejavnost krajevnega škofa,⁷⁶ ki jo mora izvajati, kar je posebej poudarjeno, osebno⁷⁷ in v mejah, ki jih opredeljuje splošno pravo, pa tudi območno pravo po določilih, ki so jih izdelale škofovske konference.

Območno pravo, ki ga oblikujejo krajevni škofje, ima velik pomen v življenju dela božjega ljudstva, ki pripada določeni škofiji.⁷⁸ Različne pravne tehnike, ki ustrezajo različnim problemom, ki jih morajo reševati območni zakoni, čeprav te niso vedno usklajene s tistimi, ki jih uporablja splošna zakonodaja, tej vsekakor odpirajo nove poti, ki so potrebne, da tudi vesoljna Cerkev na pravnem področju lažje odgovori na izzive sodobnega časa. Prav tako velja, da tudi v območni zakonodaji, čeprav samo fragmentarno živi in deluje božji zakon, ki oživilja pravno razsežnost vesoljne Cerkve.

Pri tem je zaradi namena, ki ga ima naša razprava, potrebno omeniti tudi velik pomen, ki ga imajo v zakonodajni dejavnosti delnih Cerkva škofijske sinode. Tu je in ostaja edini zakonodajalec krajevni škof.⁷⁹

Zakonik iz leta 1983 je značilen po tem, da vsebuje manjše število kanonov kot zakonik iz leta 1917. Temu je botrovala želja zakonodajalca, da bi bila določena področja natančneje urejena z območno zakonodajo posameznih delnih Cerkva. Zakonik je dolžan na pravnem področju promovirati zavest, ki jo ima Cerkev sama o sebi. V tem primeru gre torej predvsem za učenje II. vatikanskega koncila in papežev v pokoncilskem času, ki se trudijo, da bi Cerkev dobro odgovorila na izzive 20. stoletja, v katerem živi in deluje.

II. vatikanski koncil se je močno trudil tudi za pluralizem znotraj vesoljne Cerkve, ki naj se uveljavi predvsem v večji izraznosti posameznih delnih Cerkva. To pa pomeni, da je bil na novo odkrit pomen območnih zakonodaj in tistih pravnih virov, ki te pogojujejo. Območna zakonodaja pa more biti v določenem

primeru splošni zakonodaji konkurenčna; ta jo zato potrди, da ne pride do razhajanja med splošnimi in posebnimi zakoni, lahko pa se območna zakonodaja v splošno le vključuje. Gotovo območna zakonodaja tvori bogato pravno zakladnico za vesoljno Cerkev, predvsem če pomaga oblikovati splošno zakonodajo.

Nepogrešljivost območne zakonodaje lahko opravičimo tudi z dejstvom, da se v tej kaže različnost, ki jo v življenje Cerkve prinaša drugačnost kultur in konkretnih razmer, v katerih žive delne Cerkve, ki tvorijo vesoljno Cerkev, s tem pa tudi tisto edinstvo, ki jo izraža splošno pravo Cerkve, v katerem se zrcali božje pravo. Območno pravo torej predstavlja določeni »specificum« na pravnem področju in tudi na področju ustvarjanja edinstvo vesoljne Cerkve. Kakor delne in tudi lokalne Cerkve predstavljajo utelešenje vesoljne Cerkve na določenem področju, prav tako predstavlja na pravnem področju območno pravo realizacijo in utelešenje splošne zakonodaje na tem istem področju.

Uresničenje območne zakonodaje, ki predstavlja utelešnje pravne specifičnosti določene delne Cerkve, nam daje tisto, po čemer je treba vedno hrepeneti znotraj vesoljne Cerkve, namreč »različnost v edinstvi«.⁸⁰

Kakor smo pokazali gre prav na pravnem področju za poseben odnos med vesoljno in delnimi Cerkvami. Mnogokje območno pravo še ni izdelano in predstavlja resen izziv in nalogo za posamezne krajevne Cerkve. Pri tem delu mora biti v pomoč splošno pravo, ki pomaga umevati duha tiste cerkvene zakonodaje, ki ima svoj temelj v božjem pravu in ki mora biti zato prisotna v vsaki območni zakonodaji kljub različnostim, ki jih pogojujejo specifičnosti življenja posamezne delne Cerkve. Na drugi strani pa mora biti splošno pravo odprto za različnosti posameznih območij, v katerih se na svojstven način uteleša ena Kristusova Cerkev. Tako postaja ZCP, ki mora vsebovati tisto, kar je zares nujno potrebno za življenje vesoljne Cerkve na pravnem področju, tisti center, okrog katerega se bodo oblikovale posamezne območne zakonodaje, ki pa morajo biti same v sebi sposobne izpričati duha edinstvi v eni sami Kristusovi Cerkvi.

4. O cerkvenih zakonih na splošno⁸¹

a) Pojem cerkvenega zakona

Ko hočemo opredeliti pojem zakona v kanonskoprnem področju, je treba reči, da smo z definicijo v rahli zadregi. Sploh velja načelo, da so definicije na področju kanonskega prava »nevarne«, zato je varneje, če le razložimo pojem ali pojmovanje cerkvenih zakonov.

Z izrazom »cerkveni zakon« pojmuje »razumen red«, ki je enak za vse in ima neko stalnost in obveznost, naložen cerkveni skupnosti, ki ga je sposobna sprejeti in sicer s strani tistih, ki imajo dolžnost in oblast skrbeti za red v duhovno korist te skupnosti.

Po sv. Tomažu je zakon razumna uredba v blagor skupnosti, naložena s strani tistih, ki imajo skrb za določeno skupnost: »Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata«.⁸²

Pojem zakona vsebuje kriterij obnašanja, ki temelji na razumu, ki je »regula aut mensura humanorum actuum«, daje osnovo razumnosti vsakršni pravni uredbi.

Če naj torej zakon ima moč prisile nad določeno skupnostjo, da ta deluje oziroma ne deluje na določen način (*secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*), potem je nujno, da voljo zakonodajalca vzpodbuja razum, v kolikor je merilo človekovih dejanj.⁸³

Zakon je »pravi zakon«, če je legitimen v svojem nastanku: a) legitimen v zakonodajalcu, b) legitimen v vsebini, c) legitimen v tistih, na katere je naslovljen. Če zakon ni takšen, ni zakon.

Treba je dobro razlikovati med cerkvenimi zakoni na eni in »odločbami« (*decreta singularia*)⁸⁴ in »navodili« (*instructiones*)⁸⁵ na drugi strani.

Med zakoni in odločbami je moč razlikovati le, če v določenem pravnem redu, kar je tudi Cerkev, natančno apliciramo Montesquieujevo delitev vodstvene oblasti na zakonodajno, izvršno in sodno.⁸⁶

Zakoni so vedno posledica delovanja zakonodajne vodstvene oblasti, medtem ko je odločba ambivalentni izraz izvršne in sodne vodstvene oblasti.

Odloki so prav tako kot zakoni posledica delovanja zakonodajne oblasti in jih izvršna oblast ne more izdajati, če nima za to s strani zakonodajalca posebnega pooblastila.⁸⁷ Če so odloki izdani v skupno dobro in so naslovljeni na cerkveno skupnost, ki jih je sposobna sprejeti, je treba odloke pojmovati kot zakone.⁸⁸

Da je treba tudi v Cerkvi dobro ločiti med zakonodajno, izvršno in sodno vodstveno oblastjo, je bilo poudarjeno tudi na zasedanju škofovske sinode leta 1967, ki je potrdila načelo: »Potestatis ecclesiasticae clare distinguantur diversae functiones, videlicet legislativa, administrativa et iudicialis, atque apte definiatur a quibusdam organis singulae functiones exerceantur.«⁸⁹

Prav zaradi tega jasnega načela je komisija »Codicis Iuris Canonici Recognoscendo« v novem zakoniku posebej posvetila pozornost odlokom (*decreta generalia*) in odločbam.⁹⁰ Kot je razvidno iz sheme, navedene v opombi, je komisija zavzela stališče, da je treba jasno razlikovati med zakoni, odloki in odločbami, čeprav odločb ni bilo potem mogoče striktno aplicirati le v primeru izvrševanja izvršne in sodne oblasti.

V praksi se pojavljajo primeri, ko je vodstvena oblast dolžna reševati primere, ki niso predvideni v nobenem izmed obstoječih zakonov. V takšnem primeru govorimo o normativnih novostih, ki pa jih večkrat ne moremo imenovati zakone v pravem pomenu, bodisi zaradi neprimernosti na strani zakonodajalca ali objekta zakona, to je določene skupnosti, ki je sposobna zakon sprejeti. V omenjenih primerih govorimo o odlokih, ki so potem pridruženi zakonom z vsemi pravnimi posledicami. Takšne odloke morejo izdajati le cerkveni predstojniki, ki imajo zakonodajno oblast. Pri tem naj omenimo, da vsi predstojniki v Cerkvi niso deležni trojne vodstvene oblasti: zakonodajne, izvršne in sodne, čeprav nosijo ime »ordinarij«. Da je določen predstojnik ordinarij, mora imeti v svoji skupnosti vsaj izvršno oblast.⁹¹

Predstojniki, ki imajo samo izvršno ali sodno oblast, morejo izdajati le izvršne odloke,⁹² razen če jim zakonodajalec ni posebej poveril pravice izdajati tudi odloke (*decreta generalia*), katere natančneje opredeljuje kan. 29.

Cerkvene zakone moramo prav tako dobro ločiti tudi od statutov in pravilnikov.⁹³

b) Delitev cerkvenih zakonov

Glede na naslovljence se cerkveni zakoni delijo na splošne in območne (*ius universale – ius particulare*).

Razen v posebnih primerih vežejo splošni zakoni naslovljence ne glede na to, kje bivajo. Območni zakoni pa vežejo naslovljence, v kolikor pripadajo določenemu ozemlju (npr. škofiji), določeni kategoriji oseb (npr. redovniki).

V področju območnih zakonov ločimo krajevne in osebne zakone. Obveznost krajevnih območnih zakonov je vezana na določeno ozemlje (npr. škofijo), območni osebni zakoni pa vežejo določeno kategorijo oseb (npr. redovnike).

Območni osebni zakoni »haerent ossibus«: osebo vežejo kjerkoli se oseba nahaja.

Glede na vsebino se zakoni ločijo na generalne in posebne.

Predpostavljamo, da so območni zakoni vedno krajevni in ne osebni, če ni razvidno kaj drugega.⁹⁴

c) Zakonodajalci v Cerkvi (aktivni subjekti zakonov)

Vzrok postavljanja cerkvenih zakonov moremo iskati v določeni potrebi cerkvene skupnosti ali v veliki uporabnosti, ki jih takšni zakoni za to skupnost predstavljajo. Aktivni subjekt zakona je tisti, ki ima odgovornost za skupno dobro določene skupnosti.

Vsak cerkveni zakon vsebuje tudi odsev božje volje za življenje določene skupnosti (božje, naravno in pozitivno pravo).

Bližnji izvor cerkvenega zakona obstoji v cerkveni vodstveni oblasti (potestas regiminis), ki jo je Gospod zaupal apostolom in njihovim naslednikom. Ti so v Cerkvi zakonodajalci.

1. Splošne in območne zakone lahko v Cerkvi izdajata rimski papež in vesoljni cerkveni zbor.⁹⁵

2. Območne zakone v Cerkvi izdajajo območni cerkveni zbori (plenarni in pokrajinski),⁹⁶ krajevni škofje in tisti, ki so z njimi izenačeni (apostolski vikarji in apostolski prefekti,⁹⁷ ozemeljski prelati in ozemeljski opati,⁹⁸ koadjutorji in apostolski administratorji⁹⁹),¹⁰⁰ generalni kapitlji¹⁰¹ kleriških papeškopravnih redovnih ustanov.¹⁰² Pri tem naj opozorimo, da izhajajoč iz kan. 596, 2 v primerjavi s kan. 631, 1 pripada v kleriških papeškopravnih redovnih ustanovah trojna vodstvena oblast (zakonodajna, izvršna in sodna) samo generalnim kapitljem, predstojniki (generalni in provincialni) pa imajo le izvršno in sodno oblast.

3. Škofovska sinoda je zgolj posvetovalen organ. Na škofovski sinodi škofje izdajo odloke le v primeru, če jim takšno oblast podeli rimski papež.¹⁰³

4. Glede zakonodajne oblasti, ki pripada škofovski konferenci, je med avtorji več stališč. Reči moremo, da ima škofovska konferenca »kakor zakonodajno oblast«, saj lahko izdaja odloke (decreta generalia), ki obvezujejo kot zakoni. Da imajo odloki škofovske konference obvezujočo moč, je treba natančno upoštevati navodila vsebovana v ZCP.¹⁰⁴

5. Škofovska sinoda ima le posvetovalen glas. Sinodalni očetje imajo pravico biti konzultirani, pravi zakonodajalec pa je krajevni škof.¹⁰⁵

d) Naslovljenci cerkvenih zakonov (pasivni subjekti cerkvenih zakonov)

Cerkveni zakoni niso najprej izraz določene oblasti v Cerkvi, pač pa so izraz služenja. Pravico do tega služenja, s tem pa tudi dolžnost upoštevanja cerkvenih zakonov imajo le tisti, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vanjo sprejeti in morejo zadostno razumno ravnati in so spolnili sedem let starosti.¹⁰⁷

Stari zakonik pravi, da »zgjolj cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih«, ¹⁰⁸ zato se je postavljalo vprašanje, ali ti zakoni vežejo tiste, ki so krščeni v kakšni

nekatoliški krščanski Cerkvi. Novi zakonik je rešil to dilemo, saj določa, da cerkveni zakoni vežejo le tiste, ki so člani katoliške Cerkve.

V Cerkvi prihaja od Boga tako oblast kot tudi dolžnost oblast spoštovati (dolžnost zapovedovanja in dolžnost izpolnjevanja). S krstom človek pooblasti predstojnike v Cerkvi, da tudi nad njim izvajajo svojo oblast, ki jim jo je dal Bog, da bi ljudi vodili k večnemu zveličanju.

Kot družba je Cerkev sestavljena iz krščenih, ki so se z dejstvom krsta tudi sami povezali v skupnost Cerkve, zato so tudi odgovorni za svoje pravilno obnašanje z namenom doseči poslednji cilj, to je lastno zveličanje. Upoštevaajo omenjeno teološko-pravno dejstvo, ne bi mogli zagovarjati teze, da absolutnega zakonodajalca (ne zbornega) lastni zakoni ne vežejo (papež in škofje v odnosu do zakonov, ki jih izdajajo).

1. Splošni zakoni vežejo vse tiste, za katere so bili izdani, ne glede na to, kje se naslovljenci nahajajo.¹⁰⁹

2. Območni zakoni vežejo vse tiste, ki se nahajajo na določenem ozemlju (npr. škofiji), ki imajo tam pravo ali nepravo bivališče.¹¹⁰ Dolžnost izpolnjevanja zakonov v tem primeru nastopi, kadar se določena oseba, ki ima na nekem ozemlju pravo ali nepravo bivališče, na istem ozemlju tudi nahaja.¹¹¹

3. Potujoči (npr. turisti) niso dolžni, ko se nahajajo izven lastne rezidence, izpolnjevati območnih zakonov lastnega teritorija, razen če bi kršitev takšnih zakonov imela kvarne posledice na lastnem teritoriju; odsotni pa so dolžni izpolnjevati te zakone tudi v primeru, da je njihova odsotnost nezakonita (npr. župnikov, ki bi morali v lastni župniji držati rezidenco¹¹²).

Potujoči tudi niso dolžni upoštevati območnih zakonov kraja, kjer se trenutno nahajajo, razen če bi s tem motili javni red. Vežejo jih tudi tisti zakoni kraja, na katerem se nahajajo, ki se tičejo formalnosti pri izvrševanju različnih pravnih dejanj.

Redovnike, ki pripadajo papeškopravnim redovnim ustanovam posvečene-ga življenja in papeškopravnim svetnim ustanovam, ne vežejo zakoni, ki so postavljeni za vernike-laike.

¹Prim. ZCP, kan. 134; 135; 331; 381, 2; 391.

²Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801. *Alloc. Singolari*, z 20. novembra 1965 (Ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo), v: AAS 57 (1965), 985.

³Prim. Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: AAS 23 (1931), 177 – 228.

⁴Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77-100.

⁵Prim. *Škofijski arhiv ljubljanske škofije*, Ljubljana (ŠAL):

Constitutiones Synodales pro Clero et Diocesi Labacensi. Promulgatae, ut alias, saepius, sic novissime in Synodo annua Oberburgi habita 6. Feb. 1604 in festo S. Dorotheae Virginis et Martyris.

Decreta in synodo generali diocesis labacensis anno ab Incarnatione Iesu Christi MDCCLXXIV mense Iunio 20 in ecclesia cathedrali Sancti Nicolai Epi. et Confessoris clero in diocesi sua labacensi constituta et eidem ex Carniolia et Superiori Carinthia, ex Styria et inferiori

⁶*Codex Iuris Canonici* (AAS 9 (1917), pars II), Pii X Pontif. Max iussu digestus, BENEDICTI PP. XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.

⁷*Codex Iuris Canonici* – Zakonik cerkvenega prava, auctoritate BENEDICTI PP. XV promulgatus, Ljubljana 1944 (= latinski tekst s slovenskim prevodom).

⁸*Zakonik ljubljanske škofije*, izdal in razglasil G. ROŽMAN, škof ljubljanski, na škofijski sinodi 1940, Ljubljana 1940.

⁹Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801.

¹⁰Prim. A. Boni, *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 382.

¹¹Prim. ZCP, kan. 1752.

¹²Prim. Pavel VI., *Alloc. Singulari*, z 20. novembra 1965 (Ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codicis Iuris Canonici recognoscendo), v: *AAS* 57 (1965), 985.

¹³Prim. F. D'ostilio, *L'opera di revisione del Codex iuris canonici della Chiesa Latina*, v: *Apollinaris*, 55 (1982), 308–369.

¹⁴Prim. Documentum quod circa recognitionem C. I. C. in Primo Coetu Generali Synodi Episcoporum a die 30. septembris ad diem 4. octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliū, v: *Communicationes* 1 (1969), 77–100. Prim. tudi A. Boni, *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 383–384.

¹⁵Prim. A. Hastings, *La réforme de l'Eglise doit-elle commencer par le haut ou par le bas?* v: *Concilium* 73 (1972), 82.

¹⁵Prim. A. Hastings, n. d., 82.

¹⁶Prim. A. Hastings, n. d., 88–89.

¹⁷Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77–100.

¹⁸Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: *AAS* 23 (1931), 177–228.

¹⁹Prim. Barberini, *Appunti e riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento della chiesa*, v: *empheries Juris Canonici* 36 (1980), 329–361. Leon XIII., *Rerum novarum*, št. 28–29, kjer papež obravnava načela, ki so blizu načelu subsidiarnosti, čeprav še ne v polnosti. Nemški avtorji s področja političnih ved so o načelu subsidiarnosti govorili že v XIX. stol. Prim. J. Isensee, *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht*, Berlin 1968; A. Wallenstätter, *Das Subsidiaritätsprinzip und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu den Grundrechten* (doktorska teza) Würzburg 1976.

²⁰Prim. F. X. Kaufmann, *Il principio di sussidiarietà: punto di vista di un sociologo delle organizzazioni*, v: *Natura e futuro delle conferenze episcopali*, Bologna 1988, 301.

²¹Prim. tč. 80 in 81.

²²»Sicut quae a singularibus hominibus proprio Marte et propria industria possunt perfici, nefas est eisdem eripere et communitati demandare« (tč. 80). Ob tem moremo razpravljati, ali gre ob navedenem načelu, po katerem ima posameznik prednost pred kolektivom, res za načelo subsidiarnosti ali pa je zgolj predpostavka, na kateri je zgrajen nauk okrožnice. V kolikor jo primerjamo z drugimi elementi, more služiti našemu dokazovanju.

²³»Etsi... ob mutatas rerum condiciones multa nunc non nisi a magnis consociationibus posse praestari, quae superiore aetate a parvis etiam praebebantur, fixum tamen immotumque manet in philosophia sociali gravissimum illud principium... quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiore societatem advocare injuria est simulque grave damnun ac recti ordinis perturbatio« (tč. 80).

²⁴»Cum socialis quaevis opera vi natura sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere. Minoris igitur momenti negotia et curas, quibus alioquin maxime distineretur, inferioribus coetibus expedienda permittat suprema rei publicae auctoritas oportet... quo perfectius, servato hoc »subsidiari« officii principio, hierarchicus inter diversas consociationes ordo viguerit, eo praestantiorem fore societatem et auctoritatem et efficientiam, eoque feliciorem laetioemque rei publicae statum« (tč. 80–81).

²⁵J. Isensee, n. d., 25.

²⁶Prim. F. X. Kaufmann, n. d., 301–303.

²⁷»Posamezni škofje so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev.« (C 23).

»Delne Cerkve, v katerih in iz katerih se sestoji ena in edina katoliška Cerkev, so najprej škofije, katerim so, če ni razvidno kaj drugega, podobne ozemeljske prelature ali ozemeljska opatija, apostolski vikariat in apostolska prefektura, pa tudi za trajno ustanovljena apostolska administratura« (ZCP, kan. 368).

²⁸Prim. M 6.

²⁹Prim. M 6. ZCP, kan. 788.

³⁰»Da bi Cerkev mogla vsem ljudem ponuditi skrivnost odrešenja in življenje, ki prihaja od Boga, se mora vcepiti v vse te skupnosti, in sicer s prav istimi nagibi, s katerimi se je Kristus s svojim učlovečenjem vključil v določene družbene in kulturne razmere ljudi, med katerimi je živel« (M 10).

³¹Prim. M 15.

³²Prim. ZCP, kan. 786.

³³Prim. § 2, ZCP, kan. 333.

³⁴Prim. ZCP, kan. 371, 1.

³⁵Prim. C 23.

³⁶M 19.

³⁷Viri: C 23a (glede na bistvo); 26a. ZCP, kan. 215 (ki ga odpravlja Mp *Catholica Ecclesia*, 23. 10. 1976, ki uvaja teritorialne opatije in prelature). Mp *De Episcoporum Muneribus*, 15. 6. 1966, III (glede na hierarhijo v delnih Cerkvah). Zgodovina teksta: *Communicationes*, (1970), 82; 86–87; (1972), 39–41; 141; (1976), 80–83; (1977), 247–248; 251; (1980), 246; 257–276; (1982), 201–204.

³⁸Prim. ZCP, kan. 369.

³⁹Prim. *Communicationes*, (1982), 201.

⁴⁰Prim. Dekr. *Excelsus*, 12. 9. 1986 in Pij XI., *Pojasnilo*, 7. 9. 1929.

⁴¹Prim. Instr. *Sollemne Semper*, 23. 4. 1951.

⁴²Prim. ZCP, kan. 1.

⁴³Viri: § 11a (tekst je v kanon prenešen dobesedno). Zgodovina teksta; *Communicationes*, (1972), 40; (1977), 251; (1980), 278–281.

⁴⁴Prim. ZCP, kan. 372, 1.

⁴⁵Prim. ZCP, kan. 333, 1.

⁴⁶«Kanoni tega zakonika se ozirajo le na latinsko Cerkev» (ZCP, kan. 1).

⁴⁷Prim. H. de Lubac, *Les glises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971, 43.

⁴⁹Prim. H. de Lubac, n. d., 40.

⁴⁹Prim. H. de Lubac, n. d., 28.

⁵⁰Prim. *Nagovor novim kardinalom* z dne 20. 2. 1946, v: *AAS* 38 (1946), 144–145.

⁵¹E 18.

⁵²Prim. ZCP, kan. 331 in 336.

⁵³Prim. P. A. Bonnet, *La codificazione nel sistema delle fonti tra continuità e discontinuità*, v: *Perché un codice nella Chiesa*, (F. Coccopalmerio, P.A. Bonnet, N. Pavoni), Pamplona 1997, 97.

⁵⁴Prim. J. T. Sawicki, *Bibliographia Synodorum particularium*, S. Congr. de Sem. et Studiorum Univers., Roma 1967.

⁵⁵Prim. ZCP, kan. 439–446.

⁵⁶Prim. ZCP, kan. 445.

⁵⁷Prim. M. Brlek, *De momento conciliorum pro iuris Ecclesiae formatione*, v: *Antonianum* 38 (1963), 50–ú186.

⁵⁸Sklepni dokument »Exeunte coetu secundo« z dne 7. 12. 1985, v: *Enchiridion Vaticanum* 9/1805. Prav tako tudi dokument Mednarodne teološke komisije »Temi scelti di ecclesiologia« z dne 7. 10. 1985, št. 5, 2–3, v: *Enchiridion Vaticanum*, 9/1713–1719.

⁵⁹Prim. ZCP 1917, kan. 292, 1–3.

⁶⁰Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, 15–17.

⁶¹Prim. K. Mörsdorf, *Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil 2*, Freiburg-Basel-Wien 1967, 136.

⁶²»Sklepi škofovske konference, ki so bili sprejeti zakonito vsaj z dvetretjinsko večino glasov tistih škofov, ki imajo kot člani konference pravico odločujočega glasu, in jih je odobril apostolski sedež, dobijo obvezno pravno moč samo v tistih primerih, ko to določa obče pravo ali pa posebna odredba apostolskega sedeža, izdana po lastnem nagibu ali na prošnjo konference« (§ 38, 4).

⁶³Prim. kan. 322-334 *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S. R. E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutiorum vitae consecratae recognitum*, Libreria Editrice Vaticana 1980, 77–80.

⁶⁴Prim. G. Feliciani, *Le conferenze episcopali nel Codice di diritto canonico del 1983*, v: *Le Nouveau Code de Droit Canonique. Actes du V Congrès de droit canonique 1*, Ottawa 1986, 502.

⁶⁵Prim. *Relatio complectens synthesim animadversionum ab em.mis atque exc.mis patribus commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, 93-98. Posebej 89: »Hoc Caput valde placet... textus prudenter tuetur potestatem singulorum episcoporum diocesanorum in propria cuiusque dioecesi« (kardinala Rosales in Palazzini).

⁶⁶Prim. J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 56–60; P. Berglar, *Der Bischof der Weltkirche* (seit 1945), v: *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. Festgabe für Joseph Kardinal Höffner, Köln 1986, 455–456.

⁶⁷Prim. W. Kasper, *Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, v: *Theologische Quartalschrift* 167 (1987), 4.

⁶⁸Prim. W. Kasper, n. d., 2.

⁶⁹Prim. ZCP, kan. 391.

⁷⁰Prim. ZCP, kan. 455, 1.

⁷¹ZCP, kan. 455, 4.

⁷²Prim. ZCP, kan. 455, 2.

⁷⁴Prim. J. Beyer, *Fondamento ecclesiale della pastorale dell'emigrazione*, v: *Per una pastorale dei migranti*. Contributi in occasione del 75. della morte di Mons. G. B. Scalabrini, Direzione generale missionaria Scalabriniani, Roma 1980, 140.

⁷⁵Prim. ZCP, kan. 368 in 381, 2.

⁷⁶Prim. ZCP, kan. 391, 1.

⁷⁷Prim. ZCP, kan. 391, 2.

⁷⁸Prim. ZCP, kan. 369.

⁷⁹»Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo« (ZCP, kan. 466).

⁸⁰»Zborna enota se kaže tudi v medsebojnih odnosih posameznih škofov z delnimi Cerkvami in vesoljno Cerkvijo. Rimski škof je kot Petrov naslednik trajno ter vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov. Posamezni škofje pa so vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah, ki so oblikovane po podobi vesoljne Cerkve. V njih in iz njih sestoji ena in edina katoliška Cerkev. Zato posamezni škofje predstavljajo vsak svojo Cerkev, vsi skupaj s papežem pa predstavljajo vso Cerkev, povezani v miru, ljubezni in edinosti«. »Božja previdnost je hotela, da so se razne Cerkve, ki so jih apostoli in njihovi nasledniki ustanovili na raznih krajih, sčasoma združile v več organsko povezanih skupnosti. Te imajo svojo disciplino, svoje bogoslužne navade, svojo bogoslovno in duhovno dediščino, ne da bi s tem kršile edinstvo vere in enotno božjo ureditev vesoljne Cerkve« (C 23, 1 in 4).

⁸¹V slovenskem jezikovnem področju smo v rahli zagati, ko govorimo o cerkvenih zakonih. V slovenščini gre namreč za enak pomen zakona kot »matrimonium« in zakona kot »lex«. Na tem mestu uporabljamo pojem »cerkveni zakon« v smislu »lex ecclesiastica«.

⁸²Sv. Tomaž, *Summa theol.*, I, II, q. 90, a. 4 in corp.

⁸³Prim. S. Tomaž, n. d., a. 1.

⁸⁴Prim. ZCP, kan. 48–58.

⁸⁵Prim. ZCP, kan. 34.

⁸⁶Prim. ZCP, kan. 135, 1.

⁸⁷Prim. ZCP, kan. 30.

⁸⁸Prim. ZCP, kan. 29.

⁸⁹Prim. »*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*«, v: *Communicationes*, 1 (1969), 83.

⁹⁰Prim. Prva knjiga zakonika, *De normis generalibus*, Tit. III. Shema prve knjige zakonika iz leta 1977 je predvidela omenjeni naslov kot »De decretis atque praeceptis generalibus«, ki je bil pozneje poenostavljen in je: »De decretis generalibus et de instructionibus«. Omenjena shema izrečno poudarja: »De generalibus sub hoc titulo decretis atque praeceptis agit sicut et de instructionibus, scilicet de actibus administrativis quae indolem generalem habent. Omnino necesse est ut decreta et praecepta generalia definiantur utque definiatur etiam quid nomine instructionis intelligendum sit. Definitiones ideoque traduntur et insuper eorundem decretorum et praeceptorum necnon instructionum vis iuridica determinantur oportet. Claritas et securitas iuridica id certo certius requirunt. Certa et constans requiritur terminologia, ut cum certitudine constet quandonam habeatur lex vera, quandonam autem actus executorialis«. Prim. *Schema a. 1977*, Lib. I, p. 6.

⁹¹Prim. ZCP, kan. 134.

⁹²Prim. ZCP, kan. 30.

⁹³»Statuti v pravem pomenu so odredbe, ki se po določbi prava izdajo v skupnostih oseb ali stvari in opredeljujejo njihov namen, ureditev, vodstvo in način poslovanja« (ZCP, kan. 94, 1). »Pravilniki so pravila ali določbe, ki se jih je treba držati pri shodih oseb, katere so napovedale cerkvene oblasti ali svobodno sklicali verniki sami in tudi pri drugih slovesnostih, z njimi pa se določijo, kar zadeva ureditev, vodstvo in poslovanje« (ZCP, kan. 95, 1).

⁹⁴Prim. ZCP, kan. 13, 1.

⁹⁵Prim. ZCP, kan. 331 in 337.

⁹⁶Prim. ZCP, kan. 445 in 446.

⁹⁷Prim. ZCP, kan. 371, 1.

⁹⁸Prim. ZCP, kan. 370.

⁹⁹Prim. ZCP, kan. 371, 2.

¹⁰⁰Prim. ZCP, kan. 381.

¹⁰¹Prim. ZCP, kan. 631, 1.

¹⁰²Prim. ZCP, kan. 596, 1.

¹⁰²Prim. ZCP, kan. 596, 1.¹⁰³Prim. ZCP, kan. 343.¹⁰³Prim. ZCP, kan. 343.¹⁰⁴Prim. ZCP, kan. 455.¹⁰⁵Prim. ZCP, kan. 466.¹⁰⁷Prim. ZCP, kan. 11.¹⁰⁸Prim. ZCP, kan. 12.¹⁰⁹Prim. ZCP, kan. 12, 2.¹¹⁰Prim. ZCP, kan. 102.¹¹¹Prim. ZCP, kan. 12, 3.¹¹²Prim. ZCP, kan. 533.

Povzetek: Borut Košir, Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti v kanonskoprnem področju

Novi ZCP je nastal kot posledica učenja II. vaticanskega koncila in tudi znotraj cerkvenopravnih tokov, ki so se oblikovali po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917. Predvsem je bilo poudarjeno načelo subsidiarnosti, ki omogoča večji in globji razmah območnih zakonodaj, ki naj konkretizirajo zakonodajo vesoljne Cerkve v posameznih krajevnih Cerkvah. V omenjeni razpravi smo pokazali gibanja znotraj cerkvene zakonodaje ob nastanku novega ZCP in po njem, da bi mogli bolje urediti območne zakone znotraj naše delne Cerkve, ki je del vesoljne Cerkve; ima pa svoje specifičnosti, ki naj se jasneje izrazijo z oblikovanjem območnih zakonov v Cerkvi na Slovenskem in v Ljubljanski nadškofiji.

Summary: Borut Košir, Regional legislation, a realization of the subsidiary principle in canon law

The new canon law code was influenced by the teaching of the Second Vatican Council as well as by trends within the canon law, which emerged after the Pius Benedictus Code was published in 1917. The code stressed the importance of the subsidiary principle, which makes possible a development of regional legislations. These transfer the legislation of the universal Church to individual local Churches. The article introduces trends within church legislation during and after the making of the new ecclesiastical law code, with the purpose of helping to create regional laws within our local Church. Although being part of the universal Church, our local Church has specific qualities, which should be more clearly expressed in the regional laws of Slovenian Church and of the Ljubljana archdiocese.

Ivan Štuhec

Pomen Jezusove odrešenijske drame za družbeno politično delovanje kristjana

1. Dileme o Jezusu kot družbeno-politični avtoriteti

Za osvetlitev kristjanove odgovornosti v družbi in za boljše razumevanje kristjanove družbene in s tem politične drže je potrebno najprej odgovoriti na vprašanje, kakšna je bila družbena drža Jezusa samega? Drugo temeljno izhodišče pa zadeva kristjanovo identiteto, za katero je odločilno, da je Kristus kriterij za kristjanovo delovanje.

Kdorkoli je kdaj bral evangelije, je lahko kmalu opazil, da se je Jezus zavzemal za uboge in za skupine, ki so na robu družbe. Ob tem so si mnogi postavljali vprašanje, ali to pomeni, da se je Jezus v takratni družbi politično opredelil za natančno določeno skupino. Jezus sam bi takšnemu zaključku nasprotoval, saj se je vedno znova in brez izjeme distanciral od vsakega poizkusa, da bi ga katera koli politična skupina pridobila zgolj na svojo stran, za svoje interese.

Ob socialnih krivicah v njegovem času pa se kljub temu postavlja vprašanje, ali ga le-te niso vznemirjale, jih ni hotel odpraviti? Ali ni poleg individualne etike in zapovedi ljubezni do bližnjega oznanjal tudi družbeno etiko? Če hočemo ostati zvesti novozaveznim besedilom, potem moramo na zastavljena vprašanja odgovoriti z gotovim ne. Če bi hoteli Jezusa narediti za družbenega revolucionarja, bi ga razlagali popolnoma napačno. Na osnovi njegovih besed, naperjenih zoper bogatine, se ga ne da razglašati za reorganizatorja gospodarskih struktur. Tudi ga ne moremo imeti za komunista na podlagi njegove ljubezni do bližnjega. Prav tako ni pacifist zaradi njegovega zavzemanja za mir, kakor tudi ni kritik znanosti in kulture zaradi njegovih napadov na takratne nosilce kulture, kot so bili farizeji in pismouki. Tudi feminist ni zaradi njegovega odnosa do žensk, ki se je razlikoval od judovske tradicije. Kakršenkoli radikalizem te vrste se ne more sklicevati na Jezusa. Drža Jezusa Kristusa je bila v vseh ozirih predvsem religiozna in moralna.

Ob njegovi religiozno-moralni vlogi in poslanstvu pa se nam tudi vsiljuje vprašanje, na kakšnih izhodiščih temelji takšno Jezusovo delovanje. Se mu je ta svet zdel tako pokvarjen, da ni videl nobene možnosti izboljšanja družbenih sprememb? Ali pa je videl božje kraljestvo, ki ga je oznanjal, že tako uresničeno

na tem svetu, da se mu je zdelo odveč kakorkoli problematizirati različne družbene situacije?

To temeljno dilemo, med božjim kraljestvom in tosvetnim uresničevanjem tega kraljestva, razrešuje evangelijska pripoved o tem, kako hudi duh skuša Jezusa (prim. Mt 4, 3–10; Lk 4, 3–12). Iz tega besedila je razvidno, da je Jezus zavrnil skušnjave hudobnega duha, ki mu ponuja prevzem oblasti nad tem svetom. V primeru, da bi Jezus pristal na to ponudbo, bi se odpovedal poslanstvu, ki mu je bilo zaupano, kot odrešeniku človeštva v bivanjskem in ne v družbeno-političnem smislu. Tako smemo pripoved o Jezusovih skušnjavah, ki je postavljena pri sinoptikih neposredno po Jezusovem krstu in pred začetkom njegovega javnega delovanja, razumeti kot soočenje prve krščanske skupnosti z vprašanjem politične interpretacije in pomembnosti Jezusovega sporočila. Jezusovo dosledno odklanjanje vsake politične in družbeno pomembne vloge ali moči, je argument, ki govori proti vsaki enostranski politizaciji osebe Jezusa Kristusa in tudi proti političnemu ključu kot teološki metodi.

Zavest njegovega poslanstva se pogosto izraža v stavkih, jaz sem prišel, da bi se rešili izgubljeni (prim. Mr 2, 17; Lk 19, 10) ali, da bi dal svoje življenje za odrešenje mnogih (prim. Mr 10, 45). Zato pred Pilatom jasno pove: "Moje kraljestvo ni od tega sveta". Ko mu Peter sugerira, da bi se izognil trpljenju, ga Jezus primerja s satanom v puščavi (prim. Mt 16, 22). Javna manifestacija ob Jezusovem prihodu v Jeruzalem je bila tako miroljubna in ni povzročila nobenega posebnega nerganja in posega državnih oblasti. Tudi sicer noben Jezusov poseg v družbo ne govori o kakršnikoli miroljubni revoluciji ali preobrazbi sveta. Sam je vztrajno postavljal razliko med njim in njegovimi učenci ter zeloti. Kakor je znano, so bili zeloti proti oblasti in se zavzemali za sveto vojno.¹

Res je Jezus priznal, da je Mesija – odrešenik, a je na drugi strani odločno zavračal vsak poizkus politične interpretacije tega pojma. Prav tako se je dosledno odrekal uporabi običajnih političnih sredstev za razreševanje sporov. Posledica te njegove drže je smrt na križu.

Ali naj torej to pomeni, da Jezusovo sporočilo nima nobenega odnosa do družbenih vprašanj in političnega življenja? To bi bila druga enostranska razlaga. Jezus ni hotel nikoli svojih učencev izolirati od sveta in jih zapreti v kakršenkoli svetu odtujene skupnosti. Svoje učence pošilja v sredo sveta (prim. Mt 16, 16) in pri tem poudarja službo evangeliju. Učenci naj nadaljujejo njegovo poslanstvo in prosijo Očeta, naj jih ne vzame od sveta, ampak naj jih ohrani pred napadi zla v svetu (prim. Jn 17, 15). Pri Mateju v 10. poglavju Jezus govori o poslanstvu apostolov, mimogrede pa zveemo tudi, kakšno je njegovo mnenje o civilnih institucijah. Učence opozarja, da bodo postavljeni pred sodišča, ki jih bodo obsojala in to bo pričevanje zoper tiste, ki zlorabljajo oblast tudi na dan poslednje sodbe (prim. Mr 13, 9-13). Niti Jezus niti prvotna Cerkev niso hoteli s tem presojudati legitimnosti družbenih institucij. Gre za preprosto navdilo učencem, kako naj se obnašajo in ravnajo v primerih, ko jih bodo nosilci teh institucij napačno razumeli in temu primerno z njimi ravnali. Vsekakor je to dovolj jasno opozorilo za učence, da morajo pri svojem javnem delovanju računati na nasprotovanja s strani tistih, ki imajo v rokah tosvetno oblast. Za razrešitev našega vprašanja je zato potrebno pogledati na Jezusa skozi perspektivo velikonočne skrivnosti, ki izraža bistvo njegovega poslanstva, s tem pa tudi njegov pomen za družbeno zavzetost kristjanov.

2. Križani in vstali kot hermenevtični ključ za družbeni nauk Cerkve

Kakšen pomen ima Jezus Kristus za družbeno etiko, je potrebno razbrati iz celotnega konteksta njegovega življenja, delovanja in oznanila. Predvsem z vidika križanega in vstalega Gospoda je mogoče razumeti etični pomen Jezusa za naše družbeno delovanje. Celotno Jezusovo življenje je ena sama dramatična napetost med zgodovino božje in človeške svobode. Iz tega se poraja odrešenjska zgodovina.

Naš cilj je, razumeti smisel in temelj Jezusove etike s posebnim ozirom na družbeno etiko. Izhodišče je dani kanon biblije. Kontekst obravnave pa so Jezusove besede, delovanje in zadržanje, predvsem pa Jezus kot križani in vstali Gospod. Človeška zgodovina je za vernika odrešenjska zgodovina človekovih izkušenj z Bogom. Razodetja ne razumemo kot nekaj, kar se je zgodilo enkrat za vselej, ampak kot proces, kot Jezusovo odrešenjsko delovanje. Sam Bog se po Jezusu Kristusu in njegovi svobodi človeku najbolj približa. Človekova svoboda, izražena z "da" ali "ne" v odnosu do Boga, je hkrati tudi "da" ali "ne" v odnosu do človeka. Zgodovina svobode je drama, je boj med ljubeznijo in sovraštvom, je izraz božjega prizadevanja do človeka in človekovega do Boga. Zgodovina odrešenja je rezultat človekove svobode kot posameznika in kot skupnosti, je rezultat uresničitve ali neuresničitve te svobode.² Do izraza pride krščanski paradoks med svetostjo in grešnostjo, veseljem in trpljenjem, osvoboditvijo in tragičnostjo, življenjem in smrtjo.

V središče našega razmišljanja bomo zato postavili osrednjo dramo Jezusovega življenja. Jezus sam je aktivno središče cele vrste okoliščin in srečanj, tako posameznikov kot skupin, njihovega boja in odločitev za Boga ali proti njemu. Njegov cilj, da bi vse te posameznike in skupine zbral v eno božje ljudstvo, ni povzročil samo nesoglasij, nasprotovanj in nasilja, ampak je dejansko propadel in imel negativne posledice za njega samega, ko se Judje in pogani zarotijo zoper njega. Zadržanje božjega Sina v najbolj dramatičnih trenutkih njegovega življenja je zato najbolj verodostojni kriterij za družbeno etiko in našo krščansko orientacijo pri delovanju sredi tega svetu.

Etična refleksija je bistveno skrčena, če je omejena zgolj na normativno problematiko. Nastanek norm je namreč rezultat dramatičnega procesa nerazumevanj, konfliktov, zmot, nasprotovanj in morda celo nasilja. Na podlagi vseh teh procesov pride do odgovora oz. rešitve nekega konflikta, s tem pa do neke norme. Delovanje je vedno zapleten pojav cele vrste akcij in interakcij, ki so nepredvidljive in presenetljive. Etično razmišljanje mora zato imeti svoj "Sitz im Leben" znotraj medosebnega in meddružbenega delovanja in razmišljanja. Jezusova etika je tako tudi etika situacije. Nastala je znotraj določenega obzorja razumevanja sebe in sveta. To obzorje pa ni nujno enako v drugačnih pogojih in razmerah. Za nas se tako postavi vprašanje horizonta bibličnih avtorjev, njihovi religiozni, ekonomski in kulturni interesi in pa Jezusovo obzorje samorazumevanja. Drugo vprašanje pa zadeva razumevanje horizontov bralcev Svetega pisma danes, njihov religiozni, kulturni, politični in ekonomski interes.

Jezusove drame na križu tako ne moremo preprosto razumeti kot nekaj, kar naj bi mi v svojem življenju posnemali - kopirali. To ni recept. Pač pa njegova drama razkriva notranjo logiko družbenih mehanizmov in notranjo logiko greha, zaslepljenosti, ki izhaja iz greha. Tako nam ponuja določeno vodilo,

orientacijo, za delovanje kristjana v družbi. Jezus nas želi opogumiti za naše samostojne svobodne odločitve, za razlikovanje duhov, in za razlikovanje med tem, kaj je konkretna odrešenjska volja Boga za nas in kaj pomeni božja volja v okviru sveta, v katerem živimo.

3. Kaj nam sporoča Jezusovo oznanilo o božjem kraljestvu

Jezusovo preroško sporočilo je najbolj jasno izraženo pri Mr 1, 15, ko pravi, "da se je čas dopolnil in da se je božje kraljestvo približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju!" Gre za oznanilo velikega veselja (prim. Lk 2, 10). Bog je tukaj in sedaj, razodeva se kot pastir, ki išče svoje ovce. Je tisti, ki osvobaja človeka. Njegova vsemogočna moč se razodeva v ljubezni do sveta in človeka. Pri svoji odrešenjski ponudbi Bog človekovo svobodo upošteva do zadnjih možnih meja. Njegova vsemogočnost se kaže prav v tem, da se kot Bog v zaslepljeni človeški zgodovini pusti pribiti na križ. Kljub svoji vsemogočnosti se ne ustraši svoje lastne nemoči, ko dopusti, da po svojem Sinu gre skozi dobro in zlo v najbolj radikalni obliki.

Bistvo božjega kraljestva je razodeto v govoru na gori, kjer Jezus razodene jedro svojega poslanstva, ki je v "biti za druge".³ To je vabilo k popolnosti, ki je enaka popolnosti Boga samega (prim. Mt 5, 48). Človek naj bi ljubil svoje sovražnike, zla naj bi ne odpravljaj z zlom, ampak z dobrim. Kakor se je Bog brezpogojno daroval za človeka, tako naj bi se tudi človek brezpogojno daroval za sočloveka in Boga. Božje kraljestvo temelji na brezpogojni pobudi božjega odrešenjskega delovanja v tem svetu in v poslušnosti ter sprejemanju Jezusovega življenja in njegove besede s strani človeka. Iščite najprej božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo (prim. Mt 6, 33).

Obstaja torej brezpogojna prioriteta v iskanju božjega kraljestva. Iskanje pomeni, da naj se ne zanašamo na lastno moč in oblast, ampak na dar božje ljubezni, ki je Jezus Kristus, živ med nami. Prva zastonjskost, ki prihaja s strani Boga, omogoča drugo zastonjskost, s strani človeka. Človek sam je vir božjega življenja kot dar in zahvala. Božje kraljestvo v svoji notranji dinamiki pomeni to, kar v socialnem jeziku imenujemo solidarnost.⁴

Jezusovo povabilo k novemu delovanju in s tem povezane zahteve so radikalizirane na področju človekovih strasti, tam kjer je človek najšibkejši (prim. Mt 5, 21, 27, 33, 38, 43). Zapoved ljubezni je naperjena zoper človekovo zaslužjenost zakonu maščevanja (prim. Mt 5, 38), zoper človekov pohlep (prim. Mt 6, 24) in prakso neusmiljenega sodstva (prim. Mt 7, 1–5). Končno pa Jezus vabi k odpuščanju brez meja (prim. Mt 18, 21). Z vsem tem Jezus razkrinka temeljni princip – mehaniko delovanja zla.

Vsi medosebni konflikti izhajajo iz poželenja – imeti drugega za objekt. To prebuja protipoželenje, kar onemogoča pravo presojo sebe in drugega, če zlo vidimo samo pri nasprotniku, ne pa tudi pri samem sebi. Na ta način je sprožen in sklenjen krog zla in nasilja.

Božje kraljestvo je z Jezusom nastopilo tukaj in sedaj, saj sam pravi, da je njegova volja božja volja. Rast božjega kraljestva sredi sveta pa konkretno pomeni zmago resnice nad lažjo, ljubezni in služenja nad zlorabljanjem oblasti, zmago miru sredi gospodovanja nasilja, in pa zmago delitve z drugimi, tam kjer

prevladuje privatni interes. Njegov klic k spreobrnjenju nagovarja ljudi sredi vsakdanjega življenja, služb in nalog.

K oznanilo božjega kraljestva bistveno spada Jezusovo poistovetenje z božjim ljudstvom. Gre za solidarnost s ponižanimi in razžaljenimi tega sveta, kar neizogibno povzroči konfrontacijo z vladarji tega sveta. Slednje je imelo za Jezusa samega znane posledice. Temu soočanju pa se ni izognil, ampak se je postavil v samo središče konflikta. Mogočnim tega sveta jasno pokaže, kako težaven je njihov vstop v božje kraljestvo (prim. Mr 10, 25). Njegova brezpogojna podaritev ljudem sredi vsakdanjih človeških razmer omogoča, da se ljudje ob njem spreobračajo. Priznanje greha, obžalovanje in kesanje je mogoče sprejeti na podlagi izkustva ljubezni tukaj in sedaj, kar mi daje zagotovilo, da sem svoje zablode osvobojen (prim. Jn 8, 1–11). Veselje nad spreobrnjenjem se še posebej izraža s slovesnimi pojedinami (prim. Lk 17, 1–26). Oznanilo božjega kraljestva kot osvobajajoče oznanilo in oznanilo človeka, ki je postal svet – odrešen, je hkrati tudi klic k združitvi, k edinosti. Ljudstvo, ki je razdeljeno zaradi greha in laži, naj bi ponovno postalo izraelsko ljudstvo, naj bi se spravilo in združilo. Pogoj za to je spreobrnjenje, ki ni samo spreobrnjenje srca ampak spreobrnjenje, ki ima tudi družbene in politične posledice. Božje oznanilo se ne more uresničiti, kjer ne pride do sprave med Bogom in človekom, med človekom in naravo, med možem in ženo, med posamezniki in skupinami.

Jezusov nauk o božjem kraljestvu je torej novi nauk, ki naj bi nas osvobodil za novo delovanje. Na podlagi tega oznanila dobi politično delovanje svoj pravi pomen, če je njegov cilj osvobajanje od vsakršnih notranjih in zunanjih prisil. Proces tega osvobajanja pa mora biti tak, da ne terja nobenih žrtev. Osvobajajoče delovanje je potrebno preveriti v vsakdanjem življenju, to pomeni v našem poklicnem delovanju ali katerih koli drugih družbenih vlogah, ki lahko pomenijo osvobajanje ali zaslužnjevanje drugih. Če se novo delovanje ne preveri v vsakdanjem življenju, je zastoj pričakovati kakršnokoli prenovo in spremembo družbe. Drugačno delovanje doseže večino ljudi prav preko najbolj vsakdanjih del in dolžnosti.

V smislu Jezusove odločitve za ponižano ljudstvo, torej opcije, ki je do vseh ljudi enaka in ki vsem tudi želi izpolniti obljubo o pravem življenju, je potrebno, da se borimo zoper vsako obliko zaslužjenosti, ki vedno terja trpljenje določene skupine ali posameznikov, zaradi privilegijev drugih. Greh ni samo v opustitvi naših dolžnosti v okviru obstoječega reda, ampak tudi v tem, če se ne zanimamo za pravičnejšo in svobodnejšo družbo. Če se ne borimo zoper družbe, ki vedno potrebujejo žrtve za doseganje nekega navideznega dobrega.

Osvobajajoče delovanje pa predpostavlja zaupanje. Brez vere v dobro, ki zmaga nad zlim, bi ne mogli imeti upanja v pozitivni izid našega prizadevanja za družbene spremembe. Vernik sicer ve, da je človek v svoji svobodi ranjen in prizadet, ampak računa na božjo pomoč in ve, da kljub padlemu svetu s svojim delovanjem lahko omogoča novo življenje.

Jezusov stavek "Iščite najprej božje kraljestvo in vse drugo vam bo navrženo," kaže na to, da brez njega ne moremo nič storiti in da se brez Kristusa človek ne more rešiti niti skušnjave, da bi bil gospodar nad drugimi, niti skušnjave, da bi drugim postal suženj. Človek, ki se postavlja v vlogo gospodarja, se mora pred celim svetom vedno znova dokazovati, da to resnično je. Njegovo življenje temelji na slabostih in strahu tistih, ki jih zaslužnjuje. Suženj

pa je človek, ki samega sebe ni pripravljen izpostaviti in tvegati, ki ni pripravljen sprejeti odgovornosti in ki nima nobene pobude za spreminjanje razmer, ker se zadovolji z dejstvom, da ga ima drugi za objekt in da mu odmeri minimum, ki je potreben za bivanje. Pred odgovornostjo se zateka v okrilje zakonodaje, ki so mu jo predpisali in zapovedali drugi. Zaradi tega ni sposoben ustvarjalno sodelovati pri kakršnih koli spremembah. V bistvu je konformist. Gospodar vidi v Bogu svojega tekmeca, ki mu onemogoča samostojnost, ki ga je obsodil na nesvobodo in suženjstvo. Suženj pa vidi v Bogu hierarha, od katerega prihaja določen družbeni red, ki se ga ne da spremeniti. Bog je nekdo, ki mu nalaga bremena in dolžnosti. V obeh primerih to ni Bog svobode, veselja, osvoboditve in ljubezen. V obeh primerih je človek oropan svojega dostojanstva in onemogočen od sočloveka.

Drugačen pa je Jezusov Bog, ki skrbi za ljudi, ne v smislu onemogočanja in blokiranja njihovega delovanja, ampak omogoča človeku, da človek ustvarjalno razpolaga s samim seboj. Božja navzočnost osvobaja človeka od vseh uporabnih in veljavnih zakonov, osvobaja ga za ljubezen. Čim bolj blizu je človek takemu Bogu, toliko bolj svoboden je v svojem delovanju. Toliko bolj je tudi oseba, se pravi svobodno in razumno bitje, ki odloča o svojem delovanju iz povezanosti z Bogom.

4. Ljudstvo zavrne Jezusa, on pa izreče nad njimi sodbo

Zahteve govora na gori s svojo osvobajajočo vsebino so same po sebi brez kakršnega koli nasilja nad naslovljenci, čeprav so povezane z grožnjami poslednje sodbe. To se razodeva tudi v Jezusovem delovanju, saj tudi on sam ljudi nikoli ni prisiljeval s sredstvi moči. Jezus je Gospod in kot Gospod je brat vseh ljudi, ki svojih sobratov ne izvzema iz odgovornosti, ampak jih vzpodbuja k prevzemu odgovornosti. Življenjski cilj Jezusovih bratov in sester je človekova podobnost Bogu. Gre za svobodno razpolaganje s svobodo, ki nam je podarjena od Boga. Vendar pa so ljudje to svobodo, ki jim je bila podarjena in dana na voljo, zavrnili (prim. Lk 13, 34).

Možnost zavrnitve Jezusa s strani ljudi je znamenje, da se božje kraljestvo ne more začeti uresničevati brez človekovega svobodnega pristanka. Brezpogojna ponudba Boga zahteva brezpogojni pristanek človeka in njegove svobode kot odgovor na božji nagovor. Jezusova reakcija na človekovo zavrnitev božje svobode je odkrivanje zla, laži in nasilja tudi v strukturalnem in družbenem smislu. Jezus reagira z grožnjo sodbe in pekla za tiste, ki božje kraljestvo zavračajo (prim. Mt 25, 14-30). Njegova beseda in delovanje pokažeta na težo osebnega in strukturnega greha.⁵ Če Jezus ne bi prišel in nam ne bi govoril, bi mi ne živeli v grehu (prim. Jn 15, 22). Zla v nas se zavemo takrat, ko doživimo resnično ljubezen s strani drugega. To, kar smo, se odkrije v ljubezni do drugega. Vsepovsod, kjer se Jezus pojavi, izgine hudobni duh. Njegova prisotnost v Geraški deželi (prim. Mr 5, 1-20) priča o tem, da bi ljudje rajši videli, če Jezusa ne bi bilo med njimi, zato ga prosijo, naj odide in jih pusti pri miru. Na ta način Jezusova prisotnost vnaša s seboj nemir (prim. Mt 10, 34). Leni mir Jezusove preganja in ga napada. S svojo prisotnostjo razkrinkava demone nasilja, sovraštva, laži in ubijanja. Prav tako pokaže na njihove pomočnike. Za ljubezen

je to tudi dovolj, saj se njen boj kaže v razkrinkanju zla. Boj med zlom in dobrim se konča z obsodbo greha in z ljubeznijo do grešnika.

Pri Janezu 12, 42⁶ vidimo, kako v svetu deluje strukturno nasilje, moč vladajočih in agresivnost javnosti, ki se upira Jezusovemu sporočilu. Podoben problem doživijo učenci sami ob usodni uri, ko Peter seže po nasilju. Jezus ne postavi pod vprašaj obstoječega reda javno in direktno, ampak ga izziva s svojo odrešenijsko ljubeznijo. Njegov javni nastop povzroči, da ga ljudje začnejo sovražiti. Jezus ne nasprotuje Pilatu kot predstavniku rimske okupacijske sile, ampak postavi pod vprašaj pristojnost njegove oblasti kot takšne, ki je vedno odvisna od Boga.

Iz Jezusovega ravnanja je mogoče razbrati tri univerzalne modele obnašanja, ki jih v zgodovini človeštva najdemo kot tri najbolj nevarne kombinacije:

1. Pogum za javno kritiko in temu ustrezno odmevnost.
2. Pripravljenost na provokativno delovanje, ki je v nasprotju z javnimi zakoni.
3. Demonstrativna nenasilnost.

Omenili smo že, da Jezus v svojem oznanilo daje posebno težo grožnjam s sodbo (prim. Mt 18, 23–25; 21, 33–46; 22, 1–14; 25, 1–13; 25, 14–30). Velik poudarek na sodbi je zato, ker gre pri tem za človekovo svobodo, njegovo izbiro in svetost. Vsaka odločitev vsebuje tudi sodbo. Zgodovina človeških odločitev je v določenem smislu vedno tudi zgodovina sodbe nad človeštvom. Vsako nasprotovanje razkrije bistvo ljubezni, ki se je ne da uničiti z nasiljem in lažjo. Če naj bo resnica resnica in Bog Bog, potem ni druge poti, kakor da se zlo v svetu razkrinka.

Pekel je zavestno stanje neljubezni, ne-bitosti ljubljene. Pekel je, če ljubezni, svobodi, resnici, odpuščanju in skupnosti za vedno rečemo ne. Trpljenje, ki je lahko posledica greha, ni najprej božja kazen zaradi zavrnitve božjega kraljestva, ampak posledica človekove svobode. Greh zahteva trpljenje, zato da bi se greh odpravil. V nasprotnem primeru bi greh pomenil resnico. Trpljenje kot posledica greha ni kazen od zunaj, ampak je odkritje tistega, kar se je z grehom dejansko zgodilo. Moč sodbe je v tem, da je človek soočen s svojo lastno resnico. Gre za resnico, ki ima moč, da človeka prisili k soočenju s samim seboj. Pri grehu se razkrije temna stran človekove resničnosti. Pokaže se, kdo pravzaprav človek je. Bog, ki se razkriva po Jezusu Kristusu, je Bog ljubezni, ki se daruje za človeka. Jezus opolnomoči človeka za ljubezen. Bog, ki se je tako približal človeku, bi te svoje odločitve ne jemal resno, če bi mu bilo vseeno, ali človek to njegovo odločitev sprejme ali pa ne. Zato Bog hoče, da je človek pravičen, da ljubi, da dela po pravici in resnici, da je širokosrčen in da odpušča. Motiv za božjo resnost ni grožnja in omejevanje, ampak brezpogojna ljubezen do človeka. Človekova avtonomija skriva v sebi možnost odklonitve Boga in vso človekovo svobodo v odnosu do stvarstva. Do nekakšne kolektivne smrti družbe bi lahko prišlo tam, kjer se družba zapira v samo sebe z egocentrizmom, lažjo, nasiljem, nevero, dvomom in neodgovornostjo. Človek, ki ne dopusti, da se ga dotakne božja ljubezen, projicira svoje lastno zanikanje ljubezni v Boga in tako Bog postane človekov konkurent. Bog postane nekdo, ki lepoto življenja ljubosumno hrani zase in jo sam egoistično uživa. Bog kot absolutni oče, ki je človeka prikrajšal za bistveno, mora biti zato po Sinu umorjen, kakor nazorno o tem govori prilika o hudobnih vinogradnikih (prim. Mt 21, 33). Ta logika se

razkrije ob vsakem človekovem nesmiselnem poizkusu, kako s silo zadržati svoje nespregeto bistvo (ki je v biti ljubljeno) s pomočjo obvladovanja sveta, s sredstvi nasilja in laži, ki povzročijo, da mu postane življenje ljudi in narave zgolj sredstvo. Tako se človek razglasi za absolutnega začetnika vsega in samega sebe postavlja na mesto Boga. V tem pa lahko vidimo jedro tudi ekološke problematike.

Osvobajajoče delovanje ne more biti poljubno delovanje. V družbenem življenju ni mogoče delovati brez konfliktov in neprijetnih soočanj. Vendar pa je naloga političnega delovanja, da konflikte razrešuje in v tem vidi možnost za spremembo. Politično delovanje mora zastaviti na najbolj produktivnih konfliktih. Beg pred konflikti je beg pred resnico in svobodo in pred tem, da bi drugega in samega sebe resno upoštevali. To je strah pred ljubeznijo, ki pomaga ustvariti pravičnost, je strah pred sprejetjem sebe in drugega kot resnično svobodnega. S strahom pred resnico človek ne daje resničnemu in pravemu Bogu nobene časti, ampak pristane na utečene konvencionalne oblike življenja. Strah zacementira brezizhodnost in brezupnost. Sovraštvo in nasilje sta negacija drugega in povzročata strah pred konflikti. Samo tam, kjer je spoštovanje nasprotnika živo, je možno soočanje, ki omogoča ploden in ustvarjalen dogovor. Kjer se ljudje medseboj spoštujejo in se izpostavijo luči resnice, tam lahko pride do sprememb.

Iz odtujenih in nečloveških odnosov pa ne more nastati nič drugega kot nova odtujitev in nečlovečnost. Do novega življenja lahko pride tam, kjer se na konkretnih primerih odkrije drugačen življenjski stil, kjer socialni etos raste iz osebnega etosa, iz odgovornosti, samodiscipline in samoobvladovanja. Kjer je človek pripravljen zamenjati pravila igre, kjer je odprt za nove modele in eksperimente in kjer so njegovi cilji razvidni. Spreobrnjenje se najprej doseže tam, kjer se izkuša dobrota na podlagi zgledov posameznih ljudi in skupnosti. Spreobrnjenje se zgodi tam, kjer se v ljudeh prebudi upanje. To pa ne izključuje pravice in dolžnosti, da se opozori na konkretne krivice in resnične nevarnosti z vso preroško jasnostjo.

Za politično delovanje kristjana je tudi pomembno vedeti, kako je Jezus ravnal z javnostjo. Tu nastane vprašanje ugleda in časti v javnem življenju. Jezusova beseda Petru pri Mt 16, 23, kažejo na to, kako je tako človek kakor institucije podvržen skušnjavi prikrivanja resnice. Ljudje si želijo ugleda, časti in s tem tudi kopičenja moči. Posledica tega je, da se izogibamo konfliktov z močnimi, da nas je strah pred preganjanjem, strah pred odpovedjo, ki pa je za spreobrnjenje nujna.

Tako lahko razlikujemo dva načina napačnega odnosa do javnosti: na eni strani strah pred javnostjo, na drugi pa njena zloraba. Ta se kaže v neprestanem samoproduciranju v javnem življenju, sla po stalni navzočnosti v javnosti. Na drugi strani pa nas je sram, da bi se v javnosti angažirali. Razlogi za to so lahko različni, lahko nas je strah pred javnim delovanjem, ker to zahteva napor. Strah nas je tudi pred sodelovanjem na tveganih področjih političnega življenja, ker to pomeni izpostavljanje svojega življenja. Strah nas je pred močnimi silami v družbi, pred različnimi lobiji, pred tem, da bi kdo našo politično držo negativno opredelil, če bi pomenila odklon od normale in strah pred tem, da bi drugi o nas slabo govorili. Kdor se angažira v politiki, ta tvega, da bo delal napake, kajti človekova nezadostnost in grešnost sta navzoči tudi v tem angažiranju. V politiki se izgublja prijatelje, ustvarjajo se nasprotniki in sovražniki, jemlje se ugled in

dobro ime. Potrebno pa je tudi računati s tem, da bo naše življenje ogroženo in da se lahko znajdemo pred nevarnostjo nasilja nad našim življenjem.

Skupno osvobajajoče delovanje tako zahteva graditev novih socialnih sistemov. To je mogoče predvsem v manjših občestvih, v bazičnih skupinah, kjer se ljudje učijo drugačnih odnosov in to vpliva na širšo družbo. Računati pa je potrebno tudi z nerazumevanjem, ko gre za Jezusovo sporočilo o Božji dobroti in ljubezni. Saj je danes dobroti v svetu obravnavana predvsem kot slabost. Samo tam, kjer bo v globini človekove duše premagano prepričanje, da je dobroti slabost, smemo računati, da bo nemoč ljubezni premagala moč zla v njegovih koreninah, in da bo iz tega nastalo novo življenje; tedaj bo mogoče razumeti, kaj je Jezus hotel oznanjati. Prepričanje, da je dobroti krepost, lahko osvobaja družbo. To prepričanje temelji na zmagi življenja nad smrtjo, odpuščanja nad krivdo, vstajenja nad trpljenjem in smrtjo. Velikonočna skrivnost odstira naš pogled v resnico o nas samih.

5. Svoboda in življenje izvirata iz sodbe in križa

Jezus, ki je božjo sodbo napovedal, je sam postavljen pred sodnika (prim. Mr 14, 61–64). Tisti, ki se je sam imel za sodnika sveta, ki se je postavljaj na desno stran božje moči, bo obsojen zaradi očitka, da zmerja Boga. On, ki sodi z močjo, bo stopil sam na stran tistih, ki so obsojeni. Sam doživi vso grozoto in vso stisko tistega, ki je obsojen. Kdorkoli se znajde pred sodiščem, izkuša, da mu v Jezusu prihaja nekdo naproti, ki ni proti njemu, ampak na njegovi strani, ki je z njim solidaren. Jezus je tako sodnik, ki ne daje smrti za smrt, ampak življenje za smrt, in po katerem bodo mrtvi poklicani k življenju. Božja pravičnost ni takšna, da bi grešnike zgolj obsojala. Njeno bistvo je v zastojnem darovanju za nepravilne, da drugim da, kar ona sama je. Ljubezen, ki odpušča in prodre v središče krivde, omogoča spokorjeno srce in ponižnega duha. To je bistvo spreobrnjenja, je vrnitev spokorjenega sina k očetu, to so Marijine solze in pa solze žene ob vodnjaku. Navzočnost odpuščajoče ljubezni ne obsoja in sodi, ampak se usmili grešnika in obsoja preko odpuščanja krivdo krivega. Ustvarja pravičnost po odpuščanju in ne sodbo brez odpuščanja. Odpuščajoče usmiljenje Jezusa podarja ljudem njihovo izgubljeno dostojanstvo in tako omogoči, da se zavejo svoje osvoboditve in tega, kaj so zaigrali. Odpuščanje omogoča krivemu, da pride do ponižnosti, do tega, da prizna svojo krivdo iz radostnega spoznanja, da je bil ljubljen in da zato ni ostal v krivdi. Jezus svoje pravičnosti ne zadržuje zase, ampak jo izroča nam grešnikom. Gre za pravičnost, ki nas opravičuje sredi krivde in nas tako iz te krivde odpuščajoče osvobaja.

Negativne sile, ki jih je Jezus razkrinkal, laž in nasilje se usmerijo zoper njega samega. Tako ga doleti lažna obsodba in nasilna smrt. Izraelci, ki jih Jezus vabi nazaj v božjo družino, nastopijo zoper njega. Vse, kar je bilo med seboj sprto, se sedaj združi zato, da bi Jezusu pripravilo konec. Glede na upor zoper Jezusa velja poudariti, da se Jezus obnaša natančno tako, kot je prej oznanjal v govoru na gori. Jezus se ne odpove samo sredstvom nasilja, ampak postavi svoje življenje na kocko in se pusti umoriti. Nasilje se ne povrne nazaj v nekakšnem zaprtem krogu kot akcija in reakcija. Krog nasilja je prebit, tudi če se zaradi tega nasprotovanje Jezusu stopnjuje do skrajnih meja. Temelj ljubezni, ki ne pozna nasilja, je mogoče prepoznati v napetosti med Jezusovim občutkom božje

zapuščenosti ("Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?") in njegovim odpuščanjem ("Gospod, odpusti jim, saj ne vedo kaj delajo"). Jezus na križu sprejme svojo zapuščenost s strani Boga. Reče svoj da neskončnemu hotenju ljubezni in njegov da je čista ljubezen, ljubezen za nič. Ljubezen, ki je zapuščena od vseh, brezpogojna ljubezen, čista podaritev in kot taka vključuje tudi sovražnike, ki so Jezusa izpostavili nasilni smrti. Jezus je kot Bog razglašen za nečloveka, razglašen je za samega satana. S svojim da sovražnikom, ko ni odgovarjal z nasiljem, je prebil mehanizme nasilja in laži. Nasilje in laž sta v svojem jedru premagana z njegovo samopodaritvijo. Vsi zoper enega se spremeni v eden za vse. Njegova smrt na križu je uresničitev govora na gori. Jezus se zoperstavi z aktivno-pasivno ljubeznijo vsaki obliki nasilja tako, da nasilje ni odpravljeno z nasiljem. Na ta način premaga brezboštvo sveta in človekovo zanikanje ljubezni v jedru, v srčiki, iz notranjosti. Jezus nenasilno stoji sredi sveta smrti in tako smrt premaga v njenem bistvu. To, da je nedolžen, dejansko pa umre kot zločinec na križu, ni nekaj, kar mu je naloženo od zunaj, ampak si je v svobodi to sam naložil in dopustil, da bi pokazal, kaj pravzaprav ljubezen je. Nemoč ljubezni je tista moč, ki nastopi v niču zla, da bi premagala nasprotje med dobrim in zlim. Jezus se ne odloča za metodo ljubezni do sovražnikov in za metodo nenasilja iz občutka nemoči. Tudi zanj je bila alternativa nasilje zoper nasilje odprta in Peter se je celo v njegovi navzočnosti poslužil. Uro noči in osebne teme Jezus ne doživi pasivno, ampak aktivno, in ker jo aktivno-ljubeče sprejme, je to sodba nad svetom, nad tistimi, ki bodo prišli in ga prijeli.

Do zmage ni mogoče priti z zmago nad nasprotnikom s pomočjo sile. Vsaka sila rodi protisilo. Uspeh je mogoč tam, kjer na silo ne odgovarjamo s silo. Tako se zastavlja ob Jezusovem primeru vprašanje, ali je vsak uspeh nenasilja obsojen na neuspeh. Ali mora ta neuspeh sprejeti nase tudi tveganje uničenja? Če je neuspeh neizogiben, se zastavi vprašanje, za kakšen neuspeh gre. Pasivno sprejemanje žrtve ja ravno tako neodgovorno početje kot aktivno povzročanje žrtve. Kdor pa je pripravljen neuspeh svobodno sprejeti nase, lahko izbira med tem, da se izogne takšni situaciji ali pa da s svojo nenasilno držo ponudi sebe kot znamenje in s tem vključuje tudi možnost smrti. Glede na samovoljo nekaterih vladarjev in nepravičnosti, ki jih povzročajo, smemo razlikovati naslednje možne drže ljudi: oportunistično prilagajanje, resignacija, beg pred nasiljem, protinasilje, oborožen napad in nenasilje, ki pomeni ustvarjalno nasprotovanje.

Jezus se je večkrat izognil javnemu nasilju (prim. Mt 2, 13; Jn 7, 1; 8, 59; 10, 39; 11, 54). Nasilju se je izpostavil šele takrat, ko je napočil pravi čas, ko je "prišla ura". Pogosto se na podlagi govora na gori govori, kakor da se Jezus ni zoperstavljal zlu in krivici. Vendar njegovi imperativi ne zahtevajo, da bi morali pasivno sprejeti zlo. Jezus izziva paradoksalno aktivnost. Nagovarja vsakogar, ki s spontano reakcijo teži k vračanju zla z zlom, da bi to svojo reakcijo izkoristil za ustvarjanje manevskega prostora, v katerem bi se angažiral za preprečitev zla. Tudi Jezus sam ni prostovoljno nastavlil še drugega lica, ko so ga topli, pač pa je mučiteljem zastavlil vprašanje: "Zakaj me biješ?" Svobodna ljubezen – večja ljubezen ne izključuje vprašanja, zakaj nasilje. Prav to vprašanje pa apelira na drugega, da se vzmira ob svojem ravnanju. Vprašanje, zakaj nasilje, daje možnost za premislek agresorju, da ponovno razmisli o svojem početju. Nenasilje se zanaša na prepričanje, da je svoboda in resnica prisotna tudi v

drugem, tudi v tistem, ki uporablja nasilje. Nenasilje je drža, ki združuje edinost med življenjem in smrtjo.

Politično delovanje vedno spremlja tudi trpljenje, ki je naloženo od zunaj. Trpljenje je posledica ranjene ljubezni. Jezusovo zadržanje pa nas uči, da je potrebno razlikovati med dvema oblikama trpljenja. Trpljenje, ki je ustvarjalno in plodovito in trpljenje, ki je neustvarjalno in destruktivno. Neustvarjalno trpljenje je tisto, kjer se prilagodimo obstoječim razmeram. To je fatalistična reakcija, ki ne vzame zares odgovorne svobode. Produktivno trpljenje pa je moč, da z ljubeznijo premagamo to, kar je negativno. Pri tem gre za možnost, da se svoboda spremeni v še večjo svobodo. Jezusova smrt na križu je trpljenje iz ljubezni in iz tega je nastalo novo življenje. Tam, kjer se trpljenje sprejme in živi v ljubezni, je to trpljenje vir za novo življenje in novo svobodo. Pomislimo pri tem na vse disidente in druge nenasilne nasprotnike komunističnih režimov, ki so prav z aktivnim odnosom do trpljenja omogočili novo svobodo, med tem ko so vsi kompromisi z nasilneži prav to svobodo odlagali v nedogled ali na ramena drugih. Jezusov križ spominja tudi na to, da dobrota povzroča trpljenje, še več, da je dobrota lahko povod za stopnjevanje zla.

Jezusov odnos do smrti nam razkriva pomen pozitivnega sprejetja smrti tudi na področju političnega delovanja. Pozitivna integracija smrti omogoči, da se odpovemo agresivnemu zmagovanju v življenju. Smrt relativizira ideološko zasidrane interese in razbija vse mehanizme potlačeniosti v človeku. Pozitivno sprejetje smrti pa omogoča popolno svobodo v odnosu do vsakega samodržnega vladanja in njegove avtoritete. Prav tako pa tudi svobodo do upravljanja z oblastjo. Politični poraz ima za kristjana vedno dvojno razsežnost. Najprej pomeni izziv za vprašanje, kaj sem napak storil, hkrati pa tudi možnost za razjasnitev stališč, ki so bila meglena in nejasna. Strah pred smrtjo pa je velikokrat zlorabljen za stabilizacijo družbenih razmer s strani samodržcev, ki tako lahko naprej ostajajo na oblasti. Eno mora biti jasno, škandal Golgote ne sme biti nikoli zamolčan, tudi ne za ceno teologije vstajenja.

6. Velika noč kot sporočilo pravega miru

Velika noč je ponovno srečanje učencev z živim Jezusom. Njegova velikonočna prikazovanja govorijo o njem kot o nekom, s katerim se ne da razpolagati in nekom, ki vedno ponuja pomoč. Za apostole pa velikonočna prikazovanja pomenijo tisto novo izkušnjo, na podlagi katere so se na novo povezali in združili. Po križanju razbita skupnost apostolov postaja novo občestvo po vstajenju. Jezus je kot kamen spotike s strani grešnih ljudi zavržen, s strani pravičnih pa obsojen kot nekdo, ki se norčuje iz Boga in je zato sam hudobni duh, ki zasluži smrt na križu. Ta isti Jezus je po vstajenju zmagovalec nad grehom, satanom in smrtjo. S tem je postal vogelni kamen, ki vse druge kamne v zgradbi nosi in podpira (prim. Rim 8, 38; 1 Kor 15, 54; Mk 12, 10; Apd 4, 11; 1 Pt 2, 4–8).

Učencem, ki so se ustrašili in zbežali ali celo sklepali zvezo z njegovimi morilci, Jezus prinaša odpuščanje in spravo. Prinaša jim osvobajajoče besede: "Mir z vami." Iz povezanosti z Jezusom se tako vzpostavi svet miru, svobode in pravičnosti. Ta mir naj učenci ponesejo po vsem svetu in naj vse ljudi povabijo k hoji za njim. Velikonočno sporočilo je predvsem v spoznanju, da je Bog z nami,

da smo z njim povezani in da je po Svetem Duhu vedno na naši strani. Po križanju so se učenci zapirali od strahu pred Judi, ko pa se jim Jezus prikaže, se jim ta vrata odprejo. Opolnomočeni s Svetim Duhom gredo v svet, v javno pričevanje o resnici, ki je Jezus Kristus križani in vstali.

Velika noč je začetek novega življenja po smrti. Sporočilo velike noči nam pravi, da resničnost govora na gori, ki vsebuje bistvo Jezusovega oznanila, ni niti utopija niti abstraktni cilj, ampak resničnost Jezusove ljubezni do sveta in človeka.

Novi začetek je možen takrat, ko poraz ni posledica naše zatajitve ali pasivnega sprejemanja žrtvovanja. Odpoved nasilju ali pa nenasilni odpor lahko postane žarek upanja za osvoboditev. Takšna osvoboditev pa potem ni razlog za maščevanje, ampak vsodbuda za mir, ki vključuje tudi sovražnike.

Osvobajajoče politično delovanje, ki ima za svoj cilj odgovorne in svobodne subjekte, pa se znajde znotraj družbenih mehanizmov, ki povzročajo vedno večjo popredmetenje človeka. Tako se posameznik pogosto doživlja kot objekt in ne kot subjekt zgodovine. Zgodovinsko dogajanje ga vse bolj vsrkava vase. Prav pod tem vidikom, ki največkrat povzroči ohromelost ljudi za družbeno delovanje, nas lahko drama Jezusovega življenja obvaruje pred ravnodušnostjo ter nam povrne upanje.

Jezus je deloval kot suvereni subjekt, a končal je kot čisti objekt – nemočen in od drugih voden, izpostavljen množici, zmerjanju, pljuvanju in žalitvam vseh vrst ter končno prebit na križ. Vse to sprejme, da je objekt, to aktivno dotrpi na podlagi svobodnega sprejetja. Ljubezen tako spreminja smrt v življenje. Njegov biti objekt je od Boga spremenjen v biti subjekt. V sprejemanju, v iztrpevanju tega – biti-objekt pa je skrita dinamika preobrata k biti-subjekt, ker je Bog sam ta biti-objekt premagal s trpljenjem. Bog je trpljenje sprejel, da bi po njem pokazal na vso bedo objektivizacije človekovega dostojanstva.

Konfrontacijo s tistimi, ki drugače mislijo in delajo, je mogoče prestati v upanju, da nam Bog pomaga in sodeluje. On je, ki omogoča novo življenje. Ljudje se spreobrnejo s pomočjo delovanja Svetega Duha. Sveti Duh nas usposobi za trpljenje, da poraze in ponižanja lahko sprejmemo, on je, ki nam podarja moč in pogum v upanju proti upanju. Jezusovo vstajenje nas uči, da uspeh, kakor ga vidi svet, ni noben uspeh v imenu Boga. Velikonočna vera pozna samo en uspeh: voditi se Boga in to pomeni verovati, da je nemogoče mogoče. Početi stvari, za katere se zdi, da še ni zrel čas. Imeti pogum za absolutno resnicoljubnost. Pripravljenost, da drugim prepustimo mesto v zaupanju, da bomo tudi sami prišli na cilj. Pomeni aktivno potrpljenje, ki zna čakati. Pogum, ki vedno išče izhod, ne glede na stvarne razmere. Vse to pa je mogoče v luči božje samopodaritve po Jezusu Kristusu za svet. Tam, kjer kristjan v brezpogojnem zaupanju deluje zastonj, mu bo tudi življenje podarjeno zastonj.

Jezus je umrl v nemoči. Kot vstali pa izpoveduje, da mu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji (prim. Mt 28, 18). Vprašanje oblasti, ki v človeški zgodovini igra tako veliko vlogo, lahko s strani vstajenja razumemo povsem drugače. Mnogo stvari se kratkoročno predstavlja kot moč in oblast, v resnici pa gre za nemoč, medtem ko se solidarno prenašanje nemoči sčasoma pokaže kot prava moč. Izkušnja kristjanov pod totalitarnimi režimi v našem stoletju nam o tem jasno govori. Ti režimi, ki so gradili svoj obstoj na strahu, nasilju in laži, so

neprestano manifestirali svojo moč. Le-ta pa je bila zrušena z močjo solidarnega prenašanja nemoči tistih, ki se niso pustili zreducirati na pasivni objekt te moči, ampak so ohranili upanje, da so subjekt zgodovine.

Velika noč kot novi začetek predpostavlja zaupanje. Predvsem moramo zaupati v Boga, ki je v nas, v tebi in meni. Božja ljubezen je obljubljena vsem. V zaupanju pripisujem bližnjemu vedno več, kot pa je dejansko videti. Resničnost je bogatejša v njeni krhkosti, v njenih mejah in slabostih.

Zaupanje stavi vedno na svobodo. Svoboda brez odločenosti pa je prazna. Zaupanje zato stavi na uresničitev svobode, a hkrati omejuje čas uresnitve. Ljubezen pa, ki je vstopila v svet, razkriva, da obstaja tudi sodba. Čas uresnitve ne more biti poljubno podaljšan. Božje zaupanje v svet je neskončno, kar pa ne pomeni, da je prostor in čas mogoče zreducirati na brezbrizno trajanje. Ljubezen je nepotrpežljivo potrpežljiva, njena potrpežljivost je odločenost za svobodo. Potrpljenje ljubezni je hoteti, upati, hrepeneti, zahtevati, delati: zaupanje podarja svobodo.

Nezaupanje pa je nevera v odnosu do Boga, ki je dobri stvarnik. Ker mi nihče ne pride nasproti s pritrditvijo, se moram zavarovati. Človek postane protičlovek in svet postane protisvet. Naša prihodnost se bo odločala na našem zaupljivem ali nezaupljivem pogledu na stvarstvo.

7. Kristusova odsotna navzočnost, moč Svetega Duha in Cerkev

Apostolska dela v prvem poglavju poročajo o Jezusovem vnebohodu in oporoki, ki jo je zapustil apostolom, ko jim je obljubil Svetega Duha. Jezusov odhod k Očetu je dopolnitev njegovega poslanstva, je Očetova zahvala Sinu za sprejeto daritev. Da Oče sprejme Sina nazaj k sebi, to je Očetov dar Sinu, ki je izpolnil svoje poslanstvo na svetu in svet osvobodil in odrešil smrti in greha. Oče vrača Sinu, kar je Sin imel od vsega začetka. Sin pa se mu oddolži s tem, da mu vrne celo stvarstvo. Jezus tako pokaže, komu pravzaprav ta svet pripada in kje so njegovi temelji. Gre za to, da je svet našel pot nazaj k samemu sebi, k svojemu izvoru. Dopolnitev sveta je "biti v Bogu".

Jezus se je umaknil iz sveta in mu prepustil odgovornost, enkratnost in samostojnost pri uporabi svobode. Pogosto se srečujemo z željo, da bi imeli Boga ob sebi kot prišepetovalca pri naših odločitvah. Za tem se skriva strah pred odgovornostjo in slepa, avtomatizirana pokorščina. Če pa se v našem življenju srečujemo z nevero in nezaupanjem, gre pri tem za izkušnjo božje odsotnosti kot osamljenosti in zapuščenosti. Vendar pa nam je kmalu jasno, da ni nobene druge poti za svobodo kot svoboda Kristusove odsotnosti. Kajti takšna njegova odsotnost je hkrati tudi navzočnost, kakor pravi sam: "Za vas je dobro, da grem. Zakaj če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem vam ga bom poslal" (Jn 16, 7). Odsotnost in prisotnost Jezusa sta dve dimenziji, ki sta hkrati navzoči v sedanosti. Vidik prisotnosti brez odsotnosti, bi zanimal svobodo v sedanosti, prav tako pa bi odsotnost brez prisotnosti lahko povzročila dvom in praznino. Jezusova odsotnost je dejansko prava navzočnost Boga. Samo tako lahko človek odkrije svojo pravo svobodo in odgovornost. Ravno zato, ker Jezusa ni mogoče ujeti, je njegova bližina nekakšna pra-bližina, ki pomeni biti doma pri Očetu. Šele tako lahko razumemo Jezusovo bližino kot univerzalno bližino.

S strani učencev pa pomeni Jezusov vnebohod potrditev lastnega bistva, pomeni njegovo dopolnitev v smislu univerzalnega bratstva. Sprejeti dejstvo, da jih je Jezus zapustil, pomeni sprejeti ljubezen, ki je zastonjska. Jezusova zvestoba Očetu in njegov odhod od učencev omogočata svoboden prostor za delovanje Svetega Duha. Jezusov odhod, ki omogoči učencem novo svobodo, je hkrati zanje tudi razveseljiva prisotnost. Učenci Jezusovega slovesa ne občutijo kot nekaj žalostnega, ampak kot Jezusovo prisotnost po Svetemu Duhu. Po daru Svetega Duha bo postalo resnično to, kar je Jezus govoril o novem rojstvu v pogovoru z Nikodemom (prim. Jn 3, 3). Po novem rojstvu iz Svetega Duha je učencem podarjen dar življenja. To novo življenje je v novem odnosu človeka do Boga. Omogoča učencem novo veselje, novo moč za njihovo poslanstvo, da gredo po vsem svetu oznanjat Boga. Delo Svetega Duha je v združevanju tistega, kar se je v nasprotovanjih razdvojilo. To združevanje je mogoče samo v moči Duha, v njegovi moči je mogoča Cerkev iz Judov in poganov. V moči Svetega Duha se Cerkev na binkošti ustanovi kot skupnost, ki priznava križanega in vstalega Gospoda in to priznanje tudi prepričljivo živi. Jezusovo trpljenje in vstajenje potrebuje vernike, ki to sprejmejo in naprej širijo. V tem smislu je Cerkev skupnost tistih, ki pričujejo v moči Svetega Duha v Cerkvi in v svetu.

Višek krščanskega oznanila je obhajanje evharistije kot zahvale, kot oznanilo smrti in vstajenja, kot praznik enega kruha, po katerem se občestvo zahvaljuje v enem Kristusovem telesu. V občestvenem srečanju z Jezusom po besedi in v skupnem obhajanju evharistije se dogaja to, kar imenujemo novo življenje novega občestva. To novo življenje pa je hkrati tudi naročilo za poslanstvo. Občestvo mora naprej podarjati, kar je samo prejelo. V tem smislu je celotna Cerkev duhovniško ljudstvo. Vsak vernik ima delež na Jezusovem duhovništvu, je srednik med Bogom in svetom. Slednji je zaznamovan z grehom. Vernik mora skrbeti za spravo tam, kjer vlada nesoglasje med človekom in Bogom, med človekom in naravo, med možem in ženo, med ljudmi kot ljudmi. S tem so odprte ekološko-ekonomska dimenzija, socialno-kulturna dimenzija, politično-javna dimenzija in mednarodna dimenzija. V tem smislu tudi lahko govorimo o politični pomembnosti Jezusove odrešenjske drame na križu za družbeno življenje.

Številna posamična svobodna dejanja – pluralizem teh dejanj se prej ali slej skristalizira v sodelovanje ali pa v konkurenčne odnose. Jezusova prisotnost in odsotnost hkrati pomeni za družbeno življenje princip komunikacije v edinosti in različnosti, ki je možna, če nam uspe ločenost in bližino živeti v pozitivnem smislu. Svoboda nujno vključuje možnost ločitve. Omogočiti drugemu, da gre svojo pot, pomeni, da se mu odkrijejo možnosti njegove svobode. Samo na podlagi prakse, ki je ločitev in bližina hkrati, lahko ostanemo svobodni do medsebojne povezanosti. Povezanost pomeni, da sem soodgovoren za drugega, vendar ne tako, da bi mu odvzel njegovo posebnost. Drugega spremljam na nepredvidljivih poteh njegove svobode, ne da bi ga pri tem zapeljal ali pa ga oropal njegovih pobud.

Jezus je spremljal učenca v Emavs kot neznanec. Vendar pa je njegova prikritost in prisotnost, bližina in oddaljenost, ločitev in navzočnost učencema omogočila, da sta Jezusa na tej poti sama odkrila. Ko sta mislila, da Boga ni več, je na njuni poti Bog bil navzoč. Žalost, pobitost in potrnost učencev, ker

Gospoda ni, se spremeni v veselje. Njuna neučakanost je potolažena, ko vidita več, kot sta si upala misliti. Gospod jima postane nova pot (prim. Heb 10, 19).

Ljudje neradi hodimo po poti. Napor odgovorne svobode nam je prenaporen, ali pa si od tega napora nič ne obetamo. Če nismo gotovi, da nam bo boljše kot je bilo v Egiptu, se želimo vrniti nazaj. Položaj, ki je značilen za nekdanje dežele realnega socializma, prehodno obdobje, na katerem je vse polno starih ovir. Ljudje si želijo nazaj v čas lažne socialne varnosti in družbenega miru. Nekateri ne verjamejo v obljubljeni deželo onkraj puščave, drugi nasedajo krivim prerokom ali lažnim samozvanim mesijem – gurujem, ki ljudem obljublja, da jih bodo pripeljal v obljubljeni deželo brez trpljenja in odpovedi, seveda pod pogojem, da jim izročijo svojo svobodo. Komaj je za njimi izkušnja propadlega raja brez napora, trpljenja in bolečine, že nasedajo novim obljubam vseobsegajoče kozmične ljubezni brez trpljenja in bolečine.

Brez pripravljenosti, da gremo na pot tveganja, se nič ne more spremeniti. Pot kaže na to, da je življenje proces zorenja in budnosti. Delegirati svojo svobodo drugim, ki naj bi za nas delali, ker mi sami ne želimo biti svobodni in delati, je znamenje življenjske nesposobnosti in beg od odgovornosti. To je tudi kriterij zatona ustvarjalne kulture, nesposobnost za življenje, dekadenca in smrt.

Dežela, ki jo obljublja guruji se kmalu pokaže kot nova puščava. Z grehom odvzeta svoboda ljudem lahko vzpostavi samo stari red – red nasilja, laži in nepravčnosti.

Za vernika pa je pot že na začetku izpolnjena. Vernik se lahko poda na pot, ker gre Bog z njim. V zaupanju se lahko podamo na pot, ker se zanašamo na Boga. Na tej poti pa je potrebno tudi okušati resničnost obljubljene dežele v smislu osvobajajočih političnih dogodkov.

Jezus je prišel na ta svet, da bi svoje življenje delil z nami ljudmi. Zakrament evharistije je zakrament delitve in solidarnosti. Po njem se nam Jezus daje pod podobo kruha in vina. Želim ostati pri vas do konca sveta, pravi. Živeti v Jezusovem smislu pomeni deliti. Deliti veselje in trpljenje, deliti oblast, dobiček in dohodek. Ko delimo, je naše življenje svobodnejše in bolj veselo. Ko pa ne delimo, si življenje uničujemo. To velja tako za mikro kakor makro strukture družbenega življenja, za družine, državo in celotno človeštvo.

Politično delovanje pod krščanskim vidikom pa ne more mimo potrebnosti in nujnosti molitve. Nevera, ki je za Jezusa tuj način mišljenja in delovanje, ogroža njegove učence vsepovsod tam, kjer je Jezusova prisotnost prepovedana. V molitvi dajemo Jezusu prostor, v molitvi se približujemo Gospodu v njegovem duhu. V Svetem Duhu nam Bog daje to, kar najbolj potrebujemo, onkraj vseh potreb in namenov – zastonjsko ljubezen. Samo ta je z vseh vidikov prasta ozirov in namenov. In vendar je prav zastonjska ljubezen tista, ki jo mi vsi potrebujemo, ker smo po njej tudi mi sami bolj to, kar smo, namreč ljudje, in celotno stvarstvo to, kar je. V Svetem Duhu nam Bog ne daje samo moč za zastonjsko ljubezen, ampak nam daje svoje življenje. Gre za to, da živimo, kar smo prejeli. Naša bližina Bogu po molitvi je notranja oborožitev za odrešenjsko službo ljudem in svetu. Po molitvi so tudi občestvene vezi utemeljujejo in ozdravljajo.

Kristjan bo neprestano premišljeval Jezusovo oznanilo, prosil za moč uresničitve tega sporočila, tako da bo s pomočjo tega njegova predanost Jezusu in Svetemu Duhu posedanjena. Iz molitve izhaja pogum in moč, da skrivnost govora na gori lahko na vseh nivojih življenja izpričamo in gremo do konca po

poti z Jezusom. Kristjana v družbeni vlogi ne prepoznamo samo po njegovem etosu, ampak predvsem in v prvi vrsti po dosledni usklajenosti med izrazi vere, se pravi zakramentalnim življenjem in konkretnimi dejanji.

Sklep

Osrednja skrivnost odrešenjske zgodovine, Kristusovo trpljenje in vstajenje nam je služila za hermenevtični ključ, s pomočjo katerega je mogoče družbeno vlogo kristjana videti kot integralni del njegovega verovanja. Vera in družbeni angažma sta med seboj najtesneje povezana, sta dve strani ene in iste medalje. Križ in vstajenje osvetlujeta človekove osnovne držē, ki vstopajo na vse ravni družbenega delovanja in kristjan svojega delovanja ne more razumeti brez razsežnosti trpljenja in odrešenja. Biti kristjan v družbenem življenju ne pomeni samo etične doslednosti na evangeljskih izhodiščih, ampak zakramentalno doslednost na temelju vere v križanega in vstalega Gospoda. Kristjan v politiki ne more ostati pri krščanskem etosu, ampak svoje družbeno angažiranje nujno preverja tako v odnosu do božje besede kakor v zakramentalnem življenju.

¹Prim. R. Schnackenburg, *Messaggio morale del nuovo testamento*, Roma 1981, 105–107.

²Prim. J. Grundel, *Normen im Wandel*, München 1980, 11–32; *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*, CD 31, Ljubljana 1986.

³Prim. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 65-97.

⁴Prim. J. Tischner, *Etica della solidarietà*, Bologna 198.

⁵Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o skrbi za socialno vprašanje*, CD 37, Ljubljana 1988, t.36.

⁶“Vendar so tudi mnogi izmed voditeljev verovali vanj, a zaradi farizejev tega zato niso priznavali, da bi ne bili izobčeni iz shodnice. Svojo čast pred ljudmi so namreč ljubili bolj ko božjo čast“ (Jn 12, 42).

Povzetek: Ivan Štuhec, Pomen Jezusove odrešenjske drame. Za družbeno-politično delovanje.

Pričujoča študija izhaja iz dileme kristjanovega angažiranja sredi sveta, še posebej sveta politike. Najprej s pomočjo biblično teoloških spoznanj razrešuje to dilemo pri Jezusu samem in pokaže na njegovo religiozno in moralno poslanstvo, ki vključuje tudi družbeno razsežnost z etičnega vidika. V nadaljevanju izhaja iz temeljne resnice krščanstva, manifestirane v križanem in vstalem Gospodu, ki je ključ za razumevanje kristjanovega poslanstva v svetu. S pomočjo različnih Jezusovih soočenj s svetom in končno s sodbo in smrtjo na križu se prav sodba in križ pokažeta kot izvir življenja in svobode. Prizadevanje za skupno blaginjo je prizadevanje za več svobode in več življenja, kar pa predpostavlja sprejetje preizkušenj in trpljenja tudi v javnem življenju. Medtem ko vstajenjska perspektiva omogoča odrešenjsko preraščanje družbenih situacij. Velikonočni kontekst kristjanovega družbenega anagažiranja končno izpostavi zakramentalno življenje kot vir delovanja, kar pomeni, da je vprašanje, ali se kristjan lahko zadovolji zgolj s krščanskim etosom, ko deluje v javnosti.

Summary: **Ivan Štuhec, The meaning of Jesus's redemption for socio-political engagement of Christians.**

The present study is based on the dilemma of a Christian's engagement in the world, especially in the world of politics. The essay first tries to solve this dilemma with Jesus himself, pointing at his religious and moral mission, which also includes the social aspect from the point of view of ethics. It further proceeds from the basic truth of Christianity, manifested in Christ crucified and resurrected, which is the key to the understanding of a Christian's mission in the world. Thus Christ's judgement and death on the cross manifest themselves as the source of life and freedom. The endeavours for common wellbeing are the endeavours for more freedom and more life, which presupposes free acceptance of tribulations and suffering also in public life. The perspective of resurrection makes it possible for man to master social situations. The Easter context of a Christian's social engagement finally sets out sacramental life as the source of the engagement, in other words, it opens the question whether a Christian's public engagement can merely be based on Christian ethos.

Janez Juhant

Človek – temelj etike?*

Uvod

Vprašanje človeka, njegovega mesta v svetu je bilo temeljno vprašanje filozofije vseh časov in smeri. Danes se to vprašanje zaostrojuje ne le na krščanskem (?) Zahodu, ampak kar po vsem svetu v vprašanje po človekovi prihodnosti oziroma o njegovem preživetju. Razlog je znan: Človek posttehnčno industrijske družbe je zaradi svojega proizvoda, ki ga je ustvaril sam, ustvaril pogoje, ki ogrožajo njegovo preživetje. Zato se razumljivo danes postavljajo vprašanja, kako naj človek odslej ravna, da bi mogel preživeti. To pa so eminentno etična vprašanja, ki so pri odločitvah tehnično industrijskega razvoja dobila premalo veljave, zaradi česar smo zašli v to problematično stanje.

Ker na vprašanje, kako danes etično ravnati, ni soglasja, se zdi umestno najti različnim filozofskim, etičnim in religioznim sistemom skupni temelj, po katerem bi dali odgovor, kaj je v etiki treba brezpogojno spoštovati. Zdi se, da je ta temelj človek v svoji celoviti mnogostranskosti.

Tübinški teolog Hans Küng je zapisal: »V zadnjih letih mi postaja vedno jasneje, da ima svet, v katerem živimo, možnost preživetja le v primeru, če v njem ne bo več prostora za različne, nasprotne ali celo med seboj boreče se etike. Ta edini svet potrebuje en etos; ta edini svet ne potrebuje nobene enotne religije, pač pa le nekatere povezujoče obvezne norme, vrednote, ideale in cilje.«¹ Tako univerzalno etiko zahteva stanje današnjega sveta, ki je po besedah Lewisa Munforda obsojen na propad, kajti »kultura, ki se hvali z nezadržno dinamiko, se nahaja v stadiju morečega razpada in predno se človeštvo osveži te more, bi lahko postelja, v kateri spi – ta zemlja – izginila kot zavržena škatla.«²

Dilema utemeljitve etike

Po besedah Hedwiga Bücheleja je mogoče pri utemeljitvi etike postopati na dva načina:

V prvem primeru lahko vzamemo za izhodišče temeljne trditve etike, ki jih preverjamo, ne glede na njihovo zvezo z vsakdanjimi etičnimi problemi človeka. To je etika vsebine in povezanosti norm. Tako ravna znanstvenik-analitik, ki ima pred seboj sveženj stavkov, sistem etičnih norm, ki jih razčlenjuje in preverja glede na njihovo medsebojno skladnost in vsebino.

Na drug način pa lahko etična načela preučujemo in s tem tudi preverjamo njihov praktičen domet, če se vprašamo, kaj oziroma kako nam pomagajo pri oblikovanju in reševanju konkretnih življenjskih problemov.³

Dilemo lahko poenostavimo tudi takole: Ali predstavljajo etiko abstraktne »večnoveljavne« norme ali pa konkretni človek in reševanje njegovih (zapletenih) vsakdanjih težav.

Če pogledamo na to dilemo s stališča krščanske etike, se pojavi po besedah Hansa Rotterja problem, ki je nevarnost vsake etike, da namreč postavi svet oziroma človeka, skratka svetne vrednote za absolutne. Če etika postopa tako, potem mitologizira svet, ker nekaj relativnega, kar svet in vse v njem je, napravi za absolutno. Tudi etični humanizem je treba utemeljiti tako, da ničesar na tem svetu, kjer je vse relativno, ne postavlja kot absolutno. To pa je tudi bistveno sporočilo judovsko-krščanske religiozne dediščine.⁴

Prevelika usmerjenost v svet in razdiralnost človeškega znanstvenega erosa ustvarja nevarnost uničenja sveta. Zato čutimo ravno danes potrebo oziroma celo nujnost, po planetarni odgovornosti za svet, kot pravi Hans Küng.⁵ Treba je svet in človeka postaviti v širši okvir, ga razrešiti iz njegove ujetosti v zgolj izkustveni svet. Ni pa po drugi strani mogoče spregledati oziroma opustiti, da je človeško izkustvo del njegove stvarnosti oziroma kot potrjuje zgodovina filozofije sploh temeljno človekovo izhodiče. Od tod je treba iskati tudi temelje za »novo« etiko. Le-ta mora po njegovem temeljiti na človeku kot cilju in kriteriju etike. To ni kaka nova parola, pač pa zahteva po postavitvi takega najširše sprejemljivega temelja, ki bi omogočil za odgovorno bodočnost sveta dovolj prepričljiv in konzistenten etičen sistem. Za takšen temelj se zavzemajo sodobne filozofske smeri, predvsem misleci, ki imajo razvit čut za vprašanje človekovega preživetja. Sem lahko štejemo mislece kot so C. F. von Weizsaecker, H. Jonas, R. Spaemann, da omenimo samo nekatere.⁶ Tudi filozofi jezika se pri poskusih jezikovnoanalitične utemeljitve etike zavzemajo za »vsečloveški konsenz«. Tako P. Lorenzen govori o tako imenovani »supernormi« oziroma »o moralnem principu transsubjektivitete«, ki naj bi bil neke vrste kulturni princip, ki presega vsako subjektivnost in ima torej občeveljavnost in obenem tudi občo sprejemljivost.⁷

Težnja za občeveljavnostjo in za združevanjem etičnih sil in iskanjem najsplošnejšega konsenza, kar naj bi omogočilo izhod iz etične zagate, v kateri se nahajamo v sodobni družbi, je razumljiva zaradi razpada tradicionalnih sistemov in krize, v katero sta nas privedli gospodarska in socialna revolucija, ki sta obračunali z ustaljenim in tako tudi z etičnim (gr. etos = navada, običaj). Kjer pa je etično (ustaljeno) vprašljivo, ga je treba v dialogu znova postaviti kot temelj. Zdi pa se, da postmoderna družba še ni uspela zagotoviti takšne strategije, ki bi v današnji raznolikosti uspela postaviti skupno osnovo.

Gre za sokratsko iskanje temeljnih vrednot človeka in družbe, ki je značilna za sofistiko in današnje stanje je slično sofističnemu, in sicer v oziru, kot pravi Sovre: »Pravo (oceno o tej filozofski smeri; op. J. J.) utegnemo zadeti, ako strnemo svojo sodbo v podobo in rečemo, da je bila sofistika ko oster nož, pametnemu koristno orodje, če ga dobi otrok ali norec v roke, se zgodi nesreča.«⁸ Danes je nož tukaj in tudi veliko otrok je, ki brezvestno režejo, malo pa odgovornih vinogradnikov, ki bi znali zarezati divjino.

Človeški temelj

Na prvi pogled se kljub težkim razmeram sodobnega sveta zdi reševanje vprašanja izhodišča etike popolnoma jasno. Človek je že od začetkov, kar ga poznamo, veljal za osrednji problem miselnega napora, posebno od humanizma pa izstopa kot subjekt, kot središče vsega dogajanja. Spričo njegove veličine na eni in bede na drugi strani, kot bi dejal Pascal,⁹ pa utemljitev človeka in njegovega ravnanja ni neproblematična. Zato je filozofija vseh časov imela za svojo pomembno nalogo odgovoriti na to ključno vprašanje človeka. Odločilno je bilo to v prelomnih časih, kakršen je po našem prepričanju tudi današnji. Filozofija tukaj nadaljuje grško, posebno aristotelsko izročilo, po katerem je etika »filozofija tega, kar spada k človečnosti človeka«¹⁰ in kot taka stavi »pri utemljitvi etičnih 'naprav' na človekovo umno naravo«.¹¹

Spričo stanja sveta in človeka danes naj bi bilo še bolj pomembno najti konsenz glede nravnosti, če le-to opredelimo kot »obveznost optimalnega razvoja človeškega. Če pa to zadeva (splošno; op. J. J.) človeško, potem mora sodba o nravnem tudi pod tem vidikom biti komunikativna, to je izraziti bi se je moralo lahko brez posebnih svetovnonazorskih ali celo konfesionalnih implikacij in zadnjih utemljitev.«¹² Isti avtor razen tega zahteva, da bi morali danes v tako imenovani sekularizirani družbi težiti za vsesplošnim konsenzom in pri tem upoštevati tudi konkretno izkušnjo. Kljub temu se glede na povedano zastavlja vprašanje, ali moremo etično utemljitev človeka iz njega samega zagovarjati tudi danes, kajti takšno zagovarjanje se zdi z dveh strani problematično:

1. Sodobni način življenja, posebno razvoj industrije in tehnike in z njim povezan nastanek industrijske civilizacije, postavljajo človeka vedno bolj na rob dogajanja, v ospredje pa stopa gospodarski uspeh, tehnična moč, pa celo razvoj človeku neprijaznih in njegovemu oblikovanju škodljivih sistemov. V takem svetu ni več prostora za človeka ali pa je ta le podrejen zamislim in načrtom industrijsko tehničnega razvoja. Ali je torej spričo tega človek še lahko temelj in cilj ravnanja? Če pristanemo na etični model človeka, ki je ujet v takšno omejeno empiričnost, ga opredelimo le enostransko. Tako lahko nastane po besedah Ericha Fromma le kakršenkoli že enodimenzionalni človek,¹³ ki pa ne more biti univerzalni etični temelj. To ni mogel biti niti zgodnjeplatonov etični ideal filozofa¹⁴ in ga je Platon sam kasneje zavrzel. Še bolj problematičen je vsak tehnično-empiristični model človeka, ki zato tudi ne more biti etična univerzalna osnova.

2. Drugič se zdi takšno postavljanje človeka kot etičnega temelja vprašljivo s teološkega stališča. Absolutno veljavni, to je univerzalni kriterij, je teološko lahko le Bog kot temelj in cilj vsega človekovega prizadevanja. Če pa je tako, potem človek ne more biti temelj in cilj etike. In kakšno vlogo naj ima v sistemu, ki postavi za osnovo človeka, Bog kot izvor vsega stvarstva? Ima Bog v tej etiki le podrejeno vlogo? Seveda pa bi postavitve Boga kot temelja etike uzakonila teološko etiko. Takšna rešitev je lahko sicer s stališča določene teologije legitimna, vendar se zastavlja vprašanje, kaj naj z njo počne filozof, ki ne priznava take utemljitve in lahko privoli le v umsko, kljub temu da dopušča ob utemljitvi etike na podlagi človeškega izkustva ustrezno mesto tudi za Boga kot pomembno razsežnost človekovega izkustva. Takšna rešitev pa terja dogovor o širših izkustvenih temeljih etike, kjer lahko potem predpostavljamo, da je

izkustvo Boga eno temeljnih izkustev človeka, ki po Plotiniovih besedah vključuje tudi moralno podlago.¹⁵

Človek – izkustveno bitje

Arnold Gehlen ugotavlja, da je človeku »v kaosu poplave dražil na prvi pogled sploh težko spoznavati. Šele zložno obvladovanje teh (dražil) preko ravnanja in izkušnja z njimi dopuščata nastanek povezovalnih simbolov, ki predstavljajo to, kar imenujemo spoznanje. Vedno je sedanja zaznava le zasnova procesov, ki so pomembni, v katerih se namreč človek dokoplje do spoznanja in do obvladovanja tega, kar nosi v sebi konkretni položaj. Jezik zraste iz tega celovitega sklopa prizadevanj in se oblikuje znotraj njih; nanje sta zvezana spet natančen spomin in povezovalno predvidevanje.«¹⁶ Ker je to izkustveno dojetanje sveta vezano na človeško skupnost, je jezik orodje človekove ureditve sveta. Kot lahko povzamemo po L. Wittgensteinu: Izkustveni okvir daje jezik, ki povezuje vsa dejstva.¹⁷

Ta izkustvena podlaga omogoča prav tako določitev pojma »npravno«. Raznolikost te določitve v posameznih filozofskih sistemih potrjuje, kako ključnega pomena je izkustvo tudi pri vsaki etični utemeljitvi. Raznoliki pristopi k temeljnim filozofskim vprašanjem v sodobni filozofiji se odražajo namreč tudi pri raznolikosti opredelitve »npravnega«. Po tej logiki bi seveda imeli toliko etičnih utemeljitev oziroma raznolikih etik, kolikor je filozofskih sistemov. In filozofska praksa dejansko potrjuje takšno stanje.

Vzemimo nekatere sodobne smeri. Utilitarizem J. St. Milla in J. Austina razlikuje med »egoistic utilitarianism« in »universal utilitarianism«. »Npravni kriterij delovanja je koristnost pri proizvajanju sreče.«¹⁸ Prvotni marksizem ni definiral morale, vendar ker ni prišlo takoj do revolucije, pa tudi potem ob neuresničenju njenih ciljev so marksistični avtorji poskušali opredeliti »dialektično neodvisnost med cilji in sredstvi« in »dialektiko razrednega boja«. ¹⁹ Etiko sta relativirali tudi psihoanaliza in eksistencialna filozofija. Na vitalističnem (izkustvenem) principu temelje tudi etike, ki izhajajo iz evolucističnih sistemov.

Značilno za vse omenjene sisteme je absolutenje enostranskega izkustva. Filozofije, ki temelje na notranjem izkustvu kot filozofija nemških idealistov ali fenomenologov, pa to izkustvo postavlja univerzalno.

Izkustvo kot temelj človekove organizacije sveta je torej tudi podlaga za utemeljitev etičnosti. O. Hoeffe dokazuje, da celo »Kantova etika prepričljivo veliko prostora pušča za individualnost in izkustvo.«²⁰ Poudariti pa moramo seveda, da je odločilno, da zagotovimo celovitost izkustva, kar je ključni problem filozofske utemeljitve filozofije človeka kot etičnega temelja. Hans Rotter pravi: »Zdi se nam eklatantna slabost mnogih tradicionalnih predstavitev, če poskušajo npravno opredeliti od enega edinega... aspekta.«²¹ Po njem taka opredelitev izhaja ali samo iz človeka kot posameznika, ali iz človeka zgolj kot družbenega oziroma medosebnega bitja ali pa iz človeka zgolj kot transcendentnega bitja. Čeprav vse tri opredelitve etičnega temelja postavljajo kot izhodišče človeka, vsaka poudarja le njegovo specifično razsežnost. Podobno kot pri omenjenih gornjih opredelitvah bi v tem primeru seveda tudi

opredelitev človekovega izkustva npravnega temeljila le na enem segmentu človekove biti.

Čeprav torej različne utemljitve etičnega temelja poudarjajo različne momente na človeku, kar je povezano z njihovim posebnim filozofskim izhodiščem, je vendar takim različnim izhodiščem skupno, da iščejo utemeljitev etičnega v človeku kot subjektu, ki naj bi bil univerzalni nosilec vsega etičnega dogajanja.

Univerzalno etično izkustvo

Najprej lahko splošno določimo, kot pravi Lohtar Fritze, da »je človek dejavno bitje, bitje, ki si prizadeva za kaj«. ²² Že Kant je poudaril, da subjekt izhaja iz samega sebe. Pri tem najprej ni določen način tega delovanja, ampak predvsem njegovo izhodišče. Kot apriorno izkustvo umno delujočega bitja je to vir etičnega delovanja.

To delovanje ima tudi svoj cilj, ki ga določa človek sam kot temelj delovanja. Tako nastaja vprašanje, »kako« to delovanje čimbolj smotrno oblikovati, kar skupaj z delujočim subjektom kot izhodiščem delovanja sestavlja celovitost tega, kar imenujemo etika. Ker je bilo grško in srednjeveško pojmovanje sveta in človeka povezano, tudi to vprašanje v etiki ni bilo problematično. Šele novoveški subjekt stoji pred problemom, kako obvladati napetost oziroma razkorak med notranjim in zunanjim, med subjektivnim in objektivnim, med osebnim in družbenim. Določitev etičnega temelja mora upoštevati to stanje, izhajati iz njega in težiti k celovitosti, ki zagotavlja uspešen razvoj človeka. ²³

Fichte je poudaril, da je človekova svoboda temelj enotnosti sveta, ker se preko svobode uresničuje celotna narava. Človek je kot svobodno bitje dejaven in utemljuje in povezuje vse v eno, čeprav je med naravo in svobodo ne le prehod, razlika, ampak kar cel skok. Zato tudi Fichte ohranja mejo med svobodo in nujnostjo, ki pa jo premošča delujoči subjekt. V njem je temelj enotnosti sveta in po Fichteju je »narava (nujnost) transcendentalni moment čistega jaza.« ²⁴ Človek kot transcendentalni subjekt naj bi po njem zaobjemal vse in kot delujoči tvoril univerzalno jedro sveta.

Zdi se, da na tej osnovi tudi danes postaja sprejemljivo stališče za najrazličnejša filozofska izhodišča in še posebej pomembno je, da tudi enostranska izhodišča skušajo svoje postavke univerzalizirati. Takšno univerzalnost stopnjuje danes tudi kritičnost človekovega položaja in z njo povezana nujnost iskanja skupne strategije, ki naj temelji na osnovnih postavkah, s katerimi se lahko strinjajo različne filozofije in svetovni nazori oziroma religije, kot poudarja H. Küng v uvodoma izpostavljenem citatu. Tako kot rečeno tudi utilitarizem razlikuje med »egoističnim« in »univerzalnim« utilitarizmom. V tem smislu hočemo torej kriterije, ki človeku zagotavljajo univerzalni okvir. Take kriterije terjajo danes zelo tehtni razlogi:

1. Človek je individualiziran do ogroženosti, kar terja rešitev.
2. Raznolikost sistemov zahteva skupno osnovo, ki je lahko le v človeku kot temelju kateregakoli sistema, četudi so ti sistemi med seboj različni.
3. Šele iz človeka lahko iščemo pot do najbolj notranjega v njem, kar je absolutno, kot ga pojmujejo različne religije, filozofije oziroma etični sistemi.

Z upoštevanjem raznolikosti človeka in vseh njegovih razsežnosti presegamo dileme, ki jih postavljajo sodobna partikularna etična izhodišča. To je tudi odgovor na teološki del postavljene dileme: *Če postavimo za izhodišče človeka in upoštevamo njegovo celovitost, nujno pridemo tudi do absolutnega.*

Gre torej za antropološko utemeljitev etičnega dogajanja. Tako nemški filozof in teolog Karl Rahner človeka opredeljuje kot poslušalca besede. Teolog Rajmund Schwager z naslonitvijo na francoskega zdravnika in antropologa Alfreda Tomatisa²⁵ skuša to utemeljitev tudi empirično, se pravi v smislu empiričnih znanosti podkrepiti. Sicer je že Rahnerjev nastavek izkustven. Njegov filozofski nastavek temelji namreč v opredelitvi človeka kot poslušalca, ki je potem tudi govorec. V pristnem poslušanju pa je postavljen tudi najbolj zanesljiv temelj za človeški dialog. Enotnost sveta pa mora po novoveškem prepričanju temeljiti v subjektu kot nosilcu dogajanja. Ta je vpet v empirični svet in odprt za absolutno. Rolf Kuhn pravi takole: »Prek pojma svobode pa je utemeljena situiranost človeka v transcendenci sveta, toda nobeno transcendiranje ne bi bilo mogoče, če ne bi ostala transcendenca pri sebi v deju transcendiranja.«²⁶ Torej tudi transcendenca je mogoča le, če temelji v imanenci. Zato je seveda treba transcendentalni temelj iz njegove univerzalne formalnosti postaviti v empirične razsežnosti. Takšni poskusi so znani že iz obdobja po Kantu, ki je ostal v formalnih tirnicah svoje filozofske veličine, ki v sebi hrani etično držo. Ponovno takšno izhodišče postavlja sodobna antropologija, ki zahteva celovitost človeka, vendar ob upoštevanju njegove empirične določenosti. Transcendentalna utemeljitev ostaja torej tudi pogoj človeka posttranscendentalnega oziroma postsubjektivističnega obdobja, treba jo je le rešiti ujetosti v njeno individualno enostranskost.

Kaj je človek?

Kot pravi Dimitrije Kalezić, »je človek zelo zapleteno sestavljen, posebno če ga gledamo od znotraj, je ta zapletenost še bolj komplicirana.«²⁷

Filozofija je v svojih začetkih opredelila človeka kot sestavljeno bitje. Platon in Aristotel poznata trojnost človeške duše, ki jo prevzema tudi srednjeveška sholastika. Razčlenjenost človeka postaja z novoveškim iskanjem njegovega temelja vedno večji *crux philosophiae*, ki pripelje do aporij industrijske družbe in civilizacije. Zdi se, da je danes na osnovi te novoveške izkušnje smiselno izhajati iz empiričnih temeljev, kar se sklada s poznavanjem novoveškega človeka, ki ga je določal posebno prispevek znanosti. Po besedah Vladimirja Sature je treba še posebej izpostaviti psihično plat. To zato, »ker je psihično v celotni podobi človeka prednjači in prevladuje in je zato veliko bolj diferencirano kot ostala področja človeka.«²⁸ Treba pa je izkušnjo primerno razširiti, da bi upoštevali vso razčlenjenost človeka kot izhodišče njegove dejavnosti.

Sestavljenost seveda ne dopušča enoumne opredelitve človeka, za etično utemeljitev pa je potreben nedvoumen temelj, na podlagi katerega sledi etično delovanje. Kajti temeljno vprašanje ob upoštevanju razčlenjenosti človeka in njegovi empiričnih vpetosti ostaja: »Zakaj naj se človek - razumljen kot posameznik, skupina, narod, religija - vede resnično človeško, torej humano? In zakaj naj se vede tako *brezpogojno*, to je v vsakem primeru? In zakaj naj to

počno vsi in ne sme biti nihče, noben sloj, nobena klika ali skupina izvzeta od tega? To je torej temeljno vprašanje etike?»²⁹

Niti odgovor na vprašanje, kaj je človek, niti ugotovitev o njegovi sestavljenosti še ne dajeta dokončnega odgovora na vprašanje po utemeljitvi njegovega etičnega delovanja, pač pa nakazujeta smer, kjer mora to etično delovanje imeti svoje korenine. In kot nadaljuje Hans Küng, je odgovor v tem, da »postane človek bolj človeški«, kar vključuje »soodgovornost in odgovornost za svet«.³⁰ Človek naj bi ob razširjenem spoznanju sveta in sebe bolje poznal tudi svoj etični temelj.

Vsa področja človeka, začenši od njegovih psiho-fizičnih razsežnosti do sistemov gospodarstva, politike religije, v katere je človek vdet, naj bi imela pečat etičnega. Spoznanje prepletenosti sveta in človeka, pomembnost upoštevanja njegove celovitosti zagotavlja tudi etično celovitost in zadostnost. V tem smislu je treba razumeti tezo W. Kamlaha, ki pravi, da je zavedanje tega položaja pogoj, da človek spozna temeljno kot svojo obvezo. Ta je upoštevanje dejstva, da je vsak človek potreben, dobesedno izpostavljen in se je treba temu primerno obnašati.³¹

To pa je treba razumeti. Če ljudje tega ne razumejo, in danes se zdi, da je ovir za tako razumevanje vedno več, ni mogoče najti skupnega jezika. Človek kot tak pa še vedno ostaja naša obveza. Gre za soglasje partnerjev, ki so vezani na ta skupni kontekst.³² Gre torej za sprejetje človekovega položaja kot takega in tu se začne etična odgovornost. Človek, ki sprejme svoj konkretni položaj, kar seveda pomeni ne le njegov osebno, ampak splošnočloveški, sprejema svoj del človeške odgovornosti v pravem smislu te besede. Pri tem upošteevamo, kot pravi H. Küng v omenjenem delu,³³ da tudi človek, ki ni veren, etično deluje. Po besedah Leszeka Kolakowskega sicer »profani um ni sposoben, (spoznavno-teoretsko; op. J. J.) odgovoriti na vprašanja o Bogu,«³⁴ je pa sposoben etično delovati, ker je to danost vsakega človeka.

Kljub temu vemo, da se mnogi ljudje ponašajo neetično. Vendar ob neuspehu etike ne bi smeli govoriti o njenem sprejetju ali ne, pač pa le o njenem neuspehu. Osnovna zahteva, naj človek v svojem življenju enako upošteva tudi potrebnost oziroma izpostavljenost drugih, se pravi preprosto, naj dela dobro tudi drugim, je prisotna v vsakem človeku. To zahtevo vsakdo sprejema, težje pa jo je vgraditi v celovitost osebnih in družbenih odnosov. Zaradi odklonov novoveškega razvoja pa je za sodobnega človeka ravno zaradi tega razvoja potrebna zelo korenita korektura, ki bo človeka odprla tej izpostavljenosti drugemu, in sicer v najrazličnejših ozirih: časovno tudi v bodočnost, kakovostno – ne le v empirični, ampak tudi v duhovni svet, številčno – ne le nekaterim, ampak vsem ljudem.

Uskladitev etičnega temelja s sodobnim razvojem

Različne možnosti utemeljitve in razširitve človeka kot etičnega temelja se torej vedno stekajo v človeka, ki je nosilec in temelj vsakega sistema. Človek kot oseba je razen tega že ustaljeni temelj zahodnoevropske dediščine. Sicer je bil degradiran npr. v marksističnem sistemu, vendar se je ravno tu najbolj jasno pokazalo, da zaradi neupoštevanja človeka kot osebe, sistem razpade. Podobno je tudi sodobna industrijska družba človeka podredila svojim nečloveškim

normam, zato tudi zanjo velja grožnja propada. Najbolj prepričljiv dokaz, kaj je normalno, kot pravi Marcuse (se pravi, kar je po normi človeka), je pač propad sistemov, ki ne upoštevajo človeka kot celotne osebe kot norme sistema. Zanimive so v tem oziru raziskave o poslovni etiki. Pokazalo se je namreč, da korektno poslovanje prinaša dolgoročno vedno dobre rezultate, medtem ko nekorektno poslovanje lahko sicer kratkoročno uspe, se pa potem maščuje.

Danes je neupoštevanje človeka grožnja nad vso našo zahodno civilizacijo. Ta grožnja pa se žal vedno bolj širi od zadnjih zaselkov pod vznožjem Alp tja do podnožja Himalaje in tudi v monsumsko afriško oziroma južnoameriško vas.

Tako ne moremo, kot pravi Kamlah, iti skozi svet, »ne da bi imeli odprte oči, ne da bi se v gledanju orientirali.«³⁵ Nasprotno. Izkušnja kaže, da tam, kjer ukinemo človeka, propade tudi sistem. Zato pravi H. Rotter: »Če bi kaka norma zahtevala nekaj, česar človek ne zmore, ali kar bi ga vodilo celo k neljubezni ali nepravičnosti, potem bi bilo treba tako normo zavreči.«³⁶

Žal pa človek, razpet med biti in imeti, ne more tako jasno zaznati, kaj dejansko je tisto, kar mora. Zato je po Kamlahu mogoče vprašanje »Kaj naj delamo?« formulirati v »Kako moremo živeti?« in sicer živeti v medsebojni odgovornosti.³⁷ Ta odgovornost pa je seveda tudi postavljenost v svet ali po besedah G. Marcela, človekovo bivanje je določeno z »dvosmiselno permanentnostjo biti«, ki vključuje biti in imeti.³⁸

Človek, razpet med razvejanost sveta, mora odločati v dogovoru s seboj, z drugim, da bi mogel, kot pravi J. Habermas, tri tipe delovanja kot tri različne svetove povezati med seboj: »'Objektivni svet', to je totalnost vseh entitet, prek katerih lahko napravimo resnične in napačne utemeljitve, 'socialni svet', to je totalnost vseh legitimno urejenih odnosov med osebami, in končno 'subjektivni svet', to je totalnost doživljanjev, h katerim ima nekdo privilegiran dostop.« Andreas Dorschel opozarja, da je treba Habermasov trojni (ločen) tip delovanja instrumentalno, strateško in komunikativno povezati.³⁹ Najti je treba skladnost med svetom oseb, med objektivnim (zunanjim) in med svetom človekovega doživljanja.

Razpetost človekove etične situacije narekuje etično-dialoško držo, ki lahko danes zagotavlja moč deontoloških načel. Tako poskušajo utemeljiti etiko poleg H. Künga, ki je te svoje misli preciziral v *Weltethosu*, tudi Wilhelm Kamlah v svoji jezikovni analitični utemljitvi etike v omenjenem delu⁴⁰ in več drugih mislecev, ki se zavedajo nujnosti ureditve človekovega položaja v svetu. Eden takih je letos umrl, omenjeni judovski filozof Hans Jonas s svojo etiko človekove odgovornosti.

Ključno vprašanje, ki se nam danes postavlja je, ali verjamemo, da smo etična bitja. Če to verjamemo, potem smo lahko optimisti za svet, v katerem živimo. Mnogo znamenj v življenju današnjega človeka postavlja takšno upanje pod vprašaj. Vendar s parafraziranim Galileijevim stavkom lahko rečemo: In vendar ostaja človek etično bitje.

*Tema je bila osnova za prispevek na mednarodnem Posvetovanju ETIKA, ki ga je priredilo Slovensko filozofsko društvo od 12. do 13. februarja 1993. Razprava je razširjena za objavo v BV.

¹Project *Weltethos*, München 1990, na ovitku knjige.

²L. Munford, *The Myth of the Machine*, Wien 1974, 758.

- ³Prim. H. Büchele, *Zu einer Ethik des Weges und des Gehens*, v: *Hundert Jahre katholischer Soziallehre*, Thaur 1991, 277.
- ⁴Prim. H. Rotter, *Christliches Handeln*, Graz 1977, 43.
- ⁵Prim. H. Rotter, n. d., 54.
- ⁶Prim. C. F. Weizsaecker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 193; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1984, 33sl.; R. Spaemann, R. Loew, *Die Frage wozu?*, München 1985, 284.
- ⁷Prim. P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, v: *HWPPh* 2(1971), 807; W. Kamlah, *Sprachliche Grundlegung der Ethik*, Mannheim 1973, 103sl.
- ⁸A. Sovre, *Stari Grki*, Celje 1939, 227.
- ⁹Prim. B. Pascal, *Misli*, št. 60.
- ¹⁰Aristotel, *Nikomahova Etika*, 1181 b 15.
- ¹¹Aristotel, *Nikomahova Etika*, 1181 b 21.
- ¹²A. Auer, *Zur Kritik an der Rezeption des AutonomieBegriffs in der theologischen Ethik*, v: *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 27.
- ¹³Prim. E. Fromm, *The One-Dimensional Man*, Boston (Bacon Press) 1964; prim. nemški prevod, Berlin 1964, 236 sl.
- ¹⁴Prim. Platon, *Država*, V. knjiga 16 sl.
- ¹⁵Prim. Plotin, *Enneade*, v: L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, München 1982, 159.
- ¹⁶A. Gehlen, *Der Mensch*, Wiesbaden 1978, 51.
- ¹⁷Prim. L. Wittgenstein, *Logično-filozofski traktat*, 3 in 4.
- ¹⁸Prim. A. Pieper, *Ethik*, v: *Historisches Woerterbuch der Philosophie (HWPPh) II*, 799.
- ¹⁹L. Trocki, prim. *HWPPh* II, 803.
- ²⁰O. Hoeffe, *Universalistische Ethik und Urteilskraft*, v: *Zeitschrift Philosophische Forschung (ZPhF)* 44(1990), 556.
- ²¹H. Rotter, *Grundlagen der Moral*, Zürich 1975, 18.
- ²²L. Fritze, *Das Prinzip Weiterleben. Ein Versuch zur Beantwortung der Frage »Wie sollen wir weiterleben?«*, v: *ZPhF* 45(1991), 347.
- ²³Prim. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1976, 702.
- ²⁴H. Krings, *Natur und Freiheit*, v: *ZPhF* 39(1985), 11.
- ²⁵Prim. xxxxxx, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 114 (1992), 1sl.
- ²⁶R. Kuhn, *Freiheits »Dialektik« und immanente »Nicht-Freiheit«*, v: *ZPhF* 46(1992), 8.
- ²⁷D. M. Kalezić, *Antropologija filozofije svejedinstva i biblija*, Beograd 1983, 67.
- ²⁸V. Satura, *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck 1970, 89.
- ²⁹H. Küng, n. d., 48.
- ³⁰H. Küng, n. d., 55.
- ³¹Prim. W. Kamlah, n. d., 99sl.
- ³²Prim. W. Kamlah, n. d., 32 sl.
- ³³H. Küng, n. d., 59.
- ³⁴L. Kolakowski, n. d., 191.
- ³⁵W. Kamlah, n. d., 33.
- ³⁶H. Rotter, *Normen zur Freiheit*, Freiburg 1980, 26.
- ³⁷H. Rotter, n. d., 117.
- ³⁸G. Marcel, *Entwurf einer Phänomenologie des Habens*, v: *Sein und Haben*, Paderborn 1968, 174sl.
- ³⁹A. Dorschel, *Handlungstypen und Kriterien*, v: *ZPhF* 44 (1990/2), 225.
- ⁴⁰Prim. W. Kamlah, n. d., 104.

Povzetek: Janez Juhant, Človek - temelj etike?

Težave sodobnega človeka zahtevajo preučitev njegovega etičnega temelja. Lahko napravimo to tako, da analitično preverimo etične vsebine, lahko pa se vprašamo po njihovem dometu v človekovi praksi. Tudi zato, ker je v novem veku središče dogajanja človek, gre v etiki predvsem za utemeljitev etičnega kot »obveznosti optimalnega razvoja človeškega«. Pomembno je vključiti človekov vsestranski in celotni razvoj, skratka sprejeti človekovo zunanje in notranje izkustvo, torej tudi njegovo bistvo. Tako postane etika univerzalno izkustvo človeka in v smislu Kantove filozofije temelj, na katerem je mogoče graditi

resnično bodočnost človeka. To pa pomeni utemeljiti človekovo odgovornost za njega samega in za svet, v katerem živi.

Summary: Janez Juhant, Man – the ground of ethics?

The problems of modern man call for a study of his ethical ground. This could be done by an analytical testing of the ethical content and asking what it means in man's life. Because in modern times everything centre on man, ethics should primarily be based on »the obligation to prompt the optimal human development«. It is important to include man's outer and inner experience. Thus ethics becomes a universal experience of man and in the sense of Kant's philosophy the basis on which the real future of man can built. This means providing a basis for man's responsibility for himself and for the world he inhabits.

Roland Pietsch

Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja*

V nemški filozofiji 19. stoletja najdemo številne sodbe o mistiki,¹ ki segajo od radikalnega odklanjanja do navdušenega pritrjevanja.

Kaj te sodbe dejansko povedo o pomenu, mestu in vlogi mistike v nemški filozofiji in kakšna je njihova vsebina, bomo šele lahko pojasnili, če jih ne bomo raziskali le v njihovem konkretnem filozofskem kontekstu, temveč če bomo poleg tega lahko pokazali tudi njihove odnose z resnično osnovno mislijo mistike. S tem v zvezi moramo opozoriti na to, da tu ne moremo neposredno motriti mistike oziroma mističnih doživetij, temveč le v njihovi objektivni metafizični obliki. V tem smislu govorijo nekateri filozofi 19. stoletja o spekulativni mistiki ali pa enostavno o spekulacijah in pri tem mislijo na fundamentalni mistični način gledanja na mistiko. Tudi v tem predavanju motrimo mistiko, ki jo lahko določimo kot najbolj notranje v religiji, z njenega metafizičnega aspekta. Takšno ravnanje izključuje raziskovanje vseh tistih filozofskih izjav o mistiki, ki zanikajo vsako povezavo med mistiko in filozofijo in ki označujejo mistiko kot dekadentni pojav miselnosti in življenja.

Da bi lahko pojasnili odnose med filozofskimi sodbami o mistiki na sploh in samo mistiko, moramo najprej na kratko predstaviti ponovna odkritja mistične tradicije, ki so bili v 19. stoletju pomembni za takratno filozofijo.² V glavnem delu tega predavanja pa bomo pojasnili odnose in soodvisnosti med temi ponovno odkritimi mističnimi tradicijami in filozofijo. Spričo obilice gradiva – in glede na omejen čas, ki nam je na voljo, – se bom v temu predavanju omejil le na nekaj najpomembnejših nemških filozofov 19. stoletja, kot so Franz von Baader (1765–1841), Georg Wilhelm Hegel (1770–1831) in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) ter prikazal njihove misli o mistiki v njenih bistvenih potezah.

Najprej bom na kratko spregovoril o ponovnem odkritju mistike v 19. stoletju.

V bistvu lahko razlikujemo dve mistični tradiciji, ki sta bili ponovno odkriti v 19. stoletju in sta vplivali na filozofijo 19. stoletja.

– srednjeveška mistika mojstra Eckarta, Taulerja, Seuseja,³ Theologia Deutsch in Ruysbroeckova mistika,

– mistika Jacoba Böhmeja in nauki njegovih naslednikov Oetingerja in Saint-Martina, ki so bili tudi pisani pod vplivom mistike. Drugih, mistiki sorodnih vplivov, ki igrajo bolj podrejeno vlogo, tukaj ne bi omenjali.

Do ponovnega odkritja obeh omenjenih mističnih tradicij je prišlo v nemški romantiki⁴ na prelomu iz osemnajstega v devetnajsto stoletje; lahko ga razumemo kot gibanje, ki je bilo usmerjeno proti racionalističnemu razsvetljenstvu ter je stremelo k celostni duhovni prenovitvi. Pri tem iskanju izgubljenih virov se je to gibanje posvetilo tudi krščanskemu srednjemu veku. Ob tej priliki so nanovo odkrili vrsto srednjeveških mističnih tekstov ter so jih z navdušenjem brali za lastno spodbudo. Bili so to predvsem spisi Taulerja in Seuseja, ki so bili posebno priljubljeni. V tej prvi fazi romantike s čustveno poudarjeno pobožnostjo je bil mojster Eckart še neznanec in pomena mistike za filozofijo še niso bili spoznali.

Prvo kratko znanstveno omembo mojstra Eckarta najdemo šele v članku germanista Bernharda Josepha Dozena (1782–1828) o »Obdobju misticizma v Nemčiji«, ki je bil objavljen v več nadaljevanjih v »Morgenblatt für gebildete Stände« (Jutranji list za izobražene stanove) v Stuttgartu leta 1807. Po Dozenovem mnenju je Eckart dosegel »v tistih casih (to je, v srednjem veku) najvišjo stopnjo spekulacije«.⁵

Vendar je ostal ta prvi javni namig neučinkovit.

Do večjih sprememb je prišlo šele s Franzom von Baaderjem, ki je že pred letom 1800 čisto na tihem pričel izčrpno in temeljito študirati srednjeveško mistiko mojstra Eckarta, Taulerja, teologijo Deutscha, Ruysbroecka, Kempčana, Paracelsusa, Weigela, Silesiusa, Oetingerja ter predvsem Jacoba Böhmeja.⁶

Med tem intenzivnim študijem je rasla pri Baaderju poklicanost, da bi ponovno vpeljal v filozofijo pozabljene in spregledane dosežke zgodnje mistike,⁷ tako da bi prenovil filozofijo in teologijo svojega časa, ki sta zašli v veliko krizo.

Pri tej nalogi, kateri je posvetil svoje življenje, je bil Baader izpostavljen vsakovrstnim napadom in klevetanjem. Njegovemu navdušenju za Eckarta in Böhmeja pa to ni škodilo. Nekaj mesecev pred svojo smrtjo leta 1841 je Baader ozirajoč se na svoje filozofsko življenjsko delo rekel: »Eckarta upravičeno imenujejo za mojstra. On prekaša vse mistike; toda s svojimi tveganimi neprevidnimi izreki si je toliko škodoval, da so ga skoraj povsod zaradi tega razumeli narobe. Zahvaljujem se Bogu, da me je z njim spoznal v teh filozofskih vihratih. Tako me ošabni neumni vik in krik proti mistiki zdaj ni mogel več zmesti; in tako mi je bilo tudi mogoče, da sem se seznanil z Jacobom Böhmejem. Sicer pa bi bil Eckart sposoben se večjih dejanj, če bi bil živel v času Böhmeja.«⁸

Baader je dejansko tisti, ki je v 19. stoletju ponovno odkril mojstra Eckarta in Jacoba Böhmeja, poleg tega je edini od vseh nemških filozofov 19. stoletja, ki je spoznal temeljni pomen mistike za preporod filozofije svojega časa v njeni celotni daljnosežnosti in ki je to prenovo tudi dosledno vzel resno.

Ta preporod in ponovno vzpostavitev odnosa mistike s filozofijo in obratno bomo najprej natančno raziskali pri Baaderju, potem pri Heglu in nato pri Schellingu. S tem prihajamo k sami temi tega predavanja.

Izhodišče za Baaderjevo prenovo filozofije v duhu mistike sta sledeči mistični in hkrati temeljni metafizični misli.

– misel o večnem rojstvu Boga, to pomeni misel, da se Bog na vekov veke rojeva sam v sebi,

– misel o rojstvu Boga v duši človeka.

Ti dve misli, ki sta neločljivo med seboj povezani, je Baader neposredno prevzel od mojstra Eckarta, Janeza Taulerja in od Jacoba Böhmeja. Medtem ko se prva misel neposredno nanaša na večno življenje Boga, se posveča druga deležnosti oziroma združitvi človeka z Bogom in obratno. Šele s tem, ko je clovek deležen božjega življenja, postane prava podoba Boga. Nauk o deležnosti oziroma združitvi človeka z Bogom pa je osrednja tema krščanske mistike sploh. Baader postavlja ta nauk v središče svoje filozofije. Na kratko bomo prikazali, kako razume Baader ta nauk o združitvi človeka z Bogom v povezavi z naukom o človeku kot božji podobi.

Nauk o človeku kot božji podobi temelji po Baaderju na odlomku iz Prve Mojzesove knjige (1, 27), ki pravi: »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril.«

Baader razlaga ta stavek Svetega pisma v tem smislu, da s stvarjenjem človeka v njem še ni prisotna božja podoba, ampak je najprej le v zametku. Božja podoba nastane v človekovi duši šele po stvarjenju, in sicer po deju lastnega rojstva. To rojstvo za Baaderja najprej ni - kratko rečeno - nič drugega kot vstop Stvarnika v stvar. Natančno to rojstvo Boga pomeni, da Bog svojega Sina, se pravi samega sebe, rodi v človekovi duši, po čemer se združita Bog in človek v ljubezni in spoznanju. Dejansko je to rojstvo Boga v duši dej božjega spoznanja, pri katerem Bog, ko spozna dušo, postane z njo eno, ko je ta v tem deju spoznala Boga. Medsebojno spoznanje Boga in človeka Baader ponazarja z besedami mojstra Eckarta, ki pravi: »Okó, v katerem me vidi Bog, je isto, v katerem jaz vidim Boga, kajti eno in isto je spoznati Boga in biti od Boga spoznan in njegov pogled vzbudi pri meni pogled nanj.«⁹

Baader s tem pojmovanjem božjega rojstva v človeški duši, po čemer clovek pravzaprav šele postane božja podoba, nadaljuje neposredno tradicijo krščanske mistike mojstra Eckarta, Janeza Taulerja in Jacoba Böhmeja, na katero se včasih kar v strani dolgih citatih vedno znova izrečno sklicuje.

Izrečno moramo poudariti, da se z mistiko Baader ni le miselno ukvarjal, temveč je to miselno ukvarjanje končno vodilo k filozofiji in teologiji molitve. To se pokaže jasno in razločno, kadarkoli govori Baader o uresničitvi božjega rojstva v duši oziroma o preporodu človeka v božjo podobo. Temeljno uvajanje v ta preporod je za Baaderja predvsem invokacija božjega Jezusovega imena. V Jezusovem imenu spregovori Bog tako v imenu tega, ki kliče, kakor tudi v svojem lastnem imenu. Na ta način se vez ljubezni med človekom in Bogom ter Bogom in človekom z invokacijo vedno znova obnavlja.¹⁰ Te združitve med človekom in Bogom pa ne smemo individualistično napačno razumeti; za Baaderja je ta vez med Bogom in človekom izhodišče za vsako resnično človeško občestvo. Dalekosežnih posledic, ki jih je povzročilo Baaderjevo sprejetje temeljnih mističnih misli, tukaj ne bomo prikazali posamič, temveč jih bomo nakazali le na kratko skupaj. Skupnost ali družba ljudi oziroma bivanje drug z drugim - kot rečeno - za Baaderja ni le odnos človeka do Boga, temveč je osnovana v božji naravi in življenju in s tem v sami božji ljubezni. Če je povezanost med Bogom in človeško družbo motena, potem nujno razpade tudi skupnost med ljudmi. Takšne razpade družbe svojega časa je spoznal Baader z izredno ostroumnostjo. Leta 1835, torej trinajst let pred komunističnim manifestom, je Franz von Baader predvideval grozeči razredni boj in je zato zahteval vključitev proletarcev v organizem družbe.¹¹

Osnova njegove zahteve je bil pojem sprave, namreč »medsebojne sprave Boga s človeštvom in iz tega izhajajoče sprave ljudi med seboj«. ¹² Ta pojem temelji na zamisli o enotnosti Boga s človekom, kakor jo je spoznal v mistiki. Ni dvoma, da je bila za Baderja mistika temeljno izhodišče za njegov poskus, da bi prenovil filozofijo in telogijo svojega časa, pa tudi poglede na družbeno področje. Z drugimi besedami, za Baaderja ni filozofija merilo za razumevanje mistike, temveč je mistika pravi vir za filozofijo.

S tem pojmovanjem mistike se Hegel ne strinja; to je drugi mislec, pri katerem bomo postavili vprašanje o pomenu mistike za njegovo filozofijo.

Da bi tudi resnično razumeli njegovo pojmovanje mistike, moramo na kratko opozoriti na temeljno težnjo njegove filozofije, ki je bila v glavnem v tem, da bi med seboj spravil vero in vedo oziroma razodetje in um.

Da bi to dosegel, je Hegel poskusil z velikim miselnim naporom preoblikovati religijo v filozofijo oziroma jo ukiniti (aufheben). ¹³ V ta proces preoblikovanja je vključil tudi mistiko, da bi jo na ta način ukinil v svoji filozofiji absolutnega uma. Da bi lahko razumeli pomen in položaj mistike v Heglovi filozofiji, moramo raziskati njegove najpomembnejše sodbe o mistiki in prisotnost mistične misli v njegovi filozofiji. Z drugimi besedami, vprašati se moramo, če obstoja dejanska povezava med Heglovo filozofijo in mistično tradicijo.

Heglove sodbe o mistiki se nanašajo predvsem na novoveško mistiko, zlasti na mistiko Jacoba Böhmeja. O srednjeveški mistiki je Hegel očitno vedel zelo malo, kot to dokazuje njegova »Zgodovina filozofije«. Temu primerna je tudi njegova sodba o njej. Tako je na primer očital srednjeveški sholastični filozofiji, da je oddaljena od Boga, medtem ko hvali srednjeveško mistiko zaradi njene bližine Bogu. V zvezi s tem je omembe vredno, da je Hegel opozoril, da je mistično identično s spekulativnim. ¹⁴

Kar se tiče mojstra Eckarta, je Hegel dobil najtemeljitejše informacije o njemu v letih 1823/24, ko je Baader osem mesecev bival v Berlinu. ¹⁵ Z gotovostjo lahko rečemo, da izhaja iz tega srečanja z Baaderjem sledeči citat iz Heglovih »Predavanj o filozofiji religije«: »Okoli, s katerim me Bog vidi, je oko, s katerim jaz njega vidim; moje oko in njegovo oko sta eno.« ¹⁶ Vendar Hegel ne daje nobene interpretacije tega stavka mojstra Eckarta, ki smo ga že slišali pri Franzu von Baaderju.

Obširnejše kot njegove sodbe o srednjeveški filozofiji in mistiki so njegove interpretacije novodobne mistike. O Angelusu Silesiusu piše v svoji »Estetiki«, da je ta mistik z največjo smelostjo in globino, žarom in čustvom govoril o substancialnemu bivanju Boga v stvareh in o združitvi človeštva z Bogom ter Boga s človekovo subjektivnostjo, in to s čudovito močjo mističnega prikazovanja. ¹⁷

Poleg z Angelusom Silesiusom se je Hegel obširno ukvarjal z Jacobom Böhmejem. Njegova sodba o njem omahuje med grajo in občudovanjem. Böhme je za Hegla prvi nemški filozof, vendar popolni barbar, ker ne pozna metode in reda. Hkrati pa je tudi »mož, ki ima pri svojem grobem prikazovanju globoko konkretno srce«, ¹⁸ in to srce je sposobno »združiti žar in notranje občutenje molitev in hrepenenje ter slikovitost misli, alegorijo in podobno«. ¹⁹ Temeljno idejo Böhmejeve filozofije vidi Hegel v »stremljenju, da bi se vse ohranilo v absolutni enotnosti – absolutno božjo enotnost in združitev vseh nasprotij v Bogu«. Ena od temeljnih misli Böhmeja je, da je vesoljstvo božje

življenje in razodetje Boga v vseh stvareh – pobliže, da se iz enega božjega bitja, ki je utelešenje vseh sil in kakovosti na vekov veke rojeva Sin, ki sveti v teh silah: notranja enotnost te luči s substanco sil je duh.²⁰

Iz načina, kako Hegel prikazuje Angelusa Silesiusa in Jacoba Böhmeja, ne moremo direktno spoznati, kaj pravzaprav sploh razume pod pojmom mistike. Hegel nam daje na to vprašanje načelni odgovor v svoji »Enciklopediji filozofskih znanosti«, kjer piše o odnosu med mistiko in spekulacijo sledeče: »Glede na pomen spekulativnega moramo tukaj še omeniti, da moramo pod tem pojmom razumeti tisto, kar se je prej označevalo kot mistično, predvsem v odnosu na religiozno zavest in njeno vsebino.«²¹ To pomeni, da je Hegel enačil mistiko s spekulacijo, pri čemer je razumel spekulacijo kot samoizhajanje uma. Ne za um, pač pa za razum ostane mistično in s tem tudi spekulativno skrivnost, »ker je abstraktna identiteta princip razuma, mistično pa kot istovetno s spekulativnim, konkretna enotnost tistih določil, ki veljajo razumu le v njihovi ločitvi kot resnične.«²²

Nasprotno pa je razum sposoben, da to ločitev obvlada, kajti njeno bistvo obstaja v tem, da u sebi izniči vsa nasprotja kot miselne momente. To notranje gibanje uma ustreza najbolj notranjemu gibanju biti. Tu spoznamo pri Heglu oddaljeno podobnost z idejo o božjem rojstvu, kakor jo je opisal Böhme. Kakorkoli že za Hegla velja, da je umsko istočasno mistično, »s čimer pa je rečeno le toliko, da mistično presega razum, nikakor pa ne, da ni dostopno mišljenju in da je nerazumljivo.«²³

Tako torej za spekulativni um mistično ni več skrivnost, temveč je mistično to, kar um sam vidi in dojema kot moment samega uma. S tem Hegel podreja mistiko svojemu spekulativnemu mišljenju, pri čemer pa ne moremo zanikati, da obstajajo med mistiko in spekulacijo skupni elementi, na primer misel o ukinitvi vseh nasprotij. Kljub takim možnim soglasjem je nasprotje med Heglovo filozofijo in mistiko kot tako nepremostljivo. Hegel od vsega začetka noče razumeti mistike v njenemu samoumevanju, nasprotno, preoblikuje jo in ukine, pri čemer jo oropa njenega pravega smisla, ki obstaja v tem, da uči in uresničuje združitev človeka in Boga. Med Heglovo filozofijo in mistiko v smislu samoumevanja ni živega odnosa.

Tretji in poslednji mislec, pri katerem se bomo vprašali o pomenu mistike za njegovo filozofijo, je Schelling, ki se je najpozneje od leta 1802 izčrpno ukvarjal s spisi Taulerja, Böhmeja in Oetingerja.²⁴ Od 1806 dalje, za časa njegovega bivanja v Münchnu, je gojil tesno prijateljstvo s Franzom von Baaderjem, ki ga je še globlje seznanil z miselnim svetom Böhmeja.²⁵ Dejansko potem noben mistik ni tako močno vplival na Schellingovo filozofijo kot Böhme. Toda če ta recepcija pomeni, da so v Schellingovi filozofiji Böhmejeve osnovne mistične misli prišle do samostojne veljave ali če so v teh mislih videli le predhodnike njegove filozofije, bomo na kratko prikazali v naslednjem.

Iz obilice mističnih in metafizičnih misli, ki jih je Schelling prevzel od Böhmeja, bom na kratko opozoril le na najpomembnejšo, namreč na misel o božjem rojstvu, ki je temeljnega pomena za razumevanje deležnosti človeka pri božjem življenju. Na to misel se bomo omejili pri naslednjemu preučevanju.

Bržkone najjasnejše in najboljše priznanje te misli o božjem rojstvu je Schelling izrazil za Jacoba Böhmeja v svoji »Filozofiji razodetja«, kjer je med ostalim zapisal o Böhmeju: »Ne moremo kaj, da ne bi rekli o Böhmeju, da je čudežna pojava v zgodovini človeštva... Kakor sta mitologija in teogonija

narodov bili predhodniki znanosti, tako je tudi Jacob Böhme prednjačil pred vsemi znanstvenimi sistemi novejšje filozofije v opisovanju božjega rojstva, kakor ga on opisuje.²⁶ Schelling tukaj razume Böhmeja s svojim naukom o božjem rojstvu očitno kot predhodnika svoje lastne filozofije. V tej povezavi piše Schelling: »Jacob Böhme je res teogonske narave, vendar prav to ga ovira, da bi se povzpел do svobodnega stvarstva sveta in s tem do svobode pozitivne filozofije.«²⁷

V bistvu vsebujejo ti stavki celotno problematiko o Schellingovi recepciji Böhmeja. Na eni strani Schelling občuduje Böhmejeva globoka spoznanja, na drugi strani pa mu odreka ustrezno znanstveno izrazno obliko in se končno sam predstavlja s svojo filozofijo kot oseba, ki je dokončala Böhmejevo nedovršeno delo. Poleg v »Filozofiji o razodetju« je Schelling tudi v drugih spisih, posebno v svoji »Filozofiji svobode«, na poenostavljen način prevzel številne elemente Böhmejevega nauka o breztemeljnosti in o božjem rojstvu, ne da bi omenil Böhmejeva imena. Tukaj se ne moremo posamezno ukvarjati s ponazarjanjem te mnogoplastne recepcije, lahko pa rečemo, da je Schelling opisal božje rojstvo oziroma samorazodetje Boga v dveh korakih, medtem ko je to Böhme opisal v treh.²⁸ To krajšanje ima daljnosežne posledice za njegovo razumevanje stvarjenja in odnosa Boga do človeka, ki ga ne razume v smislu krščanske mistične tradicije, namreč da je človek deležen božjega življenja, temveč kot panteistično identiteto Boga in človeka. Dejansko so panteistične predstave Spinoze osnova za mnoge izrečno mistično zvoneče Schellingove stavke. Če na primer Schelling definira »intelektualni pogled« kot »božje spoznanje« in pravi, da je to spoznanje »neskončno spoznanje, ki ga ima Bog o sebi«, ²⁹ potem je to očitno preoblikovani slavni izrek Spinoze, ki pravi: »Intelektualna božja ljubezen duha do Boga je pač božja ljubezen, s katero Bog ljubi samega sebe.«³⁰

S tem namigom na Spinozo, ki ga moramo videti kot Böhmejevega protiigralca, bomo sklenili ta kratki fragmentarni pregled.

Franz von Baader, Hegel in Schelling so trije misleci, ki so različno ovrednotili mistiko in njen pomen za filozofijo. Z izjemo Baaderja, ki je videl v mistiki osnovni izvir filozofije in jo je skušal ustrezno razlagati, sta videla Hegel in Schelling v mistiki le predhodnike svoje lastne filozofije, v kateri najdemo številne mistične elemente, ki pa sta jih delno preoblikovala do nerazpoznavnosti. Iz tega sledi za krščansko filozofijo sedanjosti dvojna naloga, in sicer da po zgledu Franza von Baaderja vedno znova študiramo mistične tradicije, in drugič, da se s temi postavkami soočimo s filozofijo Hegla in Schellinga pa tudi s filozofskimi strujami sedanjosti, da bi prešinili njihovo misel od znotraj in jo osvobodili za Boga.

Brez rekursa na mistični začetek filozofije pa to ne bo mogoče.

*Habilitacijsko predavanje na Teološki fakulteti 23. februarja 1993.

¹E. Benz, *Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus*, v: *Euphorion* 46 (1952), 180–300; K. Albert, *Mystik und Philosophie*, Sankt Augustin 1986, 158–182. Obsežnejše študije k tej problematiki doslej še ni.

²Dela, ki bi celovito prikazalo ponovno odkritje mistike v 19. st. ni, pač pa študije ponovnega odkritja posameznih mistikov; prim. op. 3.

³O ponovnem odkritju mistike Eckarta, Taulerja in Seuseja v 19. st. prim. G. Fischer, *Geschichte der Entdeckung der deutschen Mystiker Eckart, Tauler und Seuse im XIX Jahrhundert*, Freiburg 1931; I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckartbildes*, Leiden 1967.

⁴Prim. I. Degenhardt, *Studien*, 105 sl.

⁵B. J. Dozen, *Periode des Mysticismus in Deutschland*, v: *Morgenblatt für gebildete Stände*, Stuttgart, Ponedeljek 17. avgusta 1807, 781.

⁶Prim. D. Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, Halle 1927, 33.

⁷F. von Baader, *Samtliche Werke* (dalje okrajšano SW), izd. F. Hoffmann, J. Hamberger idr., Leipzig 1851–1860 (nova izdaja Aalen 1963), VIII, 300.

⁸F. von Baader, SW, XV, 159.

⁹F. von Baader, SW, II, 454. To besedilo najdemo tudi v pridigi Mojstra Eckarta: *Qui audit me*; prim. Mojster Eckart, *Deutsche Werke*, I, 1, Stuttgart 1958, 201.

¹⁰Prim. F. von Baader, SW, IV, 246 (opomba).

¹¹Prim. F. von Baader, SW, VI, 125–144; E. Benz, *Franz von Baaders Gedanken über den 'Proletair'. Zur Geschichte des vorkommunistischen Sozialismus*, v: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 1 (1948), 97–123; R. Pietsch, *Metaphysik des Feuers. Die esoterische Grundlegung der Gesellschaftslehre Franz von Baaders*, v: *Herderbücherei Initiative* 42 (1981), 144–161.

¹²F. von Baader, SW, IV, 168 sl.

¹³O pomenu pojma »aufheben« pri Heglu prim. F. Fulda, *Aufheben*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I, Darmstadt 1971, 618sl.

¹⁴G. W. F. Hegel, IX, 151; navedeno po G. W. F. Hegel, *Samtliche Werke. Jubiläumsausgabe v 20 Zv.*, izd. G. Glockner, Stuttgart 1927–1940 (dalje okrajšano JA).

¹⁵Baader je kratko pred svojo smrtjo poročal o svojem srečanju s Heglom: »V Berlinu sem bil zelo pogosto skupaj s Heglom. Nekoč sem mu bral tudi iz Mojstra Eckarta, katerega je poznal le po imenu. Bil je tako navdušen, da mi je naslednji dan napravil celo predavanje o Eckartu in končno rekel: Tu imamo, kar hočemo.« Prim. F. von Baader, SW, XV, 159. O odnosu med mojstrom Eckartom in Heglom prim. T. Steinbüchel, *Mensch und Gott in Frömmigkeit und Ethos der deutschen Mystik*, Düsseldorf 1952, 47–67.

¹⁶G. W. F. Hegel, JA, XV, 228.

¹⁷G. W. F. Hegel, JA, XII, 494.

¹⁸G. W. F. Hegel, JA, XIX, 297.

¹⁹G. W. F. Hegel, JA, XIX, 297.

²⁰G. W. F. Hegel, JA, XIX, 304, 306.

²¹G. W. F. Hegel, JA, VIII, 197.

²²G. W. F. Hegel, JA, VIII, 198.

²³G. W. F. Hegel, JA, VIII, 189.

²⁴E. Bolz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Mainz 1955, 26 sl.

²⁵D. Baumgardt, *Franz von Baader*, 230–237.

²⁶F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften* V, Erster Teilband, Frankfurt am Main 1985, 725 (odslej okrajšano AS).

²⁷F. W. J. Schelling, AS, V, Erster Teilband, 725.

²⁸Prim. F. W. J. Schelling, *Wesen der menschlichen Freiheit* (uvod in opombe H. Fuhrman), Düsseldorf 1950; F. O. Kile, *Die theologischen Grundlagen von Schellingsphilosophie der Freiheit*, Leiden 1965, 28–70.

²⁹F. W. J. Schelling, AS, III, 637.

³⁰B. Spinoza, *Ethica*, V, prop. 36: »Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse amor, quo Deus se ipsum amat.« Obsežnejša predstavitev odnosa mistike in filozofije v nemškem idealizmu se bo moral izčrpnost soočiti z vprašanjem panteizma.

Povzetek: Roland Pietsch, Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja

Razprava obravnava ponovno odkritje mistike, in sicer v delih Eckarta, Taulerja, Seuseja ter mistike Jacoba Böhmeja in njegovih naslednikov v nemški filozofiji 19. stoletja. Pomemben filozof na tem polju je Franz von Baader, ki si je prizadeval za preporod človeka v božjo podobo; dalje Hegel, ki je zahteval spravo med vero in znanostjo, ko umsko postane mistično. Iz Böhmeja je razvil svojo panteistično mistično filozofijo F. W. J. Schelling. Vsi trije na različnih način uveljavijo mistiko v svoji filozofiji in s temi postavkami moramo prešiniti tudi sedanjo filozofijo, da bi sodobne filozofske vsebine osvobodili za Boga.

Summary: Roland Pietsch, The significance of mysticism in German philosophy of 19th century.

The essay begins with the rediscovery of mysticism in the works of Eckart, Tauler, Seuse and of the mystic Jacob Böhme and his successors in the German philosophy of 19th century. Outstanding philosophers in this field are Franz von Baader, who endeavoured to promote man's re-birth in God's image, and F. Hegel, who stood for reconciliation between faith and science, when intellectual turns into mysticism. From Böhme F. W. J. Schelling developed his pantheistic mystical philosophy. Each of these philosophers in their special way gives prominence to mysticism in their philosophy. Also modern philosophy should be inspired with these principles so that contemporary philosophical contents could provide room for God.

Jože Krašovec

Nagrada in kazni v Devteronomiju

Peta Mojzesova knjiga (Devteronomij) je edinstven dokument hebrejske teologije in religioznosti. Prva značilnost je v tem, da velja kot oporoka največjega preroka Mojzesa, ki je posrednik postave; na koncu je rečeno: »In ni vstal več prerok v Izraelu enak Mojzesu, s katerim je bil Gospod občeval od obličja do obličja« (34,10). Mojzes v ganljivem osebnem nagovoru svojemu ljudstvu predoča vse temeljne značilnosti hebrejske teologije in religioznosti. Izhodišče je izrazito teološko, kajti osnovni poudarek velja Jahveju, ki je edini Bog, sveto in duhovno bitje. Iz čiste ljubezni je izvolil Izraela izmed vseh narodov kot posebno lastnino (4,20.37; 7,6; 10,15; 14,2; 26,18), ga rešil egiptovske sužnosti, vodil skozi puščavo v obljubljeni deželo in mu izročil postavo, ki je vir življenja. Namen Izraelove izvolitve je njegova blaginja, ki pa zahteva popolno zvestobo in ljubezen do Jahveja, odločno zavračanje tujih bogov, dobrohotnost do človeka, bližnjega in tujca.

V Devteronomiju se prepletajo vse značilne vrste v pričevanju o Jahvejevem delovanju v Izraelovi zgodovini in o obveznostih zaveznega ljudstva; zgodovinsko, preroško, pravno, modrostno. Vse te vrste pa služijo vzgojnemu (parenetičnemu) namenu. Nagovor k osebni, popolni zvestobi in ljubezni do Jahveja je trajen in se vedno končuje z obljubo sadov življenja in raznovrstnih drugih dobrin. Težišče ni na kazni, temveč na obljubi dobrin, tj. na povračilu. Da bi bil nagovor čimbolj učinkovit, pa se pisatelj dotika tudi primerov kazni v preteklosti. Drži se tudi načela, da nezvestoba ne more roditi drugega kakor nesrečo. V zvestobi do Jahveja in njegove postave se odločata življenje in smrt. Ta alternativa dobi takšen poudarek, da bolj kakor v kateri koli drugi knjigi prihaja do veljave besedišče antiteze blagoslov // prekletstvo. Predvsem ta skrajnost povračila v osebnem nagovoru kaže, da se pisatelj ne opira samo na zgodovinsko in pravno, temveč tudi na preroško in modrostno izročilo. Zgodovina in modrost sta dosegla popolno, organsko soglasje, ko je zgodovina postala »filozofija zgodovine« v luči božje previdnosti in človekovega odziva na njegovo postavo v najširšem pomenu besede.¹ V luči »filozofije zgodovine« postaneta razumljiva mesto in pomen retribucije v Devteronomiju: razmerje med pozitivnim in negativnim vidikom retribucije, med preteklostjo, sedanostjo in prihodnostjo, itd.

V starejši pripovedni literaturi in prerokih je zelo močno zastopana tema o kazni za človeške zablode vseh vrst, le redko pa je govor o nagradi za velike kreposti v razmerju do Boga in človeka. Devteronomij prvi premaga

enostransko aplikacijo povračilnega načela in uravnovešeno poudarja oba vidika povračila. Spodbudo za zvesto izpolnjevanje Gospodove postave utemeljuje z obljubo življenja, številnega potomstva in drugih bogatih zemeljskih dobrin.² Poziv k zvestobi tako trajno prehaja v zagotovilo nagrade, da se skozi vso knjigo ponavlja členica *lěma'an* in slogovno podobno oblikovane izjave o nagradi. Prenos težišča na pozitivni vidik povračila, seveda ne pomeni omiljenja negativnega vidika, pač pa nasprotno. Šele v luči čudovitih sadov zvestobe postanejo očitne grozovite posledice odpada: namesto življenja uničenje, namesto blagoslova prekletstvo.³

1. Nagrada za poslušnost

Po zgodovinskem uvodu (1,1–6) Devteronomij podaja prvi Mojzesov govor (1,6–4,40), ki sestoji iz dveh različnih delov, zgodovinske retrospektive (1,6–3,29) in spodbujanja Izraela (4,1–40). Zgodovinski del je oris zgodovine Izraelovih rodov od obdobja, ko so po Gospodovi odločitvi odrinili od gore Horeb do osvojitve obljubljenega dežele vzhodno od Jordana. Teološki nauk tega zgodovinskega orisa je najbolj jasno izražen v Mojzesovem vzkliku: »Gospod Jahve, ti si začel kazati svojemu služabniku svojo veličino in svojo močno roko: kajti kateri bog je v nebesih ali na zemlji, ki bi izvrševal taka dela in taka junaška dejanja kakor ti?« (3,24). Ker pretekla zgodovina velja kot dokaz neprimerljive božje moči, obenem pa sodbe in milosti do izvoljenega ljudstva, predstavlja sijajno izhodišče za pogled v prihodnost. Izraelovo prihodnost si je mogoče misliti le v življenjski povezavi z njegovim Bogom. V drugem delu govora Mojzes z izrednim poudarkom ljudstvu polaga na srce, naj v obljubljeni deželi spolnjuje Gospodovo postavo, da bo živel in obstalo. Tako na začetku kakor na koncu prihaja obljuba nagrade. V 4,1–2 beremo: »Sedaj pa, Izrael, poslušaj postave in naredbe, katere vas učim spolnjevati, da ostanete pri življenju in pridete v posest dežele (*lěma'an tihyû ûbā'tem wîrištem 'et-hā'āres*), ki vam jo daje Gospod, Bog vaših očetov! Nič ne dodajajte besedi, ki vam jo zapovedujem, in nič ji ne odjemljite, da spolnite zapovedi Gospoda, svojega Boga, ki vam jih zapovedujem!« Vrstici 4,39–40 se glasita podobno: »Spoznaj torej danes in si vtisni v srce: Gospod je Bog zgoraj v nebesih in spodaj na zemlji, drugega ni! Spolnjuh njegove postave in zapovedi, ki ti jih danes zapovedujem, da bo dobro tebi in za teboj tvojim sinovom in da boš dolgo živel v deželi (*'āšer yîtab lěkâ ûlěbānêkâ 'ahā'rêkâ ûlěma'an ta'ārik yāmîm 'al-hā'ādā-māh*), ki ti jo Gospod, tvoj Bog, daje za vselej!«

Poglavja 1–4 bi lahko označili kot aktualizacijo odrešenjske zgodovine in zaveze z Jahvejem. Še bolj to velja za drugi veliki oddelek, poglavja 5–11. Mojzes nastopa v vlogi pridigarja, ki neposredno nagovarja svoje ljudstvo in z različnimi zgodovinskimi temami utemeljuje spodbudo k pokorščini zavezi in postavi. Oddelek je tematsko in literarno zelo enoten; v bistvu razvija prvo zapoved dekaloga. Govornik z izrednim žarom vabi ljudstvo predvsem k ljubezni do svojega Boga in k poslušnosti do njegove postave; tako ga pripravlja za sprejem zakonov, ki so podani v poglavjih 12–26. Podobno kakor se ponavlja poziv k ljubezni in poslušnosti, se ponavlja tudi obljuba nagrade za ljubezen in poslušnost ter kazni za sovraštvo in neposlušnost, vse pa v neposrednem nagovoru v 2. osebi ednine ali množine.

V znamenitem povračilnem obrazcu 5,9–10 v drugem delu beremo, da Gospod izkazuje dobroto tisočem tistih, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi. V 7,9–10 se povračilni obrazec ponovi le toliko drugače, da je na prvem mestu pozitivni vidik povračila in prihaja do veljave tudi tema zaveze: »Vedi torej, da je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog, ki ohranja zavezo in dobroto tistim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, do tisoč rodov ...« Zanimiva je primerjava zapovedi glede staršev v 2 Mz 20,12 in 5 Mz 5,16. V 2 Mz 20,12 beremo: »Spoštuj očeta in mater, da bodo dolgi tvoji dnevi v deželi (*lěma'an ya'ārikûn yāmêkâ 'al hā'ādāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!« 5 Mz 5,16 pa prinaša nekoliko daljšo motivacijo zapovedi: »Spoštuj očeta in mater, kakor ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal, da bodo dolgi tvoji dnevi in ti bo dobro v deželi (*lěma'an ya'ārikûn yāmêkâ ūlěma'an yītab lāk 'al hā'ādāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog!«

V 5,29 govornik vzdikla: »O, da bi imeli tako srce, da bi se me bali in spolnjevali vse moje zapovedi vse dni, da bi bilo dobro (*lěma'an yītab*) njim in njihovim otrokom vekomaj!« V 5,33 nagovarja: »Hodite povsem po potu, ki vam ga je Gospod, vaš Bog, zapovedal, da boste živeli in vam bo dobro in boste podaljšali dneve v deželi, ki jo boste podedovali (*lěma'an tihyûn wētōb lākem wēha'āraktem yāmîm bā'aŕes 'āšer tīrāšûn*).« Takšne in zelo podobne motivacije spodbujanja k zvestemu sponjevanju Gospodovih zapovedi se ponovijo še v 6,2–3.18.24–25; 8,1; 10,12–13; 11,8–9.21. Precej drugače pa je v 7,12–15; 11,14–15.23–25. V 7,12–15 govornik obljublja božjo zvestobo zavezi, blagoslov in sadove blagoslova od sadov lastnega telesa vse do varstva pred egiptovskimi nadlogami. V 11,14–15 zagotavlja obilico dežja, trave na polju in hrane do siteda. V 11,22–24 pa za primer sponjevanja zapovedi in ljubezni do svojega Boga zagotavlja, da bo Gospod pred Izraelci pregnal vse narode, jim dal veliko ozemlje od puščave do Libanona in od Evfrata do Sredozemskega morja, nad vso deželjo pa poslal grozo in strah pred njimi.

V 6,24–25 zasluži pozornost beseda *sědāqāh*; navadno jo prevajamo s pojmom pravičnost. V teh dveh vrsticah je podan namen zakonov: »Zato nam je Gospod zapovedal, naj sponjujemo vse te zakone v strahu pred Gospodom, svojim Bogom, da nam bo vedno dobro in da nas ohrani pri življenju (*lētōb lānū kol-hayyāmîm lēhayyōtēnū*), kakor ta dan. In pravičnost bo za nas (*ūsědāqāh tihyeh lānū*), če bomo vestno sponjevali vse te zapovedi pred Gospodom, svojim Bogom, kakor nam je zapovedal.« Podoben primer imamo v 24,13, drugod pa v 1 Mz 15,6 in Ps 106,31. V 5 Mz 24,13 pisatelj naroča, da je treba ubogemu vrniti zastavo za posojilo vsaj do sončnega zahoda: »Vsekakor mu vrni zastavo ob sončnem zahodu, da leže spat s svojim plaščem in te blagoslovi; in zate bo pravičnost (*ŭlěkā tihyeh sědāqāh*) pred Gospodom, tvojim Bogom.« V slovitem besedilu 1 Mz 15,6 (prim. Rim 4,3; Gal 3,6; Jak 2,23) je rečeno o Abrahamu: *wēhe'ēmîn bayhwh wayyahšēbehā lô sědāqāh*, »In veroval je Gospodu in ta mu je to štel kot pravičnost.« Podobno je v Ps 106,31 rečeno o Pinhasu v zvezi s poročilom o sodbi nad odpadnikom od jahvizma: »In to se mu je štelo v pravičnost (*wattēhāšeb lô lisdāqāh*) iz roda v rod na veke.«

Vsem štirim primerom je skupno, da je pravilno človekovo ravnanje v razmerju do božje obljube oziroma zahteve deležno priznanja. Gre tu zgolj za priznanje pravičnosti ali za kaj več? Sobesedilo vsekakor govori v prid sklepa, da v teh primerih beseda *sědāqāh* ne označuje toliko človeško pravičnost kot božjo nagrado, ali pa povezuje oboje. *Sědāqāh/sedeq* velikokrat označuje božjo

zvestobo, dobroto in odrešenje.⁴ Ker je v 5 Mz 6,24-25 in 24,13 govor o nagradi za ravnanje po Gospodovi postavi, se zdi najbolj verjento, da *šēdāqāh* pomeni ta ali oni božji dar ali vsaj na splošno dobro oziroma blagoslov. V 1 Mz 15,6 vera pomeni izpolnitev pogoja za uresničitev obljube o zarodu brez števila, zato izjava, da je Gospod vero Abrahamu štel kot pravičnost, bolj verjento pomeni zagotovilo, da se bodo obljube uresničile, kakor priznanje kreposti; skratka, Abrahamu se vera šteje v dobro. Podoben pomen smemo domnevati tudi v Ps 106,31.⁵

Poglavja 12–26 so revidirana in razširjena izdaja »Knjige zaveze« 2 Mz 20,22–23,33 in sorodnih zakonov v 2 Mz 13,3-16; 34,10-26.⁶ Razlika med obema izdajama je predvsem v tem, da so v prvi zakoni razglašeni, v Devteronomiju pa služijo vzgojnemu namenu; Devteronomij jih je razširil v razlage z opomini in spodbudami. Ker je didaktičen namen značilen tako za poglavja 5–11 kakor za poglavja 12–26, obstaja med oddelkoma temeljna podobnost; oddelek 5–11 je uvod v oddelek 12–26. Podobnost med oddelkoma med drugim dokazujejo izjave glede povračila. Zagotavljanje nagrade za poslušnost se pojavlja v 12,25.28; 14,29; 15,4.6.10.18; 16,20; 17,20; 19,13; 22,7; 23,21; 24,19; 25,15.

V določbah glede klanja in uživanja mesa v 12,20–28 (prim. 12,15–16) govornik prepoveduje uživanje krvi z dvakratno utemeljitvijo v vrsticah 25 in 28: *lēma'an yītab lēkā ūlēbānēkā 'ahārēkā*, »da bo dobro tebi in za teboj tvojim otrokom.« Ko v 14,22–29 naroča izločanje desetine letnega pridelka v korist levita, tujca, sirote in vdove, končuje: »... da te blagoslovi Gospod (*lēma'an yēbārekkā*) Gospod, tvoj Bog, pri vsem delu tvojih rok, ki ga boš opravljal« (v. 29). Motivacija blagoslova se prvič pojavi v 7,13–14, v pričujoči zbirki pa se v bolj ali manj podobni obliki pojavi še v 15,4.6.10.18; 23,21; 24,19 (gl. tudi 28,8; 30,16). V 15,4.6 govornik obljublja božji blagoslov pod pogojem poslušnosti zapovedim. V 15,10 priporoča radodarnost v posojanju z utemeljitvijo: »Kajti zaradi tega te bo Gospod, tvoj Bog, blagoslovil (*kī biglal haddābār hazzeh yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem tvojem delu in pri vsem, česar se loti tvoja roka« (prim. Prg 19,17). V 15,18 sklene zapoved glede odpusta sužnja z zagotovilom: »In Gospod, tvoj Bog, te bo potem blagoslovil (*ūbērakkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem, kar boš delal.« V 23,21 imamo odredbo glede obresti: »Od tujca smeš jemati obresti, svojemu bratu pa ne posojaj na obresti, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog (*lēma'an yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) v vsem, česar se loti tvoja roka v deželi, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last.« V 24,19 beremo: »Če žanješ na polju in pozabiš kak snop na polju, se ne vračaj, da bi ga vzela. Naj bo za tujca, siroto in vdovo, da te blagoslovi Gospod, tvoj Bog (*lēma'an yēbārekkā yhw'ēlōhēkā*) pri vsem delu tvojih rok« (prim. Prg 22,9). Kako značilna je za Devteronomij motivacija nagrade, pokažeta sporedni mesti 2 Mz 19,9-10; 23,22, kjer te motivacije ni.

Na drugih navedenih mestih se motivacija nagrade pojavlja v zvezi z zelo različnimi določbami. V 16,18-20 govornik naroča, naj si v obljubljeni deželi postavijo sodnike in nadzornike, ki bodo pravično sodili. V vrstici 20 beremo: »Za pravičnost, za pravičnost se poganjaj, da boš živel in boš prejel v last deželo (*lēma'an tihyeh wēyārašā 'et-hā'āres*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog.« V navodilih glede kralja v 17,14–20 je glavni poudarek na izpolnjevanju Gospodove postave, »da se ne povzdigne njegovo srce nad njegove brate in da se ne oddalji od zapovedi ne na desno ne na levo, da bo podaljšal dneve svojega kraljevanja (*lēma'an ya'ārik yāmīm 'al-mamlaktō*), on in njegovi sinovi,

v Izraelu« (v. 20). V določbah glede zavetnih mest v 19,1–13 govornik odreka privilegij zavetišča pred krvnim maščevalcem za tistega, ki je kriv umora, in pravi: »Naj se ga ne usmili tvoje oko, ampak odpravi prelitje nedolžne krvi Izraela, da ti bo dobro (*wētôb lāk*). V določbi glede ptice z mladiči pravi v 22,6–7: »... da ti bo dobro in da boš dolgo živel (*lěma'an yîtab lāk wěha'araktā yāmîm*).« V 25,15 pa beremo: »Imej polno in pravilno utež, imej polno in pravilno mero, da se bodo podaljšali tvoji dnevi v deželi (*lěm'an ya'ārikû yāmekā al hā'dāmāh*), ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog.«

V 28. poglavju, ki velja kot sklep devteronomične postave, se v prvem delu (v. 1–14) pojavi obljuba blagoslova za poslušnost. V tretjem dopolnilnem Mojzesovem govoru v poglavjih 29–30 govornik najprej govori o velikih božjih delih v preteklosti in končuje v 29,8: »Držite se torej besed te zaveze in jih spolnajte, da boste imeli uspeh (*lěma'an taškîlû*) pri vsem, česar se lotite.« Zelo podobna motivacija poslušnosti postavi se pojavi v spodbudi Jozuetu v Joz 1,6–9 in v Davidovi oporoki sinu Salomonu v 1 Kr 2,2–10.⁷ V 30,6 govornik namen ljubezni do Boga izraža z izjavo *lěma'an hayyêkā*, »da boš živel.« V 30,16 se motivacija ljubezni do Boga in poslušnosti glasi: »In živel boš in se množil, in Gospod, tvoj Bog, te bo blagoslavljal v deželi, ki greš vanjo, da jo prejmeš v last.« V 30,19–20 pa beremo: »Predložil sem ti danes življenje in smrt, blagoslov in prkletstvo. Izvoli torej življenje, da boš živel ti in tvoj zarod (*lěma'n tihyeh 'attāh wēzar'ekā*). Ljubi Gospoda, svojega Boga, poslušaj njegov glas in drži se njega! Kajti to je zate življenje in dolgotrajno bivanje v deželi, ki jo je Gospod s prisego obljubil dati tvojim očetom, Abrahamu, Izaku in Jakobu« (prim. 32,47).⁸

2. Kazen za neposlušnost

V Devteronomiju zagotavljanje nagrade za poslušnost ne prihaja neposredno do veljave kot večnoveljavno načelo,⁹ tudi ne kot izkustvo iz preteklosti, temveč kot obljuba za prihodnost, tj. za čas po osvojitvi obljubljenе dežele. Razumljivo torej, da se sporedno z obljubo nagrade za primer poslušnosti pogosto pojavlja tudi grožnja kazni za primer neposlušnosti. Kakor tema o nagradi ima torej tudi tema o kazni v prvi vrsti parenetično vlogo. Vendar pareza ni edina literarno-retorična oblika, v kateri je govor o kazni. Ta tema se pojavlja tudi v zgodovinskih retrospektivah, ki hočejo priklicati v spomin značilne primere Izraelove nezvestobe kljub velikim odrešenjskim Jahvejevim delom in zakrknjenosti narodov, s katerimi so se Izraelci srečevali. Kazen je zedela tako neposlušne Izraelce kakor narode, ki so se upirali Jahvejevi odločitvi, da svoje ljudstvo pripelje v obljubljeno deželo. V srečanju s poganskimi narodi pride do veljave pravilo svete vojne z zakletvijo (*hērem*), da bi se Izraelci obvarovali kvarnih vplivov poganskih navad.

V zgodovinski retrospektivi 1,6–3,29 zavzema tema o kazni zelo pomembno mesto. V 1,26–33 je govor o grehu nezaupanja Gospodu. Gospod nastopa s prisego, da nihče »od tega hudobnega rodu« ne bo videl lepe dežele (1,35). Mojzes ugotavlja: »Tudi nad menoj se je razsrdil Gospod zaradi vas in rekel: ›Tudi ti ne prideš tja‹« (1,37; prim. 3,26; 4,21–22). V 1,39 beremo Gospodovo odločitev: »Vaši otrociči, o katerih ste dejali, da bodo v plen, in vaši otroci, ki danes še ne znajo razločevati med dobrim in hudim, ti bodo prišli tja, njim jo bom dal in oni jo bodo dobili v last.« Izraelci le površno priznajo svojo

krivdo in predrzno računajo na božjo pomoč v boju proti Amorejcem na pogorju, zato se Gospod po porazu ne meni za njihove solze (1,41–46). V osemindesetih letih je »pomrl ves rod bojevnikov iz tabora, kakor jim je Gospod prisegel. Roka Gospodova je bila namreč zoper nje, da jih je iz tabora popolnoma iztrebil« (2,14–15). Hešbonski kralj Sihon in Bašanski kralj Og se upirata Izraelcem na poti v obljubljeni deželo. V 2,30 beremo o Sihonu: »Toda Sihon, kralj v Hešbonu, nam ni hotel dovoliti prehoda pri sebi; kajti Gospod, tvoj Bog, je otrdil njegovega duha in zakrknil njegovo srce, da bi ti ga dal v roke, kakor je zdaj.« Izraelci so nad obema kraljema izvršili kazen zakletve (2,33–34; 3,6).

V 4. poglavju govornik po uvodnem spodbujanju k poslušnosti pravi: »Vaše oči so videle, kaj je Gospod storil zaradi Baal Peorja; vsakogar namreč, ki je hodil za peorskim Baalom, je Gospod, tvoj Bog, iztrebil iz svoje sredine. Vi pa, ki ste se držali Gospoda, svojega Boga, ste še danes vsi pri življenju« (4,3–4). Iz številnih mest, ki omenjajo zablodo v zvezi z Baal Peorjem, je mogoče z gotovostjo sklepati, da so v Peorju častili Baala z lokalnim obredom, ki je bil v popolnem nasprotju z jahvizmom.¹⁰ Primeri odpada v preteklosti služijo kot osnova spodbude in svarila za prihodnost. V 4,25–28 imamo posebno težko grožnjo: »Ko boste dobili sinove in sinov sinove in prebivali v deželi, pa bi se pregrešili s tem, da bi naredili rezane podobe v kakršni koli obliki in delali, kar je hudo v očeh Gospoda, svojega Boga, da bi ga razdražili, kličem danes nebo in zemljo za pričo zoper vas, da boste hitro izginili iz dežele, ki greste čez Jordan vanjo, da jo prejmete v last; ne ostanete dolgo v njej, ampak boste docela iztrebljeni Gospod vas raztrese med ljudstva in le malo vas ostane med narodi, ki vas mednje Gospod odpelje. Ondi boste služili bogovom, izdelku človeških rok, lesu in kamnu, ki ne vidijo in ne slišijo in ne jedo in ne duhajo.«

V parenetičnem oddelku poglavij 5–11 se zgodovinska retrospektiva prepleta s spodbudami in svarili za prihodnost, tj. za čas, ko bodo bivali v deželi. V znamenitem povračilnem obrazcu 5,9–10 Jahve v 1. osebi najprej grozi s kolektivno kaznijo za primer nezvestobe (v. 9), po zagotavljanju dobrote tisočem tistih, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi (v. 10), pa govori v 3. osebi: »Ne skruni imena Gospoda, svojega Boga! Kajti Gospod ne bo pustil brez kazni njega, ki skruni njegovo ime« (v. 11). V tem povračilnem obrazcu je iz treh razlogov občutna izredna teža grožnje kazni: prvič zato, ker govori Jahve sam v 1. osebi; drugič zaradi tega, ker je na prvem mestu izjava o kazni; tretjič zato, ker ni govor le o individualnem, temveč tudi o kolektivnem povračilu. Precej drugače je v 7,9–10, kjer se povračilni obrazec ponovi v dokaj prirejeni obliki. Tukaj je na prvem mestu zagotovilo o božji zvestobi do zaveze in o izkazovanju dobrote njim, ki ga ljubijo in spoljujejo njegove zapovedi, v izjavi o kazni za sovrašтво do Boga pa je poudarjena takojšnja kazen brez izrecne izjave o kolektivnem povračilu. Ko gre za zapoved nedeljene zvestobe do Yahveja, se v Devteronomiju trikrat pojavi izjava, da je Yahve 'ēl qannā', »ljubosumen Bog« (4,24; 5,9; 6,15); v kontekstu grožnje kazni za primer odpada ta izraz teže grožnje občutno poveča. V 6,14–15 beremo: »Ne hodite za drugimi bogovi izmed bogov ljudstev, ki so okoli vas, kajti Gospod, tvoj Bog, v tvoji sredi je ljubosumen Bog; da se ne vname srd Gospoda, svojega Boga, zoper tebe in te ne iztrebi s površja zemlje.«

V 7,1–5 (prim. 20,15–18) govornik zapoveduje uničenje narodov, s katerimi se bodo Izraelci srečali v obljubljeni deželi, z zakletvijo; prepoveduje

stopanje v svaštvo z njimi z utemeljitvijo: »Kajti izneverili bi mi tvojega sina, da bi služili drugim bogovom; srd Gospodov pa bi se vnel zoper vas in bi vas hitro uničil« (v. 4). Obljubo, da bo Bog sam polagoma izgnal narode pred Izraelci, sklene s svarilom pred prisvajanjem predmetov zakletve, »kajti to je gnusoba za Gospoda, tvojega Boga. Gnusobe pa ne nosi v svojo hišo, da te ne zadene zakletev kakor njo: to naj se ti studi in naj te pred tem obhaja groza, ker je zakleto« (7,25–26). V 8,19–20 govornik za primer odpada grozi, da bodo Izraelci gotovo preminuli kakor narodi, ki jih Gospod ugonablja pred njimi. V 9,4–6 trikrat zatrjuje, da Gospod Izraelcev ne bo pripeljal v deželo zaradi njihove pravičnosti (*šēdāqāh*), temveč zaradi hudobije (*riš'āh*) narodov. V 9,6 beremo: »Vedi torej, da ti Gospod, tvoj Bog, ne daje v last te lepe dežele zaradi tvoje pravičnosti; kajti ti si trdovratno ljudstvo.« Iz besedila je razvidno marsikaj. Prvič, beseda *šēdāqāh* pomeni v prvi vrsti pravičnost v razmerju do Boga, tj. poslušnost njegovi postavi; to pomeni nasprotje trdovratnosti. Drugič, dosedanja zgodovina priča, da Izrael nikoli ni bil zares pravičen. Govornik mu to predoča s spominom iz preteklosti, ki je zasenčena predvsem z odpadom okrog zlatega teleta (9,7–10,11). Zaradi takšnega odpada bi Jahve moral vse ljudstvo pokončati; prizanesel mu je zaradi ponižne Mojzesove prošnje za usmiljenje.¹¹ Tretjič, Jahve vztraja pri odločitvi, da Izraelce privede v obljubljeni deželo, ker je krivda narodov očitno še večja kakor Izraelova. Beseda *riš'āh* je klasičen antonim besede *šēdāqāh* in najbrž označuje vse zablode narodov, ki jih je mogoče naštet, toda predvsem njihovo napačno pojmovanje in češčenje božanstev (prim. 12,31). Četrtič, krivda in kazen v preteklosti pomenita stalno grožnjo v prihodnosti, ko ne bo več Mojzesa, ki bi prosil za usmiljenje.

To je jasno razvidno tudi iz 11. poglavja. V vrsticah 1–9 govornik najprej govori o velikih Jahvejevih delih, ki so v svojem bistvu izvršitev sodbe nad faraonom in voditelji upora v puščavi (v. 1–7), da lahko dovolj utemelji spodbudo k pokorščini z obljubo uspevanja (v. 8–9). V vrsticah 13–17 za primer zvestobe v deželi obljublja obilico dežja, za primer odpada pa grozi z nasprotnim: »Sicer bi se vnela Gospodova jeza zoper vas in bi zaprl nebo, da ne bi bilo dežja in zemlja ne bi dajala svojega obroda; potem bi vi hitro izginili iz lepe dežele, ki vam jo Gospod daje« (v. 17). Končno govornik do skrajnosti priostri obljubo in grožnjo: »Glejte, danes polagam pred vas blagoslov in prekletstvo: blagoslov, če boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, ki vam jih danes dajem; prekletstvo, če ne boste pokorni zapovedim Gospoda, svojega Boga, temveč boste krenili s pota, ki vam ga danes zapovedujem, in hodili za tujimi bogovi, ki jih niste poznali« (11,26–28).

V osrednjem oddelku (pogl. 12–26) nastopa tema o kazni v okviru kazuističnega prava; kazen velja kot zapoved za najrazličnejše zablode. Zato so izjave v tematskem pogledu sicer precej različne, toda v literarno slogovnem v marsičem podobne. Prvi primer je navodilo glede kazni v 13. poglavju za tiste, ki bi zavajali v odpad od Jahveja. Besedilo je kazuistična razčlenitev bolj splošno izražene prepovedi služenja tujim bogovom v 12,29–31 in se deli v uvod (v. 1) ter tri zelo podobno sestavljene dele: v. 2–6, 7–12, 13–19. V uvodu se v nekoliko prirejani obliki ponovi zahteva iz 4,2, da je treba v celoti izpolniti božje zapovedi. Določba glede smrtne kazni za zvodnike je edinstven primer nepopustljive zahteve po popolni zvestobi Jahveju v Stari zavezi. V 2 Mz 20,3 in 23,13 imamo namreč le prepoved češčenja tujih bogov, v 2 Mz 22,19 pa le

kratko zapoved: »Kdor daruje bogovom razen Gospodu samemu, bodi iztrebljen!« Naše besedilo pa odreja neizprosno kazen za preroka, ki bi poskušal ljudstvo zapeljati (v. 6). Drugi oddelek (v. 7–12) zapoveduje smrtno kazen brez usmiljenja celo za najbližnjega sorodnika ali prijatelja, tretji oddelek (v. 13–19) pa odreja uničenje po načelu zakletve za mesta, v katerih bi hudobni hoteli ljudstvo zapeljati. Podobna določba smrtne kazni velja v 17,2–7 tudi za tiste, ki bi sami po lastnem nagibu služili tujim bogovom. V 13,18–19 beremo, da bo sama prenehala Gospodova jeza; če bo ljudstvo poslušno Gospodu, bo ta usmiljen in ga bo pomnožil.

V nadaljevanju določbe glede smrtne kazni niso neposredno teološke narave, razen v 18,20–22, kjer je govor o krivih prerokih. Vendar imajo vsi moralno-teološko osnovo, zato se zahteva smrtna kazen tudi v primerih, ki se sami po sebi ne zdijo tako skrajno hudi. V večini primerov je naveden namen kazni: »Tako iztrebi zlo iz svoje srede (iz Izraela)« (13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.23; 24,7; prim. 19,13.20; 21,18). V 17,12 se zahteva smrtna kazen za predrzne, ki v sporih ne bi hoteli upoštevati duhovnikove razsodbe; v 19,12 za morilce iz sovraštva; v 19,16–21 za krive priče. Odredba glede krivih prič se glasi: »Storite mu, kakor je on mislil storiti svojemu bratu!« (v. 19). To talionsko načelo dobi v vrstici 21 klasično literarno obliko: »Tvoje oko bodi brez usmiljenja: življenje za življenje, oko za oko, zob za zob, roka za roko, noga za nogo!« V 21,21 se zahteva smrtna kazen za upornega in nepoboljšljivega sina; v 22,21 za ženo, pri kateri je mogoče dokazati, da je nečistovala pred sklenitvijo zakona; v 22,22 za prešuštvo; v 24,7 za tatvino brata Izraelca. V vseh primerih velja kazen le za tiste, ki so krivi, v 24,16 pa se izrecno zahteva ravnanje po načelu individualnega povračila: »Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov: vsak naj bo usmrčen za svoj greh.«

V nadaljevanju stopajo v ospredje izjave prekletstva za posebno hude primere zablod v 27,14–26¹² in grožnja prekletstva za morebitno neposlušnost božjim zapovedim oziroma nezvestobo zavezi v 28,15–68; 29,15–27; 30,15–19. Tema o krivdi in kazni pride končno močno do veljave v Mojzesovi pesmi (32,1–43) in v uvodu v to pesem (31,16–22.24–30). Celotno besedilo pomeni nemajhne težave glede avtorstva in časa nastanka, kajti besedilo se v marsičem ne sklada z značilnimi temami in slogom v 5–26 + 28. Naše teme se tiče predvsem razlika v časovnosti in namenu izjav o kazni. V poglavjih 5–26 + 28 se za prihodnost predpostavljata obe možnosti, poslušnost in neposlušnost in s tem v zvezi nagrada in kazen oziroma blagoslov in prekletstvo. V uvodu v Mojzesovo pesem pa beremo, da bo ljudstvo po Mojzesovi smrti gotovo nezvesto in si bo nakopalo le božjo jezo: »Tisti dan se vname moja jeza zoper njega. Zapustil jih bom in skril svoje obličje pred njimi, da jih bodo pokončali. Zadele ga bodo mnoge nesreče in stiske. Tisti dan bo govorilo: »Ali me ni ta nesreča zato zadela, ker ni mojega Boga v moji sredi?« Jaz pa bom tisti dan popolnoma skril svoje obličje zaradi vsega zla, ki ga je storilo, ker se je obrnilo k tujim bogovom« (31,17–18; prim. 31,29). Namen Mojzesove pesmi bi naj bil v tem, da priča zoper Izraelove sinove (31,19–21.28). Temu namenu ustreza retrospektiva zaporedja božja dobrot / Izraelova krivda / kazen v prvem delu pesmi (v. 1–25). Če ta del v resnici priča zoper Izraela, drugi del priča za Jahvejevo maščevanje nad Izraelovimi sovražniki in za spravo z ljudstvom zaveze (v. 36,40–43).

3. Teološki pomen povračila v Devteronomiju

Predstavitev izjav o nagradi in kazni v Devteronomiju potrjuje, da povračilo v tej knjigi zavzema osrednje mesto in predstavlja tudi določene posebnosti. Prva posebnost je izjemno mesto pozitivnega vidika povračila, tj. nagrada za poslušnost zaveznega ljudstva. V parenezi osrednjega dela knjige (pogl. 4–26; 28) prihaja enakovredno do veljave obljuba nagrade za poslušnost in grožnja kazni za neposlušnost. Obljuba in grožnja veljata ljudstvu, ki je na tem, da stopi v obljubljeni deželni in jo vzame v last. Njegova usoda v tej deželi bo odvisna od zvestobe oziroma nezvestobe do njegovega Boga, ki ga je izpeljal iz Egipta. Pisatelj s takšnim žarom spodbuja k ljubezni do Jahveja in k zvestobi do njegovih zapovedi, da je videz, kakor da ga zanima samo to. Zato se neprestano ponavljajo iste ali podobne izjave obljube in grožnje. Vendar obljube in grožnje v glavnem niso določeno navedene, temveč precej splošne. Zato je upravičena domneva, da je pisatelj močno pod vplivom modrostnega izročila. Govornik obljublja (dolgo) življenje (4,1.40; 5,16.33; 6,2.24; 6,2.24; 8,1; 11,9.21; 16,20; 22,7; 25,15; prim. 32,47), da bo dobro šlo (4,40; 5,16.29; 6,3.18.24; 12,25.28; 19,13; 22,7), blagoslov (11,27; 14,29; 15,4.6.10.18; 23,21; 24,19; 28,1–14; 30,16.19), posest dežele (4,1.40; 6,18; 8,1; 11,8; 16,20; 25,15; prim. 32,47), množitev potomstva (6,3; 8,1; 11,21), dolgo vladanje kralja (17,20), moč (11,8), dež (11,14). Kot nasprotje vsemu temu pa se v grožnji za primer neposlušnosti pojavlja iztrebljenje, uničenje (6,15; 7,4.10; 8,19–20; 11,17) in prekletstvo (11,28; 28,15–28). Poleg grožnje pogosto prihaja do veljave zapoved smrtne kazni za hujše primere neposlušnosti, brezbožnosti in zablode (13,1–4; 17,2–7.8–13; 18,20; 19,11–13.16–21; 21,18–21; 22,20–27; 24,7). Prihodnji čas je značilen za parenezo in splošnost izjav o nagradi oziroma kazni lahko dela vtis, da pisatelj govori načelno v luči absolutnega monoteizma in se ne opira na izkustvo. Vendar vsestranska presoja celotne knjige kaže, da ni tako. Pareneza je pravzaprav literarna fikcija; pisatelj se ne opira samo na teološke postavke, ki so značilne za hebrejski monoteizem klasične dobe Izraela, temveč tudi na stoletne izkušnje zvestobe in nezvestobe, uspevanja in propadanja zaveznega ljudstva v obljubljeni deželi. Vzgojni napotki za prihodnost so odsev zgodovinske retrospektive, ki v Devteronomiju nekajkrat prihaja tudi izrecno do veljave (1–3; 9,7–10,11; 29,1–8; 32,1–27.49–52).

Upoštevanje izkustva je brez dvoma eden izmed glavnih razlogov, da se načelo o povračilu ni izrodilo v ideološki dogmatizem. Vendar izkustvo ni moglo biti odločilno. Pisatelj zgodovinske dogodke presoja v luči božje absolutnosti in presežnosti. To pomeni, da je povračilo vedno teocentrično, tudi ko morda daje videz, da je antropocentrično; zato ima nesporno, večno veljavo. V Devteronomiju je mogoče najti več dokazov za teocentričnost povračila. Prvič, knjiga poudarja, da zavezno ljudstvo ničesar ne more pripisovati sebi; Jahve ga je iz lastnih nagibov ljubezni in zvestobe izvolil in z močno roko rešil iz egiptovske sužnosti (4,37; 6,21–23; 7,6–8; 9,29; 26,5–8); izbral ga je izmed vseh narodov kot posebno lastnino (4,20.37; 7,6; 10,14–15; 14,2; 26,18–19); dežele mu ni dodelil zaradi njegove pravičnosti, temveč zaradi krivičnosti narodov (9,1–6). Iz teh poudarkov sledi logičen sklep, da je prihodnost možna le v življenjski povezavi z Jahvejem, tj. v poslušnosti njegovim zakonom. Prav tako očitno je, da poslušnost ne more veljati kot zasluženje, ki bi Jahveja obvezovalo k plačilu, temveč le kot izpolnitev pogoja za prejem že davno

določenih oziroma obljubljenih dobrin. Drugič, dobrine oziroma tegobe niso vedno v vzročni zvezi s poslušnostjo oziroma neposlušnostjo. Namen tegob je lahko preizkušnja in vzgoja ljudstva (8,2–5), bogastvo potrditev izpolnitve božjih obljub (8,18). Tretjič, v Devteronomiju stalno nastopata vzporedno obljuba nagrade in grožnja kazni, do veljave pa prihajata tudi spreobrnjenje in ponovno zagotavljanje dobrin (4,29–31; 13,18; 30,1–10). To pomeni, da ima vsak izmed treh možnih človekovih odzivov na božje delo v svetu le relativno veljavo. Po eni strani obljuba dobrin ni brezpogojna, po drugi pa kazni ni nujno usodna, ker obstaja možnost povratka; usmiljenje pa Bog izkazuje tudi zaradi spokornega posredništva posameznih pravičnikov.¹³ Četrtrič, splošnost, načelnost ali celo abstraktnost izjav o nagradi in kazni ne more biti naključna; pisatelj se očitno iz zelo tehtnih teoloških razlogov izogiblje določanju časa, mere in načina nagrajevanja in kaznovanja. O nagradi in kazni je največkrat govor v luči končne usode; le izjemoma se poudarja takojšnje povračilo (7,10).¹⁴

V zvezi s povračilom se v Devteronomiju postavlja vprašanje, kakšno je razmerje med objektivnim, zunanjim in subjektivnim, notranjim svetom. Tukaj Jahve ne nastopa toliko kot stvarnik in absolutni gospodar nad svetovno in Izraelovo zgodovino, temveč v prvi vrsti kot osebni Bog zaveze; ker svoje ljudstvo ljubi (8,8.13; 23,6; prim. 4,37; 10,15), ga je izvolil in mu skazuje dobrote. Zato pa od njega ne zahteva samo pokorščino zakonom; višek nagovora so besede: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo« (6,5). Obljube dobrin in grožnje kazni pa so tako splošne, da vsaj včasih lahko označujejo tako zunanje, objektivne kakor notranje, subjektivne danosti. To velja zlasti za nasprotje življenje/uničenje, blagoslov/prekletstvo. Ker je za hebrejsko Biblijo na splošno značilno zavračanje dualizma med materialnim in duhovnim, ni nobenih razlogov, da bi izjave o dobrinah in kazni omejevali bodisi na eno bodisi na drugo območje. Jahve hkrati deluje kot stvarnik in gospodar (objektivnega) sveta in kot osebni Bog zaveze, človek pa tako v strukturi svojega bitja kakor v razmerju do (objektivnega) sveta, človeka in presežnega Stvarnika hočeš nočeš organsko povezuje ali ruši oba svetova. Polno življenje je možno le v harmoniji med obema svetovoma. Notranji, osebni, duhovni svet je seveda višji, zato ta velja kot merilo vrednotenja zunanjega, objektivnega sveta. Odločilno je osebno zavezno razmerje z Bogom, zato imajo trajno vrednost le dobrine, ki so sad tega razmerja. Zunanje dobrine ne morejo imeti niti vrednosti niti obstoja, če ne obstaja ustreznna harmonija na višji duhovni ravni. Če pisatelj knjige svoje ljudstvo s takšnim žarom nagovarja k ljubezni do Gospoda, tega gotovo ne dela samo zato, ker od ljubezni pričakuje materialne dobrine, temveč predvsem zaradi vrednotenja življenja v najglobljem, duhovnem smislu.

To je med drugim razvidno iz odredb glede smrtne kazni. Krivda le redko neposredno zadeva materialne dobrine; največkrat gre za izrazito moralno zlo v razmerju do Boga in človeka. Zaradi tega krivde ni mogoče poravnati z materialnimi dobrinami. Poleg tega za kazni ni odloga na osnovi prepričanja, da se bo prekletstvo krivde samo zvrnilo na hudodelca. Neodložljivost kazni temelji vsaj na dveh razlogih. Prvič na postavki, da prelivanje krvi in prelomitev zaveze z Bogom in človekom in druga podobna hudodelstva pomenijo onečaščenje celotnega okolja. Zato je očiščenje možno le za ceno življenja.¹⁵ Na tej postavki sloni zapoved uničenja poganških narodov v sveti vojni po načelu zakletve (*hērem*). Drugič, upošteva nesporno dejstvo, da moralno zlo izredno kvarno vpliva na druge. V luči obeh razlogov je treba razumeti trajnost

v utemeljevanju odredb glede smrtne kazni: »Tako odpravi zlo iz svoje srede (Izraela)« (13,6; 17,7.12; 19,19; 21,21; 22,21.22.24; 24,7; prim. 19,13.20; 21,7). To utemeljevanje služi najvišjemu cilju in idealu, ki ga Jahve določa za zavezno ljudstvo: biti mora »sveto ljudstvo« (7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9).¹⁶

¹Nekateri eksegeti izrecno opozarjajo na modrostne značilnosti Devteronomija: M. Weinfeld, *The Source of the Idea of Reward in Deuteronomy* (hebrejsko), v: *Tarbiz* 30 (1960–61), 8–15 + I–II; isti, *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, v: *JBL* 80 (1961), 241–47; isti, *Deuteronomy – The Present State of Inquiry*, v: *JBL* 86 (1967), 249–62; isti, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; J. Malfroy, *Sagesse et Loi dans le Deutéronome: Études*, v: *VT* 15 (1965), 49–55; J.R. Boston, *The Wisdom Influence upon the Song of Moses*, v: *JBL* 87 (1968), 198–202; J.G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, v: *CBQ* 32 (1970), 1–12; D.J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, AB 21A, Biblical Institute Press, Rome 1981, 157–205. Za problem avtorstva, druga temeljna vprašanja Devteronomija in za bibliografijo gl. predvsem S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, ICC, T.& T. Clark, Edinburgh 1973; C. Steuernagel, *Das Deuteronomium*, HK I/3,1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1923; P. Buis in J. Leclercq, *Le Deutéronome*, SBI, J. Gabalda, Paris 1963; G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium*, ATD 8, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; J.D. Levenson, *Who Inserted the Book of the Torah?*, v: *HTHR* 68 (1975), 203–33; P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1976; A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, NCBC, Marchall, Morgan & Scott, London 1979; G. Braulik, *Deuteronomium I–16,17*, NEB, Echter Verlag, Würzburg 1986; I. Cairns, *A Commentary on the Book of Deuteronomy*, IThC, Wm.B. Eerdmans-Handsels Press, Grand Rapids, Michigan-Edinburgh 1992; K. Zobel, *Prophetie und Deuteronomium*, BZAW 199, W. de Gruyter, Berlin-New York 1992.

²Gl. E. Würthwein, *Der Vergeltungsglaube im Alten Testament*, v: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*, izd. G. Kittel, W. Kohlhammer, Stuttgart 1939, 715.

³Vprašanje povračila v Devteronomiju bolj ali manj izčrpno obravnavajo M. Weinfeld, *Tarbiz* 30 (1960–61), 8–115 + I–II; isti, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, 307–19: *The Doctrine of Reward*; J.G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium*, BBB 26, P. Hanstein, Bonn 1967, 196–213: *Vergeltung im Dr*; J.G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 1–12. Navedeni avtorji mesto in pomen povračila obravnavajo zelo na splošno, brez poskusa načrtne analize in teološke valorizacije. J.G. Plöger proti K. Kochu brani tradicionalni pomen besede »povračilo«.

⁴Prim. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz-Göttingen 1988.

⁵Gl. H. Gunkel, *Die Psalmen*, BK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 467, glede Ps 106,31: »Sēdāqāh hier im Sinne von ›Verdienst‹ – Der Lohn des Pinehas, auf den der Verfasser anspielt, ist das ›für ewig‹ 31 (Num 25,13) verliehene Priestertum.« Prim. obsežnejše študije H.-W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, BWANT IV/18, W. Kohlhammer, Stuttgart 1936, posebno str. 82–84; G. von Rad, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit*, v: *ThLZ* 76 (1951), 1929–32 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, Chr. Kaiser, München 1965, 130–35; H. Wildberger, »Glauben‹ im Alten Testament, v: *ZThK* 65 (1968), 129–59, posebno str. 142–47; F. Hahn, *Genesis 15,6 im Neuen Testament*, v: *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, izd. H.W. Wolff, Chr. Kaiser, München 1971, 90–107; O. Palmer, *Genesis 15,6: New Covenant Exposition of an Old Covenant Text*, v: *WThJ* 42 (1980), 259–89; G. Edahotty, *Abraham believed in God: The New Testament Interpretation of Genesis 15:6* (disertacija Pont. Bibl. Inst., Rome 1982); D.D. Sutherland, *Genesis 16:6, a Study in Ancient Jewish and Christian Interpretation* (disertacija Southern Baptist Seminary, 1982). Prim. tudi nasprotje pojma sēdāqāh v 5 Mz 15,9; 23,22–23; 24,4.15 (21,22). Tu nastopa samostalni hēr' oziroma glagol v hifilu tako, da očitno povezuje običajen pomen »greh, krivda« in »kazen«. Glede razmerja med grehom in kaznijo gl. predvsem R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*, G. Mohn, Gütersloh 1965, posebno str. 67–73: *Objektive Verfehlung und subjektive Verantwortlichkeit*; 73–91: *Tat und Tatfolge*.

⁶Prim. S.R. Driver, *Deuteronomy*, III–XIX.

⁷Prim. tudi 1 Sam 18,5.14–15; 2 Kr 18,7; Jer 20,11; 23,5; 50,9; Prg 17,8.

⁸V drugih knjigah Stare zaveze velja opozoriti na tri mesta, ki spominjajo na obljubo nagrade v Devteronomiju: Iz 1,19–20; 3,10–11; Am 5,14.

⁹Izvamemo lahko povračilni obrazec v 5,9–10 in 7,9–10.

¹⁰Gl. 4 Mz 25,1–5,18; 31,16; Joz 22,17; Oz 9,10; Ps 106,28.

¹¹K 9,7–10,11 prim. predvsem poročilo J in E v 2 Mz 32–34.

¹²Zdi se, da je celo 27. poglavje redaktor prevzel iz liturgičnega izročila in ga vrnil med poglavji 26 in 28.

¹³Prim. vlogo Mojzesa v 2 Mz 32–34 in 5 Mz 9,7–10,11.

¹⁴J. G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 7–9, premalo upošteva vse te značilnosti, ko govori o antropocentričnosti obljub nagrade za poslušnost v Devteronomiju. Isto velja za J. Hempel-a, *Altes Testament und Geschichte*, SAS 27, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930, na katerega se sklicuje Gammie. Hempel na str. 15–22 stavi v nasprotje »anthropozentrische Geschichtsbetrachtung« in »theozentrische Geschichtsbetrachtung«. Prva bi naj bila v tem, da človeško delovanje (*das Handeln der Menschen*), tj. greh, pogojuje božje delovanje, se pravi kazni. Da je takšna razlaga enostranska, je med drugim razvidno iz razlage pojma »theozentrische Geschichtsbetrachtung«. Ta naj bi prihajala do veljave šele s teologijo zaveze; to pomeni svobodno božjo odločitev, da z očaki in sploh z Izraelom sklene zavezo in jo ohranja kljub Izraelovi nezvestobi. Značilen je stavek (str. 21): »Theozentrische Geschichte ist Gottessieg über die Sünde«. Hempel se med drugim sklicuje na Pavlovo teologijo izvolitve, toda ne upošteva, da Bog tako v Stari kakor v Novi zavezi ohranja zavezo samo s tistimi, ki so mu zvesti, medtem ko nezveste zavrača. Zaveza z določenim ljudstvom nima obstoja samo zaradi božje zvestobe, temveč tudi zaradi zvestobe, vere, spokornosti manjšine. Če bi se zavezno ljudstvo kdaj popolnoma, v celoti izneverilo, se zdi samo po sebi umevno, da bi ga Bog dokončno zavrgel (prim. 1 Krn 28,9; 2 Krn 7,19–22) in raje izvolil oziroma ustvaril drugo ljudstvo. Končno je glavni greh človeštva nevera; zaradi nevere je vedno ogrožen njegov obstoj. Problem nevere je v svetu tako pereč, da v Lukovem evangeliju beremo celo vprašanje: »Ali bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (18,8). je mogoče v razmerju do upornih nevernikov utemeljevati teocentričnost zgodovine in božjo zmago nad grehom z načelom zaveze oziroma z notranjo božjo zvestobo do samega sebe?

¹⁵Prim. 21,22–23; 24,1–4; 3 Mz 18,24–28; 4 Mz 35,33–34.

¹⁶J.G. Gammie, *CBQ* 32 (1970), 6–7, preveč enostransko meni, da je razlog odredb smrtnih kazni v destruktivni moči zla. Gammie vidi v ozadju povračila »an impersonal principle«.

Povzetek: Jože Krašovec, Nagrada in kazni v Devteronomiju

Avtor Devteronomija je edinstven med pisci Stare zaveze glede doktrine o nagradi in kazni. Govori te knjige obsegajo zgodovinske, pravne in pedagoške (parenetične) prvine. Pedagoški komentarji so najbolj pomembni, kajti sklicevanje na zgodovino ima skoraj vedno didaktičen namen, mesta pravne narave pa služijo za ilustracijo osnovnih religioznih in moralnih načel knjige. V tem okviru pisec močno poudarja posledice poslušnosti in neposlušnosti postavi. Glede na to imamo lahko Devteronomij kot preroško knjigo zakonov, ki uči Izraelovo ljudstvo, da božjo naklonjenost pogojuje izpolnjevanje njegovih moralnih zahtev. Gre za »filozofijo zgodovine«, ki kaže, da pravičnost vodi v blaginjo vseh vrst, medtem ko je krivičnost gotova pot do narodovega poloma. Pisec ljudstvo vztrajno poziva k poslušnosti in pri tem uporablja povedi, ki se ponavljajo: »da boš živel«, »da ti bo dobro«, »da boš podaljšal svoje dneve«, »da te bo Gospod blagoslovil«, itd. Po drugi strani kazni krivičnika zadene osebno. Tiste, ki ne ubogajo postave, bo Bog uničil iz obličja zemlje. Če ljudstvo ne bo poslušalo Gospodovega glasu, bodo prišle nanj vse vrste prekletstev.

Summary: Jože Krašovec, Reward and Punishment in Deuteronomy

The author of Deuteronomy stands unique among the writers of the Hebrew Bible in balancing the doctrines of reward and punishment. The discourses of this book comprise historical, legislative, and paedagogic (parenetic) elements. The paedagogic comments are the most important, for the references to the history have nearly always a didactic aim, and the

legislative passages serve to exemplify the fundamental religious and moral principles of the book. In this framework the writer lays great stress upon the consequences of obedience and disobedience to the law. In view of this fact Deuteronomy can be considered as a prophetic law-book teaching the people of Israel that God's favour was conditioned by the fulfilment of his moral demands. There is a »philosophy of history« showing that righteousness leads to prosperity of all kinds, while wickedness is the sure way to national disaster. The writer urgently calls the people to obedience using the recurring phrases: »that thou mayest live«, »that it may be well for thee«, »that thou mayest prolong thy days«, »that the Lord may bless thee«, etc. On the other hand, punishment overtakes the wicked in person. Those who are disobedient to the law God may destroy from off the face of the earth. If the people will not obey the voice of the Lord, then all kinds of curses shall come upon them and overtake them.

Anton Štrukelj

Katekizem katoliške Cerkve: dragocen dar za vse*

»OČE, (...) večno življenje je v tem, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga, in katerega si poslal, Jezusa Kristusa« (Jn 17,3). Ta stavek iz Jezusove velikoduhovniške molitve, s katerim se začenja katekizem, bralca takoj postavi pred skrivnost Boga, ki se podarja ljudem. »Bog, ki je sam v sebi neskončno popoln in blažen, je po svojem načrtu iz čiste dobrote ustvaril človeka, da bi ga naredil deležnega blaženosti božjega življenja. Zato je Bog vedno in povsod blizu človeku« (§ 1). Bog kliče človeka in mu pomaga, da ga išče, spoznava in ljubi.

Čudovita »simfonija« vere

Papež Janez Pavel II. je 15. novembra 1992 ob molitvi angelovega češčenja naznanil, da bo Katekizem katoliške Cerkve (KKC) uradno in slovesno predstavljen v Rimu 7., 8. in 9. decembra 1992. Poudaril je, da je to zelo pomemben dogodek za življenje Cerkve, »dogodek z zgodovinsko daljnosežnostjo, ker novi katekizem ni samo ena med mnogimi knjigami teologije ali katekeze, ampak je besedilo, ki je za katehetsko dejavnost znotraj Cerkve bistvenega pomena.«

Na dan objave katekizma, 7. decembra 1992, ob 27. obletnici sklepa 2. vatikanskega koncila, je papež dejal, da je to »zgodovinski dogodek za Cerkev«. Nato je poudaril: »Novi katekizem je dragocen dar, bogat, primeren in resničen dar, ki je globoko zakoreninjen v preteklosti, odličen dar za današnjo Cerkev, dar, obrnjen k prihodnosti, dar za vse.«¹

Potek nastajanja novega katekizma na kratko podaja papež sam v svoji apostolski konstituciji »Fidei depositum«, 11. oktobra 1992, ob trideseti obletnici odprtja 2. vatikanskega koncila. Takole pravi: »Ohranjati zaklad vere je poslanstvo, ki ga je Gospod zaupal svoji Cerkvi in ki ga Cerkev izpolnjuje v vsakem času.« Zadnji koncil je nenehno izhodišče za vse papeževo pastoralno delovanje, priznava sv. oče in dostavlja: »Treba se je neprestano krepčati ob tem izviro.«

Ob sklepu izredne škofovske sinode leta 1985 v Rimu so »premnogi izrazili željo, naj se sestavi katekizem ali kompendij (priročnik) vsega katoliškega nauka, tako glede vere in kakor glede nravnosti, ki naj bo tako rekoč oporiščno besedilo pri sestavljanju katekizmov ali priročnikov v raznih pokrajinah. Prikaz

nauka mora biti bibličen in liturgičen. Podaja naj nauk, ki je hkrati zdrav in prilagojen današnjemu življenju kristjanov.«²

Na teh osnovah je zrastel novi katekizem katoliške Cerkve kot ključno besedilo za katekezo, ki se neprestano napaja in prenavlja ob živih izvirih vere.

Glede poti in duha novega besedila pravi sv. oče: »Katekizem katoliške Cerkve je sad kar najširšega sodelovanja; dozorel je v šestih letih intenzivnega dela v duhu pozorne odprtosti in goreče vneme.«

Leta 1986 je papež zaupal komisiji dvanajstih kardinalov in škofov, kateri je predsedoval kardinal Joseph Ratzinger, nalogo, naj pripravijo načrt za katekizem. Tej komisiji je stala ob strani skupina šestih škofov, izvedencev v teologiji in katezezi. Škof J. Honoré poroča: »Kardinal Ratzinger, ki je predsedoval vsem zborovanjem, je poklical dominikanskega patra Christopa Schönborna, profesorja iz Fribourga v Švici, in mu zaupal nalogo generalnega tajnika, da bi zagotovil koordinacijo med delovnimi skupinami kakor tudi usklajevanje besedil... Zasluga p. Christopa Schönborna, zdaj pomožnega škofa na Dunaju, je bila, da je zelo hitro vstopil *in medias res* in držal v rokah vajeti vseh redakcij.«³

Podrobnega potopisa in natančne geneze besedila tu seveda ni mogoče podati. Naj omenim samo nekatere stvari. Iz Rima so vsem škofovskim konferencam po svetu poslali delovni načrt katekizma. Škofje so pregledali ta osnutek in po posvetovanju s svojimi komisijami poslali v Rim svoje predloge in pobude, kritike in pomisleke. Tako je novembra 1989 nastal »predelani načrt« (projet-révisé), ki je bil spet poslan vsem škofom in prek njih teološkim šolam. V prejetih odgovorih je bilo predloženih 24.000 izboljšav. Že iz tega je videti, da so sestavljalci ves čas v povezavi s škofi vsega sveta in s teologi iskali najustreznejše formulacije. Tudi ekumenski vidik je bil močno v ospredju, saj so bili zraven tudi drugi krščanski bratje.

Na osnovi prejetih predlogov so v Rimu pripravili izboljšano besedilo (textus emendatus) in nato predzadnjo obliko, sedmo po vrsti. Od novembra 1991 do februarja 1992 so pripravljali dokončno besedilo. Na svoji seji 14. februarja 1992 je komisija enoglasno sprejela tako imenovano »dokončno besedilo«, ki je bilo osmo po vrsti. Bilo je 14. februarja 1992 ob 12,20, na praznik svetih bratov Cirila in Metoda, sozavetnikov Evrope, ki ju papež v svoji okrožnici »Slavorum Apostoli« imenuje »prava zgleda katehetov.«

To besedilo so izročili svetemu očetu, ki ga je pregledal in dodal še nekatere svoje izboljšave glede formulacije posameznih členov. Ko so vse to skrbno upoštevali, so papežu znova predložili izboljšano verzijo. Dne 30. aprila 1992, na god Pija V., ki je bil papež tako imenovanega »rimskega« ali »tridentinskega« katekizma, je bila deseta redakcija spet izročena papežu v dokončno presojo. Dne 25. junija 1992 je sv. oče potrdil KKC. Ob sklepu naporega večletnega skupnega dela je papež dejal kardinalu Ratzingerju: »Doživljali smo razsvetljenje Svetega Duha.«⁴

V zgoraj omenjeni apostolski konstituciji »Fidei Depositum«, ki bodi objavljena v vseh izdajah katekizma, papež izjavlja: »Po pravici smemo reči, da je ta katekizem sad sodelovanja celotnega episkopata katoliške Cerkve... Sozvočje tolikih glasov dejansko izraža 'simfonijo' vere. Uresničenje tega katekizma na ta način odseva kolegialno naravo škofovstva: izpričuje katolištvo Cerkve.«⁵

Namen in naslovljenci katekizma

Katekizem hoče posredovati enovit in organski pogled na bistveno in temeljno vsebino katoliške vere in morale v luči zadnjega koncila in celotnega izročila Cerkve. Glavni viri, iz katerih zajema katekizem, so: Sveto pismo, cerkveni očetje, bogoslužje in cerkveno učiteljstvo. Bogastvo navedenih besedil čudovito izraža življenjsko moč in svežino naše vere.

Katekizem je namenjen prvenstveno tistim, ki so odgovorni za katehezo: na prvem mestu škofom, ki so učitelji vere in pastirji Cerkve. Po njih pa se obrača na sestavljalce katekizmov, na duhovnike in katehete; končno tudi na vse kristjane in na vse ljudi. Zelo koristen je seveda tudi za študente teologije in vse krščanske vernike. Papež pravi, da je katekizem namenjen vsakemu človeku, ki nas sprašuje o našem krščanskem upanju in ki hoče spoznati, kaj katoliška Cerkev veruje in uči.

Kako je katekizem sestavljen?

Načrt tega katekizma se navdihuje ob velikem izročilu tistih katekizmov, ki gradijo katehezo na štirih nosilnih »stebrih«. To so: apostolska vera, zakramenti, zapovedi in molitev »očenaš.«

Prvi del: veroizpoved. Kdor po veri in krstu pripada Kristusu, mora svojo vero izpovedovati tudi pred ljudmi. Zato katekizem najprej razloži, v čem obstoji razodetje, s katerim se Bog obrača na človeka in kakšna je vera, s katero človek odgovarja Bogu. Veroizpoved povzema darove, ki jih Bog kot Stvarnik, kot Odrešenik in kot Posvečevalec naklanja ljudem.

Drugi del: sveto bogoslužje. Tu je razloženo, kako je Bog po Jezusu Kristusu in po Svetem Duhu enkrat za vselej uresničil odrešenjski načrt in kako ga nenehno ponavzočuje v liturgičnih dejanjih Cerkve, zlasti v sedmerih zakramentih.

Tretji del: Življenje po veri. Poslednji namen človeka, ustvarjenega po božji podobi in sličnosti, je blaženo gledanje Boga. Ta cilj je mogoče doseči s pomočjo božje postave in milosti, če se človek svobodno odloča in ravna po veri. Pot evangelijskih blagrov je zarisana z dvojno zapovedjo ljubezni in podrobneje opisana v desetih božjih zapovedih.⁶

Četrti del: Molitev v življenju po veri. Molitev je v kristjanovem življenju osrednjega pomena. Očenaš je povzetek vseh dobrin, na katere smemo upati, in katere nam nebeški Oče želi podeliti.

Celoten katekizem je zasnovan kot *organski prikaz* vse katoliške vere in nravnosti. Zato ga je treba brati kot enoto. K temu nam pomagajo številna sklicevanja na vzporedna mesta znotraj besedila in analitično kazalo na koncu, ki nam pomaga videti vsako temo v povezanosti s celoto naše vere.⁷

Glavni vsebinski poudarki

Zaporedje: veroizpoved-zakramenti-zapovedi-očenaš ni samo po sebi umevno. Že bežen pogled na katekizem nam pokaže, v kakšnem medsebojnem

razmerju so posamezni deli: 39% zavzema veroizpoved, 23% zakramenti, 27% zapovedi in 11% molitev. Vsega skupaj je 2.865 členov.⁸

Dejansko je katekizem, ki je sicer sestavljen iz štirih delov, čudovit diptih: tu skrivnosti vere, ki jih izpovedujemo (veroizpoved) in obhajamo (zakramenti), tam človekovo življenje po veri: pravilo krščanskega življenja (deset zapovedi) in sinovska molitev (očenaš).

Sporočilo tega diptiha je jasno: v katehetskem podajanju vere pripada prvenstvo Bogu in njegovim delom, ne glede na metodo podajanja vsebine. To, kar bo človek storil, bo vselej samo odgovor na božje delo. Velika božja dela (*magnalia Dei*) sestavljajo bistveno prvino katekizemskega besedila. V tem je zelo jasen teocentrični poudarek.

Katehetsko podajanje ni samo poučevanje v veri, ni samo verouk, ampak je povečevanje, izpovedovanje in priznavanje dejanj in besed (*facta et dicta*), ki jih je Bog v čisti milosti storil za nas in naše zveličanje, v naš prid.

Prvenstvo božje milosti poudarja tudi naslednje spoznanje. Če se vprašamo, zakaj so veroizpoved in zakramenti vere postavljeni skupaj *pred* besedilo desetih zapovedi, je odgovor zelo pomemben. Hkrati je tukaj dan odgovor na ugovor, češ da »pademo nazaj« v staro zavezo, ko za razlago moralke uporabljamo deset zapovedi. Ali ne bi bilo bolje slediti blagrom ali božjim krepostim? Odgovor na oboje je torej upoštevanja vreden: »Takšna izbira je razvidna: preden kristjanu povemo, kaj mora storiti, naletimo na tale izrek sv. Leona Velikega: 'Spoznaj, o kristjan, svoje dostojanstvo'. Ko torej Kristusov vernik spozna nadnaravno moč, ki izhaja iz njegovega bivanja v Kristusu po Svetem Duhu, tedaj se more z zaupnim srcem, brez suženjskega strahu, prizadevati za spolnjevanje in rast krščanskega življenja, kakor mu ga predlaga deset zapovedi... Brez vnaprejšnjega nauka o zakramentih, ki vsebuje tudi nauk o Cerkvi in o opravičenju, se zdi, da zapovedi dekaloga presegajo človekove moči. Oprti na vero in na zakramente pa jih moremo sprejemati in živeti polni zaupanja in moči.« Te misli sv. Tomaža Akvinskega je navajal že tridentinski katekizem, imenovan Rimski katekizem. Nanje se zdaj sklicuje tudi KKC.

»Nexus mysteriorum«: medsebojna povezanost skrivnosti

Ali KKC upošteva »hierarhijo resnic«? Nedvomno že sam načrt tega katekizma jasno izraža hierarhijo resnic. Pri tem pa je pomembna organskost podajanja, ne stopnje gotovosti, kakor menijo nekateri kritiki. Razlikovati je namreč treba med hierarhijo resnic in stopnjami gotovosti. Prav gotovo nimajo vse trditve enake stopnje gotovosti. To je razvidno iz konteksta, iz načina podajanja, iz doktrinalne avtoritete trditve.

Za katehezo je gotovo bolj pomembno načelo organskosti podajanja. Poglejmo, kako so posamezne razčlenitve smotrno vgrajene v celotno besedilo.

Ali obstaja »rdeča nit«, ki poteka skoz ves katekizem? Glavni tajnik komisije za pripravo katekizma, Christoph Schönborn, pravi, da niso izrečno iskali takšne rdeče niti. Vodilna sila pri oblikovanju katekizma je bila namreč *vera*. V kontekstu vere pa se je porodila nekakšna vodilna misel, ki preveva celotno besedilo. To je misel o *odrešenjskem božjem načrtu*. Tako prvi del podaja zlasti *ekonomijo razodetja*, ki dosega svoj vrhunec v Kristusovi skrivnosti. Trinitarična struktura apostolske veroizpovedi je izraz trinitaričnosti

odrešenjskega božjega načrta. V prvem členu veroizpovedi (»Verujem v Boga Očeta«) katekizem izpoveduje najprej resnice, ki se tičejo samega življenja Boga v njegovi troedini skrivnosti (§ 232 sl.). To neskončno blaženo življenje je edini izvir in cilj vsega odrešenjskega božjega načrta. Bog sam nam je razodel to svoje notranje življenje v velikih dogodkih, ki so: delo stvarjenja in božjega vladanja (previdnost), delo odrešenja po Jezusu Kristusu in delo posvečenja v Svetem Duhu po Cerkvi.

Drugi del izrečno nadaljuje to perspektivo odrešenjskega načrta: v času Cerkve postane zakramentalna oikonomija. Celotno liturgično življenje se zato razkriva pod vidikom »obhajanja skrivnosti«: znamenja in časi, zakramenti in zakramentali. Cerkveno leto je okvir, v katerem obhajamo posamezne velike skrivnosti našega odrešenja.

Téma odrešenjske oikonomije je manj vidna v tretjem delu. Razvidna pa je zlasti v členih, ki obravnavajo postavo in milost. Zelo pa je navzoča v četrtem delu.

Če odrešenjski božji načrt sestavlja nekakšno rdečo nit vsega katekizma, potem ta načrt gravitira okoli težnostnega središča, ki je *trinitarična skrivnost*.

Katekizem pove o tej osrednji skrivnosti naslednje: »Skrivnost presvete Trojice je središčna skrivnost krščanske vere in krščanskega življenja. Je skrivnost Boga, kakršen je sam v sebi. Je torej izvir vseh ostalih verskih skrivnosti; je luč, ki osvetljuje. Je najbolj temeljni in bisvetni nauk 'hierarhije verskih resnic'« (SKP 43). »Zgodovina odrešenja je zgodovina načina in načrta, po katerem se edini in pravi Bog: Oče, Sin in Sveti Duh ljudem razodeva, jih vodi, jim podarja spravo ter jih zedinja s seboj, ko se odvrnejo od greha« (SKP 43, § 234).

V skladu s »hierarhijo resnic« je potrebno paziti predvsem na trinitarično razčlenitev podajanja. V besedilu so skrbno in jasno prikazane povezave verskih resnic z njihovim trinitaričnim temeljem. Poglejmo zlasti besedila, ki govorijo o stvarjenju, o Cerkvi, bogoslužju in molitvi.

Skupaj s trinitarično skrivnostjo pa obstaja še drugi temelj, na katerega se morajo v svojem redu opirati druge resnice vere: *Kristusova skrivnost*. Reči smemo, da je ta katekizem globoko trinitaričen, a prav tako moremo reči, da je kristocentričen, saj se nam prav po Kristusu razodeva skrivnost Presvete Trojice. To sta dve njegovi bistveni odliki.

»V središču kateheze bistveno najdemo osebo Jezusa Kristusa iz Nazareta, 'edinorojenega od Očeta'... ki je trpel in umrl za nas in ki sedaj, ko je vstal od mrtvih, vedno živi z nami... Katehizirati... pomeni v Kristusovi osebi razkrivati celoten večni božji načrt; pomeni skušati dojeti pomen Kristusovih del, besed in znamenj, ki jih je delal« (CT 5). Cilj kateheze je: Privesti ljudi »v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privedi k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja presvete Trojice« (CT 5, nav. § 426).⁹ To se sklada s tem, kar je o katehezi zapisal Hans Urs von Balthasar: *Cilj kateheze je omogočiti gledanje*. »Katehetza more potekati le kot enota informacije in izpovedovanja vere, kakor nas uči dvatisočetno izročilo. Kateheza mora za to dvojno odpirati oči in jih navaditi, da vidijo pojav, ki postavlja zahtevo našemu življenju kot celoti, saj ta pojav že vedno določa to življenje kot prehitvajoča milost.« Ta pojav se imenuje Jezus Kristus. On je središče in vsebina vse kateheze.¹⁰

Kateheza o Kristusu hoče »privesti v občestvo« z njim. Vsa kristologija katekizma je v znamenju naše globoke povezanosti s Kristusovo skrivnostjo. V perspektivi »skrivnosti Kristusovega življenja« je podano Kristusovo spočetje in rojstvo, njegovo skrito življenje in javno delovanje, njegovo trpljenje in vstajenje. Te »skrivnosti Kristusovega življenja« so več kakor le hoja za Kristusom; podarjene so nam kot povabilo k življenjskemu občestvu z njim.

Ključno besedilo katekizma (§ 520), ki se sklicuje na ključno besedilo drugega vatikanskega koncila in ki ga papež Janez Pavel II. navaja zelo pogosto, je naslednje: »Vse, kar je Kristus živel, stori, da bi mi mogli *to živeti v njem* in da bi *on to živel* v nas. 'Kajti on, Božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom' (GS 22, 2). Poklicani smo, da naj bomo popolnoma eno z njim; to, kar je on živel v svojem mesu za nas in kot naš vzor, nam je priobčil kot udom svojega telesa.« »Udje njegovega telesa smo.« V tej luči so prikazani zakramenti. To gledanje prikažeta dve besedili, prvo iz Svetega pisma, drugo iz patrističnega izročila: »Kot 'moči, izhajajoče' iz telesa Jezusa Kristusa (prim. Lk 5, 17; 6, 19; 8, 46), ki je vedno živ in oživljajoč, kot dejanja Svetega Duha, ki je na delu v Kristusovem telesu, Cerkvi, so zakramenti 'božje mojstrovine' v novi in večni zavezi« (§ 1.116). V § 1.115 pa beremo: »Skrivnosti Kristusovega življenja so temelji tistega, kar odtlej Kristus po služabnikih svoje Cerkve deli v zakramentih, kajti 'kar je bilo na našem Zveličarju vidnega, je prešlo v zakramente' (Sv. Leon Veliki, serm. 74, 2).« Zelo lepo misel je izrazil tudi Sv. Ambrož: »Od obličja do obličja si se mi pokazal, Gospod, in v zakramentih se srečam s teboj.«

Kristusovi zakramenti nadaljujejo skrivnosti njegovega življenja in nas globoko povezujejo z njim. So moči, ki izvirajo iz Kristusa in delujejo v Cerkvi. Zato ni presenetljivo, da je besedilo o Cerkvi postavljeno na isto črto. Ekleziološka razlaga podpira zakramentalno gledanje na Cerkev. Prav to gledanje je osnova prvega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi. To je obenem trinitarično gledanje na Cerkev, božje ljudstvo, Kristusovo telo in tempelj Svetega Duha; pojmovanje Cerkve kot božje-človeške realnosti v skladu z analogijo učlovečene Besede (prim. C 8).

Vera in zakramenti so torej predstavljeni v svoji organski povezavi na osnovi dvojnega temelja: trinitaričnega in kristološkega.

Predelanemu načrtu katekizma iz leta 1989 so očitali, da preveč ločuje vero in življenje, ker ju obravnava v dveh različnih delih, v prvem in tretjem. Toda izbiro takšnega načrta je vodilo neko drugo spoznanje, kakor je bilo že rečeno: to je spoznanje, ki nam pomaga razumeti, da se krščansko življenje poraja kot svoboden človekov odgovor na božje darove in vabila, odgovor, ki ga omogočajo vera in zakramenti vere.

Prvi oddelek tretjega dela, kjer je podana »osnovna moralka«, prikazuje božje in človekovo delovanje. Izhodišče je torej človekova poklicanost k deležnosti pri troedinem božjem življenju in s tem k blaženosti, podobno kakor se je tudi prvi del začel s temo o iskanju sreče. Nato je pojasnjeno človekovo svobodno delovanje: torej svoboda sama, brez katere ni odgovornosti, in seveda dobra in slaba dejanja; vest, sodba razuma o naših dejanjih; človeške kreposti in božje kreposti, vlite od Boga; končno slaba dejanja, grehi. Občestveni vidik človeškega delovanja je nato razvit v luči pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu in papeških dokumentov.

Seveda pa človek brez pomoči boje postave, ki ga poučuje, in božje milosti, ki ga dviga, ne bi znal in zmožel dati ustreznega odgovora božjemu klicu. Dejansko more samo sodelovanje (»sinergia«) med človekovo svobodo in božjo milostjo privedi k tistemu cilju, h kateremu so poklicani vsi ljudje: k svetosti (§ 2012–2016).

Perspektiva človeških in božjih kreposti označuje tudi besedilo o desetih zapovedih. Razlaga vsake posamezne zapovedi se ne začneja s prepovedjo, ampak z ustreznimi krepostmi. Dekalog se izliva v blagre, zlasti v prvega, ki blagruje uboge v duhu, katerim pripada božje kraljestvo. Pomembno je poudariti, da so blagri postavljeni na prvo mesto. To je vsekakor velik korak naprej, če pomislimo, da je na primer Bernhard Häring obravnaval moralno teologijo najprej pod naslovom »Kristusova postava«, nato pa »Svobodni v Kristusu.« V katekizmu pa stoji na prvem mestu poklicanost k sreči in blaženosti.

Duh blagrov prepaja prav tako ves četrti del katekizma, ki govori o molitvi. »Vsi ljudje so poklicani k molitvi« (§ 2566). Želja po molitvi pa se poraja v molitvi sami. Sv. Janez Klimak pravi: »Gledati se ne učimo, to je učinek narave. Tudi lepote molitve se ne naučimo od drugih. Molitev ima svojega učitelja sama v sebi, Boga, ki podarja molitev tistemu, ki moli« (PG 88, 1130). Prav zato katekizem v sklepnem delu podaja najodličnejšo molitev, ki smo jo prejeli od Gospoda: očenaš.

Ta prikaz glavnih vodilnih misli in kriterijev pri sestavljanju katekizma sklenimo z opozorilom na novo dejstvo. Katekizem je dejansko hkrati zelo tradicionalen in zelo nov. Posebno pozornost zasluži tale točka: za cerkveni dokument takšne vrste je nenavadna navzočnost *številnih pričevanj svetnikov in svetnic*. Samo svetniki so dovolj univerzalni ali katoliški, da morejo z besedami, ki se rodijo iz življenja, vsem povedati resnice vere. Kdo ne bo prepričan, da bodo imele besede Sv. Katarine Sienske, Sv. Terezije Avilske ali »male Cvetke« takšno moč, da bodo prekoračile vse kulturne in človeške meje? Z besedami, ki jih je razvnela Kristusova ljubezen, bodo vsem ljudem povedale stare in vedno nove resnice Kristusovega veselega oznanila.¹¹

Vsebinski poudarki

Kateri so najpomembnejši vsebinski poudarki? Nedvomno gre za besedilo, ki se tiče vseh ljudi, ki hočejo vedeti za razlog našega upanja (prim. 1 Pt 3, 15). Po padcu ideologij spet prihaja na dnevni red vprašanje o človeku in njegovi sreči. Kaj moramo storiti? Kako naj življenje postane pravično? Vprašanje o družbi in o državni skupnosti seveda spada v veliki okvir človekovega moralnega ravnanja. Seveda pa je katekizem več kakor priročnik moralke. »Velika napaka je trditi, da je katekizem seznam grehov. Krščanstvo ni moralizem. Krščanstvo je stvarnost skupne zgodovine Boga in človeka. V tej skupni zgodovini, v kateri prevladuje božji dar, pa se učimo delovati kot ljudje... Morala postane na ta način nekaj silno preprostega: morala je prijateljstvo z Gospodom ter pomeni živeti in hoditi skupaj z Gospodom.«¹²

Kardinal Ratzinger, ki je izrekel te besede, je ob slovesni in uradni predstavitvi katekizma na tiskovni konferenci 9. decembra 1992 razvijal tudi

naslednje misli: O človeku ni mogoče pravilno govoriti, če ne govorimo o Bogu. Osnovna trditev o človeku se glasi: človek je ustvarjen po božji podobi in sličnosti. V tej osnovni perspektivi so utemeljene človekove pravice. Na bogopodobnosti je utemeljeno tudi človekovo dostojanstvo, ki ostaja nedotakljivo.

Vedno gre za vprašanje: kako naj uravnavam svoje življenje? Kako more moje življenje uspeti? Kako naj postanem srečen? Tako se vsi sprašujemo. Katekizem nam na osnovi vere Cerkve pove, da je mogoče biti srečen samo skupaj z drugimi, v odgovornosti za vso človeško družino. Občestvo med ljudmi in medsebojna odgovornost pa sta naposled mogoči samo v občestvu z Bogom in v odgovornosti pred njim. V tem smislu nas moralka uči, kaj je sreča in kako jo najdemo. Odgovor, ki ga skupaj s Svetim pismom in vero Cerkve daje katekizem, je zelo preprost: človekova sreča je ljubezen. Središče sleherne morale je torej ljubezen, tista ljubezen, ki nam jo razodeva in podarja Bog v Jezusu Kristusu. To je razvidno že iz samega naslova tretjega dela katekizma: »Življenje v Kristusu.«¹³

Že dalj časa je novi katekizem predmet javnih pogovorov in ocenjevanj. Kar je bilo doslej mogoče slišati ali brati o katekizmu – tudi pri nas –, je bilo večinoma zelo enostransko izbrano. Ljudje so mogli dobiti vtis, kakor da gre za seznam grehov in kakor da bi Cerkev hotela povedati, česa človek ne sme delati. Radovednost in vnema, s katero so iskali odlomke iz katekizma ter o njih razpravljali še pred njegovo objavo, pa je nadvse pomenljiv pojav. Dejansko je bilo opaziti, da so se ljudje celo tam, kjer so bili komentariji manj pozitivni, čutili nagovorjene s to knjigo, z njenimi izzivi in odgovori.¹⁴ Postalo je povsem jasno, da je bistveno vprašanje našega časa in navsezadnje vseh časov vprašanje, kaj moramo storiti in kako moramo uravnavati svoje življenje, da bomo mi sami in da bo svet postal bolj pravičen.

Ljubezen je postavljena na osrednje mesto, kakor je bilo rečeno. »Bog nas je prvi ljubil« (1 Jn 4, 19). Človek naj bi svobodno odgovoril na podarjeno božjo ljubezen. Prav v luči božje ljubezni do nas in naše ljubezni do Boga in do bližnjega je mogoče reševati tudi najbolj zapletena in pereča vprašanja.

Deset božjih zapovedi ostaja! Cerkev nima pravice razveljavljati ali zmanjševati božjih zapovedi. Njena naloga je, da božje zapovedi razlaga in uči tako, da jih bodo ljudje v vsakem času mogli razumeti in spolnjevati.

Poudaril sem že, da moralnih vprašanj ne smemo izolirati od celotnega sporočila katekizma. Dosedaj je bilo v javnosti slišati skoraj samo o tem. Toda katekizem je treba brati v njegovi celoti.¹⁵

Bežen pogled v zgodovino katekizmov

V času od leta 1566, ko je izšel Rimski katekizem, ki ga je po naročilu tridentinskega koncila izdal papež Pij V., do 7. decembra 1992, ko je na 27. obletnico sklepa drugega vatikanskega koncila papež Janez Pavel II. slovesno predstavil novi KKC, se je marsikaj zgodilo. V tem obdobju je izšlo neverjetno veliko katekizmov.¹⁶ Slovenci smo zelo zgodaj dobili mnogo katekizmov. Mnogi naši verniki znajo še danes na pamet vprašanja iz odgovore iz katekizma.

Ozrimo se v zgodovino. Cerkveni očetje so že v prvih krščanskih stoletjih imeli odlično katehezo. Njihovo učenje je v marsičem še danes izredno aktualno. Tridentinski cerkveni zbor je močno naglasil pomembnost kateheze; od njega izvira in po njem se imenuje Rimski katekizem, ki je prvovrsten povzetek celotnega krščanskega nauka – *Summa doctrinae catholicae*. Ob njem so se navdihovali številni nadaljnji katekizmi. Pod vplivom drugega vatikanskega cerkvenega zbora (njegove odloke je papež Pavel VI. imel za veliki katekizem modernega časa) je kateheza močno stopila v ospredje. O tem pričajo Splošni katehetski pravilnik (1971), rimske škofovske sinode, številne apostolske spodbude in drugi dokumenti. Kar odseva iz teh pomembnih dogodkov, je izraz prizadevanja v posameznih deželah. Posamezni narodi so izdelali svoje katekizme: holandski, nemški, belgijski, francoski, italijanski idr.¹⁷ Nekateri so prevedeni tudi v slovenščino. A Slovenci se nismo zadovoljili le s prevajanjem. Naši katehetski delavci so bili izredno iznajdljivi in požrtvovalni. V najtežjih povojnih letih so sestavili zelo veliko priročnikov za verouk. Nekateri naši strokovnjaki za katehezo so slovenske katekizme predstavili tudi svetu, saj so iz njih dosegli magisterij ali doktorat v Rimu, v Innsbrucku in drugod.

Katekizem katoliške Cerkve v slovenščini

Katekizem je bil preveden v slovenščino v izredno kratkem času. Dne 1. septembra 1992 mi je dunajski pomožni škof dr. Christoph Schönborn podaril francoski izvornik katekizma in dovolil, da začnemo s prevajanjem, čeprav je bilo tedaj besedilo še *sub secreto* (tajno). Nadškof dr. Alojzij Šuštar je kot predsednik Slovenske škofovske konference 15. septembra 1992 imenoval sedem prevajalcev in dva lektorja, ki sta natančno pregledala ves prevod. To sta bila mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej in prof. dr. Anton Strle, nekdanji član Mednarodne teološke komisije. V Rimu so se na vseh kongregacijah zelo čudili, ko so slovenski škofje ob svojem uradnem obisku »ad limina« novembra 1992 poročali, da je KKC že preveden v slovenščino. Ob uradni predstavitvi 7. decembra 1992 je bil slovenski prevod v Vatikanu. Poleg francoskega izvornika sta bila tedaj predstavljena samo italijanski in španski prevod. Uradni latinski prevod izide kasneje. V pripravi sta nemški in angleški prevod. Drugi narodi bodo večinoma šele zdaj po uradni objavi katekizma mogli začeti s prevajanjem.

Katekizem katoliške Cerkve v slovenskem prevodu bo kmalu natisnjen. Upoštevati je treba njegovo obsežnost (v rokopisu je 482 zelo gosto tipkanih strani. Zanimivo je, da tudi slovenski prevod v rokopisu znaša natanko 482 strani! Francoska tiskana izdaja obsega 676 strani). Katekizem bo izdala Slovenska škofovska konferenca oziroma Nadškofijski ordinariat v Ljubljani kakor doslej Dokumente drugega vatikanskega cerkvenega zbora in Zakonik cerkvenega prava ter Misal in vse druge liturgične knjige. (Profesor Anton Strle pripominja, da Obrednik za odpustke ni izšel, čeprav ga je priredil. Prevod se je izgubil). Katekizem bo tiskala Družina.

Novi katekizem je torej preveden. Odločilno je zdaj izvrševanje. Ko bomo dobili v roke slovenski prevod, ga bo treba prevesti še v življenje. K takšnemu »prevajanju« pa smo povabljeni vsi ljudje dobre volje.

Aktualnost novega katekizma

Katekizem je besedilo, ki zanima vse ljudi. Namenjen je širšemu krogu bralcev onkraj teološkega in cerkvenega prostora. Papež pravi, da je »katekizem dar za vse«. Ta pojasnila hočejo biti samo povabilo k branju in želijo odpreti vhodna vrata celostnemu branju.

Katekizem ni v prvi vrsti didaktično-pedagoški priročnik, čeprav je tudi za praktično uporabo zelo posrečeno sestavljen. Ob koncu vsake večje enote je povzetek »na kratko« (en bref), kar olajša spominsko osvojitve vsebine in napravlja vsebino preglednejšo. Številna kazala na koncu so ključ, s katerim je mogoče povsod vstopiti v katekizemsko zakladnico. Toda bolj kakor vse to je katekizem kontemplacija vere. Osnovna značilnost v tej simfoniji je strmenje nad lepoto suverene božje ljubezni, ki se nam brezmejno razodeva in razdaja.

»V novem katekizmu je zelo močno podčrtano prvenstvo milosti. Veliko bolj pomembno je to, kar je Bog storil za človeka, kakor pa to, kar je storil človek v svojem odgovoru Bogu. Ta katekizem je zato ne vrste izpovedovanje in poveličevanje velikih božjih del. Ta katekizem je nekakšna hvalnica Bogu.«¹⁸

Katekizem ne definira nobene nove verske resnice ali dogme. Katekizem podaja ves katoliški nauk v organski celovitosti. »Krščanska vera je v svojem bistvu srečanje z živim Bogom«, poudarja kardinal Ratzinger.¹⁹ Zato je treba sprejeti katekizem kot katekizem, to se pravi kot predstavitev vere, za katero jamči najvišja doktrinalna avtoriteta v Cerkvi, papež skupaj z vsem škofovskim zborom. V luči božjega razodetja in živega izročila Cerkve odgovarja ta katekizem na pereča vprašanja verskega, moralnega in družbenega življenja. Ta katekizem je nedvomno dragocen pripomoček za novo evangelizacijo v sedanjem in prihodnjem obdobju.

Katekizem ima misijonarsko razsežnost. »Je misijonarski katekizem, ki naj katoliškega vernika navdihuje z misijonarskim pogumom in veseljem. Katekizem je misijonarski tudi v tem smislu, da predlaga poznavanje katoliške vere tistim, ki je še ne poznajo. Ta katekizem moremo brez obotavljanja imenovati tudi katekizem drugega vatikanskega koncila. Če prelistavamo po kazalu, bomo videli, v kakšni meri je drugi vatikanski koncil navzoč v tem dokumentu.«²⁰

Profesor Anton Strle pravi, da so bili prvi kateheti naših škofov njihovi verni starši! Vsi škofje in duhovniki so črpali iz »katekizma« svojih mater in očetov, ki so živeli iz duha evangelija. Vedno so bili starši najpomembnejši vzgojitelji in veroučitelji. To je nadvse aktualno tudi danes, ko »je razkristjanjenje prišlo do takšnih meja, ki se jih ob sklepu koncila ni bilo mogoče zamišljati... Priče smo neverjetnemu napredovanju poganstva. In krščanstvo, ki se je pred tridesetimi leti zdelo še navzoče, danes izginja tako iz življenja kakor iz javne zavesti... Zato se poraja nujnost nove evangelizacije, ki naj se obrača k tem ljudem, ki so tako daleč od krščanstva... To je veliko misijonarsko poslanstvo prihodnjih desetletij... Mislim, da so v resnici pričevalci prvi pogoj za to evangelizacijo.« Pričevalci v poganskem času.²¹

Moč katekizma je svetost katehetov. Svetost katehetov je moč katekizma. Sv. Avguštin opozarja v svojem delu *De catechizandis rudibus*, da mora biti katehet poln veselja. Nikoli se ga ne sme lotiti naveličanost ali odpor do dela, marveč mora oznanjati veselo oznanilo z veselim srcem. Gre torej za pričevanje.

Vsak pričevalec vere je grešnik, a bi moral kljub temu biti kakor Peter sposoben pošteno odgovoriti: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim« (Jn 21, 17). Če prenesemo to na veroučitelja, pomeni: Vsak ima svojo biografijo vere s krizami in s pojavi utrujenosti, a tudi z novimi odkritji in novimi poudarki. Vsega osebnega sicer ne bom razlagal pred učenci, zlasti ne svojih nerešenih osebnih problemov. Obzirnost nam to narekuje... Vsi pričevalci močno zaostajamo za tisto dragocenostjo, ki jo predajamo naprej. Zato vsak voditelj, pa naj bo duhovnik, škof ali papež, začenja obhajati evharistijo s priznanjem svojih grehov in hkrati s prošnjo, naj bratje in sestre molijo zanj. Najbrž drži, da to jemljemo premalo zares... A navezani smo drug na drugega, na medsebojno razumevanje in na molitev drug za drugega.²²

Za sklep naj navedem besede iz Rimskega katekizma, ki jih povzema novi katekizem v predgovoru: »Končni cilj nauka in poučevanja mora biti osredotočen v ljubezen, ki nikoli ne mine. Lahko sicer dobro razložimo to, kar je treba verovati, upati in storiti, vendar moramo predvsem in vedno znova predočevati ljubezen našega Gospoda Jezusa Kristusa, da bi mogel vsakdo razumeti: vsako krepostno dejanje, ki je v polnem pomenu krščansko, nima drugega izvira kakor ljubezen in ne drugega cilja kakor ljubezen« (Rimski katekizem, predgovor 10; nav. KKC § 25).

* Predavanje prebrano slovenskim katehistom in katehistinjam v Ljubljani 10. marca 1993 (dvakrat) in predstojnicam ženskih redovnih skupnosti v Ljubljani 21. aprila 1993 ter v raznih župnijah.

¹Giovanni Paolo II, *Un evento della storia della Chiesa. Un dono per tutti*, v: *L'Osservatore Romano*, 7–8 dicembre 1992, 1. 6–7. Francoski prevod: *Un événement majeur dans l'histoire récente de l'Eglise*, v: *La documentation catholique* n. 2064 (17 janvier 1993), 55–57.

²Johannes Paulus Episcopus, *Constitutio Apostolica »Fidei depositum«*, v: *L'Osservatore Romano*, 16–17 novembre 1992, 1–2. Prim. G. Caprile, *Giovanni Paolo II e il »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica*, 20 febbraio 1993, 374–382. Walter Kasper kot posebni tajnik izredne škofovske sinode 1985, kjer se je porodila misel o takšnem katekizmu, poroča: Zamisel katekizma nikakor ni prišla iz rimske kurije, in zato ni bila sad centralističnega mišljenja. Prišla je marveč najprej od zunaj, iz Cerkve v tretjem svetu. Nato pa so to zamisel sprejeli tudi evropski in severnoameriški škofje.

³J. Honoré, *Catéchisme de l'Eglise Catholique. Génèse et profil*, v: *NRT* 115(1993), 3–18, tu 8.

⁴G. Grieco, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica: una stupenda »sinfonia« della fede*, v: *L'Osservatore Romano*, 4 dicembre 1992, 1.4; prim. J. Honoré, n. d., 3–18.

⁵Joannes Paulus Episcopus, *Constitutio Apostolica, »Fidei Depositum«*, 1; v francoski uradni izdaji *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris 1992, 5–9.

⁶Naj navedem primerjavo: človek ima dve roki in na njima deset prstov.

⁷Nav. A. Štrukelj, *Katekizem katoliške Cerkve*, v: *Communio-KO* 7(1992), 380s; prim. A. Štrukelj, *Besedilo o razlogu upanja, ne le priročnik moralke*, intervju v: *Večer*, Maribor 24. decembra 1992, 26s.

⁸To si je lahko zapomniti, če pomislimo na višino Triglava: 2.863 m. Kdor zleze na Aljažev stolp, je torej na višini!

⁹Prim. C. Schönborn, *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, v: *L'Osservatore Romano*, 6 gennaio 1993, 1.4; C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise catholique«*, v: *NRT* 115(1993), 161–168.

¹⁰Prim. H. U. von Balthasar, *Ali kateheza temelji na veri in/ali teologiji?*, v: *BV* 43(1983), 332–338, tu 337.

¹¹C. Schönborn, *Alcune note sui criteri della stesura del Catechismo*, 4; C. Schönborn, *Les critères de rédaction du »Catéchisme de l'Eglise catholique«*, 161–168.

¹²Prim. J. Ratzinger, *Testimoni nell'era pagana* (di Andrea Torrielli), v: 30 giorni, novembre 1992, 48–51.

¹³Prim. A. Chapelle, S. J., *»La vie dans le Christ.«* *Le Catéchisme de l'Eglise catholique*, v: *NRT* 115(1993), 169–185.

¹⁴U. Ruh, *Ein hoher Anspruch stösst an seine Grenzen*. Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«, v: *Herder Korrespondenz* 47(1993), 25–30. Avtor meni, da gre za »knjigo iz mnogih navedkov« in za »problematično mešanico svetopisemske govornice in šolske teologije« (str. 26s).

¹⁵J. Ratzinger, *Il frutto concreto di un lavoro episcopale collegiale*, v: *L'Osservatore Romano*, 7-8 dicembre 1992, 5; prim. J. Ratzinger, *Un testo che interessa tutti al di là dell'ambito ecclesiale*, v: *L'Osservatore Romano*, 9-10 dicembre 1992, 4; Ratzingerjevo izvajanje na tiskovni konferenci 9. decembra v Vatikanu je priobčeno tudi v francoščini: *Le Catéchisme de l'Eglise catholique, rencontre avec le Dieu vivant*, v: *La documentation catholique*, n. 2064 (17 janvier 1993), 67–69.

¹⁶Prim. A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki do razsvetljenstva*, v: *BV* 45(1985), 43–62; A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki od razsvetljenstva do srede dvajsetega stoletja*, v: *BV* 45(1985), 389–410; A. S. Snoj, *Naši katehetski viri in učbeniki od petdesetih do sedemdesetih let*, v: *BV* 46(1986), 53–66.

¹⁷Kratek zgodovinski pregled katekizmov podaja tudi uvodnik *II »Catechismo della Chiesa Cattolica«*, v: *La Civiltà Cattolica* 2 gennaio 1993, 3–13.

¹⁸C. Schönborn, *»A Missionary Work«*, v: *The Catholic World Report*, December 1992, 56–58, tu 56.

¹⁹J. Ratzinger, *What Does the Church Believe?*, v: *The Catholic World Report*, March 1993, 26–27. 58–59. Poudariti je treba izredno ugoden sprejem, ki ga je bil deležen novi katekizem: v treh mesecih so prodali milijon in pol izvodov. Ljudje se očitno bolj zanimajo za vero, kakor je morda kdo pričakoval. V tem smislu je von Balthasar že po koncilu zelo posrečeno odgovoril Ratzingerju: »Vero je treba pred-lagati, ne pred-postavljati« (nav. J. Ratzinger, n. d., 26).

²⁰C. Schönborn, *»A Missionary Work«*, 58.

²¹J. Ratzinger, *Testimoni nell'era pagana* (di Andrea Tornielli), 48–51.

²²Nav. A. Strle, *Kateheza in katekizem - ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega* (Za nastanek novega »katekizma«), v: *BV* 44(1984), 179–184, tu 182s. Priprave za nastanek novega katekizma segajo dejansko še pred leto 1985, ko je izredna škofovska sinoda dala zanj konkretno pobudo. Prvi gradbeni kamni zanj so zbrani v: J. Ratzinger, *Die Krise der Katechese und ihre Ueberwindung*. Rede in Frankreich. Mit Reden von Erzbischof Dermot J. Ryan (Dublin), Gottfried Kardinal Danneels (Mecheln/Brüssel) und Franciszek Kardinal Macharski (Krakau), Johannes Verlag, Einsiedeln 1983. Prav tako je posvečen katehezi skoraj ves 1. zvezek *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 12(1983). O njem poroča Strletov zapis.

Ciril Sorč

Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta

Ljubljanski nadškof Alojzij Šuštar iskriivo primerja razprave, ki so zbrane v treh zvezkih Strletovih Izbranih spisov »koščkom«, ki so ostali po pomnožitvi kruha (prim. Jn 6, 12–13) in jih je Jezus velel pobrati, da se ne zgubijo. To vlogo »pobiralca« je vestno opravil dr. Anton Štrukelj, kateremu moramo biti iskreno hvaležni. Res je, da mu ni uspelo zbrati *vseh* »kosov«, kajti potreboval bi še kar nekaj »košar«, vendar imamo po njegovi zaslugi pred seboj precej tečne hrane, iz katere bo mogel in moral zajemati še dolgo vsak, ki se bo hotel poglobljati v nekatera teološka vprašanja in ki bo želel poznati teološki utrip na Slovenskem v zadnjih petdesetih letih, odkar prof. Strle dejavno posega in sooblikuje teološko misel na naših tleh.

Izbrani spisi so izšli v treh zvezkih (ali je to že »zadnja beseda«?), v katerih so zbrane razprave po tematskih vsebinah. Tako so v prvem zvezku, ki nosi naslov »Vem, komu sem veroval«, zbrane razprave, ki obravnavajo vprašanje vere in razodetja; v drugem z naslovom »Živo upanje« tiste razprave, ki spregovorijo o velikonočni skrivnosti, o tisti temi, ki je avtorju najbolj pri srcu in kjer je (po mojem prepričanju) najbolj »močan«; tretji zvezek pa je po pravici podnaslovljen »Teološka antropologija«, saj so tukaj zbrane razprave prikaz z grehom zaznamovanega in k prijateljstvu z Bogom poklicanega človeka. Naslov zvezka, ki je hkrati naslov prve, doslej še neobjavljene razprave, je dovolj zgovoren: »Božja slava – živi človek«. Poglejmo nekoliko поблиže posamezne knjige.

Vem komu sem veroval. Vera in razodetje je torej prvi zvezek Izbranih spisov. Razprave obravnavajo predvsem vprašanje deja vere, hierarhije resnic in vsebine, »jedra« vere. V prvi razpravi *Ne »credo, quia absurdum«, marveč »verujem v Ljubezen, ki vsemu daje smisel«*, avtor najprej zavrne nekatere pomisleke in ugovore glede verovanja, češ, da je dej vere odpoved razumu in ima tako vera svoj razlog obstoja samo na področjih, na katerih razum (še) naleti na nerazložljive pojave; to pa pomeni tudi manjšo prepričljivost in spoznavanje na »nižji ravni«. S tega vidika je tudi skrivnost tista stvarnost, ki je dvomljive vrednosti in zavita v tančico neoprijemljivosti, zato tudi nekaj »neuporabnega«. Med skrivnosti spada vse tisto, kar je zaradi sedanjega stanja znanosti in tehnike še ne odkrito in razloženo, ali pa bo takšno ostalo zaradi človekove omejenosti za zmeraj; toda človek more brez »potešitve svoje radovednosti« in razvozlanja teh vozlov živeti prav tako smiselno in uspešno. Avtor poudari, da gre pri veri za poslušnost, ki je v skladu z razumom (kakor je

definiral že 1. vatikanski koncil) ter da gotovost vere ne sloni na »popolni« ali »matematični« razvidnosti, kar pa ne pomeni, da je manj vredna. Prepričljiva niso neka zgolj sama na sebi razvidna dejstva, temveč tisti, ki mi jih posreduje ter se mi prek njih priobčuje. Zato imenujemo to gotovost moralno gotovost. Krščanski pojem in vsebina skrivnosti je neskončno večji od tistega, ki ga ima v mislih današnji človek in znanost; ta skrivnost je Bog sam, ki me bistveno opredeljuje, zato govorimo o življenjski skrivnosti. Seveda je takšna vera tudi »tveganje«, toda avtor takoj doda: »Tveganja vere ne razumemo pravilno, če ga opišemo kot skok v negotovost in če mislimo, da je pravo bistvo vere v tem, da je brez razlogov« (37). Pač pa je vera in življenje iz nje tveganje v tem pomenu, da »verujoči postavlja vse svoje upanje v oblubo življenja, ki je odvisno samo od Boga« (38). In ta Boga je ljubezen. Zato povzame avtor svoje razmišljanje, katero bi bilo prav, da bi prebral vsakdo, ki se z vprašanjem vere ukvarja »strokovno« ali čisto osebno takole: »Ne verujemo zaradi tega, 'ker je absurdno', marveč verujemo v Ljubezen, ki presega vsakršno spoznanje in vsemu daje smisel« (43).

Če je navedena razprava izhodišče razpravljanja o veri, so naslednji prispevki njegovo smiselno nadaljevanje. Tako avtor obdela v naslednji razpravi (51–64) pojem vere v luči nauka koncilske konstitucije o božjem razodetju. Naslanja se na 5. člen te konstitucije, ki pravi, da smo Bogu, ki se razodeva dolžni »poslušnost vere« (Rim 16, 26) ter da se z vero »človek svobodno vsega izroči Bogu«, ki se razodeva in mu izkaže »popolno pokorščino razuma in volje«. II. vatikanski koncil se tukaj nasloni na nauk I. vatikanskega koncila (prim. DS 3008) in ga dopolni. Avtor na kratko prikaže tri bistvene razsežnosti krščanske vere, in sicer njen odnos do razodetja, saj moremo vero (ali verovanje) kratko označiti kot »človekov odgovor Bogu, ki se razodeva« (53); njen osebnotni značaj, saj vera vzpostavlja med Bogom in človekom »živ, življenjski odnos osebe do osebe«; z vero namreč človek samega sebe »svobodno izroča Bogu« (56); končno prikaže vero kot božji dar, saj mora Oče sam po Svetem Duhu »pritegniti človeka h Kristusu, drugače se mu ne bo približal« (61). To osebnotno odrešensko pojmovanje vere je ponovno poudarjeno v razpravi *Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere*, saj čuti avtor, da prihaja do neživljenjskega in izkrivljenega pojmovanja vere prav zato, ker je ta osebnotni vidik preveč zanemarjen; šele v luči te odločitve prejmejo »resnice« svojo polno veljavo. Na koncu razprave Strle dobro pokaže na razliko med vero in religijo ter na njuno medsebojno naravnost. Te vrstice bi moral prebrati vsakdo, ki dandanes govori ali piše o veri, saj smo priče nepoznanja ter neprestanega zamenjavanja teh dveh pojmov.

O »resnicah« pa je govor v predhodni razpravi, ki nosi naslov *Hierarhija resnic*. Avtor tu prikaže tisto »jedro«, ki je odločilno za hierarhijo resnic, saj bi brez tega jedra kaj lahko postala krščanska vera »brezoblična, amorfna; in vernik bi zaradi takšne brezobličnosti še laže preveč pomembnosti pripisoval temu, kar je zgolj drugotno« (75). Avtor na temelju koncilskih izjav in poskusov nekaterih teologov (predvsem K. Rahnerja) predstavi res temeljne resnice; in te so: skrivnost troedinega Boga, skrivnost učlovečenja in skrivnost milosti. Te resnice je Rahner nekako povzel v kratko formulo »samopriobčenje Boga človeku« (Selbstmitteilung Gottes) (prim. 76). Iz pravkar povedanega je treba za prakso v teologiji in oznanjevanju povzeti tri razsežnosti krščanske vere: kristocentrično, trinitarično in antropološko. Če so ta »jedra« resnično v

središču verskega raglabljanja in oznanjevanja, potem bodo tudi druge resnice prejele njim odmerjeno in koristno mesto.

Da krščanska vera ni nekaj abstraktnega, nekakšen skupek resnic in idej, »poskrbi« Jezus Kristus. On je tisti *konkretni* povzetek celotne vsebine krščanske vere, razodetja. To resnico Strle zelo prepričljivo predstavi v razpravi *Jezus Kristus - lik razodetja*. Jezus Kristus je namreč tisti, ki nam omogoči polni pristop k umevanju stare zaveze, v njegovi božje-človeški osebnosti je strnjena celotna vsebina novozaveznega božjega razodetja, končno pa nam Kristus ne osvetljuje le skrivnosti Boga, marveč tudi najglobljo skrivnost človekovega bivanja. Ta skrivnost pa nam je najbolj odstrta prav v Križanem, ki je vstal od mrtvih. Tu najgloblje spoznamo, kdo je Bog za nas. Avtor se v svojih delih večkrat pogloblja v skrivnost Kristusovega trpljenja in smrti (seveda v luči vstajenja), da bi tako pokazal na »zavzetost« Boga za človeka, kajti »samo Bog, ki trpi, ima dovolj moči, da pride na pomoč« (D. Bonhoeffer; nav. na str. 129).

Če je Jezus Kristus lik razodetja, tisti, v čigar luči nam vse postaja »jasno«, so svetniki nekakšni »žarki« te luči, ki nam v svoji enkratnosti približajo Kristusovo skrivnost. Strle imenuje svetnike v razpravi *Svetniki kot dostop do razumevanja Kristusove skrivnosti*, »živa, utelešena eksegeza Jezusa Kristusa« (149). Svetniki so najbolj »uspeli« kristjani, saj so se najbolj priljučili svojemu Učitelju v zvesti hoji za njim. Svetniki nam bolj kot katerikoli razlagalci podajajo pravo podobo Kristusa in Cerkve; prav tako so svetniki tisti, ki so najbolj verodostojne Kristusove priče pred svetom; vsekakor je bolj prepričljiva in pristna »klečeča« teologija kot pa »sedeča« (160).

Svetnik je človek, čigar vera je obrodila »stoteren sad«, človek, o katerem moremo reči, da je dosegel polnost samouresničitve. K takšni samouresničitvi ali zrelosti pa je poklican vsak človek. Z vprašanjem, kako omogoča to zrelost prav vera, se ukvarja avtor v članku *Zrelost kristjana kot zrelost vere*, ki je bil prvič objavljen v: BV 43(1983), 113-126, vendar je zdaj nekoliko prirejen. Avtor omenja tri pogloblitve prvine zrele vere: spreobrnjenje, prava podoba o Bogu ter enota vere. Spreobrnjenje mora zajeti srce, ki je kraj osebnostnega stika in srečevanja z Bogom; torej pomeni spreobrnjenje »s celoto svojega bitja obrniti se k Bogu« (169). K zrelosti vere nujno spada prava podoba Boga, katerega se z vsem svojim bitjem oklenemo. Avtor pravi, da se z vero odpremo »za takega Boga, kakršen se nam odkriva v zgodovini razodetja, posebej in nepreksosljivo, dokončno v Kristusu« (171). Enoto vere pa dosegamo tako, da vsebine vere ne gledamo nekako razdrobljeno in ločeno, temveč v njeni celoti in povezanosti, ki izhaja iz Jezusa Kristusa: »Obstaja pravzaprav ena sama skrivnost, ki je Jezus Kristus« (172) in samo v tej skrivnosti moremo sprejeti tudi vse drugo, nam bo na neki način vse drugo »navrženo«.

Sestavek *Verovati danes in tu* doslej še ni bil objavljen, je pa zelo »uporaben« kot razmislek o današnjem stanju vere, o dejanju vere in predvsem o vsebini vere ter kot spodbuda za nekatere konkretne korake. Največ prostora posveti avtor vprašanju vere same. Najprej se ukvarja z dejanjem vere, ki je predvsem v sprejetju Kristusa, dokončne besede odrešenja (189 sl.). Nato pa avtor spregovori o vsebini vere, ki je živi Bog Jezusa Kristusa; »vse spoznanje presegajoča Kristusova ljubezen« (Ef 3, 19); skrivnost troedinega Boga, ki je »specificum christianum« in je ravno zato Bog, ki more človeka dejansko osvoboditi, in sicer tako, da nosi celotno naše breme. »Vse, kar je bilo povedano glede vprašanja, kaj se pravi verovati, glede dejanja vere in glede njene vsebine,

je sv. Janez povzel v en sam stavek: 'Mi smo spoznali ljubezen, ki jo ima Bog do nas, in verujemo vanjo' (1 Jn 4, 16)« (203). Ostane še vprašanje: Kaj storiti, da bo gornje »spoznanje« za nas osebno in za tiste, h katerim smo poslani, rodovitno? Strle pravi, da je potrebna vera, ne pa zgolj teoretično zatrjevanje; da je potrebna živa zavest misijonarskosti celotne Cerkve v moči Svetega Duha; ter »pogumna potrpežljivost in potrpežljiv pogum« (205). Sestavek je resnično vreden, da ga zbrano preberemo.

Na vprašanje, kako doseči zrelost vere (predzadnji sestavek) in kako verovati danes in tu (zadnji sestavek), moremo dobiti najpopolnejši odgovor pri Mariji. To dejstvo skuša avtor odkriti v zadnjem in najkrajšem članku *Ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno«* (Teilhard de Chardin). Zato smemo po vsej pravici reči skupaj z M. Thurianom, da je »Marija na čelu vseh svetnikov kot Mati božja in kot prva kristjana v Cerkvi; da bi jo ljubili in bi nas vodila k ljubezni do Kristusa« (nav. na str. 219).

Živo upanje. Velikonočna skrivnost je naslov drugega zvezka Izbranih spisov. Podnaslov jasno pove, da se tukaj zbrane razprave ukvarjajo z osrednjo odrešenjsko realnostjo, z dogodkom Kristusove smrti in vstajenja. Knjiga je razdeljena na tri dele: I. del: *Velikonočna skrivnost v odrešenjski zgodovini*; II. del: *Velikonočna skrivnost v Kristusovem dogodku* in III. del: *Velikonočna skrivnost v krščanskem življenju sredi sveta*.

V prvem delu zbrane razprave se ukvarjajo najprej z razlago in utemeljevanjem središčnosti velikonočne skrivnosti, da bi v nadaljevanju opozorile na udejanjanje te skrivnosti v Cerkvi, zakramentih in liturgiji, predvsem pa v evharistiji.

Avtor v prvi razpravi *Velikonočna skrivnost kot osrednja skrivnost odrešenja* najprej razloži oba pojma: »mysterium« (skrivnost) in »pascha« (velika noč) v njunem izvirnem pomenu, nato pa spregovori o odrešenjskem pomenu velikonočne skrivnosti. Najprej zavrne enostranska pojmovanja odrešenja, ki ne upoštevajo enote velikonočnega dogodka in so zato nujno enostranska. Teologija in ljudska pobožnost sta večkrat s pretiranim poudarkom na Kristusovem trpljenju in smrti zanemarjali pomembnost Kristusovega vstajenja za človeštvo, svet in vesoljstvo (prim. 18). Ta »pozitivni« vidik odrešenja je zopet jasno opazen v koncilskem nauku, ki se naslanja na Sveto pismo in cerkvene očete. Prav v luči koncilskih dokumentov avtor opozori na ponovno vrnitev k zavesti o odrešenjskem pomenu celotne velikonočne skrivnosti. Takole pravi: »Kristusovo vstajenje in poveličanje torej nikakor ni le Jezusova zasebna usoda ali le potrdilo Jezusovega božjega poslanstva in mesijanstva, brez neposrednega pomena za odrešenje. Kristus ni le trpel in umrl kot naša glava za nas in za naše odrešenje, marveč je kot naša glava in v naš prid za naše odrešenje tudi vstal. To mora danes spet jasno priti do veljave v našem nauku o odrešenju, v našem oznanjevanju in v našem praktičnem življenju« (23). Velikonočna skrivnost je izhodišče za razumevanje Cerkve, zakramentov in življenja milosti. Avtor na koncu razprave poudari, da mora naše krščanstvo spet postati bolj velikonočno, če hočemo, da bo res pristno in polno upanja za nas in za druge (prim. 31-35).

V članku *V sijaju velikonočne skrivnosti* predstavi avtor velikonočno skrivnost, ki jo Cerkev obhaja kot osrednji dogodek odrešenja, v luči vseh štirih evangelijev. Ugotovitve, ki se kar same ponujajo ob branju teh evangelijev, pa strne v tri točke: 1. Nova zaveza označi Jezusovo odrešilno delo kot pashalno

dogajanje. 2. Tudi liturgija, ki ponavzočuje in aktualizira enkratni pashalni dogodek, je oblikovana velikonočno. 3. Takó novozavezno odrešenjsko delo kakor tudi krščansko bogoslužje je teološko osvetljeno s pomočjo tipološko uporabljenih starozaveznih dogodkov pashalnega izhoda iz Egipta (prim. 47).

V naslednjih razpravah avtor pogloblja temo v nekakšnih koncentričnih krogih, pri čemer pa se vedno znova vrača k izhodišču in temelju, kar je razumljivo, saj so besedila pripravljena kot samostojne razprave. V članku *Velikonočna skrivnost v Cerkvi* predstavi Strle pomen evharistije za notranje bistvo Cerkve in za njeno poslanstvo. Najprej opaža avtor nekakšen odpor zoper zakramente, ki je sad idealističnih in materialističnih zmot. Ko jih zavrne, poda tisti pozitivni nauk in pomen evharistije, katerega zasledi predvsem v koncilskih dokumentih, iz katerih je razvidno, da evharistija »obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživljenim in oživljajočim, daje ljudem življenje« (D 5, 2) (prim. 59).

V naslednji razpravi *Odrešenjska skrivnost Cerkve* avtor razloži trditve koncila, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48, 2) in opozori na globoki in daljnosežni pomen te trditve. Cerkev je namreč Kristus ustanovil zato, da bi bila znamenje, zakrament odrešilne edinosti ljudi z Bogom in med seboj (prim. C 9, 3). K liturgiji kot ponavzočenju Kristusovega odrešenjskega dela se avtor vrne v naslednjem prispevku, ki nosi naslov *Teologija prenovljenega bogoslužja* (78–194), o povezanosti evharistične navzočnosti s »splošno« Kristusovo navzočnostjo v Cerkvi pa spregovori v članku *Navzočnost povečičanega Kristusa v Cerkvi in sv. evharistiji* (95–108).

Drugi del knjige je posvečen velikonočni skrivnosti, kolikor se ta uveljavlja in razodeva v Kristusovem dogodku. Razprave obravnavajo predvsem Jezusa Kristusa, našo »pasho« in odločilnost njegovega življenja smrti in vstajenja. Ta del pač predstavlja osrednji, kristološki temelj našega odrešenja. Odrešenjski pomen vsega Kristusovega življenja (seveda v zvezi s kalvarijsko daritvijo in vstajenjskim dogodkom) obravnava razprava *Odrešilni pomen skrivnosti Jezusovega življenja*. Če so namreč poročila o Jezusovem življenju pravzaprav nekakšen »razširjeni del« poročila o Jezusovem trpljenju in smrti (kakor ugotavljajo eksegeti), napisana v luči vstajenja, to ne pomeni, da je Jezusovo življenje in delovanje nepomembno, saj je na kalvarijsko daritev naravnano. Pred seboj imamo klasično znanstveno razpravo, ki se naslanja na nauk Tomaža Akvinskega in v luči le-tega ocenjuje prispevek »francoske šole« glede trajne učinkovitosti skrivnosti Kristusovega življenja. Če se nam zdi razpravljanje v pričujočem prispevku nekoliko (časovno) odmaknjeno (razprava je bila napisana leta 1960), pa je za poznavanje stanja takratnega vprašanja nadvse koristno, na mestu, ki ga ima v pričujoči knjigi pa primerno izhodišče za naslednjo razpravo, ki nosi naslov: *Jezus Kristus edini odrešenik sveta v katoliški teologiji danes*. Avtor odkriva v času tik pred II. vatikanskim koncilom, na koncilu samem ter po njem izrazitejšo kristocentričnost teologije. Pred seboj imamo pravzaprav prikaz in prerez kristocentričnih pristopov k teologiji, katere odkrije avtor že pred koncilom na nemškem in francoskem govornem področju. Na koncilu je ta razsežnost prišla še bolj do izraza, saj »brez pretiravanja lahko rečemo, da koncil ves nauk o Cerkvi postavlja v luč temeljne skrivnosti krščanstva, ki je odrešenje človeštva in vsega stvarstva po Jezusu Kristusu, učlovečenem, križanem in vstalem božjem Sinu« (139). Pokoncilna teologija

nekako »na novo« razlaga Kristusovo odrešenje in mnogi teologi, ki napačno razumejo koncilski »aggiornamento«, postavljajo pod vprašaj prve koncile in nekatere biblične kategorije. Nekako »pod vodstvom« teologa H. U. von Balthasarja avtor opozori na potrebnost poglobljenega pristopa k teologiji križa, pa tudi v »teologiji osvoboditve« in »politični teologiji« vidi nekatere točke, ki kljub enostranostim »enoumno priznavajo Jezusa Kristusa in osvetljujejo nekatere pomembne, marsikdaj in marsikje preveč zanemarjene vidike evangelija« (149).

V razpravi *Nekateri pomembnejši vidiki v današnji kristologiji* nas avtor seznanja z nekaterimi novejšimi kristologijami in jih kritično oceni. Najprej predstavi dva »bolj vprašljiva« pristopa, in sicer Schillebeeckxov v obširnem delu »Jezus. Zgodovina nekoga, ki živi« in Küngov, ki ga je prikazal v znanem delu »Christ sein«. Kot eno od najboljših kristoloških del zadnjega časa pa predstavi Kasperjevo delo »Jesus der Christus« pa tudi Bouyerovo delo »Le Fils éternel«. Kot svojevrsten prispevek k naši temi vidi avtor v Rahnerjevi »transcendentalni kristologiji«, saj se nekateri zanj navdušujejo, drugi pa so do njega bolj zadržani. Kristusovo vstajenje kot izhodišče in središče teologije ter krščanskega življenja pa pride na poseben način do izraza v Scheffczykovi knjigi »Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens«.

Z vprašanjem Kristusovega križa ter »trpljenja Boga«, vprašanjem, ki pomeni »nevrtačno točko« v krščanskem pojmovanju Boga, se ukvarja avtor v naslednjih dveh razpravah, ki nosita naslov *Skrivnost križa - razodetje Boga in človeka* in »Teologija križa« in njena pomembnost danes. »Razlog« za prvo razpravo je obhajanje sv. leta v spomin na 1950-letnico Kristusove smrti in vstajenja in 500-letnica rojstva Martina Lutra, ki je, kolikor vemo, prvi uporabljal izraz »theologia crucis«. Ker je danes teologija križa zopet v ospredju, avtor opozori na njeno mesto v celoti krščanskega oznanila. Najprej poudari neločljivost križa in vstajenja v »velikonočni skrivnosti«, nato pa prikaže Kristusov križ kot največjo zmago in najvišje razodetje Boga: »Tukaj smo pred skrivnostjo Boga, pred teofanijo, ki je veličastnejša kakor pa teofanija na Sinaju« (188). Seveda pa teologija križa na novo postavi vprašanje »trpljenja Boga«; vprašanje, katerega ne moremo zadovoljivo rešiti tako, da izhajamo iz nekakšne ideje o Bogu, marveč tako, da se naslonimo na svetopisemsko in patristično podobo o Bogu. Iz te pa vidimo, da Bog ni neobčutljiv za človeško trpljenje. Origen pravi: »Oče sam ni netrpljiv... Trpi trpljenje ljubezni«. Mnogi današnji teologi, predvsem pa evangeličanski teolog Jürgen Moltmann, se pri obravnavanju naše teme naslanjajo v jedru na iste premisleke.

Newmana po vsej pravici imenujemo »preroškega misleca«. Avtor skuša v razpravi, ki nosi naslov *Kaj je po Newmanovem gledanju za kristjana središčno in odločilno?*, na to opozoriti in v luči Newmanovega Eseja o razvoju nauka, njegovih verskih govorov, predvsem pa Newmanovega pojmovanja Cerkve, odkriti tiste bistvene poudarke, ki dajejo krščanstvu »razlog obstoja«, poudarke, ki so tako aktualni tudi za današnji čas. Najbrž živijo danes tisti »prihodnji rodovi«, o katerih pravi Newman, da se bodo morali odločati med vero v živega Boga in ateizmom (prim. 226). Edino zavetje in zatočišče vere pa bo ena sama Kristusova Cerkev, tista, katero je hotel Kristus, Cerkev, o kateri je Newman temeljito razmislil, preden je prestopil v katoliško Cerkev.

Tretji in zadnji del 2. zvezka Izbranih del spregovori o pomembnosti »velikonočne skrivnosti« za kristjanovo življenje sredi sveta. Minnerathova

knjiga »Les chrétiens et le monde (Ier et IIe siècles)«, ki obravnava odnos kristjanov do sveta v prvem in drugem stoletju, je Strletu podlaga za članek *Kristjani in svet*, v katerem razmišlja o razmerju kristjanov do sveta danes. Avtor opozarja, da je prav glede odnosa do sveta polno stvari, ki bi se jih mi, kristjani s konca 20. stoletja, morali znova naučiti od prvih kristjanov (prim. 247). Predvsem je to pričakovanje novega sveta na temelju Kristusovega vstajenja; postavitve Kristusove »pashe« za temelj nramnega življenja; oklenitev »postave ljubezni«, ki ima svoj temelj v božji »agape«; izžarevanje posebne vedrosti sredi vseh preizkušenj; preoblikovanje sveta od znotraj.

Še bližje »spodbude in izhodišča« za pravi odnos kristjanov do sveta, pomeni za današnje kristjane II. vatikanski koncil. V luči koncilskih dokumentov nam avtor v razpravi *Kristjani in svet po 2. vatikanskem koncilu* spregovori o kristjanovi distanci od sveta in služenju ter o »odprtosti k svetu«, ki pa mora izhajati iz Jezusovega vodila: »Iščite najprej božje kraljestvo... vse drugo vam bo navrženo«. »Kristjanova odprtost k svetu in za svet je nekaj smiselnega samo tedaj, če je kristjan odprt za svet res kot 'kristjan'. A človek je kristjan tedaj, če 'živi iz vere'« (258).

»Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek« (CS 41, 1). To avtor razprave *Presvetljenost krščanske eksistence* zavzeto dokazuje zoper tiste poskuse, ki se vso zgodovino, še posebej pa danes, prizadevajo za »humanizem brez Boga«, kar pa se jim ne posreči, saj ni bolj nečloveškega humanizma kakor je tisti, ki Boga izključuje (prim. 269). V dveh glavnih oddelkih: »V tvoji luči, o Bog, nam vse postaja svetlo« in »V svetlobi vstalega Kristusa« avtor gornjo trditev razvija in dokazuje; v tretjem: »Ugovori zoper krščansko eksistenco in njene vrednote« pa zavrže pomisleke, ki skušajo prikazati krščansko eksistenco kot takšno, ki okrnjuje človeka in njegovo dostojanstvo.

Za resničnega in konkretnega človeka gre avtorju tudi v prispevku z naslovom *Avtentičen človek*. K tej avtentičnosti spada tudi vprašanje o smislu življenja, ki je vprašanje človekove prihodnosti. Naše življenje pa je samo toliko smiselno, kolikor je trden temelj na katerem gradimo svoje življenje in v katerega polagamo upanje. Absolutna prihodnost človeštva je Bog v poveličanem Kristusu. On je tisti »poslednji«, v luči katerega moramo gledati tudi na dokončno usodo stvarstva in posameznika. Prav o posameznikovih »poslednjih rečeh« spregovori avtor v zadnjem oddelku. To poglobljanje pa ne predstavlja oddaljitve od naslova, saj k avtentičnosti vsekakor spada dokončna »odrešenost«, o čemer nam govori prav eshatologija. Ta dokončna »odrešenost« in dovršena »avtentičnost« pa ne odvrata kristjana od sedanjega življenja na zemlji, temveč ga zanj v najvišji meri usposablja (prim. 301).

S prihodnostno, eshatološko razsežnostjo kristjanovega življenja se ukvarja teologija upanja (ki je tesno povezana z imenom Jürgena Moltmanna) tako, da je postalo upanje osrednja téma teologije. Tako ni mogel tudi avtor, ki se sproti odziva na izzive na teološkem področju, ostati ob strani ob pojavu te teologije. Z njemu lastnim čutom za tisto, kar je bistveno in tako tudi življenjsko pomembno ter za tisto, kar je postransko ali »vprašanje mode«, poda Strle resnične prvine krščanskega upanja. V razpravi *Teologija upanja* opozori najprej na časovni položaj, ki je povod za aktualnost teologije upanja, nato pa opiše temelj in cilj upanja, ki »ne osramoti« (Rim 5, 5): temelj je vsekakor Kristusovo vstajenje, cilj pa popolno zedinjenje z Bogom. V zadnjem delu razprave avtor predstavi tista

upanja, ki »osramotijo«, saj gradijo na napačnih temeljih ter so tako nujno »kratkoročna«. Takšno je npr. individualistično umevano upanje, fatalistično popačeno upanje in evolucionistično-horizentalistično pojmovano upanje.

Kako je našemu avtorju upanje pri srcu, ter kako velik pomen polaga v to razsežnost krščanskega življenja, spoznamo iz zadnje, najobširnejše (57 strani) razprave v tem zvezku, ki je hkrati prvič objavljena. Naslov razprave je: »Živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih« (1 Pt 1, 3). Gornji navedek iz prvega Petrovega pisma (in celotno pismo) je izhodišče za razmišljanje o upanju, ki je osrednja misel in bistveno jedro oznanila prvega Petrovega pisma, osrednja tema koncilске pastoralne konstitucije o Cerkvi in II. vaticanskega koncila v celoti (prim. 332). Razprava je razdeljena na štiri oddelke. V prvem oddelku (Prerajeni za živo upanje), avtor predstavi vprašanje upanja v grško-rimskem svetu in pri Judih, potem pa prikaže izvornost krščanskega upanja, ki je »v Kristusu« (1 Pt 3, 16). Drugi oddelek (Po vstajenju Jezusa Kristusa) razvija témo o odločilnosti Kristusovega vstajenja, ki ni zgolj »duhovno duševni«, marveč realni dogodek v odrešenjski zgodovini, ki je odločilni in za človeštvo življenjsko pomemben dogodek. »Kristusovo vstajenje je tisto, zaradi česar je krščansko upanje v primerjavi s poganskim in judovskim upanjem mogoče označiti kot 'boljše upanje, po katerem se bližamo Bogu' (Heb 7, 19)«, pravi avtor (349). Tretji oddelek (Za »neminljiv, brezmadežen in nevenljiv delež«) nas popelje še globlje k temeljem in vsebini upanja. Samo Bog, ki je ljubezen sam v sebi in za nas, Bog, ki je večno podarjanje troedine božje ljubezni, je bistvena vsebina upanja; samo takšen Bog more potešiti naša hrepenenja in samo v takšnem Bogu se moremo dokončno umiriti. To upanje pa bi bilo »upanje z napako«, če ne bi bilo namenjeno vsem ljudem. Na to opozori avtor v zadnjem oddelku (Vesoljnost upanja), saj je »krščansko upanje vedno tudi upanje za celotno človeštvo in v povezavi s človeštvom tudi za ves svet« (362). Še podrobneje se avtor vprašuje glede upanja na zveličanje vseh ljudi v odnosu do napačnega razumevanja Balthasarjevega govorjenja o peklu, saj so ga nekateri imenovali celo »teologa praznega pekla«. Sklep te predstavitve Balthasarjevega gledanja na vprašanje vesoljnosti odrešenja je ta, da »kristjan sme (in celo mora) upati na odrešenje-zveličanje vseh, kar pa je vse kaj drugega kakor zaveznitvo s širjenjem verskega in naravnega laksizma tudi med kristjani samimi« (370).

Drugi zvezek Izbranih spisov je vsekakor pomemben in koristen tudi zato, ker je v njem zbrana vsa Strletova bibliografija (379–407), ki jo je napisal A. Štrukelj, kar je vsekakor garaško delo.

Božja slava - živi človek. Teološka antropologija. Kot avtor zapiše v Uvodu, so sestavki, ki so zbrani v tretjem zvezku Izbranih spisov »nekakšni gradbeni kamni teološkega pogleda na človeka, se pravi takega pogleda na človeka, kakršnega vsebuje nadnaravno božje razodetje s svojim viškom in središčem v Kristusu« (9). Razprave so razdeljene na šest poglavij, katera predstavljajo tudi šest vsebinskih skupin.

V prvem poglavju so zbrane razprave, ki govorijo o človekovi ustvarjenosti ter o izvoru in smislu človeškega življenja. Prvi prispevek, ki je tukaj prvič objavljen in je najbolj obsežen, je tudi najboljše izhodišče za pristop k vprašanju o človeku. Naslov *Božja slava - živi človek*, ki je vzet iz Ireneja, pa bi mogli označiti kot rdečo nit ali moto v pričujočem zvezku zbranih razprav. Najprej se avtor ustavi pri vprašanju svobodnosti stvarjenja, katero moremo prav razumeti samo v bibličnem kontekstu, iz katerega izhajajo cerkveni očetje. V polnosti

nam zasilje svobodnost stvarjenja šele v luči troedinosti Boga. Bog, ki v sebi ohranja in »spoštuje« drugačnost, pritegne v božje življenje tudi tisto, kar je »drugo kot ustvarjeno«, ne da bi moralo žrtvovati svojo končno identiteto (prim. 27). Teologija se je vedno znova spraševala po »razlogih« stvarjenja in po tistem, po katerem (ali po čemer) se je Bog »zgledoval« pri stvarjenju (vprašanje eksemplarizma). Izkristaliziral se je razlog, ki nekako »pomiri« teologa; ta razlog je »božja slava«. To pa je najbolj podrobno opredelila sholastika, ki opozarja, da božja slava ni nikakršna bistvu vsakega posameznega bitja tuja namenskost, marveč ravno zvestoba do svoje biti (prim. 34). V tretjem oddelku avtor razlaga cilj stvarjenja in stvarstva, ki je ravno v omenjeni slavi, katero pa Bog hoče in mora hoteti; to pa ravno zaradi stvari, da bi bile one same ali da bi postale one same: »Bog ne išče svoje slave zaradi sebe, marveč zaradi nas« (41). Ko človek slavi Boga ni zgolj nekakšno »sredstvo« (kakor sta mislila Hermes in Günter), ampak tako dosega svojo polno uresničitvev. Avtor v zadnjem delu razprave predstavi Irenejeve besede: »Božja slava - živi človek; človekovo življenje pa je gledati Boga« kot najboljši odgovor na vprašanje o nagibu stvarjenja ter o cilju in smislu stvarstva, posebej človeka. Hkrati pa opozori na pomembnost sv. Ireneja za krščansko antropologijo v splošnem.

Za to temeljno razpravo so v zvezku nanizani nekateri prispevki, ki predstavijo različne poglede na človeka in prispevke h krščanski antropologiji. Tako predstavi inavguralno disertacijo Helmuta Bürklina z naslovom »Bog ljudi«, ki hoče biti nekakšen zasnitek kristocentrične antropologije; delo dunajskega profesorja za etiko in krščanske socialne znanosti »Die Frage des Menschen: Wer bin ich?«, ki se ukvarja z vprašanjem smisla življenja, vprašanjem, ki se izostri prav pri vprašanju (ne)smrtnosti; ter Garaudyjevo delo »Človekova beseda«, s katero polemizira, saj gre za delo, ki želi biti »krščansko«, pa v resnici ni takšno. Avtor tu navaja besede C. Pasquiera, ki jih je izrekel o Garaudyjevi knjigi: »Tisto, kar je prvo, ni 'amamus', mi ljubimo, marveč 'amamur', ljubljani smo. Od tu šele izvira 'mi ljubimo'. Če tega ni, je molitev droga, alienacija in strahopetnost; in če ni tega, potem je akcija evazija v obliki bega naprej, pa naj bo še tako pogumna« (92). Med takšne »prikaze« spada tudi prispevek o Moltmannovem gledanju na človeka, ki ga poda v drobni knjigi »Der Mensch«, v katerem vidi avtor pomemben prispevek k gledanju na človeka v luči razodetja.

V drugem poglavju spregovori avtor o človeku kot telesno-duhovnem bitju. Že v prvi razpravi, ki nosi naslov *Krščansko vrednotenje telesa*, poda nekakšno krščansko teologijo (apologijo) telesa, saj velikokrat naletimo na mišljenje, kakor da krščanstvo prezira telo in zagovarja dualizem. Avtor najprej opozori na temeljno dobrost in enovitost človeka, ki izhaja iz starozaveznega in novozaveznega gledanja na človeka, nato pa se ustavi pri vprašanju odnosa telesa do odrešenja, saj so nekateri, prav pod vplivom platonizma, zanemarjali človekovo telesnost ali jo celo imeli za izvor zla. Zato so cerkveni očetje z vso vnemo zagovarjali prav človekovo telesno razsežnost kot tisto, ki je deležna odrešenja in v kateri se odrešenje uresničuje. Znan je Tertulijanov stavek, ki izraža splošno mišljenje najstarejšega in tudi poznejšega cerkvenega izročila: »Meso je tečaj (vir) odrešenja«. Telo je torej »zbirališče nadnaravnih sil v kristjanu« (119) in »vstajenje mesa« je potrebno za polno uresničenje odrešenja.

Naslednji prispevki se poglobljajo v vprašanje odnosa med dušo in telesom, vprašanje človekove neumrljivosti in neumrljivosti duše. Na vprašanje (ki je

hkrati naslov sestavka): *Ali je po nauku Cerkve »dušo« treba umevati po platonsko?*, odgovori avtor nikalno. Čeprav je to pojmovanje »prodrlo« v pojmovanje marsikakšnega kristjana, pa je cerkveno učiteljstvo in izročilo gledalo na dušo kot tisto razsežnost človekovega življenja, ki je bistveno naravnana na telo, tako da jo imenujemo z besedami sv. Tomaža »lik« (forma) telesa. V razpravi *Vprašanje o neumrljivosti duše in teza o »vstajenju v smrti«* avtor zopet spregovori o neumrljivosti »duše«, kakor jo razume razodetje in Cerkev ter poudarja, da vera v vstajenje in vera v neumrljivost duše, kolikor ju gledamo v duhu razodetja, si nista nasprotni (prim. 141). Avtor zavzame tudi stališče do teze o »vstajenju v smrti«, ki jo zagovarjajo nekateri teologi današnjega časa in pravi, da »teza - ob vseh zrnih resničnosti, ki jih vsebuje - nikakor ni sprejemljiva« (148). To pokaže avtor tako, da kritično premotri tri razloge, ki se zdi, da so v prid gornje teze ali podmene. Že sami naslovi, ki uvajajo te razmisleke, povedo bistvo vprašanja in avtorjevo stališče do njih: 1. »S smrtjo se konča sleherna časovnost in se začne božja večnost«; 2. »Modifikacija pojmovanja 'vstajenja mrtvih'« in 3. »Zgrešenost dematerializacije vstajenja«. Avtor se strinja z A. Ziegenausom, da je teološka teorija, ki nič več ne mara govoriti o »duši« in njeni »neumrljivosti«, marveč samo še o »vstajenju«, in sicer o »vstajenju v smrti«, »enofazna eshatologija« in zato nesprejemljiva (160).

V 2. poglavju je tudi besedilo kongregacije za verski nauk »o nekaterih vprašanjih iz eshatologije«, besedilo, ki ga je avtor prevedel in mu dodal nekatera pojasnila, ki so koristna za razumevanje »razlogov« in »koristnosti« te izjave. Tako se nahaja v tem poglavju veliko snovi, ki bo v pomoč vsakemu, ki se bo poglobljal v vprašanje človekove »sestavljenosti« in njegove večne prihodnosti.

Tretje poglavje je posvečeno vprašanju človekovega padca in vprašanjem, ki so v zvezi z versko resnico o izvirnem grehu. Razprava *Problematika izvirnega greha danes* se začne s pomisleki, ki se danes pojavljajo glede izvirnega greha, nakar poda v kratkih obrisih verski nauk, da bi v nadaljevanju pokazal mesto nauka o izvirnem grehu v hierarhiji verskih resnic: »Reči moramo, da izvirnega greha sploh ne moremo pravilno dojeti, če ga ne povežemo s tistim, kar je v krščanstvu res središčno: Kristusova skrivnost« (195). V luči te skrivnosti nam tudi vprašanje izvirnega greha in poligenizma ne bo delalo takšnih težav. V članku *Izvirni greh in poligenizem* avtor poudari, da se nam ni treba boriti zoper poligenistično hipotezo. »Če jo pogledamo s prave strani, se nam ni treba bati, da bi bila zaradi nje spraznjena pristna verska vsebina nauka o izvirnem grehu, ki je v svojem bistvu povezan z oznanilom o vesoljnem Kristusovem odrešenju« (211).

Ekzistencialni pomen izvirnega greha je naslov razprave, v kateri prikaže avtor življenjsko pomembnost verske resnice o izvirnem grehu. »Resnica o izvirnem grehu je v hierarhiji verskih resnic temno ozadje, na katerem šele zasije skrivnost našega odrešenja v vsem svojem bogastvu, globini in daljnosežnosti« (218). Upoštevanje te resnice ima namreč velik pomen za pravilno gledanje na sam smisel človeškega življenja, za нравno-duhovno življenje človeka in kristjana ter za vzgojo in samovzgojo (prim. 213).

Da Strletovi Izbrani spisi niso samo zbirka v preteklosti napisanih razprav, ampak vsebujejo tudi »sveže« prispevke, ki tukaj zagledajo »luč sveta«, smo že videli. Med takšne spada tudi sestavek, ki že s svojim naslovom pove, da je nov in aktualen: *Kakšno je v l. 1992 stanje teologije o izvirnem grehu*. Mogoče naslov

obljublja preveč, saj se avtor nasloni predvsem na zgoščeni pregled tega stanja v današnji teologiji, ki ga poda S. Wiedenhofer v *Theologische Revue*, 1987 v št. 5 in delo Chr. Schönborna, A. Görresa in R. Spaemanna z naslovom *Zur kirchlichen Erbsündenlehre*, ki je izšlo l. 1991 pri Johannes Verlag. Je pa res, da v tem drobnem delu podajo psihiater, filozof in teolog dober pregled današnjega stanja glede cerkvenega nauka o izvirnem grehu. Bolj podrobno predstavi avtor prispevek teologa in škofa Schönborna, ki spregovori o prvotnem stanju, o padcu v greh in končno o izvirnem grehu samem. Strle na koncu poudari, da »besede o skrivnosti izvirnega greha ostajajo v polni veljavi tudi še na pragu tretjega krščanskega tisočletja (v knjigi napaka: »stoletja«). Le da je zdaj to čas, ko pač še jasneje kakor nekdaj vidimo, kako potrebno je, da gledamo nanjo v luči Kristusove skrivnosti» (242).

Problem izvirnega greha se vsekakor najbolj zaostri pri vprašanju glede usode brez krsta umrlih otrok. S to temo se avtor ukvarja v dveh sestavkih, objavljenih v l. 1958 in 1959: *Zveličanje brez krsta umrlih otrok* in *Še o usodi brez krsta umrlih otrok*, kjer poda klasični in stalni nauk Cerkve glede tega vprašanja. Bolj kot različne razlage glede zveličanja nekrščenih otrok nas poteši dejstvo vsezveličavne božje volje in vesoljnost Kristusovega odrešenja, ki vzbujata zaupanje v božje usmiljenje, na temelju katerega smemo računati na možnost zveličanja tistih otrok, ki so umrli brez krsta, čeprav se to zveličanje uresniči po poteh, ki so poznane samo Bogu.

V *Četrtem poglavju* so zbrane razprave, ki spregovorijo o človekovi povzdignjenosti v nadnaravni red, se pravi na raven deležnosti pri notranjem življenju Boga samega. Srečamo se torej s človekom kot božjim obdarjencem, sodelavcem in sogovornikom. Prva razprava, ki nosi naslov *Vloga milosti pri krščanski zrelosti*, je kar »kratek traktat« o milosti. Razdeljena je na tri pododdelke. V prvem spregovori o središčnosti »milosti« v krščanstvu ter o klasični razdelitvi na »neustvarjeno« in »ustvarjeno« milost, pri čemer opozarja na prednost »neustvarjene milosti«, ki je Sveti Duh sam. V drugem pododdelku spregovori o milosti v odnosu do narave in opozori, da je red milosti prvo v božjih zamislih in da je »čista narava« nekaj zgolj spekulativnega, kar pa ni nikoli obstajalo. Dalje avtor razloži pojem »nadnaravnega« in opozori na načelo, ki pravi, da »milost predpostavlja naravo ter jo spopolnjuje«. Tretji oddelek spregovori o pomembnosti milosti za zrelo človečnost in posebej krščanskost. Milost se tukaj uveljavlja kot ozdravljajoča in dvigajoča (po izražanju grških cerkvenih očetov »pobožanstvujoča«) moč. Milost v najodličnejšem pomenu besede pa je Sveti Duh, ki je bistveni božji dar. Avtor poudarja: »Krščansko življenje je pravzaprav stalno življenje iz Božjega Duha, z njim in v njem – zato pa je v nenehnem živem združenju s Kristusom. Krščanska eksistenca je po svojem bistvu 'duhovna eksistenca', to je življenje iz Božjega Duha« (295). Na koncu avtor pokaže na svetnike kot tiste, v katerih je Sveti Duh zaigral »najlepšo melodijo svoje vseмогоčnosti in dobrote« (K. Adam; nav. 297).

Krajši članek *Sodelovati z milostjo* spregovori o tem, kaj je cilj milosti in sodelovanja s Svetim Duhom, ki naj bi se vršilo »v veselju« (306). Nadaljnja članka *Za resnejše upoštevanje Svetega Duha v življenju Cerkve* (nekakšna predstavitev ali povzetek knjige ruskega teologa N. Afanasieva »L'Eglise du Saint-Esprit) in *Saj še slišali nismo, da je Sveti Duh nam vlogo Duha v življenju Cerkve* in posameznika še pblizže predstavita.

V *Petem poglavju* spregovori avtor o človeku kot tistem, ki je bil k molitvi, k pogovoru z Bogom »povabljen že od začetka svojega nastanka« (CS 19, 1). V prvih dveh sestavkih avtor spregovori predvsem o prosilni molitvi (*Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka* in *Molitev za časne zadeve in božja previdnost*). V prvem sestavku razmišlja avtor o prosilni molitvi ob knjigi H. Schallerja »Das Bittgebet«; predstavi vključenost prosilne molitve v celoto življenja, pri čemer je »kakovost« molitve odvisna od podobe Boga in človeka; Tomaževo, Kantovo in Bernetovo razlago prosilne molitve; vprašanje božje previdnosti in nespremenljivosti v luči prosilne molitve; ter spregovori o učinkih uslišanja v človeku. »Prvenstveni učinek uslišanja je nova prebuditev vere, upanja in ljubezni, tako da človek začne na novo gledati in razlagati svet ter dogajanja v njem«, pravi avtor (335). Zgled pravilne prosilne molitve je prav Jezusova molitev, o kateri spregovori avtor na str. 336-338. Drugi sestavek se še bolj poglobi v vprašanje molitve za časne zadeve in vprašanje božje previdnosti. Najprej opozori na nekatere zmote glede prosilne molitve, nato pa spregovori o upravičenosti molitev za časne zadeve v luči liturgičnih tekstov. Večkrat se postavlja vprašanje: Ali pomeni uslišanje molitve s strani Boga tudi spremenitev božjih sklepov? Avtor lepo pravi, da »naše prošnje niso nasilje božjim zamislim, marveč skromno, podrejšajoče se sodelovanje. Zato nikoli ne moremo prositi kake stvari ločeno od božje previdnosti in volje« (350). Avtor se ustavi ob vprašanju uslišanja in nespremenljivosti naravnih sklepov, o katerem imajo mnogi kristjani napačno mišljenje.

V naslednjem sestavku *Molitev kot eksistenca*, ki je bil prebran na teološkem tečaju za laike leta 1981, spregovori Strle o molitvi kot sestavnem delu krščanskega načina bivanja. Najprej razloži, kaj je »eksistenca«, nato pa se poda k središčnemu vprašanju. Eksistencialni vidik molitve se izraža v dialoški, saj je molitev srečanje z božjim »Ti« in se odvija v zavesti, da sem sprejet od Boga. Zato je molitev več ko metoda in tehnika, kar pozabljajo mnogi, ki si domišljajo, da bodo z osvojitvijo nove »tehnike« molitve rešili tudi vprašanje bistva molitve. Molitev je »za vse čase« in tako moremo trditi, da je pomembna tudi v današnjem času; o njeni eksistencialni pomembnosti tudi za naše stoletje tehnike in znanosti spregovori avtor ob koncu sestavka (374–380).

V *Šestem poglavju* spregovori avtor o danes zelo aktualnem vprašanju, o vprašanju žene. Seveda ne bodo s trditvami zadovoljni predstavniki »feministične teologije«, za »navadne kristjane« pa so v veliko korist, da si o teh vprašanih napravimo pravo podobo. *Žena v luči razodetja in teologije* je naslov prve razprave, ki hoče prispevati k odkrivanju evangeljskega oznanila o bistveni enakosti, s tem pa hkrati o enkratnosti sleherne človeške osebe pred Bogom, posebej oznanilo o bistveni enakosti in hkrati različnosti moškega in ženske. Avtor pravi: »Odkriti je treba takšno različnost, ki ni v ničemer podrejenost enega v razmerju do drugega, ampak različnost v izoblikovanju duhovno-telesne osebe vsakega od njiju, saj ju kliče Bog stvarnik in odrešenik, naj vsak po svoje – kot moški in ženska – složno sodelujeta pri spolnitvi neizrekljivo veličastnega stvarjenjsko-odrešenjskega božjega načrta« (403).

Avtor se še bolj temeljito pogloblja v témo o »službenem duhovništvu žene« (tème, katere se dotakne v prejšnji razpravi) v naslednjih sestavkih: *Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženske vloge v Cerkvi*, v odlomku iz Bouyerjeve knjige »Mysère et ministères de la femme«, katerega je Strle prevedel in mu dodal podnaslove: *Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva*

zapotavljanje? in v članku z naslovom *Monografija k vprašanju o »ženskem duhovništvu«*, kjer mu je služila za izhodišče knjiga M. Haukeja: »Problematika ženskega duhovništva pred ozadjem stvarjenjskega in odrešenjskega reda«. Prav v tem zadnjem sestavku najbolj naravnost odgovarja na gornja vprašanja, saj pravi avtor, da je tudi knjiga, na katero se naslanja, najtemeljitejša, kar jih je bilo doslej posvečenih našemu vprašanju (prim. 423). Vsa vrenja in vprašanja glede vloge žene v Cerkvu in v svetu so jasen dokaz, da je potreben nov razmislek (tudi teološki) o dostojanstvu in poklicnosti žene. Nekako programske se mi zdijo Bouyereve besede: »Že iz dosedanjih izvajanj bi moralo postati jasno, da je treba skrivnost žene znova odkriti ali razjasniti morda bolj kakor kdajkoli. Pa ne z zmanjševanjem pomena žene, kaj šele z namenom, da bi zmanjševali ženo samo ter njeno vlogo v Cerkvu in v svetu, marveč ravno zaradi tega, da bi spoznali in priznali veličino in nepogrešljivost te vloge ter edinstveno lepoto ženine ženskosti. Eden od razlogov za krizo, »s katero se morata danes spoprijemati tako Cerkev kakor svet in - kar je paradokсно - morda še bolj Cerkev kakor svet, je navzlic površnemu videzu danes bolj kakor kdajkoli razširjeno nepoznanje in tajitev te skrivnosti« (422).

Zadnja razprava (tukaj prvič objavljena) *Antropologija v Marijini luči* želi biti nekakšna sinteza vsega prejšnjega, saj (kakor pravi Teilhard de Chardin) ob Mariji postane celotno krščanstvo »domače, konkretno in realno«. Avtor pravi: »V Marijini luči naj torej gledamo na človeka zato, da bi bolj zares gledali nanj v Kristusovi luči, v luči, ki prihaja iz tiste skrivnosti učlovečenja božje Besede, h kateri po odrešenjskem božjem načrtu bistveno in po notranje spada Devica Marija« (436). Avtor nadalje predstavi štiri mariološke verske resnice: Marijino božje materinstvo, Marijino devištvo, Marijino brezmadežno spočetje in Marijino vnebovzetje ter opozori na njihovo vcepljenost v božji odrešenjski načrt in na njihovo sporočilno vrednost za naš čas. Na koncu se avtor nasloni na delo (že omenjenega) Bouyera: »Le Trone de la Sagesse« in spomni na pomembnost Marijinega češčenja, saj je brez tega češčenja krščanstvo »pohabljen«. »Reči moremo«, pravi avtor, »da je smisel tega češčenja v tem, da nam razjasnjuje bistvo krščanstva« (458).

Na koncu bi strnil vtis, ki se mi je porodil ob prebiranju Strletovih Izbranih spisov v ugotovitev, da se nahaja v njih zdrava, tečna in užitna hrana za našega duha. Zato se bomo k tej hrani radi vedno znova vračali, posebno takrat, ko bomo hoteli poglobiti naše poznanje tem, ki so tukaj obravnavane. Njihova vrednost je predvsem v zakoreninjenosti v bibličnem izročilu, koncilskem nauku in v posluhu za današnji čas. V glavnem nima človek občutka, da imamo pred seboj sestavke, ki bi se ukvarjali zgolj s »teoretičnimi« vprašanji. Nasprotno, vedno odkrijemo v njih »uporabno« snov tako za duha kakor tudi za življenje.

Marijan Smolik

Novi zvezki nemške liturgike

Precej let je minilo od predstavitve prvih dveh zvezkov obsežnega nemškega priročnika za študij liturgike: *Gottesdienst der Kirche* – Handbuch der Liturgiewissenschaft v naši reviji (BV 45(1985), 305–306). Takrat sem zapisal, da sta dela le slaba četrtnina celotnega dela, a so poznejši zvezki pokazali, da bo celota še mnogo obsežnejša. Priročnik redno izhaja in so doslej v naši fakultetni knjižnici na voljo še novi štirje zvezki. Na kratko jih predstavim v ponovno spodbudo, da bi zanje vsaj vedeli, še bolje pa bi bilo, če bi jih tudi brali.

V tretjem zvezku: *Gestalt des Gottesdienstes* (1987) je enajst avtorjev na 416 straneh predstavilo gradivo, ki ga pri nas v sistemu liturgike obravnavamo v uvodu: človeška izrazna sredstva v bogoslužju, beseda in glasba, naravni predmeti in tehnična sredstva, liturgično posodje, obleke in znamenja odličnosti (insignije), liturgični prostor. V prvem oddelku je prikazano antropološko izražanje kot tako, nato v zvezi s prostorom za bogoslužje in kot udeležba človekovih čutil, ne samo sluh ob poslušanju božje besede, molitev, petja in glasbe, ampak tudi vid, tip, okus in vonj. Prav na tega večkrat pozabljamo, čeprav vsaj včasih uporabljamo kadilo, a navadno v zelo skromni meri, da ga udeleženci ne morejo niti »zaduhati«, ali pa je slabe kvalitete, da mnoge bolj moti kot spodbuja. Vzhodne cerkve znajo to bolje in v obilnejši meri. Precej strani je posvečenih temu, kako s telesom izražamo svojo notranjost - kretnjam in drži telesa.

Temeljnost drugega oddelka te knjige razodeva kar osem avtorjev, ki so jih uredniki pritegnili k sodelovanju. Samo ta oddelek o besedi in glasbi obsega 200 strani. Najprej je poglavje o branju božje besede in pridiganju ter o molitvenih besedilih; trije avtorji so pisali o petju in igranju, dva o pesniških oblikah: psalmih, slavospevih, odpevih, sekvencah, tropih, himnah in litanijah. Posebej so obdelani vzkliki (aklamacije), slavnili klici (doksologije) in stalne molitve – Očenaš in Zdravamarija. V zadnjem poglavju je razložena še vrednost tihote – molka, ki mora biti sestavni del vsakega svetega opravila. Naslednji oddelki so sorazmerno krajši, vsi skupaj obsegajo 160 strani. Ta pregled je seveda le skrajšano kazalo vsebine, saj so za različna podrobna kazala v knjigi porabili enajst strani. Še več strani obsega seznam slovstva, in sicer pri vsakem poglavju posebej in na začetku vsakega oddelka.

Dalj časa sem se pomudil pri vsebini tega zvezka, naslednje pa bo treba predstaviti na krajši način. Četrty zvezek o evharistiji (1989) je delo innsbruškega jezuita Hansa Bernharda Meyerja. Sam je napisal sedem

poglavij, poglavje o Gospodovi večerji v protestantskih občestvih pa je prispevala Irmgard Pahl. Knjiga s 602 stranema je posvečena stoti obletnici Meyerjevega vzornika in učitelja p. Jungmanna. V uvodu razpravlja o pomenu evharističnega opravila - maše in o imenih zanj, o daritvi in obedu v stari zavezi in o judovstvu, nato prikaže v samostojnih poglavjih Gospodovo zadnjo večerjo in njen pomen, razvoj mašnega obreda v prvih štirih stoletjih ter v posameznih obrednih družinah na Vzhodu in Zahodu. Temeljito je pregled razvoja rimskega mašnega obreda do vključno sedanjega, ki je nastal po koncilskih smernicah. Pri sedanjem mašnem obredu se je ustavil precej časa in prikazal tudi možnosti, ki jih daje za sodelovanje ljudstva ob različnih oblikah, ki so zdaj dovoljene in vpeljane. Poglavje o Gospodovi večerji na nekaj več kot 50 straneh podrobno informira o različnih oblikah evharistije, ki so se razvile v protestantskih, reformiranih in anglikanskih občestvih. Pahlova prav tako kot glavni avtor ne razlaga samo zgodovine, ampak upošteva tudi sedanje oblike. Zanimivo je, da je marsikatera skupnost prevzela to ali ono spremembo iz pokoncilskega katoliškega bogoslužja. Sedmo poglavje o liturgično teoloških in pastoralnoliturgičnih vprašanjih je zelo zanimivo in bi ga bilo vredno podrobneje posredovati slovenskim bralcem, a v okviru tega poročila to ni mogoče. Gre za nekatera dogmatična vprašanja, govori tudi o učinkih evharistije, o njenem »nosilcu«, različnih oblikah v manjših in velikih občestvih, o pogostnosti in času maševanja, prejemanju obhajila. Na koncu razpravlja tudi o možnostih nadaljnjega preoblikovanja mašnega obreda. Ne manjka poglavje o obhajilu izven maše, prvem obhajilu, novi maši, agapah, shranjevanju in češčenju evharistije. Navedene literature v nemškem, italijanskem, francoskem in angleškem jeziku je veliko pri vsakem poglavju.

V zadnjih letih sta izšli tudi dve polovici sedmega zvezka, posvečenega zakramentom. Bruno Kleinheyer je sam opisal zakramente uvajanja v krščanstvo (*Sakramentliche Feiern I/1*, 1989, 266 strani), Reinhard Messner in Reiner Kaczynski pa sta obdelala prvi pokoro, drugi maziljenje bolnikov (*I/2*, 1992, 375 strani). Krstu v zgodovini na Vzhodu in Zahodu in v sedanjem rimskem obredu sta posvečeni dve tretjini prvega zvezka, ostalo je opis birme in protestantske konfirmacije. V drugem zvezku je kot uvod v oris zakramenta sprave obsežno poglavje o spokornosti v stari zavezi in judovstvu. Seveda ne manjka pregled protestantskih načinov spokornosti in odpuščanja grehov. Zadnja tretjina zvezka je posvečena bolniškemu maziljenju, zgodovini in sedanji praksi.

Za 1650 strani znanstveno natančnega pisanja v prikazanih zvezkih nemške liturgike je teh nekaj odstavkov skoraj žaljivo malo, a zdi se mi, da je treba objaviti vsaj to, da bi morda le kdo šel »zajemat« iz bogatih studencev ponujenega znanja, se po tej poti dokopal do nadaljnje literature, ali pa si celo to ali ono knjigo omislil za svojo knjižnico. Delo izdaja nemška založba Friedrich Pustet v Regensburgu, že drugo stoletje znana kot založnica liturgičnih knjig, misalov in brevirjev, ki smo jih v dobi latinskega bogoslužja radi kupovali tudi pri nas.

A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija. Dokumenti s komentarjem*, Ljubljana 1993, 556.

Pod istim naslovom (brez podnaslova) je leta 1982 izšel izbor tekstov dolgoletnega predstojnika Instituta za sodno medicino prof. dr. Janeza Milčinskega. Knjiga je bila pri nas poleg njegovih dveh knjig Medicinskega izvedenstva I (1970) in II (1980), Potrčeve knjige O socialistični etiki in morali (1974) in razmema redkih strokovno-etičnih uvodnikov v Zdravstvenem vestniku eden redkih priročnikov za medicinsko etiko, če lahko temu tako rečemo, in tudi prav majhna slutnja tega, kar ob osemdesetletnici akademika Janeza Milčinskega prinaša Dolencev izbor strokovno-etičnih tekstov, dokumentov in deklaracij zdravnikov in zdravništva. V omenjeni Medicinski etiki in deontologiji J. Milčinskega je na koncu le devet dokumentov medicinske etike.

Eno je gotovo: Prof. dr. Anton Dolenc, sedaj predstojnik Instituta za sodno medicino, se je odločil za predstavitev medicinske etike na osnovi strokovno-etičnih dokumentov zdravnikov in zdravništva in kratke komentarje, kar je za naše področje izredno pomemben dogodek. Sploh ne gre samo za bogat referenčni blok tekstov, ampak tudi za najmanjši možni obseg, ki ga ima lahko danes priročnik za strokovno etiko na medicinskem področju. Knjiga pa ne približa le tekstov, ki so bili do sedaj (velika večina) dostopni le v tujem jeziku, ampak pojasni mnogo pojmov, povezanih z nadnacionalno vlogo medicine in njene nadnacionalne organiziranosti. Kdor se je hotel doslej seznaniti s to tematiko, je moral listati po enciklopedijah in slovarjih medicinske etike, ki jih je posebno v ameriškem govornem področju zelo

veliko, malo pa takih, ki bi bile pregledne in s primernimi komentarji. Ena od takih, newyorška *Encyclopedia of Bioethics*, je že pred 15 leti imela štiri zvezke in jo vsako leto dopolnjujejo, posebno »Appendix: Codes and Statements Related to Medical Ethics«. Toda tudi v tej enciklopediji ni vsega. Izbor dokumentov in komentarjev, ki ga je pripravil prof. dr. Anton Dolenc, je v tem oziru »zlata sredina«, zelo popoln seznam splošnih in mednarodnih deklaracij, dobra predstavitev posebnih, ne nazadnje domačih, ki jih, hvala Bogu, ni preveč, da ne bi spregledali njihovega bistva, zdravnikovega etosa. Ta obraz medicinske etike je pomembno spoznati, ker gre za stališče znanosti do svojega »predmeta«, ki je »subjekt«, ne le »objekt«, za celoten krog zdravnikovega odnosa do svojega (medicinskega) znanja, do spoznanja kot priznanja subjektivnosti tako človeka (pacienta) kakor tudi »stvari« (bolezni). Gre skratka za identiteto znanosti, ki jo druge predvsem tehnične ali »tehnološke« znanosti, nemalokrat žal tudi sama medicina, nimajo in pogrešajo.

Knjiga je razdeljena na sedem enot (poglavij). Zaradi specifičnosti snovi izstopa uvodnik, ki je klasičen primer uvodnika v vseh pomembnejših medicinskih publikacijah. O tem več na koncu.

V drugem delu (18-30) so zbrani najstarejši etični teksti, molitve in teksti različnih zdravniških priseg v zgodovini, Hipokratove prisege, Maimonidove zdravniške molitve ter zaprisege Anatusa Lusitanusa. Na prvem mestu je deset božjih zapovedi. Seznam kljub temu ni popoln. Iz časa pred Kristusom sta med drugim znana vsaj še dva teksta, ki spadata sem: Prisega o iniciaciji (verjetno prvo stoletje pr. Kr. v Indiji) in Asapova prisega (tekst hebrejskega zdravnika,

verjetno iz 3. stoletja pr. Kr.). Tudi ime Teofrasta Bombasta von Hohenheim, ki nam je bolj znan kot »Paracelsus«, ni omenjeno ne tukaj ne kje drugje. Škoda. Paracelsus res ni zapustil nobene »prisege« ali temu podobnega teksta, vendar si moderne medicine, predvsem njene etične plati »močnega zdravnika«, brez njega ne moremo predstavljati.

Tretji del (31-200) je namenjen organizaciji, organiziranosti in dokumentom Svetovnega zdravniškega združenja (WMA oz. SZZ, ki ni isto kot WHO oz. SZO, ustanovljena prav tako 1948 v okviru OZN na osnovi vlad posameznih držav). SZZ je svobodna organizacija zdravnikov, ki se zavzema za to, da »morata biti zdravniško znanje in medicinska znanost dostopna vsakomur in da morata delovati brez politične kontrole« (33). Najvažnejši tekst je Ženevska prisega (1948, 1968, 1983), ki je v bistvu Hipokratova prisega z rahlimi modifikacijami, med katerimi je verjetno najbolj pomembna zamenjava pojma »brezpogojno« (obramba življenja) z »v najvišji možni meri« (45). Ta deklaracija je predhodnica Splošne deklaracije o človekovih pravicah, sprejete nekaj mesecev kasneje (10.12.1948). Celoten seznam zapisov je zelo dolg. V celoti obsega 73 tekstov s komentarji.

V četrtem delu (201–240) avtor predstavi Svetovno zdravstveno organizacijo (WHO oz. SZO) in njene temelje, to se pravi ustanovitev OZN, katerega delovno telo je WHO. Tekstov s podpisom Svetovne zdravstvene organizacije je bistveno manj in so med seboj zelo različni, nekateri že skoraj predmet ekologije. Njihova veljavnost je za države podpisnice ne le moralna, ampak »kakor zakonska«.

Naslednje, peto poglavje (241–366) je posvečeno nacionalnim programom zdravstva, ki imajo med-

narodno veljavo. Gre predvsem za dokumente evropskih držav in Severne Amerike.

Pod »razno« (šesta enota, str. 367–394) avtor predstavi nekaj nadnarodnih deklaracij, ki niso neposredno zdravniške ali dokumenti organizacij v okviru OZN, ki pa vsaj posredno veljajo tudi za zdravniško osebje. Tak je npr. »Kodeks etike medicinskih sester« ali »Deklaracija o pravicah nerojenega otroka« (25.3.1986) itn.

Zadnje poglavje (395–556) je namenjeno »Sloveniji včeraj in danes«, in sicer v naslednjem redu: vključevanje v mednarodne organizacije (najprej v WMA-SZZ, 28.9.1992), sodelovanje z drugimi medicinskimi združenji in seveda pregled vseh pomembnejših nacionalnih strokovno-etičnih zapisov.

Posebno pozornost zasluži prva enota: Uvodnik (str. 13–17). Avtor da bralcu čutiti tako to, da bo govor o zapisih etičnih dokumentov, kakor tudi to, da je na deklarativne zapise vplival pritisk kulture, ki je površna in brezbrizna, nasilna in »tradicionalno« zavezana ločitvi med sredstvi in ciljem in zato za medicino včasih bolj nevarna kot bolezni same na sebi. Avtor da bralcu čutiti, kako je notranja zavest pomembna za medicino, kako omogoča kulturo, prikaže osveščenost tistih zdravnikov in tiste medicine, ki ne ločuje med sredstvi in ciljem in ne išče svoje identitete izključno v svoji strokovnosti. Medicina v svojih deklarativnih nastopih, ki kažejo na njeno osveščenost in na zavest njene vpreženosti v voz sociale in politike, ima samo še moralno odpornost. Dokumenti so z nekega drugega zornega kota namreč tudi dovolj dobro znamenje, da medicina z njimi ne išče homogenosti le v sebi, ampak da išče svoj prostor znotraj kulture. Avtor ugotavlja, da gre za

poklicno deformacijo zdravnika, če leta ne ustvarja (omogoča) kulture. Deklaracije so znamenje, kako se medicina sama zaveda stranpoti in kako jih poskuša obvladovati.

To je razlog za slutnjo posebne vrste, kajti gotovo je, da bo za medicino bližnje prihodnosti temeljnega pomena to, kako bo odgovorila na problem smrti. Etos zdravnika stoji danes pred izzivom evtanazije. Večina tekstov in komentarjev izraža izjemno visoko zavest o nujnosti varovanja življenja. Zanimivi so predvsem tisti zapisi v dokumentih, ki govorijo o varovanju človekovega življenja pred rojstvom. Zdravniki se danes dobro zavedajo, da splav ne nasprotuje le medicinski etiki, ampak vsaki etiki, in da je zakonodaja o splavu ne le lomila hrbtenico medicinske etike (upoštevanje posameznega primera), ampak da jo postavljala v nenormalen odnos do etičnih konceptov, temelječih na religiji. Bati se je, da se bo ob verjetnih moralnih sporih referendumsko odločalo tudi o »dobri smrti«.

Avtor se pohvali: MF v Ljubljani je ena redkih v Evropi z ustreznim številom ur iz medicinske deontologije, kar dokazuje, da se zdravništvo pri nas zaveda, kako pomembna je etična vzgoja za bodoče zdravnike in relativna avtonomija za zdravništvo. Toda na MF v Ljubljani še vedno ni katedre za medicinsko etiko. Nobenega dvoma ni, da tudi naše zdravniško združenje daje prednost moralni presoji in odločitvam, toda presenetljiva šibkost moralne zahteve, ki zahteva »močnega zdravnika«, je prej prilika za bolj varno »zakonito« delo ali »akcijsko etiko«, kakor za civilno uveljavljanje resnice. Vse govori za to, da je za zdravnika, ki mu moralni argument nekaj pomeni, potrebna »umetnost« in ustvarjalnost poklica. Morala brez tega je pusta in prazna.

Knjiga je vsekakor velik dogodek za strokovno etiko v medicini, prebuja pa tudi dva pomisleka. Najprej pomislek o tem, kaj komu pomeni morala ali etika. Moralna uravnoveženost je v zavzemanju osebnih stališč ali pa ni nič. Zapisi o etiki, etičnih normah so svojevrstni dokumenti časa. Nanje se ni mogoče sklicevati. Nimajo tega namena, da bi se nanje sklicevali. In tudi če bi se nanje sklicevali, se smemo vprašati: V imenu koga? Zapisi so dokument časa, ne pa referenca, izhod v sili ali »dokaz«. Dokumenti se rojevajo kot določen odgovor na sedanji čas. Še boljše je, če odgovorim osebno, v dejanju, hitro. Tako je delal Paracelsus. Zdravnik ne sme postati moralist. To velja tudi za druge poklice, kjer je treba delati z ljudmi. Zdravnik se namreč srečuje z »moralnim elementom« pri pacientu. To mu bo omogočilo, da ne bo tehnolog. Dejstvo pa je, da je moralni argument, ki je prisoten v deklarativnih etičnih zapisih, znamenje hitre reakcije na čas, vendar samo reakcije, ki ni imela časa, da bi postala odgovor. Zdravnik ne sme biti »moralist«, v svojem delu naj bi odgovarjal moralno. Toda ker mora delati tudi v skladu z zakoni, postane zanj vprašanje, ali etična sodba ali zakonitost, tudi zanka, v kateri moralna moč popusti drugi, ki ni sposobna popustiti. Nobenega dvoma ni, da gre v zdravništvu za eno najbolj avtentičnih prilik civilnega uveljavljanja resnice, to se pravi, da ne gre le opravljanje poklica, ampak za to, kako »biti zdravnik«. Breme odkrite nepokorščine, ki jo zahtevajo krivični zakoni in deklaracije, ki se jih nihče ne drži, ne kliče po deklarativnem protestu, ampak po določenem ravnanju, ki ne more biti drugačno kot moralno.

Drugi pomislek je tesno povezan s prvim: nevarnost za moralo je v tem, da je brez korenin, brez temelja, da je

le še mahanje po zraku in brez perspektive. Prednost deklarativne in »načelne« morale je v tem, da je kratka in razločna. Zelo radi se sklicujemo na kratkost in razločnost. Toda če je to dovoljeno osvetliti še z drugega zornega kota, je treba reči, parafraziram mnenje C. F. von Weizsäckerja (*Bedingungen der Freiheit*, München 1991), da je glavni problem deklaracij in deklarativne morale v tem, da jim manjka konciliarnega »katoliškega« duha. Problem kongresov, simpozijev in podobnih srečanj je v tem, da je udeležencev preveč in da je časa premalo, da so izjave zgolj deklarativne in nikoli prediskutirane in predvsem skoraj nikoli sad miru. Tukaj gre za komunikacijski problem. Razsvetljenski patos je močnejši kot zavezanost koreninam etike. Morala je danes preveč polna konfliktov, ponižana, pozunanjena, pogosto potisnjena v spore z drugimi in pogosto tudi slepa. To seveda ni tisto, kar iščemo, in tega ne more obnoviti nobena deklaracija in noben delovni sestanek.

Dolenčeva *Medicinska etika in deontologija* je zares svojevrsten odgovor na to, kako naj danes izgleda bioetika, in na praznino glede teh vprašanj pri nas. Gotovo pa je, da razmeroma slabega razlikovanja med moralnostjo in legitimnostjo ta knjiga kakor katera druga ne bo mogla ozdraviti. Poklicne etike ne varujejo pred moralno sprevrženostjo. Nič čudnega ni, če se smisel poklicne etike toliko spremeni, kar se žal dogaja nam danes, da ta pod pritiskom javnosti in »zakonitosti« postaja obrambni zid stroke, ne pa njenega

»predmeta«, ki je »subjekt«. V moralni zmedi kuje dobičke samo tako imenovana politična etika, skrajni domet morale sploh, morale, ki ne varuje pred nasiljem, ampak ga celo povzroča.

Medicinska morala ni nova. Novo je morda dejstvo, da je praktično izginila institucija »domačega zdravnika«, institucija, ki je v medicinski morali njeno »deblo« in vez z njenimi koreninami. Bistvo medicinske morale, kakor vsake druge, je v tem, da je razširitev pravila domačega življenja, kjer diskusijo in spore vodi ljubezen. Gre za to, kako zatrei svojo jezo in kako se obnašati proti tistemu, ki me je užalil, to se pravi, kako odgovoriti, ne le reagirati. Mnenja sem, da noben stan ali poklic, pa tudi noben narod, ne bo mogel oblikovati homogene celote, če ne bodo izrečno priznali in sprejeli družinske postave. Nihče ne more biti »civilen«, če ni poslušen postavi družine. To je postava resnice. Nikoli ne bomo imeli na razpolago norme, ki bo nadomestila iskanje resnice. Ker se lahko zgodi, da je danes za nekoga ena stvar resnična, za drugega pa ne, je potrebno potrpežljivo uveljavljanje resnice. Ena od bistvenih stvari, ki jo danes medicina že sluti, bo vprašanje, kako preprečiti »zakonsko« ureditev evtanazije. Dokumentov, ki govorijo o tem, praktično še ni. Toda zakonodaja o splavu govori tako vsebinsko (arbitraža glede »vrednosti« življenja) kakor tudi formalno (referendum), da evtanazije, če kdo tega procesa ne bo zaustavil, ne bo moč dolgo zadrževati le v okviru moralne govorce.

Anton Mlinar

E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1991, 208.

Podnaslov knjige nakazuje, da hoče ekseget Zenger tokrat reševati načelno vprašanje krščanskega odnosa do Svetega pisma stare zaveze. Glavni naslov vsebuje polemiko in hkrati pozitivno sporočilo. Naslov Stara zaveza (Stari testament) za prvi del krščanskega Svetega pisma je zlahka mogoče razumeti tako, kakor da gre za manjvreden, zastarel, če ne že kar ukinjen del zapisanega razodetja. Avtor si prizadeva dokazati, da bi bil naslov Prvi testament (za Novo zavezo dosledno: Drugi testament) bolj jasen ali vsaj manj zavajajoč (152–154). Toda mnogo pomembnejša od imena je zanj sprememba mišljenja, govorjenja in pisanja v zvezi s tem, čemur kristjani pravimo Sveto pismo stare zaveze.

(Pri prevajanju nastane težava v zapisu: v slovenščini moram razlikovati med staro zavezo in Staro zavezo, Nemeč pa ima za prvo izraz *der Alte Bund*, za drugo pa *das Alte Testament*. S prvim izrazom označuje fazo v zgodovini razodetja in odrešenja pred Kristusom, z drugim pa zbirko knjig, ki vsebujejo zapis tega dela razodetja. Če bi Slovenci ohranili »testament«, ki ni najbolj posrečena beseda v tej zvezi, bi bili bolj »mednarodni«, kakor smo sedaj z »zavezo« v naslovu knjige.)

Svoje poglede razvija v osmih poglavjih: Po Auschwitzu mora Cerkev brati Staro zavezo drugače. – Ali je Bog Stare zaveze drug bog kakor Jezusov Bog? – »Večni« kliše: Bog maščevanja in nasilja? – Stara zaveza – res stara zaveza? – Je Stara zaveza le »predzgodovina« in »priprava« na Novo zavezo? – Stari ali Prvi testament? – O (relacionalni) lastni vrednosti Tanaha in Prvega testamen-

ta – Enotnost krščanskega Svetega pisma v napetosti.

Avtor najprej prikaže, kakšno je tradicionalno gledanje na Staro zavezo v Cerkvi, posebno pri teologih. Ne zaustavlja se dolgo pri nasprotjih med krščanstvom in »sinagogo« v starem in srednjem veku, več navaja presenetljive izjave nekaterih sodobnih teologov in razlagalcev Nove zaveze: kako enostransko prikazujejo podobo Boga v Stari zavezi kot maščevalnega in usmiljenega v Novi zavezi. Cerkev je sicer vzdržala proti Markionovi krivi veri iz 2. krščanskega stoletja in ohranila judovsko sveto pismo kot integralni del svoje »svete knjižnice«, to pa ni preprečilo, da teologi ne bi vedno znova silili v zablodo z zamolčevanjem, podcenjevanjem in očrnjevanjem.

Posebej se Zenger posveča vprašanju, kako strog in kako usmiljen je Bog v prvem in v drugem delu krščanske Biblije. Celo v nemških prevodih in v komentarjih Stare zaveze razkrinkava antijudovsko tendenco (48–85). Razpravlja o aktualnem teološkem vprašanju o »nikoli odpovedani zavezi«, kakor se je s sklicevanjem na Rim 11, 29 izrazil Janez Pavel II. leta 1980 pri srečanju s predstavniki Judov v Mainzu. Zaradi enostranskega izražanja v Pismu Hebrejcem in napačno razumljenega Pavla je vse do zadnjih desetletij v krščanski teologiji vladalo splošno prepričanje, da je Cerkev stopila na mesto nekdanjega božjega ljudstva. Izrael je po tej logiki z nastopom Cerkve nehal biti božje ljudstvo. To je po avtorjevem mnenju nemalo pripomoglo k zaničevanju, preganjanju in iztrebljanju judovskega naroda. Avtor dokazuje, kako so teologi napak razumeli in razlagali posamezna mesta iz Stare (npr. Jer 31, 31–34) in Nove zaveze (npr. 2 Kor 3, 12–18; Gal 4, 21–31; Heb 8, 13). Takole je

po njegovem mnenju z novo zavezo: »Nova zaveza pomeni znova vzpostavljeno staro zavezo« (116). In tako z božjim ljudstvom: »Kolikor je Izrael zavezno božje ljudstvo, je že od vsega začetka — neodvisno od Novega testamenta — ljudstvo nove zaveze« (117). Kritično presoja koncilski besedila o Stari zavezi in o Judih (prim. BR 14–16; N 4) in opozarja na viden napredek odpiranja cerkvenega učiteljstva v odnosu do Judov v pokoncilskih rimskih dokumentih; od novjših protestantskih dokumentov pa posebno visoko ceni izjavo Splošne sinode Reformirane Cerkve na Nizozemskem iz leta 1983.

Posebno pozornost zasluži sedmo poglavje, ki govori o »lastni vrednosti« judovske Biblije. Tu avtor razvija tezo o različnosti razmerij in vsebinskih povezav med posameznimi deli judovskega »Tanaha« na eni in krščanske Stare zaveze na drugi strani (155–184). Torej ni čisto pravilno, če rečemo, da je Stara zaveza judovsko sveto pismo; funkcija razporeditve in medsebojno razmerje med Postavo, Preroki in Spisi je nekaj drugega kakor pa razmerje med »zgodovinskimi«, poučnimi in preroškimi knjigami Stare zaveze v izročilu krščanskih Cerkva. (Pri tem lahko celo odmislimo devterokanonične knjige Stare zaveze, ki jih ne obravnavajo vse cerkvene skupnosti enako.) Še prej zagovarja tezo, da je treba imeti Mišno in Talmud za nekakšno judovsko vzporednico krščanski Novi zavezi (140–144).

Sklep dela je ta, da kristjani sicer zakonito beremo Staro zavezo v skladu s svojim kanonom, v katerem je tudi Nova zaveza, vendar ne smemo pozabiti, da je naslovnik »Prvega testamenta« najprej izraelsko ljudstvo. Pa ne le zgodovinski Izrael iz časa pred Kristusom, temveč tudi sedanji Izrael kot pravo božje ljud-

stvo. Ne moremo brati Svetega pisma na enak način kakor Judje, a ga ne smemo brati in razlagati zoper Jude; naše branje judovske biblije bi moralo biti »dialoško«. Tako naj Cerkev iz judovske biblije črpa moč in upanje za svojo pot, »ki jo more hoditi le s solidarnim pogledom na Izrael« (205).

Zengerjeva knjiga je izzivalna in kar strastna v svojem zavzemanju za pravilnejši odnos kristjanov do prvega dela Svetega pisma. Napisana je v slogu, primernem za Herderjevo zbirko *Quaestiones disputatae*. Prav nič ni ljubezniv do vrste še živečih teologov in eksegetov, s katerimi se ne strinja. Vidi se, da je res »zaljubljen« v Staro zavezo, zato ne pusti, da bi kdo rekel, da je »stara«. Treba je priznati, da ima za svoje teze oporo ne le v novjših uradnih cerkvenih izjavah, temveč tudi pri nekaterih znanih imenih v sodobni teologiji. Očiten je tudi vpliv avtorjevega sodelovanja v pogovorih z »ekumensko« usmerjenimi judovskimi teologi. Za popolnejši pogled vprašanja o tem, ali je nova zaveza odpravila staro, bi bilo zanimivo zvedeti kaj več s francoskega, angleškega in drugih jezikovnih področij, avtor pa se v tej knjigi omejuje na nemško. Na prvi pogled se mogoče zdi pretirano njegovo opozarjanje na prikrito antijudovstvo v krščanski eksegezi, teologiji in bogoslužju, toda pred dejstvi ne smemo zapirati oči. Prečiščevanje, ki se je začelo predvsem z 2. vaticanskim koncilom, še zdaleč ni opravljeno. Tu ne mislim samo na sistematično teologijo, temveč tudi na izbiro svetopisemskih besedil v bogoslužju in na veroučne učbenike. Četudi se bo komu zdela kaka sodba pretirana, je avtorjev prispevek k razčiščevanju na tem področju vreden pozornosti in upoštevanja.

Katehetsko-pedagoški leksikon, priredil Franc Škrabl, Katehetski center Knjižice, Ljubljana 1992, 807.

Pred enim letom smo dobili v roke *Katehetsko-pedagoški leksikon* (KPL), ki ga je izdal in založil Katehetski center v Ljubljani. To je prevod italijanskega katehetskega leksikona »Dizionario di catechistica« (dobeseden prevod bi bolj ustrežal), ki ga je izdal Katehetski inštitut Salezijanske univerze v Rimu, natisnila pa ga je znana založba Elle Di Ci v Torinu leta 1986. Nekaj več kot pet let po izidu enega najpopolnejših katehetskih leksikonov smo že dobili njegov prevod v slovenskem jeziku. To pa ni samo prevod. KPL v slovenskem prevodu seže še dlje, saj zajame tudi tisto področje, ki zanima posebej Slovence in zgodovino slovenske kateheze in s tem, bi lahko rekli, da gre za značilno slovensko priredbo katehetskega leksikona. Omenjenih je nekaj najvidnejših slovenskih katehetov iz daljne in bližnje preteklosti. Že izvirnik v italijanščini podaja kratko zgodovino slovenske kateheze in omenja akademika Antona Trstenjaka. Njegova Metodika verouka (Ljubljana 1941), ki se še vedno omenja v svetovni katehetski literaturi.

Pri sestavljanju leksikona v izvirniku je sodelovalo 125 uglednih strokovnjakov iz katehetskega področja, od tega polovica Italijanov, ostali pa večinoma iz Evrope in nekaj iz drugih celin. Slovenski prevod je vodil in priredil dr. Franc Škrabl, pri prevajanju in sestavljanju gesel pa mu je pomagalo več slovenskih katehetov. Leksikon obširno obravnava glavne teme, ki se nanašajo na katehetsko področje: cerkvena kateheza in šolski verouk, kateheza v preteklosti in sedanjosti. Gesla iz biblično teološkega področja in antropoloških ved

(psihologija in sociologija religije) predpostavljajo druge leksikone, zato jih obravnava le toliko, kolikor je nujno potrebno za katehetsko razumevanje. Dokaj obširno poda zgodovinski razvoj kateheze, predvsem v evropskih deželah. Leksikon upošteva tudi katehezo in katehetiko v drugih veroizpovedih (protestantsko, pravoslavno).

Predvsem pa je poglobljeno široko področje cerkvene kateheze v najrazličnejših oblikah. Temeljita razčlenitev z vidika katehetskih smotrov, katehetskih vsebin in metodoloških postopkov nam je danes še zlasti dobrodošla, ko govorimo o katehezi kot stalni dejavnosti (kateheza v predšolski, šolski, mladostniški in odrasli dobi). Kateheza je danes razvejana dejavnost, zato jo obravnava še z drugih vidikov, npr. razne oblike zakramentalne kateheze, družinska kateheza, kateheza prizadetih itd. Leksikon obravnava vprašanja, ki so povezana s šolskim veroukom, z evangelizacijo in misijonsko katehezo. Da so sestavljalci zajeli tako obširno področje sodobne kateheze in kateheze v preteklosti ter v različnih deželah, so morali podati gesla zgoščeno.

Sleherna znanstvena disciplina potrebuje za svoj »delovni prostor« nujne pripomočke, med katerimi niso na zadnjem mestu leksikoni. To posebej velja za katehezo, ki je v tem stoletju postala tako razvejana dejavnost. Isto velja za katehetiko, ki je prav tako šele v tem stoletju postala znanstvena veda, zato potrebujeta pri katehetskem študiju in praksi primerena strokovna sredstva.

KPL je v prvi vrsti namenjen študentom teologije in katehetom, hkrati pa bo nepogrešljiv pripomoček številnim udeležencem katehetsko-pastoralnih tečajev. Pričakovati je, da bodo po njem segli in jim bo postal nenadomestljiv priročnik vsem tistim,

ki jim je pri srcu verska izobrazba tako otrok kot odraslih. Danes vedno bolj čutimo, da je naše versko znanje občutno pomanjkljivo, in nikakor ne bo odveč priporočiti leksikon tudi tistim, ki zunaj veroučilnic že čutijo potrebo po poglobitvi tistega znanja, ki so ga nekdaj dobili, a so ga v letih bodisi pozabili ali pa celo napačno ovrednotili. Nikakor se ne bi smeli čuditi, da utegnejo po takšnem sodobnem priročniku seči celo tisti, ki jih doslej teologija ni dosegla ali jim je bila odveč.

V novih razmerah, ki jih narekuje družbeno-politična preobrazba naše družbe, je vedno več zanimanja in želje za poglobitev in študij vsega, kar je povezano z versko izobrazbo in katehezo.

Do izida KPL nismo mogli vzeti v roke slovarja ali leksikona, ki bi nas na kratko poučil o številnih pojmi, kot npr. kateheza in verouk, katehetika in pedagogika religije, inkulturacija religije itd. Marsikatero geslo zahteva nadaljnji študij in poglobitev. Pojmi kot npr. izkustvo, verska izkušnja, doživetje potrebujejo še natančnejšo osvetlitev. KPL predstavlja pomemben korak naprej pri usklaje-

vanju domače in tuje terminologije, saj vemo, da večkrat ni tako preprosto prevajati izraze iz enega v drug jezik. Žal slovenski leksikon ne navaja poleg domačih izrazov tudi italijanske ali nemške, vsaj za nekatera pomembnejša gesla. KPL je sad usklajenega dela mnogih sestavljalcev, strokovnjakov s katehetskega področja. Danes preprosto ni mogoče, da bi bil posameznik na tekočem v vsem o verski vzgoji in o vseh oblikah kateheze, zato je pri izdajanju tako obsežnih in tako popolnih leksikonov razumljivo, da sodeluje skupina strokovnjakov.

KPL bomo lahko prav cenili še s tega vidika, da namreč v skoraj 30 letnem pokoncilskem obdobju še vedno čakamo na podobne leksikone teološkega in pastoralnega področja. S prevodom in priredbo katehetskega leksikona smo dobili v slovenskem jeziku delo s katehetskega področja, ki spada v sam vrh svetovne katehetske literature. S tem je salezijanski Katehetski center poleg mnoge strokovne literature ponudil ne samo najobsežnejše, temveč tudi najbolj kvalitetno delo.

Ivan Rojnik

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

V. Potočnik, Univerza sožitja znanosti in vere.	3
<i>University as coexistence of science and faith</i>	

D. Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen.	11
<i>Love shall arise out of love</i>	

M. Turnšek, V zakramentih do človeka	29
<i>In sacraments to man</i>	

R. Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?	43
<i>Are we looking for an answer or for the way?</i>	

S. Gerjolj, KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost.	63
<i>CCC in Slovenian culture, and its applicability</i>	

M. Smolik, Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice.	75
<i>Research into Slovenian Protestant hymn books</i>	

B. Košir, Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti	87
<i>Regional legislation, a realization of subsidiary principle</i>	

I. Štuhec, Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno politično delovanje kristjana	107
<i>The meaning of Jesus's Redemption for socio-political engagement of Christians</i>	

J. Juhant, Človek – temelj etike?	125
<i>Man – the ground of ethics?</i>	

R. Pietsch, Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja	135
<i>The significance of mysticism in German philosophy of 19th century</i>	

J. Krašovec, Nagrada in kazen v Devteronomij.	143
<i>Reward and Punishment in Deuteronomy</i>	

PREGLEDI

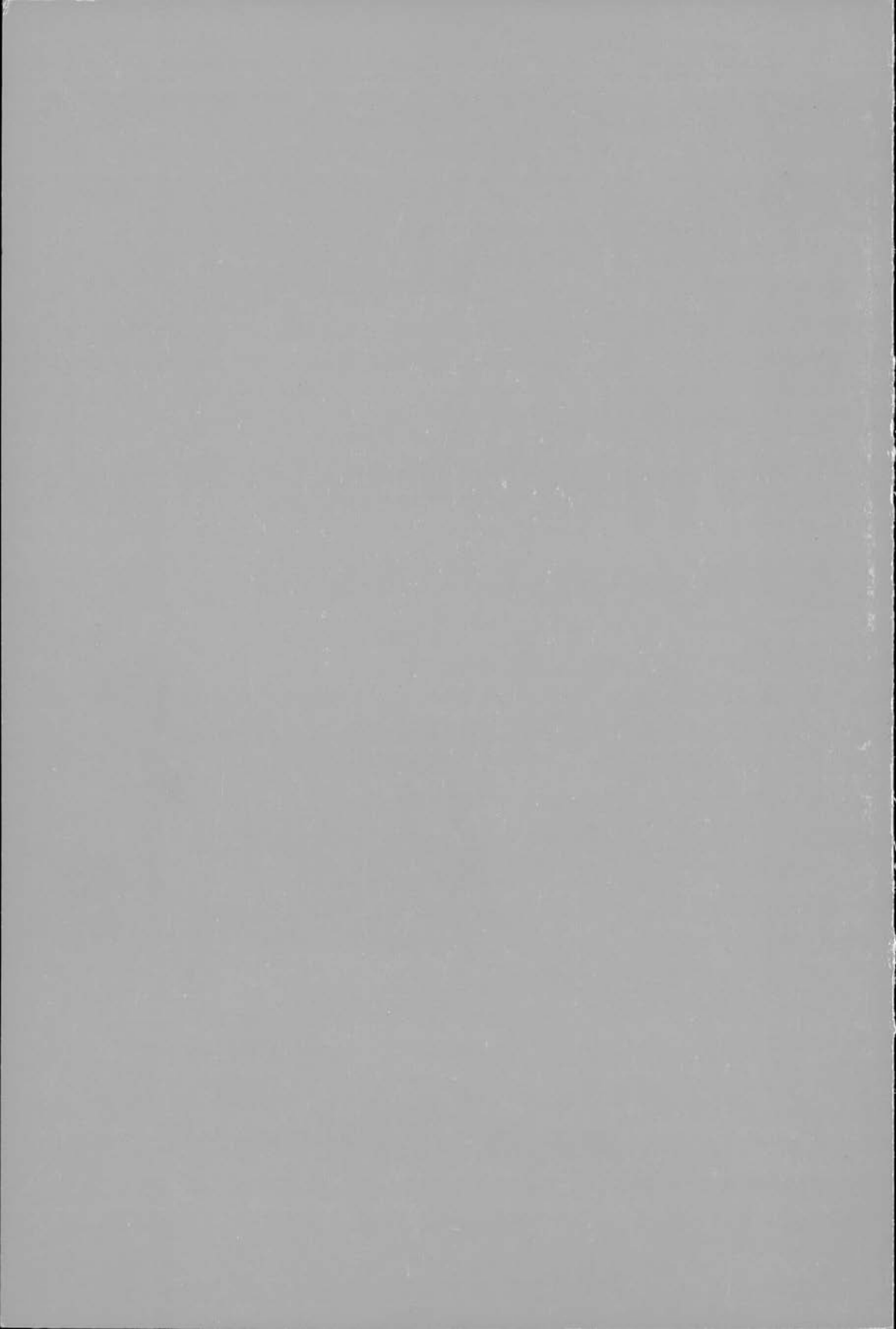
Reviews

A. Štrukelj, KKC: dragocen dar za vse	157
C. Sorč, Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta	169

OCENE

Book Reviews

A. Mlinar, A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija	185
M. Peklaj, E. Zenger, Das Erste Testament	189
I. Rojnik, Katehetsko-pedagoški leksikon	191



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- J. Krašovec, Kazen in prizanašanje pri Ozeju
V. Papež, Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava
C. Tóth, Filozofija kot odnos subjekt-objekt
F. Dolinar, Franc Grivec
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

Jože Krašovec

Kazen in prizanašanje pri Ozeju

Polarizacija med božjo jezo in ljubeznijo, kaznijo in prizanesljivostjo v hebrejski Bibliji nikjer ni tako skrajna in nenavadna kakor pri Ozeju. Ozejeva knjiga predvsem zaradi tega nasprotja pomeni veliko preizkušnjo v interpretaciji. Vprašanje avtorstva in časa nastanka posameznih odlomkov je tembolj pereče, čimbolj nepričakovani so prehodi iz ene skrajnosti v drugo. V prvih treh poglavjih je problematično predvsem vprašanje zgodovinske verodostojnosti poročil: Je zgodba o Ozejevem zakonu zgodovinsko resnična ali pa služi le kot prisposodba za prikaz razmerja med zaveznim ljudstvom in Jahvejem?

Poskusi interpretacije kažejo, da na pričujoče vprašanje ni mogoče odgovoriti zgolj z analizo besedil. V razreševanju najtežjih ugank hočeš nočeš prihajajo do veljave univerzalne človekove slutnje in izkušnje. Ključnega pomena je namreč ugotavljanje, kje so najgloblji razlogi za prevlado božje prizanesljivosti kljub konstantnosti odpada ljudstva in groženj oziroma napovedi neusmiljene božje kazni. S tem v zvezi se nujno postavlja vprašanje, kakšna je zveza med kesanjem ljudstva in božjim prizanašanjem.

Ozejeva knjiga ima dva formalno dokaj različna dela: 1. poglavja 1–3; 2. poglavja 4–14. Prvi del je biografski (pogl. 1–2) in avtobiografski (pogl. 3) opis oziroma nagovor, drugi del je zbirka prerokovih govorov.¹ V obeh delih prevladuje pesniška oblika, vendar imamo v prvem delu precej več proznih odlomkov kakor v drugem. To se zdi normalno, kajti govornik mnogo bolj teži po retoričnih in pesniških izraznih sredstvih kakor pripovednik.

1. Ozejev zakon (poglavja 1–3)

Pričujoči oddelek Ozejeve knjige je kljub razlikam v slogu in navidezni nepovezanosti med posameznimi enotami v tematskem pogledu enoten. Poročilo o Ozejevem zakonu določa zaporedje: nezvestoba žene, zavrženje njenih otrok, sprava zaradi Ozejeve oziroma Jahvejeve prizanesljivosti. Ta progresivnost je utelešena v paradoksnem Ozejevem zakonu, da prihaja do veljave resnica o Jahvejevem ravnanju z zaveznim ljudstvom: Izrael se popolnoma odtuji svojemu Bogu, ta ga kljub temu ne zavrže, temveč sklene z njim novo zavezo in mu zagotavlja svetlo prihodnost. Oddelek je razčlenjen v naslednje enote: uvod (1,1); pripoved o Ozejevi ženi, poimenovanju in ponovnem poimenovanju njenih otrok (1,2–2,3); obtožba nezveste žene, sprava in obnova zaveze (2,4–25); avtobiografska pripoved o odkupu odtujene

Ozejeve žene in zagotovilo, da se bodo Izraelovi otroci »v poslednjih dneh« spreobrnilo h Gospodu (3,1–5).² Ker v sedanosti še ni videti jasnih znamenj Izraelove spreobrnitve, Ozejeva paradokсна sprava z odtujeno ženo hočeš nočeš nakazuje preobrat Izraela šele v nedoločeni prihodnosti.

a) 1,2–2,3 – Ozejeva žena in imena otrok

V 1,2 Bog naroča Ozeju: *lēk qah-lēkā 'ēšet zēnūnīm wēyaldē zēnūnīm kī zānōh tizneh hā'āres mē'ahārē yhwēh*, »Pojdi, vzemi si vlačugarsko ženo in vlačugarske otroke, zakaj dežela se kar naprej vlačuga proč od Gospoda«. To naročilo je ključnega pomena za razumevanje celotne Ozejeve knjige. Ker je besedilo izredno skopo in v jezikovnem pogledu nedoločeno, nobena razlaga ne more biti dokončna in odločilna. Možnosti in meje razlage določajo ne samo jezikoslovni razlogi in neposredno sobesedilo, temveč celotna Ozejevea knjiga in izkušnje medosebnih odnosov v razmerju do Boga in človeka.

Posebnost prvih treh poglavij je poudarek na analogiji med usodo Ozejevega zakona in Jahvejeve zaveze z Izraelom. Značilnost naše vrstice pa je trikratna uporaba korena *znh*, ki v prvotnem pomenu označuje vse vrste nezakonitega spolnega udejstvovanja ženske osebe. Pokvarjena žena ni označena z izrazom *'iššāh zōnāh*, »vlačugarska žena« ali preprosto *zōnāh*, »vlačuga«, temveč abstraktno kot *'ēšet zēnūnīm*, »žena vlačuganja«. Zato se zdi verjetna domneva, da Ozejeva žena ob sklenitvi zakona dejansko ni bila vlačuga, temveč je bila po značaju nestanovitna in je kasneje prelomila zakonsko zvestobo.³ To pomeni, da Jahvejevo naročilo v 1,2 ne velja kot dejanski diktat pred sklenitvijo zakona, naj si Ozej vzame za ženo vlačugo, temveč kot ugotavljanje Jahvejeve volje po neuspelem zakonu. V bolečem razočaranju prerok spozna, da mora usodo svojega zakona presojati v luči Jahvejeve zaveze z nezvestim Izraelom. Ko v tej luči gleda nazaj, mu postane jasno, da je poroka z nestanovitno ženo morala biti po božji volji in velja celo kot bistveni sestavni del njegovega preroškega poslanstva.⁴

Ta domneva velja seveda za celotno izjavo, ki zadeva Ozeja: *lēk qah-lēkā 'ēšet zēnūnīm wēyaldē zēnūnīm*. Če izraz *'ēšet zēnūnīm* ne pomeni dejanske vlačuge, temveč nestanovitni značaj žene in njene negativne težnje, tudi izraz *yaldē zēnūnīm* (prim. *bēne zēnūnīm* v 2,6) pomeni isto. Otroci kažejo značilnosti njihove matere, čeprav so morda vsi trije tudi Ozejevi otroci.⁵ Že v naslednji vrstici 3 je rečeno, da je žena Gomera »zanosila in mu rodila sina«. Ime prvega otroka je samo na sebi pozitivno; Jezreel pomeni »Naj Bog seje«. Toliko bolj preseneča ime Nepomiloščena za drugega otroka (v. 6) in Ne moje ljudstvo za tretjega (v. 8). Če je Jahvejevo naročilo v vrstici 2 v resnici retrospektivna reinterpretacija po doživetju zakonolomstva Ozejeve žene, smemo vsaj v poimenovanju prvega otroka domnevati dve stopnji: prvič, poimenovanje z Jezreel v začetnem harmoničnem obdobju zakona in sreče prvega otroka; drugič, povezovanje tega imena z dolino Jezreel v zvezi s krvavo zgodovino Jehujeve dinastije po zakonolomu žene. Izbor izredno trdih imen za drugega in tretjega otroka je že izraz prerokovega razočaranja in besa zaradi ženine nezvestobe, napoved kazni v zvezi z vsemi tremi imeni pa hkrati dokazuje, da prerok usodo lastnega zakona že presoja v luči poloma zaveze med Jahvejem in Izraelom. Možno je seveda, da drugi in tretji otrok niti nista

Ozejeva. Globoko razočaranje v krogu lastne družine preroku dokončno odpre oči, da bolj jasno vidi vesplošno izprijenost celotnega naroda in neizbežno katastrofo. V ranjeni duši in razumu vse govori o koncu brez povratka. V vrsticah 4–15 imamo Jahvejevo naročilo:

Daj mu ime Jezreel, kajti le še malo in kaznoval bom (*wěpāqadīf*) nad Jehujevo hišo Jezreelovo kri in napravil bom konec (*wěhišbattī*) kraljestvu Izraelove hiše. Tisti dan se bo zgodilo, da bom zlomil Izraelov lok v dolini Jezreel.

V vrsticah 6-7 se Jahvejevo naročilo glasi:

Daj ji ime Nepomiloščena (*lō' ruhāmāh*),⁶ zakaj ne bom se več usmilil (*kī lō' 'ōsīp 'ōd 'ārahēm*) Izraelove hiše, da bi jim sploh še odpustil (*kī nāsō' 'eššā' lāhem*). Tudi Judove hiše se ne bom usmilil in je ne bom rešil kot Gospod, njihov Bog⁷; ne bom jih rešil z lokom, ne z mečem, ne z vojnim orožjem, ne s konji in ne s konjeniki.

V vrstici 9 beremo Jahvejevo naročilo Ozeju:

Daj mu ime Ne moje ljudstvo, zakaj vi niste moje ljudstvo in jaz nisem vaš.

Po teh hudih izjavah kazni, ki pomeni popolno zavrženje Izraela, se pojavi kakor sanje obljuba v 2,1–3, ki je v popolnem nasprotju z njimi. Najbolj neposredno prihaja nasprotje do veljave z Jahvejevim sklepom, naj se preobrnete imeni drugega in tretjega otroka v luči prihodnje usode Izraela:

Število Izraelovih otrok bo kakor je morskoga peska, ki ga ni moč premeriti in ne prešteti. Na kraju, kjer so jim rekli »Vi niste moje ljudstvo«, jim bodo rekli »Otroci živega Boga«. Sinovi Judovi in sinovi Izraelovi se bodo zbrali in si postavili enega poglavarja. Prestopili bodo svoje ozemlje, zakaj Jezreelov dan bo velik. Recite svojemu bratu Moje ljudstvo (*'ammī*) in svoji sestri Pomiloščena (*ruhāmāh*).

Popolno nasprotje med 1,2–8 in 2,1–3 brez slehernega prehoda lahko zbujajo dvom o ustreznosti zadnje redakcije ali celo v Ozejevo avtorstvo obljube v 2,1–3. Toliko bolj velja upoštevati, da so skrajna nasprotja značilna za celotno Ozejevo knjigo.⁸ Ponavljanje nasprotujočih se izjav skrajna kazen // prizanesljivost in rešitev mora torej imeti globlje teološke razloge. O teh bo mogoče bolj zanesljivo spregovoriti šele po analizi vseh tozadevnih besedil v Ozejevi knjigi.

b) 2,4–25 – pogojna ločitvena pravda in obnova zakona

Podobno kakor 1,2–2,3 je tudi pričujoča enota sestavljena iz dveh nasprotnih delov: v vrsticah 4–15 imamo ostro obtožbo ženine nezvestobe, v vrsticah 16–26 zagotovilo ponovne zaroke. Vendar zdaj niso več otroci v središču pozornosti, temveč njihova mati. Besedilo se začne z besedami:

Pravdajte se s svojo materjo, pravdajte se,
ker ona ni moja žena in jaz nisem njen mož ... (2,4a).

Kdo poziva k pravdi, prerok ali Gospod? Ponavljanje obrazca *ně'um yhwh*, »Gospodov govor« (v. 15.18.23) in nekatere druge izjave (gl. npr. v. 18 in 25) dokazujejo, da v obeh antitetičnih delih govori Gospod. Toda v ozadju se tudi tukaj čuti Ozejeva zakonska drama. Kakor se prepletata resničnost prerokovega zakona in njegova alegorična vloga, tako se prepletata prerokova in Jahvejeva beseda. Dejansko se zlijeta v eno samo skupno obtožbo oziroma veličastno obljubo.

Pravda v vrsticah 4–15 razgalja vse vidike ženinega zakonolomstva, to pa v pravnem pogledu ne more pomeniti drugega kakor konec zakona: začne se z utemeljitvijo *kî hi' lô' 'išî wě'anōkî lô' 'išāh*, »ker ona ni moja žena in jaz nisem njen mož«. Namen pravde kljub temu ni formalna ločitev. Prevaran mož hoče doseči ravno nasprotno: žena naj spozna svojo zablodo in se vrne. Tudi grožnja s smrtno kaznijo služi temu namenu. V vrsticah 4b-5 pravi Gospod:

Naj odpravi svoje vlačugarstvo s svojega obraza
in svoje prešuštvovanje s svojih prsi.
Če ne, jo slečem do golega
in jo pustim, kot je bila na rojstni dan;
napravim jo kakor puščavo,
naredim jo kot izsušeno zemljo,
usmrtil jo z žejo.

Napoved kazni v vrsticah 8-15 ima en sam namen, ki je neposredno izražen v vrstici 9b:

Tedaj bo rekla: »pojdem
in se vrnem (*wě'āšūbāh*) k svojemu prvemu možu,
saj mi je takrat šlo bolje kakor zdaj.

Vrnitev je možna, ker je možno spoznanje, da je bistvo nezvestobe žene samoprevara. Ko bo žena doživela grenko razočaranje nad svojimi pustolovščinami, bo končno bolj jasno spoznala, kje je dejanski vir njenega življenja in jamstvo njenega obstoja. Ker Gospod trdno računa s to možnostjo, so vse njegove grožnje s kaznijo pogojne. Izvršitev skrajne kazni bi torej prišla v poštev samo v primeru, da nobena prevzgoja ne bi dosegla svojega namena.

V luči vere v uspešnost vzgojnih posegov postane razumljiv prehod v obljubo, ki velja za prihodnost (v. 16–25). Temu oddelku dajejo ton uvodne vrstice 16–18:

Zato, glej, jo privabim,
povedem jo v puščavo,
spregovorim ji na srce.
Potem ji vrnem njene vinograde
in dolino Ahor naredim za vrata upanja.⁹
Tam se bo odzvala kakor v mladih dneh,
kakor na dan svojega izhoda iz egiptovske dežele.

Tisti dan se bo zgodilo, govori Gospod,
da me boš imenovala »Moj mož«
in me ne boš več imenovala »Moj Baal«.

Vrstica 17b nakazuje naziranje, da je Izrael bil v svoji začetni dobi po izhodu iz Egipta zvest in se je šele kasneje izneveril. To naziranje je težko spraviti v sklad s prevladujočim izročilom o upornosti Izraela v puščavi.¹⁰ Morda ima Ozej pred očmi najbolj začetno obdobje takoi po izhodu iz Egipta, ko je ljudstvo še bilo pod vtisom tlake v Egiptu in čudežne rešitve. Možno pa je tudi, da takšno naziranje narekujeta tudi dva bližnja razloga: prvič, Ozejev zakon, ki se je dobro začel; drugič, splošne izkušnje o očiščevalni vlogi puščave. Šele v puščavi človek zares občuti svojo odvisnost in ubožstvo, zato pa postaja bolj kakor v deželi obilja sposoben za govoricu na srce. Ozej veruje, da bo nezvesta žena šele v puščavi prišla do spoznanja, da je baalizem prevara in bo Gospoda imenovala *'išf*, »Moj mož«.

Ko bo žena storila svoj odločilni korak, bo Gospod obnovil zakonsko zvezo. Vrstice 20-25 prinašajo veličastno obljubo, ki ima vse značilnosti klasičnih eshatoloških besedil Stare zaveze:

Tisti dan bom zanje sklenil zavezo (*běřît*)
z živalmi po polju, s pticami pod nebom
in z laznino po zemlji.
Lok in meč in orožje vržem iz dežele
in dam, da bodo varno počivali.
S teboj se zaročim na veke,
s teboj se zaročim s pravičnostjo in pravico (*běsedeq ūběmišpāt*),
z dobroto in usmiljenjem (*ŭběhesed ūběrahāmîm*).
S teboj se zaročim z zvestobo (*be'ěmŭnāh*)
in spoznala boš Gospoda.
Tisti dan bom odgovoril, govori Gospod,
odgovoril bom nebesom,
nebesa bodo odgovorila zemlji,
zemlja bo odgovorila žitu, vinu in olju
in te stvari bodo odgovorile Jezreelu.
Tedaj si jo posejem po deželi
in pomilostim Nepomiloščeno (*wěřīhamtî 'et-lō' ruhāmāh*);
in Ne mojemu ljudstvu rečem »Ti si moje ljudstvo«
in odgovorilo bo »Moj Bog«.

V obljubi vrstic 16–25 lahko ugotovimo nekatere prvine, ki so v neposrednem antitetičnem razmerju do prvega dela (v. 4-15): Zagotavljanje, da bo žena Jahveja imenovala »Moj mož« (v. 18), je antiteza Jahvejevi izjavi v vrstici 4a; obljuba ponovne zaroke in spošne blaginje je antiteza grožnji usmrtnice nezveste žene in opustošenja v deželi (v. 5.11–15). Višek naše obljube je preimenovanje drugega in tretjega otroka v vrstici 25; ta vrstica je torej v neposrednem antitetičnem razmerju z 1,6–8, a se sklada z obljubo v 2,1–3. Podobno kakor v zvezi z obljubo v 2,1–3 se tudi v 2,16–25 postavlja vprašanje, kdaj bo nastala čudovita nova doba. Glede časovnosti je obljuba v 2,16–25 le na videz bolj določena kakor v 2,1–3, kajti tu se trikrat pojavi izraz *bayyom hahû'*,

»tisti dan« (v. 18.20.23); v resnici ostaja tudi tu čas popolna uganka. Očitno gre Ozeju mnogo bolj za sporočilo, da bo v prihodnosti gotovo nastal korenit preobrat v razmerju med Jahvejem in njegovim ljudstvom, kakor za določanje časa. Kdor verjame v čudežno moč božje ljubezni, lahko hkrati verjame, da je možen preobrat tudi v bližnji prihodnosti. Toliko bolj lahko verjame v povsem nov red v daljnih eshatoloških časih. Ozejeva veličastna vizija nove zaveze v prihodnosti je toliko bolj pomembna, ker velja kot najstarejše oznanilo nove zaveze, ki kasneje dobi klasično podobo v Jer 31,31 – 34 (prim. Ezk 36,24 – 32).

c) 3,1–5 – Ozej in njegova žena

Besedilo se dobro vključuje v tematski krog prvih treh poglavij Ozejeve knjige in dejansko spada na konec sklopa o Ozejevem zakonu. Skopo avtobiografsko poročilo lepo povezuje resničnost in alegorijo. Podobno kakor v 1,2 se zgodba začne z Jahvejevim naročilom: »Zopet pojdi in ljubi ženo, ki ima ljubimca in prešuštvuje, kakor Gospod ljubi Izraelove otroke, oni pa se obračajo za drugimi bogovi in ljubijo groznde kolače« (3,1). Če res ne kaže vzeti Jahvejevo naročilo v 1,2 dobesedno, temveč v prenesenem, retrospektivnem pomenu, se šele v 3,1 pokaže psihološki in teološki problem Jahvejeve volje. Kako ljubiti ženo, ki se je izneverila in je v tujih rokah?

Očitno pomeni sprava obojestransko odločitev. Žena je v tujih rokah doživela neizbežno razočaranje, zato je voljna, da se vrne prvemu možu. Razočaranje in ugotavljanje, kje je rešitev, še ne pomeni, da se je žena korenito spreobrnila. Storjen je le prvi, a odločilen korak, ki omogoča nadaljnjo vzgojo. Izkušnja puščave mora trajati dalj časa. Ko Ozej ženo odkupi (v. 2), ji naroča: »Mnogo časa ostani pri meni, ne nečistuj in ne ponujaj se moškemu in tudi jaz bom pri tebi« (v. 3). Vzgoja gotovo ne bi bila uspešna, če ne bi temeljila na doživetju ljubezni in odpuščanja. Samo ob takšnem doživetju je možna ponovna popolna skupnost. Očiščenje in nova skupnost bosta tembolj popolna, čim večje je bilo razočaranje in čim močnejše je doživetje ljubezni. Popolno spreobrnenje je možno le v žaru absolutne božje ljubezni, ki nikoli ne pristane na ločitev, temveč vedno znova v puščavi vzgaja svoje ljudstvo, da ga pridobi.

Ozejeva sprava z ženo dokazuje, da obnova zaveze ni samo zadeva eshatoloških časov, temveč je možna tudi v tem veku. Zato lahko Ozejev primer postane znamenje upanja vsega ljudstva za neposredno ali daljno prihodnost. V vrsticah 4-5 beremo:

Zakaj mnogo dni bodo Izraelovi sinovi ostali brez kralja in brez kneza, brez daritve in brez oltarja, brez svetih oblačil in kipcev. Potem se bodo Izraelovi sinovi vrnili (*'ahar yāšûbû*) in iskali Gospoda, svojega Boga, in svojega kralja Davida; s strahom bodo prišli h Gospodu in k njegovi dobroti na koncu dni (*bě'ahārît hayyāmîm*).

2. Ozejevi govori (pogl. 4–14)

Drugi del Ozejeve knjige obsega prerokove govore, ki so nastajali v različnih obdobjih in razmerah. Posamezne enote med seboj niso neposredno

povezane, v njih tudi ni videti formalnih znakov za enotno zgradbo celotne zbirke. Toliko bolj velja poudariti enotnost zbirke v temtskem pogledu. Že uvodne vrstice (4,1–3) nakazujejo, da je osnovna tema Gospodova pravda (*ryb*) z Izraelom, ker v deželi ni zvestobe (*'emet*), pobožnosti (*hesed*) in spoznanja Boga (*da'at 'ēlōhīm*); namesto tega se bohotijo krivo priseganje, laž, uboj, tatvina, prešuštvo, prelivanje krvi (4,1–2). Gospodova pravda pomeni grožnjo in napoved kazni; v nekaterih govorih imamo klasične formulacije povračila in kazni na splošno.

Kazen vendarle ni edina tema v pričujoči zbirki. Podobno kakor v prvem delu Ozejeve knjige jo nekajkrat nenadoma prekine izliv čustva neusahljive ljubezni, dokler ne prevlada zagotovilo odpuščanja in ljubezni za prihodnost.

Kljub formalni nepovezanosti govorov je zbirko mogoče deliti v tri oddelke: a) poglavja 4–7; b) poglavja 8–11; c) poglavja 12–14. V prvem oddelku je govor o sedanjem stanju, v drugem o pretekli nezvestobi Izraela, v tretjem se prepletajo vsa tri časovna obdobja.¹¹

a) Poglavja 4–7

Na napoved Jahvejeve pravde v uvodnih vrsticah 4,1-3 se navezuje enota 4,4–6, v kateri Jahve obtožuje duhovščino in izreka kazen po talionskem načelu:

Ne, nihče se naj ne pravda,
 nihče naj ne obtožuje,
 kajti s teboj se pravdam, duhovnik.¹²
 Spotaknil se boš (*wēkāšaltā*) podnevi,
 tudi prerok se bo s teboj spotaknil (*wēkāšal gam-nābī'*) ponoči¹³
 in uničil bom tvojo mater.
 Moje ljudstvo je uničeno, ker nima spoznanja;
 ker si ti zavrgel spoznanje (*kī-'attāh hadda'at mā'astā*),
 te bom jaz zavrgel, da ne boš moj duhovnik (*wē'em'ās'kā mikkahēn lī*).
 Pozabil si (*wattīškah*) postavo svojega Boga,
 tudi jaz bom pozabil (*'eškah*) tvoje otroke.

S tem ko Ozej uporablja isti glagol v povédi o krivdi in kazni, prihaja talionski zakon v polnosti do veljave. Kako posrečena je takšna oblika talionskega načela, je razvidno iz vrste zelo podobnih izrekov kazni v hebrejski Bibliji. V 1 Mz 9,6a imamo primer z najbolj popolnim skladjem med povedjo o krivdi in kazni: *šōpēk dam hā'ādām bā'ādām dāmō yiššāpēk*, »Kdor koli preljuje človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri«. Preden so Ahana kamnali v dolini Ahor, mu pravi Jozue: *meh 'akartānū yak'orkā yhwh bayyôm hazzeh*, »Zakaj si nas pahnil v nesrečo? Danes bo Gospod tebe pahnil v nesrečo« (Joz 7,25). V 1 Sam 15,23 Samuel uporablja zelo podobno izjavo kakor Ozej v 4,6b, ko biča Savlovo krivdo: »Ker si zvrigel (*mā'astā*) Gospodovo besédo, je tudi tebe zavrgel, da ne boš kralj (*wayyim'oskā mimmelek*)«. V 1 Sam 15,33 Samuel izreče smrtno sodbo nad Amalečanskim kraljem Agagom: »Kakor je tvoj meč vzel ženam otroke (*šikkēlāh nāšīm*), tako naj bo tvoja mati brez otrok (*tiškal*) med ženami«. V 2 Sam 12,12 Gospod izreka sodbo nad Davidom po preroku Natanu:

»Ti si sicer delal (*'āsītā*) na skrivnem, jaz pa bom to storil (*'e'ēšeh*) pred vsem Izraelom in pred soncem«. V 1 Kr 21,19b Gospod po Eliju napoveduje kazen Ahabu, ki je zagrešil Nabotovo smrt: »Na mestu, kjer so psi lizali (*lāqēqû*) Nabotovo kri, bodo psi lizali (*yāloqqû*) tudi tvojo kri«. V 2 Kr 17,15-20 sveti pisatelj navaja božjo kazen nad Izraelci po meri njihove krivde. »Zavrgli so (*wayyim'āšû*) njegove zakone in njegovo zavezo, ki jo je bil sklenil z njihovimi očeti... Zato je Gospod zavrzel (*wayyim'as*) ves Izraelov zarod ...« V Ps 137,5 se pojavi podoben primer kakor v Oz 4,6c: »Če pozabim tebe (*'im-'eškāhēk*), Jeruzalem, naj mene pozabi (*tiškah*) moja desnica«. V 2 Krn 12,5b prerok Šimi sporoča Jahvejevo sodbo Roboamu in Judovim knezom: »Vi ste mene zapustili (*'āzabtem*), zato sem tudi jaz vas zapustil (*'āzabtī*) v Šišakovi roki«. Podobno pravi prerok Zaharija v 2 Krn 24,20: ... *kī 'āzabtem 'et-yhwh wayya'āzōb 'etkem*, »Ker ste zapustili Gospoda, je on zapustil vas«. ¹⁴

Primerov je toliko in podobnost tako velika, da lahko govorimo o različnih variantah talionskega obrazca. Takšen obrazec se je lahko udomačil le tam, kjer sta bila enako močna zahteva po sorazmerni kazni in volja po umetniškem oblikovanju. Glagolsko izražanje talionskega zakona se ni uveljavilo samo v hebrejščini, temveč tudi v drugih jezikih sirsko-palestinskega kulturnega kroga. Vendar med bibličnimi in drugimi znanimi primeri obstaja pomembna razlika glede naklona glagolskih oblik. V vseh bibličnih primerih imamo povedni naklon. To pomeni, da obrazec velja kot izrek kazni za zablodo, do katere je že prišlo. Edina razlika v tem pogledu je 1 Mz 9,6a, kjer ni govora o določenem že storjenem hudodelstvu, temveč o splošnoveljavnem zakonu krvnega maščevanja. Ko se je zgodila velika krivda, sodni izrek zagotavlja kazen, ki je sorazmerna dejanju. kazen pa ne izreka človeška, temveč božanska avtoriteta. Takšne apodiktične izreke božje kazni pozna samo preroška religija Izraela. Ker v religijah Izraelovih sosedov ni teološke osnove za preroški protest proti izprijeni religioznosti in brezpravju, zaman iščemo primere talionskega obrazca v povednem naklonu, pač pa so znani primeri glagolskih oblik v pogojno-želelnem naklonu. Obrazec torej ne velja kot izrek kazni za določeno storjeno hudodelstvo, ki je v nasprotju z božjo postavo, temveč izraža željo, naj morebitnega hudodelca, ki se je pregrešil s posegom v območje interesov človeške avtoritete, zadene kazen po meri njegovega hudodelstva. Takšen primer je sklep feničanskega napisa kralja Kilamuva I iz Zenjirlija (okr. 825 pr. Kr.); vrstici 15–16 se glasita: »... če kdo razbije (*yšht*) ta napis, naj Baal Semed, ki pripada Gabarju, razbije njegovo glavo (*yšht rš*), in naj Baal Hamon, ki pripada BMH-ju in Rakabelu, gospod dinastije, razbije njegovo glavo (*wyšht rš*)«. ¹⁵

Biblični primeri talionskega obrazca z glagolsko obliko se v marsičem razlikujejo tudi od klasičnega talionskega zakona v 2 Mz 21,23–25; 3 Mz 24,18–20; 5 Mz 19,21 (prim. 1 Kr 20,42): prvič, ta zakon ima samostalniško obliko: »... življenje za življenje, oko za oko, zob za zob ...«; drugič, pojavlja se v sklopu pravnih odredb in zakonov, to pa pomeni, da velja kot splošnoveljavna odredba kazni za določene vrste hudodelstva¹⁶; tretjič, ne velja kot pravilo božjega ravnanja s človekom, temveč kot odredba za človeške ustanove.¹⁷

Po vsem tem je jasno, da ima Ozejev talionski obrazec v 4,6 posebno težo. Velja namreč kot božji sklep kazni za duhovne voditelje ljudstva in je edini dvojen bibličen primer. Tako hočeš nočeš senca tega sodnega izreka pada tudi

na druge enote, v katerih se sodni izrek in kritika pojavljata v drugačnih oblikah. V 4,9 se pojavi značilna oblika povračilnega načela:

Kakor bo z ljudstvom, tako bo z duhovnikom,
in kaznoval bom (*ûpâqadtî*) na njem njegovo ravnanje
in njegova dela mu bom povrnil (*'ašîb*).

V 4,7–8.10–11 je naveden tudi razlog, zakaj bo duhovnike zadela ista usoda kakor ljudstvo. Ko je v nadaljevanju govor o raznih vrstah zablod, je v 5,4 rečeno, da njihova dela ne dopuščajo, da bi se vrnili h Gospodu, zato je v 5,5 na mestu zagotovilo, da se bosta tako Efraim kakor Juda spotaknila po svoji krivdi (*yikkâšêlû ba'âwônâm*).

Vendar grožnja kazni ni tako neizprosna, kakor se morda zdi, posebno ker ima izključno vzgojni namen. V 5,15–6,3 beremo:

Odšel bom in se vrnil na svoje mesto,
dokler ne bodo priznali svoje krivde in iskali moje obličje.
Ko bodo v stiski (*bassar lâhem*), bodo koprneli po meni:
»Pridite, vrnimo se h Gospodu (*lêkû wênâšûbâh 'el-yhwh*).
On nas je raztrgal, pa nas bo tudi ozdravil,
zadal nam je rano, pa nas bo obvezal.
Po dveh dneh nas bo oživil,
tretji dan nas bo dvignil,
da bomo živeli pred njim.
Zavestno si prizadevajmo,
da bi spoznali Gospoda,
prišel bo zanesljivo kakor jutranja zarja,
prišel bo k nam kakor jesenski dež,
kot spomladanski dež, ki napaja zemljo«.

Ključ za razumevanje tega besedila je izjava v 5,15c: »Ko bodo v stiski, bodo koprneli po meni«. Preroki upoštevajo izkušnje, da je za večino ljudi prvi osnovni pogoj spreobrnitve negativne narave. O krivdi in vrnitvi začnejo razmišljati šele, ko izginejo slepila, ko padejo politični in religiozni maliki, ko se znajdejo v brezizhodnem položaju.¹⁸ Ko ljudstvo spozna in prizna svojo krivdo in je voljno, da se vrne, brez pridržka nastopi Gospod, da ga ozdravi in mu pomaga, da se v moči njegovega usmiljenja in ljubezni dejansko spreobrne. Celotna pot od spoznanja krivde in prvih vzgibov hrepenenja po izvoru lastnega življenja do popolne ozdravitve bolj ali manj pomeni vstajenje od smrti k življenju. Izjava o obuditvi k novemu življenju v 6,2 lahko v luči preroške vere v absolutnega Boga razumemo metaforično in dobesedno-realno. Bog svetopi-semskega razodetja lahko ozdravlja tudi neozdravljive bolezni in puščavo spreminja v oazo (prim. Ezk 37,1–14; 47,1–12); to pa pomeni, da lahko v pravem pomenu besede tudi obuja od mrtvih.¹⁹

Da bo ozdravljenje in obujenje od mrtvih prišlo v poštev šele v prihodnosti, je med drugim razvidno iz enote 6,7–7,2. Tukaj Gospod biča prelomitev zaveze v preteklosti in hudodelstvo vseh vrst v sedanjosti. V 6,11 in 7,1a je besedilo žal nedoločeno glede časovnosti, vendar sobesedilo kaže smer interpretacije v smislu prevoda:

Tudi tebe, Juda, čaka žetev,
 ko bom spremenil usodo svojega ljudstva.
 Ko hočem ozdraviti Izraela,
 se pokaže Efraimova krivda
 in hudobna dejanja Samarije.

Povéd *běšûbî šěbût 'ammî*, »Ko bom spremenil usodo svojega ljudstva« očitno velja kot obljuba rešitve ljudstva v prihodnosti. Jahve torej svojega ljudstva kljub zablodam ne bo zavrgel, toda kaznoval bo vse hudobije, zaradi katerih Izraela ne more ozdraviti v sedanjosti. Na kakšni osnovi bo spremenil usodo svojega ljudstva v prihodnosti? Očitno najprej z sodbo nad hudodelci in z ozdravljenjem tistih, ki niso popolnoma odpadli. Vse to se bo torej dogajalo v tiski, ki bo ljudstvo prisililo k premisleku in ustrezni odločitvi.

b) Poglavlja 8–11

Tudi v teh poglavjih je v glavnem govor o Izraelovih zablodah in s tem v zvezi se nekajkrat pojavijo izjave o kazni oziroma povračilu. Prvi takšen primer je 8,7a in se glasi: »Da, sejejo veter, žanjejo vihar«. Ta prispodoba nazorno kaže, kako bistvena je zveza med ravnanjem zaveznega ljudstva in njegovo usodo. Izjava velja kot modrostni izrek, ki je izraz določenih zakonitosti v naravi in človeškem življenju, zato ima univerzalen pomen. Toliko bolj je pomembno vprašanje, kakšno je razmerje med besedama »veter« in »vihar«. Lahko sta v bistvu sinonimni ali ne, ker vihar pomeni več kakor veter. Splošne izkušnje o razmerju med semenom in žetvijo v naravnem redu ter med človeško dejavnostjo in učinki v moralnem redu, kažejo, da je »žetev« navadno večja kakor »setev«; sejanje sicer ne bi imelo smisla. Nesorazmerje med setvijo in žetvijo velja seveda tudi v negativni smeri. Splošno izkustvo je, da se človeško zlo množi, posebno ker je neizbežno socialne narave. Zato ni naključje, da biblična prazgodovina prikazuje stopnjevanje zla in božje ukrepe, ki naj bi zavrli stopnjevanje. Kljub vsem tem izkušnjam vendarle ostane v veljavi osnovni naravni zakon, da vsako dejanje rodi ustrezen učinek; med dejanjem in učinkom torej obstaja sorazmerje. Veter in vihar sta v prvi vrsti sorodna pojma. Za to govori tudi uporaba v sinonimnem paralelizmu; njegova značilnost je v tem, da drugi stih z drugo besedo izraža več ali manj isto kakor prvi stih. Za sinonimnost pa govori tudi raba para sejati // žeti v pozitivnem pomenu v 10,12. Besedi *šědāqāh* in *hesed* sta sinonimni. Besedilo se glasi:

Sejte si v pravičnost (*lišdāqāh*),
 žanžite po vzoru dobrote (*lēpī-hesed*),
 prekrčite si novo zemljo,
 čas je, da iščete Gospoda,
 dokler ne pride, da vam da deževati odrešenje (*sedeq*).

V tej prispodobi pride zelo nazorno do veljave načelo: Kakršna bo setev, takšna bo žetev. Ne smemo prezreti bistvene zveze med človeško in božjo

pravičnostjo. Če človek seje »za pravičnost«, žanje božjo pravičnost, tj. božjo naklonjenost, njegove dobrine, odrešenje.²⁰ Zvezo med božjo in človeško pravičnostjo avtor poudarja z uporabo para sejati // žeti v smislu merizma. Ker sta pojma *šedāqāh* // *hesed* sinonimna, izjava »Sejte si za pravičnost, žanjite po vzoru dobrote« pomeni naslednje: Karkoli delate, naj bo storjeno z dobrimi nagibi.²¹ Človekovo dejanje mora biti v celoti pozitivno, šele potem ga lahko zaliva božja pravičnost. Primerjava med izjavama v 8,7 in 10,12 dopušča naslednji sklep: prvič, žetev nikoli ne more biti dobra, če je setev slaba; drugič, žetev bo lahko dobra, če je dobra ne samo setev, temveč tudi negovanje posevkov vse do žetve.

Kako je z drugimi izjavami o povračilu v pričujočem oddelku? V 8,13 prerok zagotavlja: »Zakaj se bo spomnil njihove krivde, kaznoval bo (*yipqōd*) njihove grehe«. Ta izjava se ponovi v 9,9b. V 9,7a pa imamo klasičen primer izjave o povračilu v perfektovi obliki: »Prišli so dnevi kazni (*pēquddāh*), prišli so dnevi povračila (*šillum*)«. Perfektova oblika pomeni, da so učinki kazni že tu ali pa, da je sklep o kazni že dokončen. V 9,15 Jahve grozi, da bo Izraelce zaradi njihovih hudobnih del izgnal (*gāraš*) iz svoje hiše in jih ne bo več ljubil. V 9,17 pa beremo: »Moj Bog jih bo zavrgel (*yim'āsēm*), ker ga niso poslušali, blodili bodo med narodi«. V 10. poglavju imamo napoved kazni v vrsticah 2, 10, 15.

V 11. poglavju Bog najprej toži, kako je Izrael v preteklosti njegovo naklonjenost in ljubečo skrb vračal z nehvaležnostjo in nezvestobo. Poglavje se začne z besedami: »Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina« (v. 1). Toda Izraelci so šli za Baalom in drugimi maliki (v. 2). Bog je skrbel za svoje ljudstvo, kakor mati neguje svoje otroke (v. 2-4), toda oni niso spoznali, da jih je on ozdravil (v. 3b). Po vsem tem se zdi ustrezna kazen vrnitev v bedo in stisko, iz katere jih je rešil. V vrstici 5 beremo:

Vrnil se bo v egiptovsko deželo,
Asirec bo njegov kralj,
ker se niso hoteli spreobrniti (*kê mē'ānû lâšûb*).

V vrstici 6 Bog napoveduje morijo z mečem v domači deželi, v vrstici 7 pa toži nad odpadom od njega.

Po vsem tem bi lahko sklepali, da se bo Bog popolnoma umaknil in Izraela prepustil breznu lastnih zablod, ki vodijo v uničenje. Toda v tem najbolj kritičnem trenutku Bog s presunljivimi besedami izjavlja, da v njem zmagujejo čustva ljubezni nad čustvi uničujoče jeze. V vrsticah 8-11 pravi:

Kako bi te mogel oddati, Efraim,
te prepustiti drugim, Izrael?
Kako bi te mogel oddati kot Admo,
te izenačiti s Cebojimom?
Srce se trga v meni, moje sočutje (*nîhûmāy*) plameni.
Ne bom se ravnal po nagibu svoje jeze,
ne bom ponovno uničil Efraima,
zakaj Bog sem in ne človek,
Sveti sem v tvoji sredi,
ni mi treba prihajati v mesto.
Hodili bodo za Gospodom,

rjovel bo kakor lev,
 da, rjovel bo in drhteči bodo prišli
 sinovi od zahoda.
 Drhteči kakor ptica bodo prišli iz Egipta,
 kakor golob iz asirske dežele,
 in namestil jih bom v njihove domove,
 govori Gospod.

V teh vrsticah upravičeno vidijo teološki vrh Ozejeve knjige, eno najbolj pomembnih besedil Stare zaveze in stičišče med Staro ter Novo zavezo. Tu imamo tudi ključ za razumevanje besedil v 2,1 – 3.16–25 in 3,1 – 5. Bog Izraela ne namerava uničiti kakor Admo in Cebojim, ki sta doživela konec skupaj s Sodomo in Gomoro. To pa seveda ne more pomeniti, da svojega ljudstva ne bo kaznoval, saj je o zablodi in kazni govor od začetka do konca knjige. V Gospodovi notranjosti pride do odločilnega preobrata le takrat, kadar gre za alternativo popolno uničenje ali rešitev. Napeto razmerje med grožnjami kazni in občasnimi izbruhi čustev usmiljenja pričuje, da Bog svoje ljudstvo dejansko vedno kaznuje z bolečino v srcu in izključno zato, da ga pridobi. Uničenje ne more biti njegov namen. V namenu kazni in v uravnovešenosti med motivi jeze ter usmiljenja in ljubezni pa se kaže bistvena razlika med Bogom in človekom. Zgodovina človeštva dovolj zgovorno priča, kako sporna so človeška merila in nagibi za ravnanje s svetom, človekom in Bogom. Na splošno je vse preveč pristranskosti, sovraštva in maščevalnosti z namenom, da se »sovražnik« uniči. Ko je govor o božji svetosti, torej ne more iti toliko za zahteve božje jeze kot za imperativ njegove ljubezni in reševanja, saj je to gonilna sila stvarjenja in dopolnitve sveta. Namen stvarjenja in človeške zgodovine je tako jasen, da Boga nobena sila ne more ustaviti pri uresničevanju njegovih načrtov. »Rjovel bo kakor lev«, da bo svoje ljudstvo priklical iz vseh koncev sveta in ga namestil v obljubljeni deželi.

c) Poglavlja 12 – 14

Prvo enoto imamo v 12. poglavju. Tu govornik večinoma v 3. osebi govori o sedanjem ravnanju Izraela (Efraima) in o ravnanju očaka Jakoba (v. 4 – 6.13); le v vrsticah 10–11 govori Gospod sam v 1. osebi. Razlog kritike je splošna zlaganost, paktiranje s tujimi narodi in malikovanje. Zato se v vrstici 3 zopet pojavi motiv pravde (*ryb*; prim. 4,1), in sicer skupaj s povračilnim izrekom:

Gospod se pravda z Judom
 in bo Jakoba kaznoval (MT *wēlipqōd*)
 za njegovo ravnanje, povrnil mu bo (*yāšīb lô*) po njegovih delih.

Navajanje Jakobovega ravnanja ob rojstvu, njegovega boja z Bogom in srečanja z njim v Betelu (prim. 1 Mz 25,19–26; 32,23–33; 35,1–15) ima v pričujočem sobesedilu očitno vsaj dvojen namen: prvič, avtor opozarja na Jakobovo zvižanost ter upornost in s tem daje razumeti, da je bil Izrael že od nekdaj lažniv in uporen; drugič, toliko bolj neposredno poudarja, da Jakob ni bil deležen privilegiranega položaja zaradi svoje pravičnosti, temveč zaradi

svobodne božje izvolitve in usmiljenja. Izjava »jokal je in ga milo prosil« v vrstici 5 seveda pomeni, da se je Jakob zavedal svojih slabosti in odvisnosti od Boga. V tem je gotovo razlog upanja, da bo do takšnega spoznanja prišel tudi sedanji Izrael. V vrstici 7 se govornik osebno obrača nanj in ga nagovarja:

In ti, vrni se (*tāšûb*) k svojemu Bogu,
varuj dobroto in pravico
in stanovitno zaupaj v svojega Boga.

Poziv k spreobrnjenju je toliko bolj nujen, ker si Izrael domišlja, da je pravičen in ne potrebuje spreobrnjenja; še več, celo svoje bogastvo pripisuje svoji pravičnosti (v. 9). V Gileadu in Gilgalu darujejo malikom (v. 12). Vse to se dogaja, čeprav je Jahve Izraelov Bog od egiptovske dežele sem in samo on zagotavlja obstoj v prihodnosti; čeprav je po prerokih reševal svoje ljudstvo (v. 10–11.14). Ker Izrael vsega tega ne upošteva, prerok za sedaj ne more obljubiti drugega kakor kazen po meri njegovih dejanj. V vrstici 15 pravi:

Efraim ga je bridko izzival;
nanj bo naložil njegova krvoprelitja,
njegovo sramotenje mu bo povrnil (*yāšîb lô*) njegov Gospod.

Ta izjava o povračilu ni samo ustrezen sklep 12. poglavja, temveč tudi nakazuje temo naslednjega oddelka 13,1–14,1, ki pomeni višek Jahvejeve rabsodbe nad Izraelom pod imeni Efraim in Samarija. Besedilo je na mnogih mestih tekstnokritično problematično, tudi ni sestavljeno sistematično; kljub temu je glavna tema dovolj jasna. Tu se v skrajnih nasprotjih prepletajo izjave o edinstvenosti Jahveja in o nezaslišanem odpadu Izraela, da je toliko bolj očitna pot v pogubo. Na začetku (13,1) imamo izjavo o kazni:

Ko je Efraim govoril, je vladal strah,
dvignil se je v Izraelu;
potem se je pregrešil (*wayyešam*) z Baalom
in je moral umreti.

Govornik vidi torej bistveno zvezo med grehom in sedanjim potekom zgodovine, ki že kaže znamenja bližajočega se poloma. Podobna je rabsodba na koncu (14,1):

Samarija se je pregrešila (*tešam*),
da, uprla se je svojemu Bogu.
Padli bodo pod mečem,
njihovi maliki bodo raztreščeni,
njihove nosečnice razparane.

Izjave o krivdi z isto besedo (*šm*) in o kazni na začetku in koncu lahko razumemo kot inkluzijo enote 13,1–14,1.

Uvodni del te enote (13,1–3) biča malikovalstvo (v. 2) in napoveduje ustrezno kazen s prisposodbo o jutranji megli, rosi, plevah in dimu, ki nimajo obstoja (v. 3). Odpad k tujim bogovom je nezaslišan, ker je Jahve Izraelov Bog,

edini rešitelj že od egiptovske dežele sem (v. 4; prim. 12,10a) in je svoje ljudstvo podpiral v puščavi (v. 5). Ker se je Izrael prevzel in pozabil svojega Rešitelja, kakor hitro se je nasitil (v. 6), mu ta ne more prizanašati; kakor lev in medvedka bo planil nanj in ga raztrgal (v. 7–8; prim. 5,14). Na dan stiske mu tudi kralj in drugi velikaši ne bodo mogli pomagati. V vrstici 1 beremo Jahvejeve besede:

Dal sem ti kralja v svoji jezi,
v svojem srdu ga bom vzel.

Izraelova krivda je tako velika, da je ni mogoče pozabiti in odpustiti. To dejstvo je nazorno izraženo v vrstici 12:

Zavita je Efraimova krivda,
shranjena je njegova pregreha.

Mera je očitno tako polna, da že gre za življenje in smrt. V vrstici 14 Bog vzklika:

Iz rok podzemlja naj bi jih rešil?
Iz oblasti smrti naj bi jih odkupil?
Kje je tvoja kuga, o smrt?
Kje je tvoje želo, o podzemlje?
Sočutje (*nōham*) se je skrilo pred mojimi očmi.

V vrstici 15 končno govornik predstavi neizprosne sodnika s podobo vzhodnega vetra, ki posuši celo studence.

Kljub vsem trdim izjavam o kazni se Ozejeva knjiga končuje z blagodejno pomiritvijo. Ko se zdi, da za Izraela ni rešitve, ker se ne mara in najbrž ne more spreobrniti, ga prerok v 14,2-4 poziva:

Vrni se (*šûbāh*), o Izrael, h Gospodu, svojemu Bogu,
kajti spotaknil si se po svoji krivdi (*kî kâšaltā ba'āwōnekā*).
Vzemite besede s seboj
in vrnite se h Gospodu (*wēšûbû 'el-yhwh*).
Recite mu: »Odpusti vso krivdo (*kol-tiśšā' 'āwôn*),
sprejmi, kar je dobro,
izpolnili bomo sad svojih ustnic.
Asirec nas ne more rešiti,
ne bomo več sedli na konja;
nikoli več ne bomo rekli »naš Bog«
delu naših rok,
zakaj pri tebi najde sočutje sirota (*'āšer-bēkā yēruham yātôm*)«.

V skladu z nazorom celotne knjige prerok najprej opozarja na razlog sedanjega poloma; Izrael se je spotaknil po svoji lastni krivdi. Poziv k vrnitvi torej pomeni, da mora ljudstvo spoznati svojo krivdo; biti mora sposobno, da zavestno izreče besede, ki mu jih prerok polaga v usta v vrsticah 3b–4. Morda je do tega poziva prišlo po uničenju Samarije leta 721, ko se je velik del Izraelcev moral strezniti in je bil končno voljan, da prisluhne preroku.

Ko prerokov poziv k vrnitvi doživi sprejem v srcih spokorjenega ljudstva, lahko Jahve zagotovi svojo ljubezen, ki se je poprej morala umikati pred navali jeze. V vrsticah 5-9 pravi:

Ozdravil jih bom ('*erpā*') njihovega odpada,
 pristrčno jih bom ljubil,
 zakaj moja jeza se je odvrnila od njih (*kī šāb 'appī mimmennû*).
 Kakor rosa bom Izraelu,
 cvetel bo kakor lilija,
 pognal bo korenine kakor Libanon.
 Njegovi poganjki se bodo razvejali,
 veličasten bo kot oljka,
 dišal bo kakor Libanon.
 Vrnili se bodo (*yāšûbû*) in prebivali v njegovi senci,
 preživljali se bodo z žitom,
 cveteli bodo kakor trta,
 sloveli bodo kakor libanonsko vino.
 Efraim, kaj imam še opraviti z maliki?
 Jaz sem tisti, ki odgovarjam in bedim nad njim.,
 Jaz sem kakor zelena cipresa,
 od mene prihaja sad, ki je na tebi.

Nemogoče je, da bi Bog po tolikih izjavah o kazni Izraela za njegovo krivdo govoril tako, če v ljudstvu ne bi nastal določen preobrat. Stisko in spremembo mišljenja nakazuje izjava v vrstici 4: »... zakaj pri tebi najde sočutje sirota«.

Vsi razlogi govorijo za to, da 14,2–9 spada na konec Ozejeve knjige. Prvi razlog je vloga božje ljubezni; ta je počelo in namen stvarjenja in zgodovine. Drugi razlog je vzgojni namen kazni; prej ali slej je moral biti ta namen dosežen. Tretji razlog je poslanstvo preroka; njegovo trpljenje in vztrajni klic k spreobrnjenju nista mogla ostati brez sadov. Četrty razlog je polom malikov, ko je nastopil njihov čas sodbe. Vsi ti razlogi skupaj razložijo, zakaj v Ozejevi knjigi ljubezen nekajkrat premaga razočaranje in jezo: 2,1–3.16–26; 3,1–5; 11,8–11; 14,2–9.

Ozejeva knjiga je dinamičen prikaz dveh možnih poti za človekovo življenje: ena vodi v življenje, druga v pogubo. Zato je redaktor tukaj videl lepo priložnost, da seže po modrostnem izročilu in v sklepni vrstici (14,10) nagovori svoje bralce:

Kdor je moder, naj razume te reči,
 kdor je razumen, naj jih spozna:
 da so Gospodova pota ravna;
 pravični hodijo po njih,
 uporniki pa se ob nje spotaknejo.

Antitetični paralelizem je idealno slogovno-retorično sredstvo za ponazoritev usode zvestih in nezvestih. Na začetku ali na koncu besedila povzema osnovno vsebino celote (prim. Sod 5,31; Ezk 27,33–34; 31,18; Ps 1,6; 31,24; 40,15–16; 68,24; 73,27–28; 81,16–17; 112,9–10; 145,20; 146,9; Prg 1,32–33; 2,21–22; 8,35–36).

3. Sinteza: Teme, ki dajejo enotnost Ozejevi knjigi

Izhodišče Ozejeve knjige je dvojna negativna izkušnja na osebnostni ravni: po eni strani razočaranje preroka nad nezvesto ženo, po drugi strani Jahvejeva zgodovinska izkušnja z nezvestim ljudstvom. Ker med Bogom in prerokom obstaja najtesnejše osebno razmerje, lahko Ozejev zakon velja kot prisposodba razmerja med Bogom in zaveznim ljudstvom. Za Ozejevo knjigo je značilna pogosta raba korena *znh* v glagolu *zānāh* (1,2; 2,7; 3,3; 4,10.12.13.14.15.18; 5,3; 9,1) in v samostalniških oblikah *zēnūnīm* (1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4) in *zēnūt* (4,11; 6,10). Označevanje Izraelove krivde s tem korenem pomeni, da ne gre toliko za določene primere te ali one zablode, temveč za odpad v samem jedru človeških oseb; za odpad, ki do temeljev ruši medčloveške odnose in zavezno razmerje do Boga. Zato bolečina prevaranega partnerja preroka oziroma Boga vedno znova prekipeva v izbruh jeze, ki zahteva ustrezno kazen ali celo uničenje. Med izrazi za kazen sta pri Ozeju najbolj značilna korena, ki sta osebnostne narave, tj. *rhm* in *nhm* v negativnem pomenu. Drugi Ozejev otrok dobi ime *lō' ruhāmāh*, ker ne bo deležen usmiljenja (1,6–7). V posebno ostri izjavi o kazni v 13,14 pravi Bog: »Sočutje (*nōham*) se je skrilo pred mojimi očmi«. Spričo teh in drugih izjav o kazni ni videti prave možnosti za odpuščanje. Te izjave najdejo namreč zadnjo utemeljitev v ugotovitvah, da se ljudstvo ne mara in dejansko tudi ne more spreobrniti. V 5,4 beremo: »Njihova dela jim ne dopuščajo, da bi se vrnili k svojemu Bogu«. V 7,10 pravi govornik: »Izraelova ošabnost priča proti njemu, vendar se ne vrnejo h Gospodu, svojemu Bogu, kljub vsemu temu ga nočejo iskati«. V 11,5 je rabsodba kazni za Efraima utemeljena z besedami *kī mē'ānū lāšûb*, »Ker se niso hoteli spreobrniti«.

Kljub tem ugotovitvam Ozejeva knjiga iztopa zaradi teme o usmiljenju in obnovi zaveze. Prerok in Bog ravnata v nasprotju z določbo glede nezveste žene (prim. 5 Mz 24,1–4) in z lastnimi izjavami o neizprosni kazni. Ljudstvo z nazivom »Vi niste moje ljudstvo« dobi novo ime »Otroci živega Boga«, otrok z imenom »Ne moje ljudstvo« dobi ime »Moje ljudstvo«, sestra »Nepomiloščena« pa novo ime »Pomiloščena« (2,1–3). 2,16–25 prinaša pravo nasprotje rabsodbi v 2,4–15: Namesto izjave »Ona ni moja žena in jaz nisem njen mož« (2,4) je v vrsticah 20–21 govor o novi zavezi in večni zaroki v pravičnosti in pravici (*bēsedeq ūbēmīšpāt*), v dobroti in usmiljenju (*bēhesed ūbērahāmīm*); namesto izjave »Njenih otrok se ne bom usmilil ...« (2,6) imamo v 2,25 obljubo: »Tedaj si jo posejem po deželi in pomilostim Nepomiloščeno (*wērihamtī 'et-lō' ruhāmāh*), »Ne mojemu ljudstvu« rečem »Ti si moje ljudstvo: in odgovorilo bo »Moj Bog.«. V 3,1 Bog naroča preroku: »Zopet pojdi in ljubi ženo, ki ima ljubimca in prešuštvuje, kakor Bog ljubi Izraelove otroke ...«

Na kakšni osnovi nastane takšen preokret v čustvovanju? Odgovor ni možen zgolj v luči jezikovnih in literarnih indikacij besedil v naši knjigi; upoštevati je treba tudi univerzalne značilnosti ljubezni, vloge kazni in možnosti ter nemožnosti spreobrnjenja. Odpušča lahko le tisti, ki ljubi iz vsega srca. Ker je ljubezen najvišje načelo v osebnem človekovem življenju, pri Bogu pa počelo stvarjenja in vse zgodovine med začetkom in dopolnitvijo na koncu, je jasno, da je po svojem bistvu večna in nepreklicna. Takšne ljubezni tudi nezvesti partner ne more razveljaviti. Zvesti partner bo zelo prizadet in bo začel snovati ustrezno kazen, vendar se svoji prvi ljubezni ne bo mogel odpovedati. Odtujenega druga

bo poskušal znova pridobiti. Popolna ljubezen pomeni, da je tudi kazen izraz ljubezni. V 11,8-9 torej razlogi popolne ljubezni narekujejo Gospodove besede: »Kako bi te mogel oddati, Efraim, te prepustiti drugim, Izrael ...?« Moč ljubezni v harmoniji in krizi pomeni prvo osnovo upanja, da bo nezvestega partnerja zasvojila in mu pomagala, da se vrne. To pa hkrati pomeni, da nezvesti partner konec koncev lahko spozna svojo zablodo in se lahko vrne. Ozejeva knjiga dejansko zelo resno računa s to možnostjo, zato ne govori samo o zavračanju oziroma nesposobnosti spreobrnitve (5,4; 7,10; 11,5), temveč izraža tudi prepričanje, da se bo nezvesto ljudstvo vrnilo. V 2,9 pravi Gospod v napovedi kazni za nezvesto ženo: »Tekla bo za svojimi ljubimci, pa jih ne bo dohitela; iskala jih bo, pa ne našla. Tedaj bo rekla: »Pojdem in se vrnem (*'elkâh wê'âšûbâh*) k svojemu prvemu možu, saj mi je takrat šlo boljše kakor zdaj«. V 3,5 beremo: »Potem se bodo Izraelovi sinovi vrnili (*'ahar yâšûbû bënë yišrâ'el*) in iskali Gospoda, svojega Boga ...« V 6,1 pride do besede domneva o koprnenju Izraelcev v stiski prihodnosti: »Pridite, vrnimo se Gospodu (*lêkû wênašûbâh 'el-yhwh*) ...« Ko so nastopili ustrezni pogoji, končno prerok sam spodbuja svoje ljudstvo: »Vrni se (*šûbâh*), o Izrael, h Gospodu, svojemu Bogu, zakaj spotaknil si se po svoji krivdi. Vzemite besede s seboj in vrnite se (*wêšûbû*) h Gospodu ...« (14,2-4).

Navedene izjave kažejo, da je glavni razlog namere, da se nezvesti partner vrne, izkušnja prve ljubezni. Druga ljubezen ne more nadomestiti prve. Toda odkritje edinstvene vrednosti in neponovljivosti prve ljubezni ni naključno. Takšno odkritje zahteva ne samo izkušnjo prve, temveč tudi druge ljubezni. Iskanje druge ljubezni prej ali slej vodi v razočaranje, če nov partner ni vsaj enakovreden prvemu. Če je nadomestilo za prvo ljubezen izrazito inferiorno in se izkaže celo kot prevara, je razočaranje popolno in toliko močnejše hrepenenje po prvi ljubezni. Izraelci so se odtujevali svojemu zaveznemu Bogu s tem, da so se družili s tujimi narodi in sprejemali njihove bogove. Večnega Boga so zamenjali za slepilo, zato je bilo razočaranje neizbežno. Ko je nastal polom, ko so v kritičnih trenutkih okušali prevaro tujih sil in nemoč njihovih bogov, so začeli spoznavati resničnost razodetja Izraelovega Boga. Ugotavljali so sadove njegove absolutne ljubezni; spoznavali so, da je on edini vir vseh dobrin in edina rešitev. Prerok je to spoznal brez večjih pretresov, očitno zaradi posebnega navdiha. Množice pa so prihajale do tega spoznanja šele v stiski, ki je bila posledica njihovih napačnih potov. V 2,16 Gospod govori o vzgoji v puščavi. Šele v »puščavi« ljudstvo spoznava, da je Gospod edini izvor življenja in je torej rešitev samo v njem.

Spoznanje krivde in želja po vrnitvi še seveda ne pomenita spreobrnitve v smislu ozdravljenja. Ozdraviti, preroditi more le absolutna božja ljubezen. Toda spoznanje krivde ter želja po vrnitvi je nujno potreben pogoj za božje usmiljenje in odpuščenje. Razodevanje božje ljubezni in rušenje malikov omogočata takšne premike v človeški osebnosti v vseh časih, zato obljuba o ozdravljenju in novi zavezi ne more veljati samo za daljno prihodnost, za eshatološke čase. V večjem ali manjšem obsegu se ta obljuba uresničuje tudi v sedanjosti. Najodličnejši dokaz za to je ravnanje preroka samega. Ta se v sedanjosti ne odreka nezvesti ženi, ne pristane na ločitev, temveč jo poskuša pridobiti in jo dejansko pridobi. Njegovo paradokсно dejanje je v nasprotju z določenim delom postave in skrajno spotakljivo za vsako farizejsko samopravičnost. Kljub temu tisočletja navdušuje neštete lačne in žejne božje pravičnosti. Dejansko je za občutje

večine Ozejevo ravnanje bolj prepričljivo kakor pohujševanje ponosnih pravičnih.²² Ozejevo ravnanje torej mora biti v skladu z najglobljimi čuti, slutnjami in upi človeške narave, ki kljub svoji krhkosti priča, da je ustvarjena po božji podobi. Zato in samo zato je Ozejev zakon lahko v vseh časih prisposodba zaveze med Bogom in Izraelom. Ozej v veri in ravnanju gotovo ni čisto osamljen primer med sodobniki, saj je v vseh časih obstajala večja ali manjša skupina pravičnih in le ta je lahko osnova upanja za prihodnje mesijanske čase. Kritika Izraelove nezvestobe v preroški literaturi včasih res lahko naredi vtis, da so vsi zablodili. Toda biblična besedila so literarno-retorična, polna simbolov in izrazov, ki jih ne kaže razumevati dobesedno. Po drugi strani razodetje absolutne božje svetosti in ljubezni prerokom narekuje izredno strogost v presojanju zvestobe oziroma nezvestobe zaveznega ljudstva, vendar njihova kritika ne velja toliko preprostemu ljudstvu kot vodilnim slojem, ki so nosili odgovornost za usodo celotnega naroda, a so vse preveč iskali svoje lastne interese.

Popolno nasprotje med izjavami o kazni in usmiljenju ter novi zavezi na eni strani in postavka o obstoju zvestih in nezvestih na drugi strani morata biti zadosten razlog za domnevo, da grožnja in napoved kazni nista bila izrečena istim osebam kakor izjave o čudovitih sadovih nove zaveze. Če pa je v obeh primerih vsaj delno bilo isto občinstvo, so morale biti različne razmere in razmerje ljudstva do osnovnih zahtev Gospodove postave.²³ Razmere lahko odločilno vplivajo na človekovo vedenje; zunanji blišč ga lahko zavaja, puščava ga osvobaja. Da je temu tako, med drugim priča primer Ozejeve žene. V določenem obdobju se je dala zapeljati in se izneverila, po neizbežnem razočaranju je bila pripravljena, da se vrne. Ozejeva čustva in izjave so gotovo odvisne tudi od razpoloženja in ravnanja njegove žene. Ko še ni upanja za spoznanje krivde, pride po navalu jeze grožnja neusmiljene kazni. Ko so razvidni vsaj določeni znaki spokornosti in volja po vrnitvi, popolnoma prevladajo čustva ljubezni in usmiljenja.

Človek globljega navdiha ima toliko razlogov za odpuščanje kakor Bog sam: primarnost in izključno pozitiven namen ljubezni, spoznanje o človekovi krhkosti, izredna moč osebnih zapeljevalcev in raznih drugih slepil. Prerok in Bog ugotavljata, da je večina nezvesta svojemu Bogu. Ta ugotovitev mora biti velika olajševalna okoliščina, ko gre za izbiro zakonske družice in za ukrepanje po njeni nezvestobi. Šele v luči splošne nezvestobe postane razumljivo Jahvejevo naročilo Ozeju v 1,2: »Pojdi, vzemi si vlačugarsko ženo in vlačugarske otroke, zakaj dežela se kar naprej vlačuga proč od Gospoda«. Če je vsa dežela nezvesta, prerok dejansko ne more računati, da bo dobil zares zvesto ženo. Zaradi tega pa je lahko tudi prizanesljiv, ko je ta po določenem obdobju odtujitve pokazala pripravljenost, da se vrne. Izkušnja krhkosti človeške narave in zapeljivosti okolja po drugi strani potrjujeta vlogo ljubezni pravičnega partnerja. Čimbolj krhek je človek in čim več je slepil, ki ga zavajajo, tembolj je potrebna resnična ljubezen, saj ga edina lahko rešuje zlasti v obdobju krize. Nerešeno razmerje med osebno človekovo odgovornostjo in vlogo okolja v njegovem verovanju ter ravnanju pa hočeš nočeš pomeni, da je v prevaranem partnerju razmerje med čustvi naklonjenosti in zavračanja dramatično. Tudi če ljubezen nikoli ne podleže popolnoma navalu jeze in maščevalnosti, jo navdaja bolečina, ki je lahko tudi neizmerna. Ozejeva knjiga ne zakriva niti Ozejeve niti Gospodove bolečine, ki jo povzroča nezvestoba Izraela. To pa pomeni, da je ta

knjiga eno najboljših pričevanj, da je v rasti človeštva k dopolnitvi trpljenje neizbežno in igra tudi bistveno vlogo pri njegovem zdravljenju. Trpljenje je dejansko eden glavnih razpoznavnih znakov odrešitvene zgodovine. Nепrestana možnost odklona od prave poti pomeni, da je zelo umestno govoriti o »retributivni reformaciji sveta«. ²⁴ Ker Bog ljubi svoje stvarstvo in svoje ljudstvo z večno ljubeznijo, ga nikoli ne more zapustiti, toda njegova ljubezen se mora mnogokrat spreminjati v šibo, da ljudstvo ne bi popolnoma zgrešilo svojega namena.

Božja ljubezen je sama na sebi samo ena in konstantna, na zunaj pa se glede na človekov odziv kaže v raznih odtenkih. Kadar ji človek pritrdilno odgovarja, je mirna; če se ji izneveri, postane nemirna in odpadnika preganja; ko se ji ta v puščavi znova odpre, je zopet polna usmiljenja in novih obljub. Toda pri vsem tem ne more biti kompromisarska.

¹Vprašanje zgradbe Ozejeve knjige je v ospredju zanimanja vseh novejših komentarjev, dalo pa je tudi povod za posebne študije. Problem ostaja nerešljiv, če se raziskovalci preveč enostransko opirajo na formalne kriterije zgradbe, čeprav se nekateri motivi in izrazi ponavljajo skozi celotno knjigo. Toliko bolj velja upoštevati tematske vidike, kajti ti pričajo za temeljno enotnost knjige v stalni napetosti med izjavami o kazni in prizanesljivosti. Gl. zlasti novejše komentarje, ker ti povzemajo tudi poglede starjših: W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1905; A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I*, ATD 24, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 1–104; H. W. Wolff, *Dodekapropheton I: Hosea*, BK XIV/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965; F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, Garden City, New York 1980; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea: Übersetzt und erklärt*, ATD 24/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983; H. W. Wolff, F. I. Andersen in D. N. Freedman so precej izčrpni tudi v navajanju bibliografije, ki je zelo bogata. Med posebnimi študijami o zgradbi prim. H. Frey, *Der Aufbau der Gedichte Hosas*, v: *WuD.NF* 5 (1957), 9–103; E. M. Good, *The Composition of Hosea*, v: *SEA* 31 (1966), 21–63.

²O prvih treh poglavjih v celoti ali o posameznih delih je bilo napisanih več razprav, ki so bolj ali manj hipotetične in tudi bolj ali manj poglobljene: A. D. Tushingham, *A Reconsideration of Hosea, Chapters 1–3*, v: *JNES* 12(1953), 150–59; L. Waterman, *Hosea, Chapters 1–3*, in *Retrospect and Prospect*, v: *JNES* 14(1955), 100–109; U. Devescovi, *La nuova alleanza in Osea (2,16–25)*, v: *BeO* 1(1959), 172–78; H. H. Rowley, *Men of God: Studies of Old Testament History and Prophecy*, T. Nelson, London 1963, 66–97: *The Marriage of Hosea*; H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 22, Chr. Kaiser, München 1964, 151–81: *Der grosse Jesreeltag (Hosea 2,1–3)*; E. Galbiati, *La struttura sintetica di Osea 2*, v: *Studi sull'Oriente e la Bibbia*, izd. G. Buccellati et al., Editrice Studio e Vita, Genova 1967, 317–28; H. Krszyna, *Literarische Struktur von Os 2,4–17*, v: *BZ.NF* 13(1969), 41–59; J. Schreiner, *Hosas Ehe, ein Zeichen des Gerichts (zu Hos 1,2–2,3; 3,1–5)*, v: *BZ.NF* 21(1977), 163–83.

³Prim. E. Eichrodt, »*The Holy One in Your Midst: The Theology of Hosea*, v: *Interpretation* 15 (1961), 260: »... the term used for the prophet's wife («a wife of harlotry») can mean only a woman inclined to promiscuity. It is thus a question of a character trait and not an activity»; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 157–68.

⁴Prim. A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I*, 17–18; W. Eichrodt, *Interpretation* 15 (1961), 260–63; F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 162–67.

⁵Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 168.

⁶Oblika *ruhāmāh* je perfekt Puala; *lō' ruhāmāh* označuje torej dovršeno dejanje zavrženja; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 187–88.

⁷Prevodi vsi po vrsti izjavo o Judu razumejo pozitivno: »Toda Judove hiše se bom usmilil in jo rešil po Gospodu, njihovem Bogu.« Vendar se zdi bolj verjetna in sprejemljiva domneva, da se začetni *ki lō' 'ōšp 'ōd*, »zakaj ne bom več« nanaša na celotno izjavo; to pomeni, da Gospod tako Izraelu kot Judu odreka svoje usmiljenje; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 188–87.

⁸Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 199–77213.

⁹Zaradi smrtne kazni nad Ahanom (prim. Joz 7,24–25) velja dolina Ahor kot znamenje božje sodbe. Ker pa izvršitev kazni hkrati pomeni, da je prenehala božja jeza, lahko velja tudi kot vrata upanja.

¹⁰Prim. G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Abingdon Press, Nashville-New York 1968; K. Adamiak (with a Foreword by D. N. Freedman), *Justice and History in the Old Testament: The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation*, J. T. Zuba, Cleveland 1982.

¹¹Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 314.

¹²Prevod vrstice 4c je poskusen in se sklada z domnevo večine; masoretski tekst se glasi 'w' ammēkā kimrībē kōhen, »Tvoje ljudstvo je kakor tisti, ki se pravdajo z duhovnikom«.

¹³Ker sta duhovnik in prerok sinonimni besedi, ima par podnevi // ponoči po vsej verjetnosti vlogo merizma v pomenu »vedno, stalno«; duhovnik oziroma prerok se bo »kredno« spotaknil; prim. N. Lohfink, *Zu Text und Form von Os 4,4–16*, v: *Biblica* 42 (1961), 331; J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BibOr 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, zlasti str. 105.

¹⁴Vse te primere obravnava N. Lohfink, *Biblica* 42 (1961), 311–25.

¹⁵Gl. J. C. L. Gipson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford 1982, 30–39; KAI 24,15–16. Podobno se končuje aramejski napis iz Sfīre (stela I C 16-25) iz srede 8. st. pr. Kr. Prim. KAI 222 C 16–25: »Kdor pa besed napisa, ki so na tej steli, ne obvaruje, ampak govori: 'njihove besede bom izbrisal' ali 'dobro bom prevrnil in obrnil k slabemu ('hpk tbt' w'šm //lhyt)! – tisti dan, ko tako ravna, naj bogovi prevrnejo (ykpkw) tistega moža in njegovo hišo in vse, kar je v njej, in naj njegovo spodnjo stran obrnejo (wyšmw) navzgor! In njegovo potomstvo naj nima nobenega imena!«

¹⁶Ne smemo pa seveda prezreti, da glagolska oblika talionskega zakona v 1 Mz 9,6a in oba navedena nebiblična primera tudi nista izrek kazni za določeno dejanje; tudi v teh primerih gre za načelo oziroma željo, da morebitnega hudodelca zadene njegovemu dejanju ustrežna kazen.

¹⁷Glede talionskega zakona prim. zlasti S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, A. & C. Black, London 1903, 249–62; D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, A. Hölder, Wien 1903, 146–56: XXXV. *Die Talion*; J. Blau, *Lex Talionis*, v: *Central Conference of American Rabbis XXVI*, I. E. Marcuson, Wildwood, New Jersey 1916, 336–75; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1947, 102–53: *Chapter II. Lex Talionis*; J. K. Miklitzanski, *The Law of Retaliation and the Pentateuch*, v: *JBL* 66 (1947), 295–303; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, O. Beck, München 1959, 341–44: *Zur Talionsformel*; W. Lillie, *Towards a Biblical Doctrine of Punishment*, v: *SJTh* 21 (1968), 449–61; prim. tudi N. Lohfink, *Biblica* 42 (1961), 303–32.

¹⁸Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, Chr. Kaiser, München 1968, 121–29: *Die Eschatologisierung des Geschichtsdenkens durch die Propheten*; von Rad uporablja izraz »Nullpunktsituation«. Prim. tudi str. 152 njegove knjige.

¹⁹Zaporedje »po dveh dneh – tretji dan« v 6,2 ne kaže razlagati dobesedno. Uporaba števil v smislu stopnjevanja je v Bibliji tako pogosta, da so v ozadju očitno umetnostno-slogovni razlogi. Stopnjevanje za eno število mora imeti svoje razloge v paralelizmu. Prim. zaporedje števil v različnih kombinacijah: 1–2 v Ps 62,12–13; Job 40,5; 2–3 v Iz 17,6; Sir 23,16; 26,28; 50,25 (prim. tudi Ahikar 92); 3–4 v Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; Prg 30,15–16.18–19.21–23.29–31; Sir 26,5; 4–5 v Iz 17,6; 6–7 v Job 5,19; Prg 6,16–19; 7–8 v Mih 5,4; Prg 11,2; 9–10 v Sir 25,7. Mesto in pomen zaporedja števil v Stari zavezi in v literaturi drugih narodov starega Bližnjega Vzhoda izčrpno obravnava G. Sauer, *Die Sprüche Agurs: Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30*, BWANT 3/4, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963.

²⁰Prim. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz- Göttingen 1988.

²¹Prim. J. Krašovec, *Der Merismus*, posebno str. 98.

²²Prim. S. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, GöThA 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Zgodovina interpretacije Ozejeve knjige kaže, da je Gospodovo naročilo v 1,2–3 bilo razlog spotike pri mnogih judovskih in krščanskih razlagalcih. V krščanskem izročilu je značilna razlika med antiohijsko in aleksandrijsko šolo: antiohijska je vztrajala pri dobesedni razlagi, aleksandrijska pa je dajala prednost alegorični razlagi. Ta dva osnovna tipa eksegeze sta ostala v veljavi vse do danes. Rešitev pa je v resnici v povezovanju obeh. Ko gre za razmerje med Bogom in njegovim ljudstvom, Ozejev zakon ne more biti drugo

kakor prispodoba (alegorija). Toda Jahvejevo ravnanje z zaveznim ljudstvom konec koncev lahko prepričljivo predstavljajo le podobe in primeri, ki so uresničljivi v človeškem življenju. Vzajemnost med dobesedno in alegorično razlago dobi svoj poln pomen in globino, če stalno upoštevamo nepopolnost človeške narave, pozitivni namen stvarstva v celoti, vzgojno vlogo odnosov Boga do človeka, vzgojno vlogo človeških voditeljev (npr. prerokov) med ljudstvom. V luči teh aksiomov izginajo razlogi za spotiko, tudi če Gospod v 1,2–3 Ozeju naroča, naj se poroči z žensko, ki se je vlačugala že pred sklenitvijo zakona.

²³Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, 151: »Toda kdo vendar pravi, da je Ozej pred istimi ljudmi, ki jim je naznanjal sodbo, govoril tudi o prihodnjem odrešenju!«

²⁴Gl. E. H. Maly, *Messianism in Osee*, v: *CBQ* 19 (1957). 213–25, posebno str. 224.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in prizanašanje pri Ozeju

Ozejeva knjiga je sestavljena iz dveh neenakih delov: biografskega in avtobiografskega opisa Ozejevega zakona z nezvesto ženo (pogl. 1–3) in zbirke preroških govorov (pogl. 4–14). Prerokovo življenjsko izkustvo z njegovim zakonom je postalo analogija za razmerje med Bogom in Izraelom. Napetost med zahtevami kazni in notranjo nujnostjo za prizanesljivost tvori glavno tematsko povezavo med obema deloma. Najbolj izrazita posebnost te knjige je paradoks nepreklicne sodbe in zavrženja nehvaležne žene ali ljudstva in neustravljive ljubezni do nje ali njih, da pride do obnove in rehabilitacije. Božja volja, da kaznuje, in njegova volja, da odpusti svojemu ljudstvu, daje videz, da so govori nepovezani. Mogoče je dobiti vtis, da ljudstvo ni sposobno kesanja. Če to drži, bi morali božje odpuščanje razumeti kot popolnoma brezpogojno danost. Toda takšen sklep lahko zavaja, kajti obstajajo jasni znaki, da žena, ki je zablodila, in nezvesto ljudstvo kažejo določene znake kesanja, ko ga utvare vodijo v puščavo razočaranja. Končno prerok veruje, da se bo ljudstvo nekoč vrnilo (prim. 22,9; 3,5; 6,1; 14,2-4). Ta vera temelji na naravi prve ljubezni, ki je neponovljiva in je ni mogoče pozabiti. Vsak poskus, da bi našli nadomestilo zanj, neizbežno vodi v razočaranje. Čimbolj prvo ljubezen presojamo v absolutnem smislu, tembolj je jasno, da je za osebo, ki je zablodila, edini izhod vrnitev prvi ljubezni. V tej luči postane jasno, da je namen kazni na svetu usposabljanje za obnovo.

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Mercy in Hosea

The book of Hosea consists of two unequal parts: a biographical and autobiographical description of Hosea's marriage with his faithless wife (chs. 1–3) and a collection of prophetic utterances (chs. 4–14). The prophet's lifetime experience with his marriage became an analogy to the relationship between God and Israel. The tension between requirements of punishment and inner urgency of mercy form, therefore, the main thematic link between the parts. The most striking feature of this book is the paradox of irreversible judgment and repudiation of the ungrateful wife or people and irresistible love to her or them resulting in restoration and rehabilitation. God's will to punish and his will to pardon his people gives the speeches a seeming incoherence. One gets the impression that the people are not capable to repent. If this is true God's pardon should be understood as wholly unconditioned. This conclusion can be, however, misleading, for there are clear evidences that the straying wife and the faithless people show some signs of repentance once their illusions lead them to the desert of disappointment. In the end, the prophet believes that the

people will return some time (cf. 2:9; 3:5; 6:1; 14:2–4). This belief is based in the nature of the first love which is unrepeatable and unforgettable. Every attempt to find a substitute for it unavoidably leads to disappointment. The more the first love is perceived in absolute terms the more it is clear that the only way out for a straying person is to return to the first love. In this light it becomes clear that punishment has a reformatory role in the world.

Viktor Papež

Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava

Uvod

Globoke družbene in politične spremembe v vzhodni Evropi v zadnjih letih so vplivale posredno ali neposredno tudi na ekumensko gibanje katoliške Cerkve do nekatoliških skupnosti in obratno. To dejstvo nas niti ne sme čuditi, če vemo, da so problemi in dejavnosti ekumenizma v nekaterih vzhodnoevropskih deželah močno povezani in pogojeni z zgodovinskim, družbenim, kulturnim, tipično verskim in tudi političnim razvojem. Nekateri danes že govorijo o tako imenovani »stagnaciji« ekumenizma.¹ Naloga katoliške Cerkve, da po svojih močeh in možnostih prispeva svoj del k uresničitvi Kristusove volje, »da bi bili vsi eno in bi svet veroval« (Jn 17, 21), stoji danes pred novimi izzivi časa, okoliščin, zahtev in družbenih sprememb. Vse to ima svoj vpliv na današnje ekumensko gibanje, je od njega odvisno in ga usmerja.

V to nemajhno prizadevanje katoliške Cerkve, da se uresniči Jezusova zapoved, da »bi bili vsi eno«, se na stvaren način in v skladu z značilnostmi svoje narave in namena vključuje tudi Zakonik cerkvenega prava (ZCP) latinske Cerkve. Tega dejstva, kljub kritiki tako s strani nekaterih katoličanov kot nekatoličanov,² ne moremo zanikati. Gre namreč za logično posledico nauka II. vatikanskega koncila, kateremu je novi ZCP hotel ostati popolnoma zvest,³ tako da papež Janez Pavel II. govori o zakoniku kot »zadnjem koncilskem dokumentu«,⁴ ki je želel »prenesti... nauk cerkvenega zbora o Cerkvi v govorico cerkvenega prava« in tako po svojih močeh uresničiti cilj zadnjega koncila, ki je »prenova krščanskega življenja«. ⁵ ZCP je torej ostal zvest »temeljni novosti« nauka vatikanskega koncila o Cerkvi, tudi s stališča ekumenizma, in to »novost« koncilskega eklesiološkega nauka sprejel kot pravno normativo.⁶ Med zahtevami, ki so dajale smernice za pripravo novega zakonika, najdemo tudi željo po pospeševanju in razvoju ekumenizma, ki se mora opirati predvsem na Sveto pismo in pristni nauk Cerkve,⁷ čeprav je res, da med desetimi temeljnimi principi za prenovu novega zakonika izrečno ne najdemo ekumenskega,⁸ kar je kritizirala škofovska sinoda 1967,⁹ vendar pa njeni predlogi po spremembi niso bili sprejeti.¹⁰ Janez Pavel II. poudarja, da »od prvin, ki izražajo pravo in lastno podobo Cerkve, moramo navesti predvsem... prizadevanje, ki ga mora Cerkev posvečati ekumenizmu«. ¹¹

ZCP, ki je po papeževih besedah »prvenstven zakonodajni dokument Cerkve, oprt na pravno in zakonodajno dediščino razodetja in izročila«, ¹² se v nalogo Cerkve, da pospešuje in vzdržuje edinost kristjanov, vključuje na ta

način, da je v nekatere pravne norme vnesel koncilski nauk o ekumenizmu. V tem smislu Kristusova volja, »da bi bili vsi eno«, postane obvezujoča pravna norma za vso Cerkev, posebno še za pastirje, ki so prvi poklicani, da pospešujejo, gojijo in usmerjajo ekumensko gibanje katoliške Cerkve in za ta področja izdajajo tudi praktične določbe (kan. 755).¹³ Vendar pa je treba poudariti, da tudi za ekumensko področje velja to, kar pravi papež Janez Pavel II. na splošno o nauku cerkvenega zbora, da ni mogoče »natančno prenesti v cerkvenopravni jezik« bogastvo nauka cerkvenega zbora o ekumenizmu. Pravni jezik ima svoje značilnosti, ki jih mora ohraniti in jih je treba tudi upoštevati.¹⁴

I. Splošne ekumenske smernice v ZCP

ZCP izhaja iz nekaterih splošnih doktrinalnih smernic zadnjega koncila, ki so temeljnega pomena za zakonodajno normativo o ekumenizmu.

1. Ekumenski dialog

Zadnji koncil je znova priklinal v življenje dialog med različnimi verskimi skupnostmi, še posebej med katoliško Cerkvijo in ločenimi brati (prim. E 4, 18; Š 16; D 16; KV 11; M 16). Pri tem dialogu gre za globlje medsebojno poznanje nauka in življenja, za močnejše sodelovanje pri vsakovrstnih nalogah za skupni blagor in za priznanje Kristusovega bogastva in moči v življenju drugih, ki pričajo za Kristusa (prim. E 4). Ekumenski dialog predpostavlja jasnost, natančnost in zvestobo katoliškemu nauku v pogovorih, v načinu izražanja in podajanja verskega nauka (prim. E 4, 11, 24), upoštevajoč »neki red ali hierarhijo resnic, ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna« (prim. E 11). Ta »hierarhija resnic« je po mnenju nekaterih protestantskih teologov ena izmed »revolucionarnih« novosti II. vatikanskega koncila.¹⁵ Cerkevna oblast je dolžna, da bedi in konkretno usmerja ekumenski dialog (prim. E 4, 8, 9). Ta pastoralna skrb Cerkve je potrebna zato, da dialog in sploh ekumensko gibanje ne bi povzročila škode vernikom zaradi »napačnega irenizma, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in točni smisel« (E 11).¹⁶ Ekumenski dialog je zahtevala tudi škofovska sinoda leta 1985.¹⁷ Dialog predpostavlja dobro poznanje ekleziologije občestva in zahteva popolno zvestobo evangeliju in lastnemu nauku, je odprt za medsebojno sodelovanje, kliče po pristnosti vere v ljubezni in resnici ter upošteva, da nimajo vsi potrebne priprave, da bi se lahko vključili v ekumenski dialog.¹⁸

Ekumenski dialog pa ni samo stvar cerkvenega vodstva, ampak so zanj odgovorni tudi verniki,¹⁹ ki bodo prek dialoga z ločenimi brati postali vedno bolj občutljivi za ekumenizem.²⁰ K ekumenskemu dialogu bo prispeval tudi novi Katekizem katoliške Cerkve, ki na več mestih pojasnjuje nekatere nejasnosti oziroma napačno pojmovanje ekumenizma.²¹ Ekumenski dialog z ločenimi brati, ki se ne sme nikoli skrčiti le na preproste pogovore med posameznimi osebami ali ustanovami, je po svoji naravi dolžnost celotne Cerkve (prim. E 4).²² Najvišja oblast Cerkve pa ta dialog in sploh ekumensko gibanje pospešuje in usmerja s pomočjo papeškega sveta za edinost kristjanov, ki je v smislu dokumenta »Pastor bonus« pristojen za ekumensko področje.²³

2. Priznanje cerkvenosti in pravne ureditve nekatoliškim Cerkvam

II. vatikanski cerkveni zbor je priznal in sprejel eklezialnost in pravni red nekatoliških Cerkva in drugih krščanskih skupnosti. Med katoliško Cerkvijo in drugimi nekatoliškimi cerkvenimi skupnostmi ne obstaja ločitev v pravem pomenu besede, temveč občestvo, četudi ne popolno (*communio non plena*). Tudi zunaj katoliške Cerkve »je namreč mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti« (C 8), npr.: »Napisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje, ljubezen, notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine. Vse te stvari prihajajo od Kristusa in vodijo k njemu in po pravu pripadajo eni sami Kristusovi Cerkvi« (E 3). Ne gre samo za neke zunanje vidike občestva, ampak za notranje vezi, ki pridejo na poseben način do izraza pri skupnosti svetih obredov (*communicatio in sacris*).²⁴

Upoštevaloč koncilski nauk o Cerkvi, je ZCP v svojo zakonodajo vnesel novost, ki ne pomeni samo spremembe glede na prejšnji zakonik iz leta 1917, ampak pomeni novost glede na stoletno cerkvenopravno doktrino.²⁵ Po prejšnji zakonodaji so vsi krščeni bili podvrženi »zgolj cerkvenim zakonom«, ne glede na to, v kateri cerkveni skupnosti so bili krščeni oziroma so ji pripadali (kan. 12 ZCP 1917). Sedanji zakonik pa v kan. 11 zavezuje k »čisto cerkvenim zakonom« samo tiste, ki so krščeni v katoliški Cerkvi ali bili vanjo sprejeti, in izključuje na ta način ločene brate oziroma tiste, ki so bili krščeni v nekatoliških Cerkvah oziroma skupnostih.²⁶ Katoliški normativi so podrejeni nekatoliščani samo v točno določenih primerih, npr. pri mešanih zakonih (kan. 1124, 1086, 1117), vendar pa se tudi v teh primerih predpisi nanašajo na posameznika in ne na skupnosti. Prejšnji zakonik, ki je izhajal iz popolne identifikacije Kristusove Cerkve s katoliško Cerkvijo, na nekatoliške skupnosti pa gledal kot na sekte, je upošteval v prvi vrsti teološki vidik krsta, v moči katerega so bili vsi krščeni vcepljeni v Kristusovo Cerkev, s tem pa se postali podrejeni pravnemu redu katoliške Cerkve. Sedanji zakonik ne upošteva samo teološkega vidika krsta, ampak tudi pravnega, ki krščenega v katoliški Cerkvi naredi za člana te Cerkve z vsemi pravicami in dolžnostmi (kan. 96, 204) in ga podreja katoliškemu pravnemu redu. Obveznost »čisto cerkvenih zakonov« namreč izhaja iz cerkvene avtoritete in zato lahko svoji zakonodaji podredi tiste, ki so bili krščeni v katoliški Cerkvi ali bili vanjo sprejeti, izključujoč iz podrejenosti katoliškemu pravnemu redu vse tiste kristjane, ki so bili krščeni v nekatoliških cerkvenih skupnostih. Ločeni bratje so v moči krsta včlenjeni v »Kristusovo Cerkev« in podrejeni pravni zakonodaji lastne cerkvene skupnosti. Kanon 11 torej tudi pravno prizna nekatoliškim Cerkvam in cerkvenim skupnostim njim lastni pravni red kot »*ius legitimum*«,²⁷ s to razliko, da vzhodnim Cerkvam ta pravni red prizna izrečno (prim. E 16, kan. 1127), zahodnim pa vključno.²⁸

Priznanje cerkvenosti in lastnega pravnega reda nekatoliškim Cerkvam je bilo mogoče samo na osnovi ekleziologije II. vatikanskega koncila, ki ne sprejema več ekskluzivne identifikacije Kristusove Cerkve s katoliško Cerkvijo, ko pravi: »Edina Kristusova Cerkev... na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba obstaja (*subsistit*) v katoliški Cerkvi« in da katoliška Cerkev najde v Kristusovi Cerkvi svojo popolno in zvesto uresničitev (C 8; E 3; kan. 204, 205).²⁹ Na ločene brate se ne gleda več kot na »krivoverce, odpadnike in razkolnike«, ampak kot na brate, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo, ki pa v

moči krsta pripadajo Kristusovi Cerkvi, so člani lastnih Cerkva in podvrženi lastnemu pravnemu redu.³⁰

Principu medsebojnega priznanja med katoliško Cerkvijo in drugimi nekatoliškimi verskimi skupnostmi, ki ga je nakazal vatikanski koncil in ki je vedno bolj navzoč v pokoncilski eklezilogiji, je odprt in naklonjen tudi novi ZCP.³¹ Kan. 11 vsebuje torej pravno novost, za katero lahko trdimo, da je ena najvidnejših sadov temeljitega teološkega in ekumenskega razmišljanja II. vaticanskega koncila.³²

3. Obstoj Kristusove Cerkve v katoliški Cerkvi

Z II. vaticanskim cerkvenim zborom postane Cerkev stvarnost, ki presega meje svoje »katoliškosti« in ki jo ZCP definira kot na tem svetu ustanovljeno in urejeno družbo, ki jo vodi Petrov naslednik in škofje v občestvu z njim (kan. 204). Z eklezilogijo vaticanskega koncila je bila presežena ekskluzivna identifikacija katoliške Cerkve s Kristusovo Cerkvijo. Če je to istovetenje še zelo močno prikazano v »Mystici Corporis« Pija XII.,³³ pa se zadnji cerkveni zbor ne izraža več v tem jeziku, ko trdi, da »edina Kristusova Cerkev... na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit) v katoliški Cerkvi« (C 8). Besede dogmatične konstitucije o Cerkvi v celoti navaja tudi kanon 204 § 2. Tudi ta trditve ZCP v kan. 204 § 2 odpira vrata ekumenskemu dialogu in kliče po poglobljenem teološkem študiju in ekumenski analizi.³⁴ Ta prehod od »Christi Ecclesia est Romana Ecclesia« v »Mystici Corporis« papeža Pija XII. h »Christi Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica« v dogmatični konstituciji o Cerkvi št. 8, pomeni zelo očitno spremembo, vendar pa v bistvu ni nasprotja med obema dokumentoma, ker gre pač za dva različna vidika v dveh različnih teoloških in ekzezioloških trenutkih.³⁵ Ta sprememba v dogmatični konstituciji »Luč narodov«, ki je bila vnesena iz ekumenskih razlogov, na eni strani prizna, da so tudi Cerkev, ki so ločene od Rimske, nosilke odrešenja in imajo delež pri odrešenjskem poslanstvu Kristusove Cerkve, na drugi strani pa zatrjuje, da je katoliška Cerkev popolna uresničitev Kristusove Cerkve,³⁶ kar pa ne izključuje dejstva, da so tudi zunaj katoliške Cerkve prvine posvečenja in resnice (prim. C 8).

II. Pravne norme in ekumenizem v ZCP

Temeljna pravna norma, ki določa vključitev katoliške Cerkve v ekumenizem, je izražena v kan. 755 ZCP. Ta norma, ki je po vsebini splošnega značaja, dobi svojo konkretno aplikacijo v nekaterih drugih kanonih, ki govorijo o zakramentalnem, disciplinskem in kazenskem vidiku življenja v Cerkvi. Kan. 755 je mogoče razumeti samo v luči uresničitve Kristusove volje, »da bi bili vsi eno«. Dolžnost pospeševati in uresničevati ekumenizem izhaja torej »ex voluntate Christi«, zato je božjepravnega značaja. Kristus je namreč to dolžnost zaupal svoji Cerkvi (prim. E 1, 4).³⁷

Kan. 755 § 1 določa temeljno usmeritev, ko pravi: »Ekumensko gibanje, katerega cilj je obnovitev edinosti med vsemi kristjani in jo je Cerkev po Kristusovi volji med katoličani dolžna pospeševati, morata gojiti in usmerjati predvsem celoten škofovski zbor in apostolski sedež«. Ekumensko gibanje³⁸ ni

več zasebna iniciativa posameznih katoličanov ali skupin, ki si prizadevajo po svojih močeh za edinost kristjanov,³⁹ ampak je postalo obvezujoča pravna norma za vso Cerkev, posebno še za najvišjo cerkveno oblast, ki to svojo odgovornost konkretno opravlja s pomočjo in prek papeškega sveta za edinost kristjanov.⁴⁰ Pravna norma »pospeševati, gojiti in usmerjati ekumensko gibanje« obvezuje tudi posamezne škofove in škofovske konference po določbi prava. Ti so dolžni z »različnimi zahtevami in ugodnimi priložnostmi izdajati praktične določbe«, ki pa morajo biti v skladu s predpisi, ki »jih je izdala vrhovna cerkvena oblast« (kan. 755 § 2). Zanimivo je, da niti ta kanon, niti kanoni, ki govorijo o dolžnostih in pravicah vernikov (kan. 208-231), izrečno ne omenja dolžnosti oziroma odgovornosti vernikov za ekumenizem, kar pa ne pomeni, da verniki te dolžnosti in odgovornosti sploh nimajo,⁴¹ saj je ta dolžnost zelo jasno poudarjena v koncilskem odloku o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (E 5).

Osnutek poglavja »De Populi Dei 1977« je v kan. 20 izrečno omenjal odgovornost vseh vernikov za ekumenizem. V osnutku »De Populi Dei 1980« pa je ta kanon komisija črtala.⁴² Nekateri pravniki vidijo v tej spremembi »korak nazaj« od tistega, kar določa koncilski odlok o ekumenizmu vseh kristjanov (prim. E 5) oziroma zmanjševanje te njihove odgovornosti.⁴³

1. Normativni kanoni

Splošna navodila v kan. 755, ki določajo, kdo je prvenstveno odgovoren za ekumensko gibanje in pristojen za izdajo praktičnih določb, so v nekaterih kanonih ZCP bolj podrobno določena kot pristojnosti posameznih škofov oziroma škofovskih konferenc.

a) *Ekumenska vzgoja klerikov (kan. 256)*. Ekumenska vzgoja je bistveni del formativnega procesa vsakega kristjana, pravi papež Janez Pavel II.⁴⁴ Vzgojo klerikov v luči ekumenizma zahteva II. vatikanski cerkveni zbor, saj morajo biti kleriki prvi pospeševalci edinosti kristjanov in so tudi v neposrednem vsakodnevnem stiku z ločenimi brati (prim. E 4,10,11; D 16; M 16). Ta vzgoja klerikov mora izhajati iz principov katoliške Cerkve o ekumenizmu in koncilskem nauku o Cerkvi (prim. C 8; E 2- 4). Kan. 256 § 1 govori o tem, da naj se bogoslovci »temeljito (diligenter) usposablajo za tisto, kar se posebej nanaša na sveto službo, zlasti za... občevanje z ljudmi, tudi z nekatoličani in neverujočimi«. Gre za možnost dialoga oziroma »prijateljskega in bratskega občevanja z drugimi ljudmi« (D 17), posebno še do bratov in sester, ki pripadajo različnim krščanskim skupnostim. »Bogoslovce je treba... seznanjati s potrebami vesoljne Cerkve, da bodo skrbeli za... ekumenska vprašanja« (kan. 256 § 2). Bogoslovci si morajo biti svestni, da ekumenizem ni toliko teorija, ampak vsakdanja praksa njihovega duhovniškega delovanja (prim. DV 16; D 6).⁴⁵ Koncil zahteva, da se mora poučevati vse teološke discipline »tudi pod ekumenskim vidikom« (E 10). Cerkev je splošni vzgoji klerikov, kamor spada tudi ekumenska, vedno namenjala veliko pozornost⁴⁶ zavedajoč se, da sta od »izobrazbe duhovnikov v kar največji meri odvisna potrebni pouk in duhovno oblikovanje vernikov« (E 10). Za takšno vzgojo klerikov so v prvi vrsti

odgovorni škofje (prim. E 4), ki morajo za področje ekumenske vzgoje izdati praktične smernice (kan. 755) upoštevajoč različnost okoliščin, potreb, zrelosti oseb in že obstoječo ekumensko prakso.⁴⁷ Ekumensko oblikovanje klerikov, ki je po svoji naravi trajno na vseh treh že kar klasičnih področjih - duhovna, doktrinalna in pastoralna - je temeljnega pomena za celotno pastoralno delovanje duhovnikov.⁴⁸ Za takšno ekumensko vzgojo klerikov se je zavzela tudi škofovska sinoda leta 1990 in poudarila, da ostaja tudi »medkonfesionalna in medverska ekumenska pastoral« in da je stil duhovniškega delovanja tudi ekumenski.⁴⁹

Med študijskimi predmeti, ki so se »razvijali in se razvijajo kot odgovor na probleme, ki se danes močno čutijo«, spada tudi študij ekumenizma, ki ga je treba prišteti med bistvene sestavine nove evangelizacije, pravi papež Janez Pavel II.⁵⁰

Ekumenska formacija klerikov, ki jo izrečno omenja kan. 256, je posredno nakazana tudi v drugih kanonih (kan. 252, 253, 254).

aa) Duhovna razsežnost v ekumenski vzgoji klerikov. Ekumenski direktorij poudarja, da duhovna razsežnost ekumenske vzgoje zahteva »spreobrnjenje srca in obnovo duhovnega življenja«; hrepenenje po edinosti »se poraja in zori iz prenavljanja duha, iz samozatajevanja in iz velikodušnega izvrševanja ljubezni« (E 7).⁵¹ Ne gre za »conversion confessionnelle... Nous prenons ici conversion dans le sens formel du mot, qui signifie une revision de notre vision de choses, un changement de notre attitude profonde e de notre comportement«.⁵² Duhovna razsežnost ekumenske vzgoje se mora odražati v liturgičnem in zakramentalnem življenju klerikov in predvsem v pristnem krščanskem pričevanju; svojo moč črpa iz duhovnega bogastva, ki ga hranijo različne tradicije krščanskih Cerkev, tako vzhodne kot zahodne. Ni dovolj samo poznati to duhovno dediščino ločenih bratov, ampak so potrebne tudi določene oblike skupne molitve in bogoslužja, upoštevajoč navodila pristojnih cerkvenih oblasti (prim. E 3, 4, 14, 21 – 23).⁵³ Za duhovno oblikovanje v ekumenskem duhu je velikega pomena študij cerkvenih očetov, ki niso samo last določene Cerkve, ampak pripadajo vsem kristjanom. Njihovo učenje namreč spada v čas pred razkolom med Vzhodom in Zahodom in zato so njihovi duhovni zakladi last vseh.⁵⁴ Duhovna ekumenska vzgoja pripravlja duhovnike na dialog z drugimi⁵⁵ in je usmerjena k čistosti in pristnosti krščanskega življenja.⁵⁶ Od duhovne ekumenske vzgoje klerikov je v veliki meri odvisna tudi vzgoja vernikov in njihova soudeležba pri ekumenizmu (prim. E 10).⁵⁷

bb) Doktrinalna ekumenska vzgoja klerikov. Ta vidik formacije skuša pridobiti modrost, ki se s svoje strani odpira in usmerja v spoznanje Boga in povezavo z njim in ima svoje posebno opravičenje v sami naravi duhovniške službe in kaže, kako je v sedanjem času nujen zaradi nove evangelizacije.⁵⁸ Ekumenski dialog in skupno iskanje resnice z ločenimi brati zahteva od duhovnika temeljito teološko izobrazbo. Poučevanje teologije in drugih strok mora potekati tudi v luči ekumenizma (prim. E 10); še več, ekumenski duh kot osnovna dimenzija teološkega študija, mora prihajati do izraza pri vseh teoloških in zgodovinskih vedah.⁵⁹ Koncil poudarja, da je za duhovnike zelo pomembno poznati teologijo »ne polemično... zlasti glede tistih stvari, ki

zadevajo odnose ločenih bratov do katoliške Cerkve« (E 10). Ekumenizem zahteva danes globoko pripravljenost na bibličnem, teološkem, zgodovinskem in eklesiološkem področju.⁶⁰ Filozofski študij, ki temelji na »vedno veljavni filozofski dediščini« (kan. 251), mora biti odprt za filozofske principe drugih nekatoliških krščanskih skupnosti.⁶¹ Izrednega pomena za ekumenizem je študij in poznanje Svetega pisma, kateremu ločeni bratje izkazujejo »ljubezen in cenjenje ter skoraj češčenje (cultus)« (E 21) in ki je skupni vir študija vsem kristjanom.⁶² Katoličani in ločeni bratje lahko z dovoljenjem škofovske konference pripravljajo in izdajajo tako imenovano »ekumensko Sveto pismo« (kan. 825).

Za ekumensko doktrinalno formacijo duhovnikov je posebnega pomena tudi študij cerkvenih očetov in pisateljev tako vzhodne kot tudi zahodne tradicije (prim. DV 16).⁶³ Mnogi teološki principi, ki so jih rabili cerkveni očetje, so skupna last in dediščina vseh Cerkva in pripadajo tako katoliški, kot tudi pravoslavni oziroma protestantski teologiji.⁶⁴ V luči ekumenizma je treba poučevati študij liturgije, moralne teologije in zgodovino Cerkve⁶⁵ ter cerkvenega prava, pri katerem je treba dobro ločevati med božjim in cerkvenim zakonom.⁶⁶

Nekateri teologi govorijo o tako imenovani »ekumenski teologiji«, ki je v zgodovini naredila pomemben razvoj: od polemičnega teološkega jezika v 16. in 17. stoletju prek teologije, ki se je omejevala le na opis in predstavitev teologije ločenih Cerkva v 18. stoletju, do teologije z močnim ekumenskim predznakom v novejšem času.⁶⁷ Namen »ekumenske teologije« ni toliko »edinost« kot odprtost za resnico, različnost in dialog.⁶⁸ II. vatikanski cerkveni zbor je odprt za ekumensko teologijo, ko pravi, da mora poučevanje teologije biti tudi pod ekumenskim vidikom (prim. E 10) in da »način in metoda izražanja katoliške vere nikakor ne sme biti ovira za dialog z brati« (E 11). Ekumenska teologija zahteva temeljit študij katoliškega nauka in poznanje teologije ločenih bratov v vseh pogledih.⁶⁹ Nenehni študij teoloških znanosti je postal potreben tudi zato, ker so se ti predmeti »razvijali in se razvijajo kot odgovor na probleme, ki se danes močno čutijo.«⁷⁰ Ni mogoče prezreti pomembnosti mariologije, ki jo ZCP daje vzgoji klerikov (prim. kan. 246) z vidika ekumenizma. Mariologija je namreč predmet dialoga med različnimi Cerkvami za vzpostavitev popolne edinosti.⁷¹ Študij mariologije je luč, ki osvetljuje ekumenizem in pomaga Cerkvi, da bi zadihala z »obojnimi pljuči« Vzhoda in Zahoda in podpira dialog katoliške Cerkve z drugimi cerkvami.⁷²

cc) *Pastoralna ekumenska vzgoja klerikov.* Vsa vzgoja klerikov ima »pastoralni značaj« (kan. 255) in je zato usmerjena k oblikovanju »pravih dušnih pastirjev«. ⁷³ Tudi pastoralna vzgoja klerikov mora biti pod vidikom ekumenizma. Pastirje mora pripraviti na razne praktične ekumenske iniciative, na praktične pastoralne odnose z nekatoličani, zlasti glede njihovih duhovnih potreb.⁷⁴ Ekumenski direktorij v tem pogledu zelo priporoča različne oblike pastoralnega ekumenskega sodelovanja: študijske dneve, pogovore in srečanja z ločenimi brati, skupno socialno delo, različne oblike molitvenih srečanj, skupne duhovne vaje itd.⁷⁵ Pri pastoralni ekumenski vzgoji je velikega pomena, da duhovniki izgubijo občutek nekega triumfalizma in klerikalizma.⁷⁶

Splošno oblikovanje današnjega duhovnika z vidika ekumenizma je izrednega pomena za Cerkev,⁷⁷ ki kliče po »novih evangelizatorjih nove

evangelizacije«. ⁷⁸ Škofom, ki imajo za to vzgojo prvenstveno odgovornost, so lahko v veliko pomoč izvedenci na ekumenskem področju in razne za to pristojne institucije. ⁷⁹

b) *Subjekti ekumenizma v krajevni Cerkvi.* Ena izmed nalog krajevnega škofa je, da pospešuje edinost Cerkve v skladu s predpisi vrhovne cerkvene oblasti (prim. kan. 755). V tej svoji »pastoralni službi naj se krajevni škof izkazuje zelo skrbnega do vseh vernikov, ki bivajo na ozemlju njegove škofije. Do bratov, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo, naj se vede vkljudno in z ljubeznijo, pospešujoč tudi ekumenizem, kot ga pojmuje Cerkev« (kan. 383). Tudi na tem področju mora škof »varovati edinost vesoljne Cerkve« in pospeševati v vsej Cerkvi »skupno disciplino in zahtevati spolnjevanje vseh cerkvenih zakonov« (kan. 392). V vprašalniku o primernosti kandidata za škofa je tudi vprašanje o njegovem odnosu do ekumenizma. ⁸⁰

Na področju ekumenizma sodeluje s krajevnim škofom *papeški odposlanec*. ZCP pravi: »V oblast papeškega odposlanca sodi: sodelovati s škofi za spodbujanje primernih stikov med katoliško Cerkvijo in drugimi Cerkvami ali cerkvenimi skupnostmi« (kan. 364, 6).

Med glavne dolžnosti *župnika* spada tudi skrb, da se »neokrnjeno oznanja božja beseda tistim, ki bivajo v župniji« in da »evangeljsko sporočilo doseže tudi tiste, ki so opustili vero ali ne izpovedujejo prave vere« (kan. 528 § 1). Gre za dolžnost, ki v ekumenskih krogih zbuja nekoliko začudenja zaradi tistih, ki »ne izpovedujejo prave vere«. ⁸¹

c) *Območni cerkveni zbori in škofijska sinoda.* Po presoji škofovske konference oziroma metropolita, in če bi se to zdelo koristno, je mogoče na območne in pokrajinske cerkvene zборе povabiti kot »goste« tudi predstavnike ločenih bratov (prim. kan. 443 § 6). Prav tako lahko krajevni škof, če se mu zdi primerno, na škofijsko sinodo povabi kot »opazovalce« nekaj služabnikov ali članov Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo (prim. kan. 463 § 3). Vendar pa niti kot »gostje« niti kot »opazovalci« nimajo pravice glasovanja oziroma besede. ⁸²

č) *Druge kanonične norme.* ZCP v kan. 316 in v smislu odloka o ekumenizmu (prim. E 3) direktno ne prepoveduje članstva v javnih cerkvenih združenjih ločenih bratov. Iz ekumenskih razlogov je bila odpravljena prepoved pošiljanja otrok v nekatoliške šole (prim. kan. 798). Krajevni ordinarij mora še posebno skrbeti za to, da se bodo učitelji verskega pouka na »nekatoliških šolah« odlikovali po zdravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki (prim. kan. 804 § 2).

2. »Communicatio in sacris«

Odprtost ZCP za ekumenizem pride do izraza na poseben način v kan. 844, ki govori o skupnosti pri svetih obredih. »Communicatio in sacris« obsega skupna molitvena srečanja, medsebojno uporabo svetih krajev in stvari, sodelovanje pri bogoslužnih opravilih, zakramentih in zakramentalih. ⁸³ Iz pastoralnih in ne toliko teoloških razlogov in na osnovi principov II. vaticanskega koncila, ⁸⁴ ZCP v določenih okoliščinah in pogojih dovoljuje v

nekaterih primerih »communicatio in sacris« z ločenimi brati. Zakonik na tem področju ni vnesel v pastoralno prakso kakšnih posebnih novosti, ampak je ostal zvest koncilu in pokoncilskim dokumentom.⁸⁵

a) »*Communicatio in sacris*« (kan. 844). Kan. 844 uravnava disciplino skupnosti pri svetih obredih z vidika treh zakramentov: sprave, evharistije in bolniškega maziljenja. Krajevni škof oziroma škofovska konferenca je pristojna, da izda podrobna navodila v tem pogledu upoštevajoč predpise najvišje cerkvene oblasti (prim. kan. 755, 841, 838), in po »predhodnem posvetovanju vsaj s pristojno krajevno oblastjo prizadete nekatoliške Cerkve ali skupnosti« (kan. 844 § 5). Osnovna zahteva skupnosti pri svetih obredih je ta, da nekatoliška Cerkev priznava in sprejema veljavnost teh zakramentov. Kan. 844 govori o treh primerih »communicatio in sacris«.

V prvem paragrafu kan. 844 poudari splošno načelo, namreč da »katoliški služabniki dopustno delijo samo katoliškim vernikom« te tri zakramente, ti pa jih dopustno prejemajo samo od katoliških služabnikov. Gre za dopustno podeljevanje in prejemanje, ki je tudi veljavno. V naslednjih treh paragrafih pa kanon nakaže tri izjeme in našteje tudi pogoje podeljevanja in prejemanja zakramenta sprave, evharistije in bolniškega maziljenja.

1. *Nekatoliški služabniki* smejo podeljevati zakrament sprave, evharistije in bolniškega maziljenja *katoliškim vernikom*. Pogoji so: da imajo nekatoliške Cerkve veljavne te tri zakramente, da obstoji potreba ali resnična duhovna korist, da je odstranjena nevarnost zmote in ravnodušnosti in če katoliškim vernikom ni mogoče fizično ali moralno priti do katoliškega služabnika (prim. kan. 844 § 2). Iz kanona je razvidno, da gre za dokaj splošna in široka načela.

2. *Katoliški služabnik* dopustno deli zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja *vernikom vzhodnih Cerkva*, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Pogoji so: da sami za to prosijo in da so na prejem zakramentov pravilno pripravljene. Isto velja tudi za vernike drugih Cerkva, ki so po sodbi apostolskega sedeža glede teh zakramentov na istem kot vzhodne Cerkve, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo (prim. kan. 844 § 3). Tudi v teh dveh primerih je pogoj, da obstaja potreba ali resnična duhovna korist in odsotnost lastnega služabnika (prim. VC 27).⁸⁶

3. *Katoliški služabnik* dopustno deli omenjene zakramente *drugim kristjanom*, ki niso v popolni edinosti s katoliško Cerkvijo. Pogoji v tem primeru so veliko bolj zahtevni. Kanon namreč dopušča to možnost »v smrtni nevarnosti« oziroma v »drugi hudi potrebi po presoji krajevnega ordinarija ali škofovske konference«; zahteva se, da kristjani ne morejo priti do svojega lastnega služabnika in da za zakramente »sami od sebe prosijo«. Poleg tega pa morajo prejemniki glede teh zakramentov »izpovedovati katoliško vero« in biti na prejem zakramentov »pravilno pripravljene« (kan. 844 § 4). Izpovedovati »katoliško vero« v te zakramente bi lahko vzbudilo določene probleme in pomisleke.⁸⁷ Skupnost pri svetih obredih namreč ne sme postati sredstvo za doseg kakršnekoli edinosti.⁸⁸ Vzhodne Cerkve niso preveč odprte za to zakramentalno skupnost pri svetih obredih, ker vidijo v njej ne toliko sredstvo na poti k popolni edinosti, ampak bolj hrano že uresničene edinosti kritjanov.⁸⁹

b) *Evharistično somaševanje* (kan. 908). Skupnost pri svetih obredih je predvidena samo v kan. 844. V kan. 908 pa je »katoliškim duhovnikom prepovedano somaševanje z duhovniki ali služabniki Cerkva in cerkvenih

skupnosti, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo«. Vatikanski koncil in pokoncilski dokumenti ne govorijo o evharističnem somaševanju katoliških duhovnikov z nekatoliškimi. Evharistična daritev »označuje in uresničuje edinost božjega ljudstva« (kan. 897); zakrament evharistije »označuje in uresničuje edinost Cerkve« (E 2), zato je evharistična daritev znamenje popolne edinosti Cerkve. V tej luči je potrebno razumeti prepoved v kan. 908. Prakticiranje tako imenovanega »intercommunio« ali »evharističnega gostoljubja« postane po besedah papeža Janeza Pavla II. v nekem smislu opravičenje in obhajanje razdeljenosti kristjanov, in ne ustvarja edinosti, temveč celo vodi v obojestransko prevaro.⁹⁰ Prepoved somaševanja v kan. 908 je potrjena tudi v kan. 1365, ki govori o »pravični kazni« za tiste, ki se udeležijo pri prepovedanih skupnostih svetih obredov.⁹¹

c) *Pravne norme o krstu, krstnih in birmanskih botrih* (kan. 868, 869, 874, 893). Zakramenti v ZCP niso več definirani kot »glavna sredstva posvečenja in zveličanja«, ki jih je postavil Jezus Kristus,⁹² ampak so kot »dejanja Kristusa in Cerkve znamenja in sredstva, s katerimi se vera izraža in krepi, daje Bogu čast in opravlja posvečenje ljudi« (kan. 840). Kan. 868, ki omenja, da se v smrtni nevarnosti dopustno krsti otrok nekatoliških staršev celo »proti volji staršev«, zbuja v ekumenskih krogih začudenje in neodobravanje,⁹³ saj kan. 748 pravi, »da nikomur ni nikoli dovoljeno kogarkoli siliti, da bi se proti svoji vesti oklenil katoliške vere«. Res pa je, da Cerkev v smrtni nevarnosti ne zahteva »utemeljenega upanja« za katoliško vzgojo krščenca (prim. kan. 868), temveč poudarja, da je »krst... za zveličanje potreben« (kan. 849). V takih izrednih okoliščinah pa je zveličanje kot najvišja dobrina nad vsemi naravnimi pravicami staršev do otrok (prim. kan. 867, 868). Komisija strokovnjakov za pripravo novega zakonika je izjavila, da je krst otroka proti volji staršev »nedopusten«.⁹⁴

Odprtost ZCP za ekumenizem pokaže tudi kan. 869, ki govori o pogodnem krstu. Ne zahteva se več pogodni krst za krščene v nekatoliški cerkveni skupnosti, razen če obstaja resen razlog za dvom. Gre za primer obojestranskega priznanja in sprejemanja veljavnosti krsta. Zakonik v kan. 874 in v kan. 893, ko govori o krstnem oziroma birmanskem botru, vnese spremembo glede smernic ekumenskega direktorija. Ta dokument namreč razlikuje med verniki vzhodnih Cerkva in drugih ločenih krščanskih skupnosti in pravi, da je iz upravičenih razlogov mogoče verniku vzhodne Cerkve poveriti službo botrstva katoliškemu krščencu oziroma birmancu skupno s katoliškim botrom.⁹⁵ Za vernike ločenih krščanskih skupnosti pa je drugače: ti ne morejo biti botri katoličanom, niti skupno s katoliškim. Razlog je jasen. Botrstvo namreč spada med »cerkvene službe« v širšem smislu,⁹⁶ naloga botra pa je ta, da bo pomagal krščencu oziroma birmancu živeti iz zakramenta (prim. kan. 872). V nekem smislu je boter tudi predstavnik občestva, s katerim bo krščene oziroma birmanec povezan z vezmi zakramenta in v širšem smislu je tudi odgovoren za versko vzgojo. Ekumenski direktorij dovoljuje kristjanom, ki pripadajo nekatoliškim skupnostim, da so skupno s katoliškim botrom priča krsta ali birme zaradi sorodstva, prijateljstva ali družinske povezanosti.⁹⁷ Te smernice iz Ekumenskega direktorija najdemo v Shemi kanonov 1975,⁹⁸ vendar pa niso bile sprejete v dokončno besedilo kanonov. Kan. 874 in 893 določata med drugimi kvalitetami tudi to, da mora biti boter »katoličan«, član »nekatoliške cerkvene

skupnosti« pa je lahko hkrati s katoliškim botrom »samo priča krsta oziroma birme«. ⁹⁹

č) »*Communicatio in sacris*« pri mešanih zakonih (kan. 1124- 1128). Ustanova mešanega zakona je z novim zakonikom precej spremenjena in odprta ekumenskemu duhu. Že pojmovanje zakona kot »zakonske zveze« (foedus) v kan. 1055, ki je zelo blizu ločenim bratom, pomeni posluš zakonika za ekumenska vprašanja. ¹⁰⁰ V ekumenskem duhu: - je bil odpravljen zadržek mešane vere. Za dopustnost se zahteva le »izrečno dovoljenje pristojne oblasti« (kan. 1124); ¹⁰¹ - pri mešanem zakonu samo katoliška stran daje moralno zagotovilo, da ne bo odpadla od vere in da bo storila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri. Nekatoliška stran mora biti pravočasno seznanjena s temi zagotovili (kan. 1125); ¹⁰² - v primeru »velikih težav« lahko krajevni ordinarij katoliške strani za posamezne primere podeli spregled od kanonične oblike in zahteva »neko javno obliko poroke« (kan. 1127); - odpravljeno je izobčenje za tiste, ki sklenejo zakon pred nekatoliškim služabnikom; ¹⁰³ - če gre za mešani zakon z nekatoliško stranjo vzhodnega obreda, se kanonična oblika zahteva samo za dopustnost (prim. kan. 1127).

Po kan. 1127 § 3 je prepovedana tako imenovana »ekumenska poroka«, pri kateri bi oba verska služabnika pri istem obredu ali pa pri ločenih obredih zahtevala privolitev zaročencev. Dovoljuje pa se navzočnost obeh verskih predstavnikov pri mešani poroki, pri kateri samo eden od njiju zahteva privolitev. Tudi taka »ekumenska poroka« lahko vzbuja določene pomisleke. ¹⁰⁴ Nekateri zagovarjajo v imenu ekumenizma medsebojno priznanje sklepanja zakona, kot je do tega prišlo že pri krstu, pri tiskanju »ekumenske biblije«, katekizmov, pesmaric in molitvenikov. Od sklepanja zakona »različne vere« bi moralo priti do »versko sklenjenega zakona«. ¹⁰⁵

Katoliška stran in otroci, rojeni iz mešanega zakona, so posebna skrb dušnih pastirjev (prim. kan. 1128). Nekateri precej kritizirajo pravno ureditev sklepanja mešanega zakona, ki naj ne bi zadostno izražala duha ekumenizma. ¹⁰⁶

d) »*Communicatio in sacris*« pri drugih bogoslužnih opravilih.

1. Kan. 1170 govori o blagoslovih (benedictiones invocativae) osebam, stvarim in krajem. Te blagoslove je mogoče deliti »celo nekatoličanom, če ni cerkvene prepovedi«. ¹⁰⁷

2. Ekumenski duh je poudarjen tudi v kan. 1183, ki govori o pogrebem opravilu. Le-to je mogoče dovoliti tudi »krščenim članom kake nekatoliške Cerkve ali cerkvene skupnosti... po pametni presoji krajevnega ordinarija« in če ni mogoče »dobiti lastnega verskega služabnika«. Seveda je treba upoštevati pokojnikovo voljo. Pod določenimi pogoji je mogoče opraviti za krščenega nekatoličana tudi pogrebno mašo. ¹⁰⁸

3. Škofovska konferenca lahko dovoli, da katoličani skupaj »z ločenimi brati pripravljajo in izdajajo prevode knjig Svetega pisma z ustreznimi razlagami« (kan. 825). Za izdajo tako imenovanega »ekumenskega Svetega pisma« je pristojna škofovska konferenca in ne krajevni škof, kot je to rečeno v dogmatični konstituciji o božjem razodetju (prim. BR 25). Odluk kongregacije za verski nauk pa govori tudi o privolitvi krajevnega škofa. ¹⁰⁹

4. Kan. 933 dovoljuje katoliškim duhovnikom obhajati evharistijo v »svetišču kakšne Cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« pod določenimi pogoji: upravičen razlog, izrečno dovoljenje krajevnega ordinarija in preprečitev pohujšanja (prim. VC 28). Zakonik pa ne

omenja možnosti uporabe katoliških cerkva in prostorov s strani nekatoličanov, čeprav je v bilo to osnutku kanonov 1980 predvideno.¹¹⁰

3. Kazenske določbe

a) Kan. 1365 določa »pravično kazen« za tiste, ki bi zagrešili prepovedano udeležbo pri svetih obredih. V bistvu gre za prepoved, ki je omenjena v kan. 908 in po kateri je katoliškim duhovnikom prepovedano somaševanje z nekatoliškimi služabniki, in drugim neposrednim zlorabam v tem pogledu,¹¹¹ vendar pa velja tudi za druge oblike božje službe.¹¹² Nič več ne govori o aktivni ali pasivni udeležbi.¹¹³ Ekumenski direktorij dovoljuje »neko obliko aktivne udeležbe pri liturgiji ločenih bratov«. ¹¹⁴ Katoličanom je dovoljeno biti iz določenih razlogov pri maši vzhodne Cerkve ob nedeljah in praznikih.¹¹⁵ Vendar pa ZCP v kan. 1248 določa, da zadosti »zapovedi udeležiti se maše«, kdor je navzoč pri maši, ki se opravi kjerkoli po »katoliškem obredu«.

b) Ena izmed najbolj kritiziranih norm ZCP v ekumenskih krogih je kan. 1366, ki predpisuje možnost naložene cenzure ali druge pravične kazni za starše, ki bi otroke krstili ali vzgajali v nekatoliški veri. Kanon se nanaša na zagotovila, ki jih mora katoliška stran dati glede krsta in vzgoje otrok, kadar gre za mešani zakon (prim. kan. 1125), vendar pa se omenjeni kanon nanaša tudi na druge primere in ne samo na mešani zakon. Cerkev zahteva od katoliških staršev katoliško vzgojo otrok (prim. kan. 793) in možnost izbire šol, v katerih je poskrbljeno za katoliško vzgojo (prim. kan. 798). Krščeni otrok ima namreč pravico do katoliške vzgoje, katoliški starši pa dolžnost, da za to vzgojo tudi poskrbijo.¹¹⁶ Prejšnji zakonik je predvideval kazen izobčenja za tiste, ki se »drznejšo vedoma dati svoje otroke krstiti nekatoliškim verskim služabnikom... in vzgajati ali poučevati otroke v nekatoliški veri«. ¹¹⁷ V ekumenskih krogih gledajo na kan. 1366 z »veliko zaskrbljenostjo« ¹¹⁸ in je zato »problematičen« ¹¹⁹ oziroma z vidika ekumenizma je gledan »kot tujek«. ¹²⁰

Nekateri vidijo rešitev v kompromisu, to je v pluralni pripadnosti različnim Cerkvam, ki pa jo teologi imenujejo »anomalija«, ki nasprotuje bistvu ekumenizma.¹²¹ Kan. 1366 odpira vrata novi pravni ekumenski problematiki, ki so jo nekatere nemške škofije že precej natančno opredelile.¹²²

Sklep

ZCP ni dokončna in zadnja beseda o ekumenizmu z vidika pravne urejenosti. V njem je izražena zavest, da razdeljenost kristjanov ne samo »nasprotuje Kristusovi volji«, ampak je tudi »svetu pohujšanje« in v »škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjenju evangelija vsemu stvarstvu« (E 1). Razcepljenost kristjanov pa je tudi velika ovira za Cerkev, ker ne »more uresničiti polnosti njej lastnega katolištva« (E 4). Nekateri pravni vidiki v ZCP bi morali biti globlje obdelani v luči ekumenizma. Ni dvoma, da je novi ZCP zelo pomemben ne samo za katoličane, temveč tudi za kristjane, ločene brate.¹²³ Lahko rečemo, da je ekumenska razsežnost ena izmed značilnosti sedanje pravne zakonodaje katoliške Cerkve, ki pomaga na sebi lasten način uresničiti Kristusovo voljo, da »bi bili vsi eno in bi svet veroval«. ¹²⁴ Iskanje edinosti in ekumensko prizadevanje sta po besedah papeža Janeza Pavla II. dve temeljni razsežnosti življenja današnje Cerkve.¹²⁵

V novem zakoniku ne gre za »kozmetične popravke« prejšnjega zakonika iz leta 1917 z vidika ekumenizma, temveč za temeljite spremembe na temelju učenja II. vatikanskega koncila. Priznati je treba, da so v ZCP tudi pomanjkljivosti, npr. da se o ekumenizmu ne govori v kanonih o pridiganju (prim. kan. 762–772), katezezi (prim. kan. 773–780), poučevanju verouka (prim. kan. 804), misijonski dejavnosti Cerkve (prim. kan. 781–782), saj je ekumenizem »v bazi« večkrat odločilnega pomena. Vendar pa te pomanjkljivosti nikakor ne morejo zmanjšati pomena, ki ga ima sedanji ZCP tudi za ekumensko gibanje katoliške Cerkve. Ker ZCP s pravnimi normami o ekumenizmu izhaja iz nauka II. vatikanskega koncila, je učenje istega koncila prvenstveni vir tudi za pravilno in vsestransko razumevanje pravne discipline o ekumenizmu.¹²⁶ Lahko trdimo, da je Cerkev po »svoji naravi« ne samo misijonarska (prim. M 2), temveč tudi ekumenska (prim. E 1,2).

¹Prim. H. Krätzl, *Nachkonziliare rechtliche Entwicklung konfessionverschiedener Ehen in Oesterreich*, v: *Iustus Iudex* (Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag. Hrsg. von K. Ludicke – H. Mussinghoff – H. Schwendenwein), Ludgerus Verlag 1992, 60.

²A. Klein, *Rezeption der ökumenischen Dialoge*, v: *Iustus Iudex*, 29–39; F. P. Hübler, *Sul contributo del CIC al movimento ecumenico*, v: *Iustus Iudex*, 73–74; P. L'Huillier, *An Eastern orthodox viewpoint on The New Code of Canon Law*, v: *The Iurist* 46(1986), 376–393; J. R. Wright, *The 1983 Code of Canon Law: an Anglican evaluation*, v: *The Iurist* 46(1986), 394–418.

³Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*, 25. 1. 1983: »Zato zakonik ne samo zaradi vsebine, ampak že v svojem nastanku razodeva duha tega cerkvenega zbora... Zakonik velja za nekakšno spopolnitev nauka drugega vatikanskega cerkvenega zbora.«

⁴Janez Pavel II., *Govor uradnikom apostolskega sodišča rimske rote*, 26. 1. 1984: »Il nuovo Codice di Diritto Canonico... potrebe... considerarsi... l'ultimo documento conciliare«, v: *AAS* 76(1984), 643.

⁵Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

⁶Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*: »Iz tega sledi, da je tisti temeljni značaj novosti, ki nikdar ne odstopa od zakonodajnega izročila Cerkve in ga najdemo v drugem vatiškem koncilu posebej v njegovem nauku o Cerkvi, tudi značaj novosti v novem zakoniku.«

⁷Prim. *Communicationes* 1(1969), 45, 55–56.

⁸Prim. *Communicationes* 1(1969), 77–85.

⁹Prim. J. Provost, *Der revidierte Codex Iuris Canonici*, v: *Concilium* 17(1981), 538.

¹⁰Prim. *Communicationes* 9(1977), 64.

¹¹Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹²Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹³Prim. II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, *Odlok o ekumenizmu* (E), 4, 8, 9, 15; *Odlok o pastirski službi škofov* (S), 16; Tajništvo za edinost kristjanov, *Ekumenski direktorij »Ad totam Ecclesiam«*, I. del, 14. 5. 1967, 2.

¹⁴Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹⁵Prim. A. Bellini, *Dimensione ecumenica dell'intera teologia*, v: *Seminarium* 20(1968), 444–445.

¹⁶*Ekumenski direktorij*, I, 2.

¹⁷Prim. Škofovska sinoda 1985, *La Chiesa nella Parola di Dio celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo. Relatio finalis*, III, c. 7, v: *Enchiridion Vaticanum* IX, 1779–1818.

¹⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 76.

¹⁹Prim. Janez Pavel II., *Govor nemškim škofom »ad limina«*, 4. 12. 1992, v: *L'Osservatore Romano*, 6. 12. 1992.

²⁰Prim. Škofovska sinoda 1987, *Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in svetu. Sinodalni delovni osnutek*, 55.

²¹Prim. M. Thurian, *La dimensione ecumenica del catechismo della Chiesa cattolica*, v: *L'Osservatore Romano*, 16. 1. 1993.

²²Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 76.

²³Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Pastor bonus*, 28. 6. 1988. *Pontificium consilium ad unitatem Christianorum fovendam*, čl. 135–138.

²⁴ZCP iz leta 1917 tudi govori o »communicatio in sacris« (kan. 1258 § 1) oziroma o »communicatio in divinis« (kan. 2316), vendar gre tukaj samo za dejansko navzočnost ali udeležbo pri bogoslužju nekatoličanov. Vatikanski koncil in z njim tudi novi zakonik pa v »communicatio in sacris« vključujeta tudi zakramentalno občestvo (prim. kan. 844; *Ekumenski direktorij*, I, 29).

²⁵Prim. P. V. Pinto, *Le norme generali del Codice*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1985, 85.

²⁶Prim. *Communications* 5(1973), 214–215; 12(1980), 34; zanimivo je, da je osnutek kan. 11 v shemi 1980 še uporabljal besedo »directe«. Ločeni bratje naj bi po tem osnutku ne bili »directe« podvrženi katoliški zakonodaji, ampak »indirecte«. V končni redakciji besedila je ta beseda bila črtana.

²⁷Prim. *Communications* 9(1977), 127; R. Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau Code de droit canonique*, v: *Le nouveau Code de droit canonique. Actes du V Congrès international de droit canonique I*, Ottawa 1986, 255, opomba 30.

²⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 5; Apostolska Signatura, odločitev z dne 28. 11. 1970, v: *Leges Ecclesiae IV*, Roma 1974, 3924; R. Sobanski, n. d., 255; H. J. F. Reinhardt, *Hat c. 11 CIC 1983 im Bereich des Eherechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?*, v: *Recht als Heildienst*, Paderborn 1989, 203-204; B. Lambert, *L'idée de l'ecumenisme dans les documents du II Concile Vatican*, v: *Seminarium* 20(1968), 311-315.

²⁹Prim. W. Eymans, *Oekumenische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche Codex Iuris Canonici*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 151(1982), 482; H. J. F. Reinhardt, n. d., 203.

³⁰Prim. *Communications* 7(1975), 150; A. Tache, *The Code of Canon Law of 1983 and Ecumenical Relations*, v: *Le nouveau Code de Droit Canonique*, 406; K. Mörsdorf, *Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 130(1961), 33–34.

³¹Prim. A. Klein, n. d., 34–39; H. Chadwich, *Un concetto per la storia dei concili: la recezione*, v: *Cristianesimo nella storia* 13(1992), 489–491.

³²Prim. V. P. Pinto, *Le norme generali del nuovo Codice*, v: *La nuova legislazione canonica*, Studia Urbaniana 19, Roma 1983, 84.

³³Prim. Pij XII., *Encyclica Mystici Corporis*, 29. 6. 1943: »Ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam, quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est...«, v: *AAS* 3(1943), 198.

³⁴Prim. J. O. Duke, *The Code of Canon Law: A Protestant perspective*, v: *The Iurist* 46(1986), 358-359.

³⁵Prim. U. Betti, *Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica*, v: *Antonianum* 61(1986), 740–743; G. Mucci, *Il »subsistit in« nella Lumen gentium*, v: *La civiltà cattolica* 138(1987), 448–451.

³⁶U. Betti, n. d., 742–743; G. Mucci, n. d., 448.

³⁷Prim. L. Pivonka, *The revised Code of Canon Law: Ecumenical implications*, v: *The Iurist* 45(1985), 536; Y. M. J. Congar, *Spiritualité oecumenique*, v: *Seminarium* 20(1968), 378–379.

³⁸Ekumensko gibanje pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami, vsa prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju ločenih bratov, dalje dialog, sodelovanje pri vsakovrstnih nalogah itd. (prim. E 4).

³⁹Prim. H. Müller, *Der oekumenische Auftrag*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 553.

⁴⁰Prim. *Papeški svet za edinost kristjanov*, čl. 135–138.

⁴¹Prim. *Communications* 15(1983), 91; H. Müller, *Utrum communio sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae Latinae?*, v: *Periodica* 74(1985), 106: »Canon 755 intenderet solummodo determinare ad quamnam auctoritatem directio et responsabilitas suprema spectat, quin negetur promotio motus oecumenici omnes christifideles attingere«.

⁴²Prim. *Communications* 12(1980), 81–82.

⁴³Prim. R. Potz, *Oekumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre*, v: *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35(1985), 80; H. Müller, *Der oekumenische*, 559–601; H. Mussinghoff, *Der Verkündigungsamt der Kirche*, v: *Codex Iuris Canonici. Münsterischer Kommentar*, Ludgerus Verlag, 1987, vol. II.

⁴⁴Prim. Janez Pavel II., *Govor predstavnikom ekumenskih komisij*, 27. 4. 1985, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 4. 1985.

⁴⁵Prim. *Congregatio pro Institutione Catholica*, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 19. 3. 1985, št. 80, 94, 96.

- ⁴⁶Prim. V. Papež, *La formazine intellettuale dei sacerdoti nel Codice di Diritto Canonico e nel Concilio Vaticano II. Studio storico-giuridico*, Romae 1973; P. S. Schmidt, *La formazione dei futuri sacerdoti all'ecumenismo*, v: *Seminarium* 31(1979), 553–572; S. Slatinek, *La formazione del clero dai testi sinodali della diocesi di Maribor sotto il Vescovo Michael Napotnik (1896–1911) al CIC del 1983*, Maribor 1993.
- ⁴⁷Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 65.
- ⁴⁸Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 25. 3. 1992, 43–59 (*Cerkveni dokumenti* 48, Ljubljana 1992).
- ⁴⁹Prim. Sinodo dei Vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta 1989*, 28, 30, 32–36. *Instrumentum laboris 1990*, 7, 20, 40, 45.
- ⁵⁰Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 54.
- ⁵¹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 70.
- ⁵²Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 479.
- ⁵³Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 70.
- ⁵⁴Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Študij cerkvenih očetov v formaciji duhovnikov*, 10. 11. 1989, II. del, 2 c, 36, 42.
- ⁵⁵Prim. Pavel VI., Apostolska spodbuda, *Evangelii nuntiandi*, 8. 12. 1975, 6.
- ⁵⁶Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 484.
- ⁵⁷Prim. Škofovska sinoda 1987, *Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in svetu. Sinodalni delovni osnutek*, št. 55.
- ⁵⁸Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 51.
- ⁵⁹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 71, 73.
- ⁶⁰Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 479.
- ⁶¹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 74.
- ⁶²Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73.
- ⁶³Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73; Congregatio pro Institutione catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 54.
- ⁶⁴Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Študij cerkvenih očetov v formaciji duhovnikov*, 79.
- ⁶⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 73; Congregatio pro Institutione catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 79.
- ⁶⁶Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73.
- ⁶⁷Prim. A. Bellini, n. d., 400–410.
- ⁶⁸Prim. A. Bellini, n. d., 421.
- ⁶⁹Prim. A. Bellini, n. d., 449.
- ⁷⁰Prim. Janez Pavel II., Pavel VI., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 54.
- ⁷¹Prim. Congregatio pro Institutione catholica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25. 3. 1988, 14; J. S. Martins, *Il perchè il documento su Maria*, 26; M. Pimpo, *Maria e i fratelli d'Oriente*, Roma 1982; A. Bellini, n. d., 439–441; A. C. Napiorkowski, *Mariologie et oecumenisme apres le Concile Vatican II*, v: *Ephemerides Mariologicae* 42(1992), 215–236; Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, 25. 3. 1987, 29–34, 50.
- ⁷²Prim. Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, 34, 50.
- ⁷³Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 57.
- ⁷⁴Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 77, 79, 82.
- ⁷⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 89.
- ⁷⁶Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 487.
- ⁷⁷Prim. P. S. Schmidt, *La formazione dei futuri sacerdoti all'ecumenismo*, v: *Seminarium* 31(1979), 553–572.
- ⁷⁸Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 2.
- ⁷⁹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 64, 78, 84, 85, 87.
- ⁸⁰Prim. H. Schmitz, *Der dioezesanbischof*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 342.
- ⁸¹H. Müller, *Der oekumenische Auftrag*, 561, opomba 49.
- ⁸²Prim. *Communicationes* 14(1982), 211.
- ⁸³Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 29–31.
- ⁸⁴Prim. M. Brogi, *Communicatio in sacris. Normativa vigente*, v: *Temi di predicazione* 1986, 203.
- ⁸⁵Prim. F. Coccopalmerio, *Communicatio in sacris iuxta novum Codicum*, v: *Portare Cristo all'uomo*, Studia Urbaniana, Roma 1985, 217.
- ⁸⁶Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 44; F. Coccopalmerio, n. d., 216.
- ⁸⁷Prim. M. Brogi, n. d., 205, opomba 12.
- ⁸⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 38.

⁸⁹Prim. M. Kaiser, *Oekumenische Gottesdienstgemeinschaft*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 645.

⁹⁰Prim. Janez Pavel II., Govor 5. 10. 1979, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2, 640; Govor 6. 3. 1987, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 1. 512; Pavel VI., Govor 28. 4. 1967, v: *AAS* 59(1967), 497; *Communicationes* 7(1975), 32; 13(1981) 243; 15(1983) 193; P. J. Hammer, *Eucharistie et oecumenisme. Le probleme actuel de l'intercommunion*, v: *Seminarium* 20(1968), 516–529.

⁹¹Prim. A. Joos, *Il movimento ecumenico e il nuovo Codice di Diritto Canonico* 1983, v: *Apollinaris* 57(1984), 80.

⁹²Prim. ZCP 1917 kan, 731.

⁹³Prim. W. Eymans, n. d., 485

⁹⁴Prim. *Communicationes* 7(1975); 30; M. Brogi, *Ulteriori possibilita di Communicatio in sacris?*, v: *Antonianum* 60(1985), 465–470.

⁹⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 48.

⁹⁶Prim. V. Papež, *Neurejene zakonske zveze*, v: *CSS* 22(1988), 28.

⁹⁷Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 57.

⁹⁸Prim. *Communicationes* 3(1971), 201; 7(1975), 30.

⁹⁹Prim. *Communicationes* 13(1981), 230–231; 15(1983), 184.

¹⁰⁰Prim. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1992, 8; B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, 73–76; J. Eder, *Der Begriff foedus matrimoniale im Eherecht des CIC*, St. Ottilien 1989, 38–40.

¹⁰¹Prim. ZCP 1917 kan. 1060: »Cerkev povsod najstrožje prepoveduje sklenitev zakona med dvema krščenima osebama, od katerih je ena katoliške vere, druga pa pripada krivoverski ali razkolni ločini«.

¹⁰²Prim. Leta 1968 je kongregacija za verski nauk odgovorila odklonilno glede spregledov, ker katoličanka in evangeličan nista obljubila, da bosta otroke krstila in jih vzgajala v katoliški veri. V odgovoru se uporablja izraz »vera religione«. Nekateri pri mešanih zakonih bolj poudarjajo potrebo po »krščanski vzgoji« otrok in ne »katoliški«, prim.: H. Krätzl, n. d., 53.

¹⁰³Prim. ZCP 1917 kan. 2319: »Vnaprej izrečenemu izobčenju, ki je pridržano ordinariju, zapadejo katoličani, ki... sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim služabnikom«.

¹⁰⁴Prim. B. Gianesin, n. d., 146–148.

¹⁰⁵Prim. H. Krätzl, n. d., 54.

¹⁰⁶Prim. H. Krätzl, n. d., 53–54; A. Klein, n. d., 39.

¹⁰⁷ZCP 1917 kan. 1149: »Blagoslovi... se morajo deliti, če ni cerkvene prepovedi, celo nekatoličanom zato, da dosežejo luč vere.«

¹⁰⁸Prim. S. Congregatio de Doctrina fidei, *Accidit in diversis*, 11. 6. 1976, v: *AAS* 68(1976), 621; *Communicationes* 12(1980), 354–355; 15(1983), 245–246.

¹⁰⁹Prim. S. Congregatio de Doctrina fidei, *De Ecclesiae Pastorum vigilantia circa libros*, 19. 3. 1975, v: *AAS* 67(1975), 281, art. 2, 2.

¹¹⁰Prim. *Communicationes* 13(1980), 424–425; 15(1983), 198.

¹¹¹Prim. A. Joos, n. d., 80.

¹¹²Prim. M. Kaiser, n. d., 642.

¹¹³Prim. ZCP 1917 kan. 1258.

¹¹⁴Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 32, 33, 50, 56.

¹¹⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 47.

¹¹⁶Prim. V. Papež, *Pravica otrok do prejema evharistije*, v: *CSS* 26(1992), 193.

¹¹⁷Prim. ZCP 1917 kan. 2319.

¹¹⁸Prim. H. Krätzl, n. d., 57.

¹¹⁹Prim. A. Tache, n. d., 419; B. Gianesin, n. d., 196.

¹²⁰Prim. H. Müller, n. d., 558, opomba; W. Eymans, n. d., 489.

¹²¹Prim. U. Betti, *A proposito del pluralismo d'appartenenza ecclesiale*, v: *Antonianum* 64(1989), 490–492. H. Krätzl, n. d., 58.

¹²²Prim. *Kirchliche Erlasse und Entscheidungen. Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139(1970), 544–548.

¹²³Prim. J. O'Duke, n. d., 356.

¹²⁴Prim. Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*.

¹²⁵Prim. Janez Pavel II., *Govor rimski kuriji* 28. 6. 1985, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 8. 1. 1990.

¹²⁶Prim. L. Pivonka, n. d., 524; R. Potz, *Oekumenische interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonischen Auslegungslehre*, v: *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35(1985), 73.

Povzetek: Viktor Papež, Ekumenske smernice v ZCP

Med mnogimi posebnostmi sedanjega zakonika cerkvenega prava je tudi njegova ekumenska razsežnost. Na temelju ekleziologije II. vatikanskega koncila je zakonik vnesel v pravno normativo latinske Cerkve nove poudarke in smernice, ki so bolj v skladu z ureditvijo katoliške pokoncilске Cerkve, pa tudi z naravo drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo. S priznanjem cerkvenosti in samostojnosti pravnega reda nekatoliškim Cerkvam in skupnostim ločeni bratje, ki v moči krsta pripadajo Kristusovi Cerkvi, niso več podvrženi pravnemu redu katoliške Cerkve, temveč pravni ureditvi lastnih Cerkva. V pogledu ekumenizma ostaja zakonik zvest koncilskemu nauku o Cerkvi in pokoncilskim dokumentom.

Summary: Viktor Papež, Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code.

One of the many specific qualities of the existing ecclesiastical law code is also its ecumenical character. Based upon the ecclesiology of the Second Vatican Council, the code has introduced new guidelines and new emphases into the Latin Church legal standard, which are much more in accordance with the post-Council arrangement of the Catholic Church as well as with the character of other Churches and Christian communities not fully in communion with the Catholic Church. After acknowledging the autonomy and the ecclesiastical rights of these communities, that in spite of separation still belong to the Church of Christ through the power of baptism, these are no longer subject to the Catholic legal order but to the legal regulations of their own Churches. In view of the ecumenical principle, the Code remains true to the Council Church doctrine and to the post-Council documents.

Cvetka Tóth

Filozofija kot odnos subjekt-objekt.

Adornova kritika »prvega«

Podobno kot Ernst Bloch (1885–1977) in György Lukács (1885–1971) tudi Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969) aktualizira odnos subjekt-objekt v filozofiji. S tem Adorno še nehote opozarja na identični problemski kontekst, ki sta mu v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja, med svojim začetnim formiranjem, izrazito sledila predvsem Lukács in Bloch, ne pa Martin Heidegger; vsaj ne glede pojmovanja odnosa subjekt-objekt kot enega najpomembnejših v filozofiji nasploh. Adorno sam ga je razumel celo kot osrednji problem filozofije.

Kako in s kakšno utemeljitvijo razumeti aktualnost tega odnosa, v katerem naj bi bila po svoje celo vsa najbolj bistvena filozofska problematika? Očitno zaradi tega, ker je po Adornovih zelo številnih ugotovitvah v njem vsebovana tako ontološka kot tudi spoznavnoteoretska problematika. Med subjektom in objektom ni otrple ali celo statične antiteze, kajti mišljenje je - če je zares mišljenje - vedno mišljenje o nečem, je torej izrazito predmetno. Adorno ne misli, da je ta odnos pomemben izključno zaradi izjemnega Heglovega prispevka, ampak, še bolj zaradi dialektike same. Mnogo bolj kot tradicija transcendentalizma, pojasnjuje v čem je sploh smisel filozofiranja na podlagi odnosa subjekt-objekt, v tem kontekstu pa delujejo najbolj prepričljivo vsekakor njegova kritično odklonilna razmišljanja o konstitutivni subjektivnosti. Smisel sporočila te kritike je samo v tem, da subjektivnost ni nekaj, kar bi konstituiralo predmetnost. In če je v rezultatu svojih razmišljanj o tem odnosu postavil trditev o prednosti objekta, samo subjekt omogoča uvid v to prednost, kajti filozofska izkustvo po njegovem vedno potrebuje nekaj več in nikakor ne manj subjekta. Samo s pomočjo subjekta se filozofsko izkustvo tudi ohranja!

Če je v primerjavi z Blochom in Lukácsom izhodiščna problematika ista, pa so že v samem pristopu vidna bistveno drugačna pojmovanja in razlaga tega odnosa. Adornov poznejši razvoj je te razlike samo še poglobljajal. Diametralno nasprotna so vsekakor Lukácsseva in Adornova stališča že v tridesetih letih. Temeljni Lukácssev motiv v Zgodovini in razredni zavesti (1923) je izoblikovati zgodovinski, zavestni odnos do dejanskosti, ki ga je takrat razumel kot izgradnjo zavesti oziroma konstitutivne subjektivnosti. Po I. svetovni vojni, ko nastaja to delo je, Lukács prepričan, da premore subjekt, ki je sam totaliteta in ki tudi neposrednost sámo dojema in posreduje kot totaliteto v pomenu neločljivosti samospoznanja in spoznanja dejanskosti. Od tu tudi izhaja njegovo razumevanje

dialektike v določenem zgodovinskem trenutku kot »vzajemno delovanje subjekta in objekta v zgodovinskem procesu«. ¹ V tem je Lukács videl v Zgodovini in razredni zavesti najgloblje bistvo kategorije posredovanja oziroma metodične konkretizacije dialektike. Lukácsovo razumevanje dialektike prežema ideja enotnosti med teorijo in prakso. Po Blochovi oznaki je Lukács v Zgodovini in razredni zavesti »teoretik konstitutivne prakse«, ² ki v praksi in v konkretnih družbenih razmerah vidi vse gibalne sile za svojo emancipacijsko teorijo.

Vse to pa ni Adornov teren, kot je to razvidno že v njegovih prvih, povsem začetnih delih. Že od vsega začetka Adorno zavrača pojem totalitete, identični subjekt-objekt, sovpadanje oziroma enotnost med teorijo in prakso. V tem smislu lahko s pomočjo Habermasove analize trdimo, da Adorno v svoji filozofiji zgodovine radikalno menja paradigmo, tako da zdaj teorija v odnosu do prakse spet prejema poteze tradicionalne kontemplativne drže. Toda hkrati s tem ugotavljamo, da Adorno samo teorijo v odnosu do dejanskosti še mnogo bolj radikalizira kot ti, ki se sklicujejo na t.i. enotnost med teorijo in prakso. Že večkrat je bilo poudarjeno, da se njegov pojem dialektike ne odreka momentu utopije, da pa — če govorimo z neadornovskim jezikom, v napetosti med Sein in Sollen — tisti, ki misli kritično in brezkompromisno, ne more in si tudi ne pusti zavesti predpisovati, povedano z Adornom samim. Od tu njegov sklep: »Odrpno mišljenje kaže preko sebe. To mišljenje je samo neka oblika prakse, ki je bližja spreminjanju kot tista, ki v imenu prakse le uboga.« ³

Na vprašanje, kaj sodi v uvod v mišljenje kakšnega filozofa, npr. Adorna, Albrecht Wellmer v svojem delu *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* kaže na »osupljivo kontinuiteto njegovega mišljenja, od zgodnjih frankfurtskih del o filozofiji in sociologiji vse do poznih del, *Negative dialektike* in *Estetske teorije*«. ⁴ Wellmer ugotavlja, da je že osemindvajsetletni Adorno s svojim nastopnim predavanjem leta 1931 v Frankfurtu z naslovom *Die Aktualität der Philosophie*, »izgotovljen« filozof v tem smislu, ker so že izoblikovani pglavitni motivi njegovega mišljenja in mnoge njegove »osnovne konstelacije«. Poznejši Adornov razvoj je zato v marsičem nadaljevanje teh osnovnih konstelacij. Ta ugotovitev je povsem nesporna in z njo se strinja vsak, kdor vsaj malo pozna Adornovo filozofsko misel na podlagi njegovih časovno sicer različnih del. To dejstvo nam postavlja vrsto vprašanj, vsekakor pa najbolj to, kaj je Adornu že tako zelo zgodaj omogočilo izoblikovati povsem dokončno miselno držo.

Ravno zaradi tega, ker je osnovna konstelacija njegove misli neverjetno stalna, po tej plati ne moremo govoriti o zgodnjem in o poznem Adornu. Lukácsov razvoj pa je zelo protisloven, heterogen, ne toliko glede na njegovo temeljno mišljenjsko strukturo in problematiko, ki je tudi pri njem relativno stalna, ampak glede na njegove izsledke analiz in ugotovitev. V tem smislu ugotavljamo pri Lukácsu dokaj različne in medsebojno nasprotujoče si faze v njegovem razmeroma dokaj dolgem miselnem razvoju. Tako ne moremo govoriti samo o njegovem zgodnjem in o poznem obdobju, ampak še o različnih fazah celo znotraj enega in drugega obdobja. Kot primer naj navedem, da v svojem znanem predgovoru k drugi, ponovni izdaji *Zgodovine in razredne zavesti* iz leta 1967 zelo ostro in kritično zavrača svoje pojmovanje identičnega subjekta-objekta iz prve izdaje tega dela kot »čisto metafizično konstrukcijo«, in s pomočjo Heglove kritike Schellinga zavrača »mistično-iracionalno udejanjenje identičnega subjekta-objekta«. ⁵

Vendar je vpliv Lukácseve misli na Adornovo dokaj očiten, čeprav lahko v tej zvezi govorimo o zamolčanem vplivu Zgodovine in razredne zavesti ne samo na Adornovo misel, ampak na celotno kritično teorijo. T.i. kanonični vpliv Zgodovine in razredne zavesti so ugotavljali mnogi interpreti Lukácseve misli, vpliv, ki je zaznaven tudi pri nemarksističnih mislecih. Kar se tiče Adorna in njegovega pojmovanja subjekta, bi omenila ugotovitev, do katere prihaja v svojem delu o Adornu Rolf Wiggershaus. Meni, da je Adorno svoje pojmovanje subjekta v marsičem samovoljno izgrajeval s pomočjo »parafriziranja miselne figure«,⁶ ki jo je dobil iz poglavja Postvaritev in zavest proletariata v Zgodovini in razredni zavesti. Podrobnejše analize o tem sovplivanju ni, je pa to ugotovitev, ki ji ne moremo oporekati.

Pri Adornovem pojmovanju subjekta in objekta vsekakor ne smemo prezreti tudi Habermasove ugotovitve,⁷ da je Adorno še močno zavezan t.i. filozofiji zavesti (Bewusstseinsphilosophie). Temu velja pritrditi, ker je Adorno pri svojem pojmovanju dialektike večkrat opozoril na izrazito spoznavnoteoretsko komponento v svojem pristopu. Ključno in odločilno razumevanje za njegovo pojmovanje odnosa subjekt-objekt je vsekakor uvodni programski zapis iz Negativne dialektike, iz katerega izhaja, da ima za svojo dolžnost z močjo subjekta prekiniti s konstitutivno subjektivnostjo. Kot drugo, kar izhaja iz tega dejstva, je njegova kritika idealizma, tj. demitologizacija mišljenja s svojo konkretno vsebino. Iz tega lahko sklepamo, da je v vse to vključena odklonilna kritika heglanskega pojmovanja in dojemanja substance kot subjekta. Tako Adorno po svoji opravljeni kritiki idealizma govori o »prednosti objekta«, iz prvotno spoznavnoteoretskega pristopa izhajajo ontološke implikacije, filozofija zavesti prehaja zavest, v tem smislu je Adornova kritika idealističnega pojmovanja zavesti dobesedno metakritika.

Toda trditev, da metakritika pri Adornu konec koncev prehaja samo v družbeno kritiko, ne pomeni čisto nič drugo kot moč navade, ki misli po vzoru »v zadnji instanci«. Tak model razmišljanja pa nam Adorno sam prepoveduje. Že Habermas kritično ugotavlja, da Adornove misli v marsičem ne moremo imeti za razvito teorijo družbe, ker ji za to manjka tako teoretska kot tudi normativna utemeljitev. Gotovo pa Adornovo pojmovanje subjekta in objekta predpostavlja določeno filozofijo zgodovine in s tako ugotovitvijo Adornu nikakor ne delamo krivice, čeprav nam ne dovoljuje misliti glede na »prvo in poslednje«. Velja prisluhniti Adornu, o čem je govor, ko govorimo o subjektu in objektu.

V Negativni dialektiki beremo, da se »polarnost subjekta in objekta kaj lahko dozdeva kot struktura, ki je po svoje nedialektična, v kateri pa naj bi bila vsa dialektika«. ⁸ To sta refleksijski kategoriji (Reflexionskategorien), pojasnjuje Adorno. Iz tega lahko upravičeno sklepamo, da ju po Adornovem pojmovanju ne moremo dojemati kot predrefleksijski kategoriji, kajti obe sta v sebi bistveno posredovani oziroma, kot dobesedno sam pravi, »nikakršni primarni dejanski stanji«. ⁹ Tako že v izhodiščnem delu Adornovih razmišljanj o teh dveh kategorijah razberemo eno izmed njegovih najbolj bistvenih mišljenjskih potez, namreč zavezanost kategorialni dvojici neposrednost-posredovanje. Na podlagi te ugotovitve pa lahko preciziramo, da je iz narave odnosa subjekt-objekt ravno zaradi medsebojne posredovanosti moč odčitati posredovanost človeške zgodovine. Zdaj je mogoč sklep, da njegova spoznavna teorija z vsemi ontološkimi implikacijami nosi v sebi določeno filozofijo zgodovine – ne samo

predpostavlja – nikakor pa ni sprejemljiva trditev, da Adornova filozofska misel na koncu prehaja samó v že omenjeno družbeno kritiko ali v filozofijo zgodovine.

Pojma subjekt in objekt po Adornu ne moremo definirati in sta glede na to, kar izražata, pred vsakršno definicijo. V naravi definiranja je, da želi subjektivno s pomočjo pojma zajeti nekaj objektivnega, na način, ki je v bistvu indiferenten do tega, kar je nekaj po sebi. Stvar sama je tako z definiranjem v bistvu odstranjena. Od tu tudi med drugim znan Adornov odpor do definicij in definiranja, zato moramo tudi v zvezi s subjektom in objektom govoriti o njuni eksplicaciji oziroma o ekspoziciji. Adorno izraza subjekt in objekt privzema kar s pomočjo ustaljenega filozofskega jezika kot sediment zgodovine. Zanj je trajno izhodišče misliti odnos med subjektom in objektom ob hkratnem in neločljivem ohranjanju obeh in nikakor ne v absolutni ločenosti enega od drugega, kakor tudi ne v podobi nečesa nerazlikovanega, homogenega. Adornova intencija je prepričljivo pokazati, kaj je tisto, kar preprečuje po eni strani vsak tradicionalni razkol in dualizem med njima – kartezijanski dualizem – in se hkrati ne uklanja nikakršni identiteti – nemški idealizem – kajti kot sam poudarja, sta subjekt in objekt izraza za nekaj neidentičnega, za njima se ne skriva nikakršna poslednja enotnost, nič tretjega, kar bi ju transcendiralo. Vzajemno se konstituirata in se zaradi te konstitucije tudi razhajata.

Iz vsega tega je razvidno, da je v njegovo interpretacijo odnosa subjekt-objekt vključena kritika precejšnjega dela zgodovine filozofije, že spet pa je tu razpoznavna določena filozofija zgodovine, refleksija o zgodovinskem posredovanju, o zgodovinsko nastali in pogojeni ločitvi med subjektom in objektom. Njuna ločitev je po Adornu »realna in videz«. ¹⁰ Realna zaradi tega, ker je izraz zgodovinske ločitve, razkola, ki je nastal v razvoju človeške družbe. To sta avtorja Dialektike razsvetljenstva razumela kot prehajanje narave v golo objektivnost ter urejevalen in zapovedujoč duh kot zapovedovalec naravi. Takó je zaradi te distance subjekta do objekta že v homerskem epu nastala »praoblika objektivirajoče določitve, v kateri sta se pojem in stvar razšla«, ¹¹ čeprav se je filozofija kaj rada ves čas sklicevala na to, da je v strukturi pojma »enotnost lastnosti z njim zaobseženega«. ¹² V takem zgodovinsko nastalem odnosu med subjektom in objektom je Adorno videl nemoč dialektike zaradi podvojitve, in je to stanje označil kot »tavitologijo groze«. ¹³

Videz oziroma »psevδος ločitve«, ¹⁴ je v tem, ker pač subjekt in objekt sta in ostajata vzajemno in medsebojno posredovana, objekt skozi subjekt, subjekt samo skozi objekt. Zato postaja ločitev ideologija takrat, kadar je »fiksirana brez posredovanja«. ¹⁵ S tem so dani pogoji za absolutizacijo in uzurpacijo duha. Iz njegove samostojnosti se izoblikuje logika gospodstva celo toliko, da ga subjekti sami ponotranjijo v obliki »komandirajočega sebstva« in kar je bilo tudi fenomenalno odkritje Dialektike razsvetljenstva iz leta 1947. Pri tem gre za analizo, ki med drugim izhaja iz kritike sodobnih odtujitvenih procesov in pojem odtujitve zelo pomembno in bistveno razširja. Po tej plati je prispevek avtorjev Dialektike razsvetljenstva na ravni Lukácseve Zgodovine in razredne zavesti.

Adornov spoznavnoteoretski ideal nikakor ni identiteta med subjektom in objektom in kar Adorna načelno razlikuje od vsakršnega idealizma. Tu je Adorno neizprosno in načelno jassen, kajti, kakor nam prepoveduje za hip odmisli medsebojno posredovanje med subjektom in objektom, tako je jasno, da ju ne moremo reducirati enega na drugega. Tudi v času izjemno privilegirane

teorije odraza v takratnem vzhodnem bloku je suvereno trdil, da misel stvari ne odslikava, »ampak stopa k stvari sami«. ¹⁶ Če pa je teorija odraza zanikala vso spontanost subjekta, jo transcendentalni idealizem hipostazira. Še dolgo bo predmet razprav vsekakor problem, ki ga je nakazal že Adorno in s katerim se je ukvarjalo nemalo interpretov njegove misli, to je vprašanje intersubjektivnosti in interpersonalnosti, na podlagi enega ali drugega miselnega modela. Sodoben pojem komunikacije je Adorno označil za sramotnega, ker v odnosih med subjekti izdaja nekaj najbolj dragocenega, tj. »potencial sporazumevanja med ljudmi in stvarmi, glede na zahteve subjektivnega uma«. ¹⁷

Vsekakor gre Adornu tudi zasluga za pojem samoohranitve (Selbsterhaltung) subjekta v kontekstu moderne in postvarele subjektivnosti. Povsem sprejemljiva je zato trditev Ute Guzzoni, ki je zapisala, da »kritična predstavitev pojma samoohranitve izhaja iz Adornove misli«, ¹⁸ čeprav, kot sama opozarja, Adorno v primerjavi s Horkheimerjem ni eksplicitno razpravljal o tej temi. Vsi prispevki, zbrani v delu z naslovom Subjektivität und Selbsterhaltung (1976), izrecno govorijo o teoriji subjektivnosti; ta je zanje po svojem bistvu samoohranitvena subjektivnost v sodobnem svetu in kot taka zelo mnogo dolguje Adornu. Habermasovo delo Theorie des kommunikativen Handelns obravnava Adornov prispevek v kontekstu svoje osrednje teme, tj. komunikativnega delovanja in komunikativne racionalnosti. Tako je pri Habermasu po njegovi lastni izjavi v predgovoru k prvi izdaji njegovega dela narejen konkreten začetek za teorijo družbe, vendar »ne kot nadaljevanje spoznavne teorije z drugimi sredstvi«. ¹⁹ Bi bila sprejemljiva trditev, da šele pri Habermasu in ne pri Adornu lahko govorimo o razviti družbeni teoriji z vsemi pripadajočimi teoretskimi in normativnimi utemeljitvami?

Zanimiv je tisti del Adornovih razmišljanj o subjektu in objektu, kjer posredno govori o idiličnem in harmoničnem prvobitnem stanju ljudi. O takem stanju se je nekajkrat v svojih različnih delih izrazil zelo skeptično v tem smislu, če je kaj takega sploh kdaj resnično bilo; skratka, Adorno ne sprejema teze o prvobitni zlati dobi človeštva. To bi po njegovi razlagi pomenilo nekakšno homogeno, nediferencirano zavest. »Slika kakšnega časovno ali izvenčasovno izvornega stanja srečne identitete med subjektom in objektom pa je romantična; nekdanja projekcija hrepenenja, je danes zgolj še laž.« ²⁰ Takšna mitska nerazlikovanost je za Adorna grozljiva, kajti ne premore subjekta, kot nerazlikovanost še enotnost ni, saj ta že po Platonovi dialektiki potrebuje nekaj od sebe različnega, da sploh lahko govorimo o enotnosti. V filozofiranju, ki vsebuje zelo mnogo prizvoka te nerazrešene mitologije, Adorno spet prepoznava tisto njemu tako zelo osovraženo tradicionalno filozofiranje, ki ne more mimo »prvega«. V Negativni dialektiki je to imenoval »superiornost prvotnega« in kar je v svojem filozofiranju, vedno znova zavračal še z Nietzschejevo pomočjo.

Adorno izrecno omenja Nietzscheja v kontekstu svoje kritike, ki izrazito izpostavlja topos zahodnega mišljenja in večinskega dela njegovega izročila, iz katerega izhaja, da je resnično samo nekaj prvega. To prvo pa sploh ni nastalo, ponavlja Adorno za Nietzschejem. Ne omenja sicer nobenega Nietzschejevega dela, toda že površnemu poznavalcu Nietzschejevih del se vsiljuje primerjava s Somrakom malikov s podnaslovom ali Kako filozofiramo s kladivom. Kot prevladujoč um v filozofiji je Nietzsche označil v Somraku malikov »pomanjkanje zgodovinskega čuta«. ²¹ V tem je idiosinkrazija filozofov, da

dehistorizirajo in iz nečesa konkretnega ustvarijo mumijo. Zato filozofom očita »egiptovstvo«, tj. ustvarjanje »pojmovnih mumij«, »monotonski teizem«; iz tega sledi še »druga idiosinkrazija filozofov«, ki »obstaja v tem, da zamenjavajo zadnje in prvo«. ²² Vsi najvišji pojmi in najvišje vrednote bivajo kot »brezpogojno, dobro, resnično, popolno - vse to ni moglo nastati, torej mora biti causa sui«. ²³ Po tej logiki ugotavlja Nietzsche je poslednje, tisto najtanjše in najbolj prazno »postavljeno kot prvo, kot vzrok sam na sebi, kot ens realissimum... Da je moralo človeštvo resno vzeti možganske bolezni bolnih pajčevinarjev! - In za to je drago plačalo!« ²⁴ Zdaj lahko Adorno precizira zgodovinsko posredovano ceno, ki jo je človeštvo moralo plačevati za tak mišljenjski motiv; ta je namreč v ideologiji in v njenem sistemu absolutnega gospodstva.

V delu *Minima Moralia* v 44. paragrafu z naslovom *Za po-sokratike* še za Heglovo filozofijo ugotavlja, da so v njej ohranjeni ostanki tega, kar se imenuje *prima philosophia*, »supozicija subjekta kot nečesa kljub vsemu 'prvega'«. ²⁵ Tako tudi Heglova filozofija prisega na prvo, s tem pa še na drugo, kot izpeljano iz prvega, ki je subjekt. V tem so meje njegove resnice, zato Adorno meni, da je naloga dialektične logike, da odstrani še poslednje sledi takega deduktivnega sistema, ki izhajajo iz prvega, »skupaj s poslednjo advokatsko potezo mišljenja«. ²⁶ Tudi filozofija konstitutivne subjektivnosti je filozofija, ki ostaja v mejah t.i. prvega. Zato je še pozneje v *Negativni dialektiki* ponovno in to kritično odklonilno spregovoril o »*prima philosophia* kot '*prima dialectica*'«. ²⁷ Še v kontekstu identitetnega mišljenja odkriva njegovo nagnjenost do rekonstrukcije nečesa prvega in izvirnega. »Sama kategorija korena, izvora je kategorija gospodstva, potrjevanje tega, da najprej pride na vrsto tisti, ki je bil prej tu« ²⁸, v tem pa Adorno spet prepozna ideološko načelo gospodstva. Dialektika pojmovana kot idealistična je po Adornovi kritični ugotovitvi »filozofija izvora (*Ursprungsphilosophie*)« ²⁹; to Hegel kaže s pomočjo kroga in vračanje rezultata gibanja na njegov začetek, je samo »smrtonosna anulacija takšnega začetka«. ³⁰ Skratka, tudi pojmovanje dialektike v pomenu *prima philosophia* po Adornu pomeni absolutizacijo posredovanja oziroma je sklicevanje na neovrgljivo prvo, zato ga Adorno odločno odklanja.

Povsem samostojno nadaljuje Adorno svoja razmišljanja v smislu kritike »prvega« in »poslednjega« še celo v smeri, ki bi jo, vsaj v primerjavi z Blochom lahko imenovali kar negativno upanje. Za Adorna je poskus filozofsko misliti po vzoru identičnega subjekta-objekta, da bi dosegli nekakšno harmonično stanje nerazlikovanosti, ne samo likvidacija subjekta in regresija zavesti, ampak pomeni še regresijo »na realno barbarstvo«. ³¹ Iz te njegove kritike lahko razberemo, da takšno idealno stanje ne pomeni končno čisto nič drugega kot nedoletnost, nedoraslost. Ta je že po Kantovi analizi tisto stanje, ki v sebi ne premore prvega in osnovnega pogoja za filozofiranje, izraženega v znanem latinskem reku: *sapere aude*.

Kljub vsemu je Adorno od mišljenja kot načina posredovanja pričakoval nekaj »odrešenjskega«. Tudi v tem je smisel njegovega znanega apela na vsebinskost mišljenja. Skušajmo preanalizirati njegovo znano misel iz *Minime Moraliije*, ki pravi, da »spoznanje nima druge luči kot te, ki sije na svet od odrešitve«. ³² Na kaj lahko napoti ta, tako zelo očitna mesijanska komponenta njegove misli? Gotovo se ne da v celoti oporekati temu, kar so v tej zvezi ugotavljali mnogi interpreti Adornove misli, namreč nekakšno prikrito

teologijo; čeprav je treba reči, da ne utopija in ne upanje nista samo in zgolj privilegij teološkega uma. S pomočjo Blochovega filozofskega prispevka bi pa raje opozorila na nekatere značilnosti judovskega dojemanja dejanskosti, namreč na mesijanstvo.

V Blochovem delu z zelo značilnim naslovom *Ateizem v krščanstvu*, dobimo opis razlike med antičnim, starogrškim pogledom na svet in judovsko mesijanskim. Bloch to razliko podaja z nazori znanega judovskega filozofa, sicer novokantovske usmeritve Hermanna Cohena (1842-1918). Z njegovo pomočjo poudarja, da je za antični svet značilna »anamneza resnice«, ki se bistveno razlikuje od »eshatologije resnice«,³³ značilne za judovski svet. Pojmu anamneze resnice, ki se bistveno povezuje s pojmom preteklega, kot ponovnega spominjanja, ustreza pojem resnice že pri Platonu. Tudi mnogo poznejše Heglovo pojmovanje resnice, Freudovo, celo Heideggerjevo, v bistvu samo nadaljuje pričeto Platonovo tendenco. Vsem tem pojmovanjem, ki vztrajajo na nečem preteklem, manjka dimenzija prihodnosti, tj. možnost preboja naprej oziroma povedano z Blochom, kot še odprta možnost biti. Kot nasprotje temu, poudarja Ernst Bloch, stoji tista prava moč eshatološkega, ki je zakoreninjena v mesijanstvu. Nesoglasje med omenjeno anamnezo resnice in eshatologijo resnice lahko ponazarja z dobesednim navajanjem Cohenove misli: »To je velika kulturno-zgodovinska uganka, ki jo postavlja mesijanstvo. Vsi narodi umeščajo zlato dobo v preteklost, v pradobo; judovsko ljudstvo pa edino upa v razvoj človeštva v prihodnosti. Edino mesijanstvo trdi, da se človeški rod razvija, medtem ko zlata doba predpostavlja razvoj navzdol. Zaradi tega je označevanje mesijanstva kot zlate dobe zelo groba napaka, ki misel dejansko sprevrča. Preteklost in sedanost izginjata v mesijanstvu pred prihodnostjo, ki edina izpolnjuje zavest v času.«³⁴ Od tu zdaj po Blochu smisel v razlagi stavka 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh. Ta je po svojem najglobljem smislu izražena s prihodnjim časom kot: Jaz bom, ki bom, kajti poudarek je izrazito na prihodnosti.

Kako blizu je tem mislim Adornova filozofija? Resnica, ki je zanj vedno zgodovinsko posredovana, si ne zapira možnosti in poti pred utopijo, mesijanstvom in pred upanjem. Glede na že ugotovljeno potezo njegove misli, ki v starozaveznem smislu prepoveduje vsakršno konkretizacijo, se mi zdijo pri Adornu sprejemljivi izrazi kot negativna utopija, negativno upanje itd. podobno kot negativna dialektika. V kontekstu teh razmišljanj je vsekakor tudi Adornova filozofska misel prežeta z idejo mesijanstva, ki je judovskega porekla, in ni razloga, da bi to dejstvo zamolčali. Drugo pa je seveda vprašanje, koliko je Adorno to mesijanstvo reflektiral na teološki osnovi – teologija kot glas theosa – ali ne? Podobno kot za Ernsta Blocha velja vprašanje še za Adorna: mar ni mesijanstvo možno še na kakšni drugi osnovi kot pa samo in zgolj izključno na teološki. In nenavsezadnje, brez kančka antisemitizma, mar ni mesijanstvo že dolgo nekaj, kar ni samo privilegij judovskega dojemanja sveta? In mar nas niso ravno filozofi, ki so bili po naključju Judje, hoteli prepričati o tem, da mesijanstvo kot svoj temelj ne potrebuje samo in izključno teološko podlago? Ali po zdajšnjem koncu socializma Marxova misel še vedno ohranja to svoje nekdanje prevratno sporočilo? Vsekakor pa Adorno, Lukács in Bloch opozarjajo na ontološko podlago oziroma na nujnost ontološkega utemeljevanja nečesa mesijanskega.

V 153. paragrafu *Minime Moralije* Adorno razpravlja o odrešenju (Erlösung), govori pa še o »mesijanski luči«. Po njegovem je mišljenju edino

do tega, da ustvari perspektive, v katerih predmeti, svet in odnosi v njem zagledajo še drugačne možnosti kot samo negativne, skratka, da se mišljenje »izkristalizira v zrcalni zapis svojega nasprotja.«³⁵ Človeštvo je bilo že od nekdaj nagnjeno do razmišljanj o harmonično urejenem stanju ljudi in stvari, ki so ga obkrožale. Tudi filozofi so razmišljali o soglasju med človekovo notranjostjo in zunanjimi pogoji njegovega življenja in o tem, kako to oboje stopa v soočenje s celotnim svetom. Tako govorimo o sovpadanju med individualnim, družbenim in kozmičnim redom in le kdo bi oporekal temu, da notranje biva v soglasju z vnanjim in da nobena forma življenja ni prisila. Zato je tudi Adorno v kontekstu razmisleka o subjektu in objektu namenil precejšnjo pozornost in analizo t.i. zlati dobi človeštva. Kar v tej zvezi lahko nesporno trdimo, je, da po Adornu pač ni zadostnih dokazov za nekaj takega v preteklosti, toda naloga teorije pa je, da skuša razmišljati o konkretni možnosti utopije in upanja. Vendar se je v primerjavi z Ernstom Blochom, Adorno v tej smeri izrazil z mnogo manj optimizma in pozitivnega upanja.

Bistvo filozofske refleksije je po Adornu izrazito v tem, da ne zaostaja pri izhodiščnih pojmi, hkrati s tem pa, da tudi ne skuša podati kaj izvorno prvega. Takšno je npr. prepričanje, da so bili stari bogovi edino pravi bogovi. Adorno zato strne svojo kritiko mišljenja »po prvem in izvornem« še v ugotovitev: »Misel, da bi se dalo imeti trdno podlago pod nogami, če bi proces mišljenja sistiral na kakšnem določenem mestu ali tudi prenehal, postaja zamena, substitut za samo resnico.«³⁶ Filozofiranje, ki prisega na izvorno prvo kot tisto, kar naj bi jo osmišljalo še v pomenu nečesa poslednjega, je za Adorna povezano s takimi kategorijami kot globina (Tiefe), izvor (Ursprung), prabit in podobno. Povzeti smisel Adornove kritike v enotno, skupno oznako, kot npr. neposredovana zavest, ni najbolj posrečena. Toda spoznavnoteoretsko gledano - in upoštevati je treba, da je Adorno filozofiranje razumel kot spoznavnoteoretski problem - pove ta ocena največ. Zato je glede posredovanja ves čas opozarjal na »napor pojma«. V svojem najboljšem hegllovskem izročilu je pojem »posredovanje, ki samo sebe ukinja, zato je neposrednost.«³⁷ V Fenomenologiji duha imenuje Hegel »gibanje védenja«³⁸ pojem, in za Adorna je filozofska refleksija smiselna samo na ravni pojma, mišljenje brez pojma sploh ni pravo mišljenje. Njegovo velikansko navdušenje do Hegla vsekakor ni razlog, ki bi ga hkrati s tem obvaroval pred neizprosno in izrazito odklonilno kritiko vsega, kar v sebi vsaj malo nosi tendenco po identiteti. Če je izrecno zahteval destrukcijo ideala starodavne, mitske nerazlikovanosti, je tudi še v mnogo poznejši identitetni zavesti duha prepoznaval podobne tendence, ki jih je v obeh primerih obtoževal, da »represivno izenačujejo svoje drugo s seboj.«³⁹ Največje zlo v mišljenjskem procesu filozofiranja je vsak tisti trenutek, ko izginja avtonomija uma in mišljenje izgublja samostojnost. Tendenciozna diskreditiranost mišljenja ni brez posledic glede koncepta svobode in samoodločanja človeške družbe. Zato Adorno pri poskusu odgovora na vprašanje, čemu še filozofija, tako zelo odločno zagovarja pojmovno posredovanje, in samo z gibanjem pojma je filozofiji dana možnost upanja. Toda grozljiva izkušnja Auschwitza mu je v njegovem življenju in med teoretskim delovanjem prepovedovala razmišljati o pozitivni utopiji in upanju. Zato po tej plati, ko govorimo o eshatološki naravnosti Adornove misli, smemo uporabljati izraze kot negativna utopija in negativno upanje.

Precejšnjemu delu sodobne filozofije Adorno dokazuje nereflektiran filozofski miselni postopek, predvsem nezadostno miselno posredovanje, in v tej kritiki je docela enakovredno upoštevan še Friedrich Nietzsche. Z njegovimi deli skuša opraviti teoretsko kritiko nekaterih najpomembnejših vidikov Heideggerjeve filozofije, čeprav je ravno glede Heideggerja treba upoštevati, da je Adornova kritika izrazito in pretirano polemično usmerjena kot do nobenega drugega filozofa. Omenjeno dejstvo seveda še ni razlog, da bi pri prikazu njegove analize novejše filozofije izpostavljali samo njegovo kritiko Heideggerja, in sicer po še nedavnem vzoru uradne marksistične ideologije. Ravno Adorno je marsičem uspel rehabilitirati Nietzscheja in s tem posredno določeni vrsti marksistov izrekel neprizanesljivo kritiko. Ta deluje že skoraj terapevtsko, saj pomaga razbijati predsodke, ki jih je do Nietzscheja še nedavno negovala vrsta pomembnih marksističnih filozofov, žal med njimi tudi Lukács. Glede Adornovega odnosa do Nietzscheja bi veljalo pojasniti vsaj to, koliko je ravno Nietzsche pomagal Adornu, da je zapustil znano deklarirano tezo o enotnosti med teorijo in prakso. Delo Vladimira Jelkića z naslovom Nietzsche in Adorno⁴⁰ dejansko gradi na tej predpostavki, ki jo tudi prepričljivo in solidno prikazuje.

Sugestivnost Adornove misli je med drugim pogojena z njegovim apelom ohranjati zavest o neidentiteti, o razlikah in kot da bi se po tem načelu sam obnašal že v času svojega začetnega formiranja. Gre torej za živeto miselno držo, ki zelo izstopa. Adornova avtonomija duha namreč že od začetka kaže na izrecno samosvojost duha. Ta ga je z njegovimi prvenci spravljala v nasprotujoč odnos z imeni, kot so: Max Scheler, Edmund Husserl, Ernst Bloch, György Lukács, Martin Heidegger in drugi. V kontekstu kritike teh zelo izstopajočih imen filozofije XX. stoletja je treba še posebej izpostaviti Adornova dela pred letom 1933. Vsaj za ta njegova dela velja, da v primerjavi z večino poznejših do Heideggerja ni polemičen. Ravno glede na specifičnost Adornovega miselnega razvoja ugotavljamo presenetljivo istovetno teoretsko razhajanje že v zgodnjih tridesetih letih, tako z Lukácsom kot s Heideggerjem. Gre namreč za odklanjanje »globoko učinkovitega romantičnega impulza«, ⁴¹ kot to ugotavlja Hauke Brunkhorst v svojem delu o Adornu.

Adornov začetni proces formiranja že poteka na podlagi soočenja s filozofskimi stališči, objavljenimi v Blochovih, Lukácsevih in Heideggerjevih tekstih. Tu je treba omeniti Blochovo delo Duh utopije (1918), Lukácsevi deli Teorija romana (1916) ter Zgodovina in razredno zavest in Heideggerjevo delo Sein und Zeit iz leta 1927. Omenjena dela Adorno zelo dobro pozna in do njihove temeljne problematike tudi zavzame svoje stališče, pretežno negativno odklonilno, kajti po opravljeni kritiki krene tako odločno po svoji poti, da vsakega bralca svojih tekstov preseneča, ker je še pred svojim tridesetim letom izoblikovan filozof. V tem smislu njegova kritika omenjenih filozofskih del ni sama sebi namen, ampak, po blochovsko rečeno, topos lastne nadgradnje. K temu bi pripomnila, da se Adorno pač ni mogel videti v mislih drugih in je bil v tem razlog za to, da je bil samó svoj že na začetku, vendar pa to svojost lahko prepozna samo v soočenju z drugimi in preko njih.

V celoti je Adornovo stališče do Ernsta Blocha, ne glede na nekatera posamezna priznanja, odklonilno. V krajšem prispevku iz leta 1920 z naslovom Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit se Adorno sooča z ekspresionizmom in je med prvimi, ki pri Ernstu Blochu prepozna njegovo

temeljno ekspresionistično mišljenjsko naravnost. Po Adornovi ugotovitvi ekspresionizem vse absolutno postavlja na jaz in zahteva njegovo izraznost. Ta umetnost se poraja iz dveh komponent, jaza in sveta, to pa je izraženo z individualnim doživljajem. Že zelo zgodaj je Adorno doumel krizo ekspresionizma, ki ga je pogojevala sama struktura tega mišljenja. Ekspresionizem namreč pomeni neustrezno razmerje med jazom in svetom, ugotavlja Adorno. Če sledimo Blochu in njegovemu Duhu utopije, potem bi ta Adornova kritika pomenila, da ostaja globok, nerazrešen razcep in razkorak med eksodusom notranjega, svetom duše, tj. »eksterno kozmično funkcijo utopije« in svetom, kamor se je usmerilo potovanje duše z željo po samosrečanju (Selbstbegegnung). Tako je svet duše po Blochu naravnani k novi, vseprežemajoči sili subjekt-objekt odnosa, ki v ekspresionistični obliki posredovanja za Adorna ni sprejemljiv odnos, kajti ekspresionizem ni dojel »svobode jaza«, svet sam pa je oropan vsakršne »lastne zakonitosti«⁴² in postaja igrača v rokah teh, ki se nanj sklicujejo, nekaj povsem naturalističnega. Na teh svojih kritičnih stališčih o ekspresionizmu je Adorno vztrajal še v svoji mnogo poznejši Estetski teoriji, izdani postumno šele leta 1970. Pri tem seveda ostaja odprto vprašanje: ali je v poskusu dialektičnega posredovanja med subjektom in objektom prišel dlje Bloch ali Adorno.

In kaj povezuje skupnega Adorna z Lukácsom in Heideggerjem, četudi v smislu razhajanja; razhajanja ne more biti tam, kjer ni kakšne skupne točke. Z Blochom vsekakor prepričanje o medsebojnem, dialektičnem načinu posredovanja med subjektom in objektom. Tudi v primerjavi z Lukácsom in Heideggerjem je treba izpostaviti pojem subjektivnosti. Če se vprašamo, kakšno stališče do moderne subjektivnosti zavzemata Lukács in Heidegger, potem vidimo, da oba odklonilnega. Hauke Brunkhorst govori celo o »obratu proti moderni subjektivnosti«⁴³, temu pa velja pritrditi.

Tako Lukács kot Heidegger segata v starogrški svet in z njim kažeta na nepostvarele, tj. neodtujene oblike bivanja in mišljenja. Refleksija o brezdomovinskosti novodobnega človeka in moderno, profano naziranje sveta ni bilo tuje niti Heglu in romantikom. Že romantika je opozarjala na pojem svetega, ki je še navzoč v pogledu na svet pri starih in ga moderna doba ne premore več. Paradoks grštva je Lukács videl v Teoriji romana v tem, da vsako ponovno oživljanje grštva pomeni bolj ali manj zavestno hipostaziranje estetike v občo metafiziko. Estetsko področje je s tem razumljeno kot poskus vsaj estetske rehabilitacije subjekta kot edino možno področje emancipacije subjekta. Za tak tok razmišljanj tudi Adorno ni bil imun, kakor dokazujejo njegovi številni prispevki iz estetskega področja. Poskus emancipacije subjekta pri Adornu pa se nikakor ne izčrpa samo z estetskim področjem.

Tako Heideggerjeva pozabljenost biti kot Lukácsseva izguba totalitete pripelje oba misleca do odklonilnega odnosa do Kanta in nenavsezadnje kaže še določeno nerazumevanje moderne, ki ji je bil, v primerjavi z njima, Adorno mnogo bolj naklonjen. Za razliko od obeh, Adorno vseskozi ohranja pozitiven odnos do Kanta. Njegovo odklanjanje dialektike totalitete pelje k dialektiki fragmenta, kar je še posebej razvidno v njegovi analizi eseja. Kakorkoli že razumemo Adornovo kritično soočenje z omenjenimi filozofi, je treba upoštevati, da Adorno kljub nenehnemu pogovoru z drugimi, nastopa kot izrazito samostojen in izviren mislec.

Iz Adornove izrecne prepovedi zapadanja kultu presubjektivnih obdobjih človeštva, tj. iz prepovedi regresije zavesti, ki je stanje nerazlikovane enotnosti med subjektom in objektom, še ne sledi, da bi Adorno ne razmišljal o možnih neodtujenih oblikah življenja. Če že v razmerah sodobnega življenja ni videl pogojev za polnost in totaliteto bivanja, in rečeno še v duhu romantikov in Teorije romana, da se prebiva vsepovsod kot doma, na nepostvareli način, in kar je skušala v sebe povzeti še Novalisova definicija filozofije, potem se nikakor ni odrekel utopičnemu momentu. V Negativni dialektiki razume, da je utopija neizrekljiva zato, ker se je ne da subsumirati pod nikakršno identiteto. »Konkretna možnost utopije«⁴⁴ je dana, kajti obstoječe stanje - okrnjeno življenje zaradi Auschwitzta - je označil za ontologijo napačnega stanja, ki ga v svojo refleksijo povzema tudi dialektika. Še tako kritičnemu »nespravljivemu mišljenju se pridružuje upanje v spravo, ker upor mišljenja proti zgolj bivajočemu«⁴⁵ intendira na izgubljenost. V tem je resnica mišljenja, da mišljenje, če je zares resnično, misli proti samemu sebi, skratka, tudi teorija brez nečesa metafizičnega ni možna. Kljub izrecnemu nasprotovanju in kritiki stare, tradicionalne metafizike je Adorno v prej opisanem smislu z metafiziko solidaren. Če je Bloch zapisal, da misliti pomeni presegati oziroma transcendirati, potem je paralela tej njegovi misli Adornova z izrekom kot: misliti proti samemu sebi. V Adornovih razmišljanjih o pojmu metafizike znova in z vso silovitostjo izbruhnejo na dan njegova razmišljanja o odrešenju in upanju. »Gesta upanja« pa je po njegovi razlagi »najbolj notranji impulz vsakega duha«. Mišljenje ni duhovna reprodukcija tega, kar že je. In mišljenje, ki v sebi neguje utopijo, je »odprto mišljenje«⁴⁷ in utopični moment je v njem toliko močnejši, kolikor manj je v njem »utopija opredmetena in s tem zavira njeno udejanjenje«. ⁴⁸

Tudi v prispevku Zu Subjekt und Objekt utopično zelo vidno izstopa. Adorno najprej jasno pove, da je zaklinjanje nečesa prvobitnega nesmisel in da je treba uničiti sledi stare nerazlikovanosti. Njeno sodobno podaljšanje, t.i. identitetna zavest duha, ponovno zapada v represivno identitetno zavest. »Ko bi bila dovoljena spekulacija o stanju sprave, si v njem ne bi mogli predstavljati niti nerazlikovane enotnosti subjekta in objekta niti njune sovražne antitetike; prej komunikacijo razlikovanega. Šele nato bi pojem komunikacije kot objektivne dosegel svoje mesto.«⁴⁹ Skratka, v načinu komuniciranja bi bil razpoznaven neodtujen način bivanja, zato Adorno končuje: »Na svojem pravem mestu bi bilo tudi spoznavnoteoretsko razmerje subjekta in objekta v udejanjenem miru med ljudmi in kot tudi med njimi in njihovim drugim. Mir je stanje razlikovanega brez gospostva, v katerem je razlikovano deležno drug drugega.«⁵⁰ Kaj izhaja iz vsega tega?

Je Adorno kljub vsemu, čeprav zelo posredno, skušal misliti pojem totalitete v smislu polnosti bivanja oziroma totalitete bivanja kot soglasja med notranjim in vnanjim - morda kar po hegllovskem vzoru? Zanimiva v tem kontekstu je Jayeva interpretacija, ki se glasi: »'Mir' je, podano z nekoliko drugačnimi izrazi, trozvezdna konstelacija, sestavljena iz kolektivne subjektivnosti, individualne subjektivnosti in objektivnega sveta.«⁵¹ Iz tega je moč povzeti, da Adorno razmišlja o pojmu totalitete kot o nečem, kjer sovpadajo individualni, družbeni in kozmični red, in kar je kljub vsej nejasnosti in nedorečenosti dokazljivo iz njegove misli. Dejstvo pa ostaja, da nam Adorno tako harmonijo prepoveduje misliti in jo vzpostavljati z dirigirano kolektivnos-

tjo take ali drugačne ideološke podzvrsti, kot tudi glede na dana in razpoložljiva sredstva, tako znotraj obstoječe prakse kot teorije. Kajti, ko govorimo o odnosu med subjektom in objektom, moramo vedeti, da gre tu hkrati še za zelo specifičen odnos med teorijo in prakso.

Pri omenjenem posredovanju med subjektom in objektom je po Adornu treba upoštevati, da to ni proces, ki bi lahko potekal v neskončnost. Adorno celo sam svari pred podivjano posredovanostjo. Posredovanje ima namreč svoje meje že z Adornovim načelnim izhodiščem, tj. z ohranjanjem zavesti o neidentiteti. Zato je razumljiva trditev, da subjekt iz lastnega izkustva opazi na objektu nekaj, kar ni nikakršen »subjektiven dodatek«; iz tega še ne sledi, da subjekt v objektu ugasne. Adorno pri tem strogo sledi svoji logiki razmišljanja, ki se prepušča vsebini, nikakršni formalizaciji – tudi Kantovi ne. Ta v svoji skrajnosti pelje samo v deformacijo, tako glede subjekta kot objekta, zato je v tem kontekstu Adornova razrešitev odnosa subjekt-objekt zelo načelna, še glede na Kanta in Hegla. Tudi njegovo znano svarilo o prednosti vsebine zato pomeni kritiko redukcije mišljenja na metodo in v bistvu nezaupnico metodološkemu spoznavnoteoretskemu idealu.

Iz zapisa, da je »ključna pozicija subjekta v spoznanju izkustvo, ne forma«,⁵² sledi po eni strani upoštevanje in priznanje vsega, tako pri Kantu kot pri Heglu, kar pri njima ohranja neidentiteto subjekta in objekta, po drugi strani pa še neizprosna kritika vsega, kar omenjeno neidentiteto nekritično ukinja. Adornov načelni spoznavnoteoretski pristop – danes vidimo, da je bil to njegov življenjski program – strogo upošteva ontološko utemeljitev, kajti iz Adornovega celotnega filozofskega prispevka izhaja, da mišljenje ne vodi v pravo spoznanje in vedenje, če ni opredeljeno po nečem, kar ni ono samo.

Mišljenje potrebuje svoj ontološki temelj ali pa ni nič! Nikdar Adorno ne pristaja na trditev, da je objekt »nusprodukt«, izjava, tako zelo značilna za mnoge filozofije. V tej zvezi bi dejala, da je Adornova slika mišljenja v bistvu nekakšna teorija intermitenc, tj. teorija prekinitev, kajti misel misli, razmišlja oziroma je dejavna po nečem in le na podlagi nečesa, kar pač ni misel. Zato moramo tudi njegovo pojmovanje kategorije mimesis razumeti iz teh pomembnih spoznavnoteoretskih in ontoloških osnov. »Napor spoznanja je pretežno destrukcija njegovega siceršnjega prizadevanja, nasilja proti objektu. Njegovemu spoznanju se približuje akt, v katerem raztrga subjekt pajčolan, ki ga tke okoli objekta. Le tam je zmožen tega, kjer se v netesnobni pasivnosti zaupa lastnemu izkustvu. Na mestih, kjer vidi subjektivni um subjektivno naključnost, se zasveti prednost objekta; to na njem, kar ni subjektivni dodatek. Subjekt je agens, ne konstituens objekta; za odnos med teorijo in prakso ima to svojo konsekvenco.«⁵³

Vse to so stališča, ki sama ponujajo odgovor na vprašanje, kako spregovoriti o prednosti objekta: namreč, samo z močjo subjekta. Tudi ko je potreba spregovoriti o trpljenju in o tem, kako to obremenjuje subjekt in kar subjekt doživlja subjektivno kot svojo resnico, je trpljenje vendar objektivno posredovano. V individualizmu XIX. stoletja je kljub mnogim njegovim pozitivnim pridobitvam videl nekaj negativnega, namreč izgubo smisla za sprevidenje objektivnosti.

Problematika prednosti objekta nas tako sooča še z naravo Adornovega materializma. Nenavsezadnje nam daje tudi vso pravico govoriti še o Adornovi ontologiji in o njegovem pojmovanju ontološke potrebe.

- ¹G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, 61.
- ²E. Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Gesamtausgabe 10, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 616.
- ³T. W. Adorno, *Resignation. Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften 10/2, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 798.
- ⁴A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, 139.
- ⁵G. Lukács, n. d., 24.
- ⁶R. Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Beck Verlag, München 1987, 43.
- ⁷J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 489-534.
- ⁸T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, 176.
- ⁹T. W. Adorno, n. d., 176.
- ¹⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt. Kulturkritik und Gesellschaft II*, 742.
- ¹¹M. Horkheimer in T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt 1969, 21-22.
- ¹²M. Horkheimer in T. W. Adorno, n. d., 21.
- ¹³M. Horkheimer in T. W. Adorno, n. d., 22.
- ¹⁴T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742.
- ¹⁵T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742.
- ¹⁶T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 205.
- ¹⁷T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ¹⁸U. Guzzoni, *Selbsterhaltung und Anderssein. Ein Beitrag zur Kritischen Theorie*, navedek v: H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 316.
- ¹⁹J. Habermas, n. d., 7.
- ²⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742-743.
- ²¹F. Nietzsche, *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 23.
- ²²F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²³F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²⁴F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²⁵T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 78.
- ²⁶T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 78.
- ²⁷T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ²⁸T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ²⁹T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ³⁰T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ³¹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ³²T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 281.
- ³³E. Bloch, *Atheismus in Christentum*, Gesamtausgabe 14, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 85.
- ³⁴E. Bloch, n. d., 85.
- ³⁵T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 281.
- ³⁶T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 148.
- ³⁷G. W. F. Hegel, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*, Sämtliche Werke 9, Frommann, Stuttgart 1965, 58.
- ³⁸G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner Verlag, Hamburg 1952, 133.
- ³⁹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ⁴⁰Prim. V. Jelkić, *Nietzsche i Adorno*, HFD, Zagreb 1990.
- ⁴¹H. Brunkhorst, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, Piper, München 1990, 187.
- ⁴²T. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften 11, Suhrkamp, Frankfurt 1974, 610.
- ⁴³H. Brunkhorst, n. d., 187.
- ⁴⁴T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 22.
- ⁴⁵T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 31.
- ⁴⁶T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 284.
- ⁴⁷T. W. Adorno, *Resignation*, 798.

⁴⁸T. W. Adorno, *Resignation*, 798.

⁴⁹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.

⁵⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.

⁵¹M. Jay, *Adorno*, Krt, Ljubljana 1991, 64.

⁵²T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 752.

⁵³T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 752.

Povzetek: Cvetka Tóth, Filozofija kot odnos subjekt-objekt. Adornova kritika »prvega«

Prispevek je študija o Adornovi kritiki filozofskega mišljenja, ki skuša filozofiranje utemeljevati s pomočjo nečesa »prvega«. Študija zato tudi nosi podnaslov Adornova kritika »prvega«. V celoti gledano študija obravnava odnos subjekt-objekt, v katerem je, po Adornu, vsa najbolj osrednja filozofska problematika. V njegovi interpretaciji odnosa subjekt-objekt je vključena kritika precejšnjega dela zgodovine filozofije. Zato študija tudi opozarja na Adornova razmišljanja o »idiličnem in harmoničnem prvobitnem stanju ljudi«, na tezo o t.i. zlati dobi človeštva, ki je Adorno ne sprejema. Iz kritike anamneze resnice in iz primerjave med antičnim in judovskim pogledom na svet sledi opozorilo o eshatologiji resnice in o mesijanstvu. Ko govorimo o eshatološki naravnosti Adornove misli, smemo uporabljati izraze kot negativna utopija in negativno upanje.

Summary: Cvetka Tóth, Philosophy as the Relation between Subject and Object. Adorno's Criticism of »the Primary«

The article discusses Adorno's criticism of philosophical reflection, which attempts to define philosophical reasoning by referring to something »primary«. This is the reason for the subtitle of Adorno's Criticism of »the primary«. Overall, the article is concerned with the subject-object relation, where – according to Adorno – of the most relevant philosophical topics are to be found. Adorno's interpretation of the subject object relation includes a critical examination of a sizeable portion of the history of philosophy. For this reason, the article also takes account of Adorno's reflections on the »idyllic and harmonious primal existence of humankind,« notably of the thesis about the so-called golden age of humankind, which Adorno regards as untenable. The warning concerning the eschatology of truth and messianism stems from a criticism of the case history of the truth and from a comparison between the antique and the Jewish views of the world. In discussing the eschatological orientation of Adorno's philosophical thought, we may use such terms as negative utopia and negative hope.

France Dolinar (+)

Franc Grivec*

Na navečer dne, ko je Slovenija začela s slovesno devetdnevnicco na čast sv. Cirilu in Metodu ob tisočletnici njunega prihoda v slovanski apostolat, je 26. junija 1963 umrl v svojem petinosemdesetem letu teološki profesor Franc Ksaver Grivec,¹ prvak med raziskovavci zgodovine sv. Cirila in Metoda in starosta med glasniki ciril-metodijske misli, ne samo v svoji slovenski domovini, temveč v vsem katoliškem svetu.

Rojen v Suhi Krajini – v vasi Veliki Lipovec ajdovske župnije 19. oktobra 1878 – v enem versko in nravno najbolj zdravih delov slovenske zemlje, je podedoval tudi žilavo vztrajnost ljudi s kraško skopih tal, pa še neko malodeležno in malozaupno zaprtost vase in svoj prav ter bojevito voljo, braniti, kar si je ugotovil – lastnosti rodov, ki se morajo trdo bojevati z nedarežljivim zemljiščem. Rad je ponavljal »Omnis sanctus pertinax«, gotovo brez te »svete trme« nikdar ne bi mogel ustvariti svojih življenjskih del, ko mu je vek že zahajal. Ta vztrajnost je bila tudi psihološka podstava zgledno stanovitne zvestobe poslanstvu, ki se mu je že mlad zadal.

Kot toliko velikih slovenskih mož, ga je vzgojilo Alojzijevišče – gimnazijo v Ljubljani je obiskoval od 1890 do 1898. Po vplivom prefekta dr. Jožeta Debevca se je tudi on ogrel za slovanstvo in za slovstveno delovanje. V drugi šoli se je začel učiti srbskega in hrvaškega jezika, v četrti se je skupaj s prijateljem in sošolcem Ivanom Prijateljem lotil učenja ruščine, ki jo je konec gimnazije že dobro znal. Alojzniške »Domače vaje« so bile tudi mlademu Krajincanu prva pisateljska vadnica.

Abiturientski almanah »Na razstanku« (Gorica 1898) je Grivca predstavil med vodilnimi pripadniki njegove generacije. V zbornik, kjer so objavili Murn svoje pesmi, Šorli svoje verze, Ivan Prijatelj in Dinko Puc pripovedniške poizkuse, je Grivec prispeval zelo zrelo razpravo »Ruski realizem in njega glavni zastopniki«. O novejši ruski književnosti je pisal tudi naslednje leto, to pot v Aleša Ušeničnika Katoliškem obzorniku (KO).

Pretežno leposlovno usmerjenost je kazal še vsa leta ljubljanskega bogoslovja. Podoba je bila, da je katoliško gibanje v njem dobilo literarnega kritika – v KO 1902 so vse tri »Literarne razprave« (Brezina, Gogolj, Morawski) njegove. Očitno je bilo, da pri ruskem »psihološkem realizmu« (izraz je rabil sam) šolani kritik ne ostaja ob zgolj idejnih in pedagoških sodilih Mahničeve šole. Ob češki katoliški moderni je opozarjal na umetniško resnično katoliško literaturo (Češka katoliška moderna, Dom in Svet (DS) 1901). Kazal je na prodiranje novega duha, ki se je uprl materialističnemu naturalizmu, v svetovni literaturi. Pod vtisom konverzij pomembnih sodobnih piscev (J. K. Huysmans – »En route« 1895; J. Joergensen 1896 – »Digte« 1898) v katolicizmu je sicer precenjeval religiozno prenovitveno silo spiritualistične tendence v simbolizmu in je pojavu vzdela zelo oporekljivo ime »misticizem« (»Iz naturalizma v misticizem« v bogoslovskem Almanahu 1901), vendar je pravilno

spoznal, da je za umetnostni razvoj slovenske katoliške literature potreben stik s sodobnimi tokovi velikih slovstev. Med »mistiki« mu je bil najbolj drag O. Brezina, študija »Mističen cvet s češkega Parnasa« (KO 1901 in 1902) je vzbudila pozornost tudi med Čehi. V slovenski literaturi, je menil, se pridružuje novi religiozni smeri Ksaver Meško (»Za novimi cilji«, KO 1900); pod vtisom te kritike in Grivčeve privatne korespondence se je Meško odločil za pristop k DS. Zadnjo oceno iz slovenske literature je Grivec posvetil Mešku (Čas 1907 o »Miru božjem«).

Vendar ga je vedno bolj prevzemala teologija. Med njegovimi ljubljanskimi bogoslovnimi spisi se nahajajo prvi zapiski o Solovjevu (ki je zanj literaturo iskal že 1898) in prvi članek o vprašanju »Cerkev in cerkve« (KO 1902). Razprava »Umetnost-apologija« (Almanah 1901, 118–145) znamenjuje preusmerjanje avtorjevega intelektualnega zanimanja. Pod vplivom Mahničia in njegovega »Rimskega katolika« je precej slovenskih bogoslovcev dobilo osebno odnos do znanstvene teologije. To smer je v ljubljanskem bogoslovju pospeševal škof Missia; leta 1897 sta se vrnila v domovino prva Missijeva germanika, Aleš Ušeničnik je prevzel predavanja iz filozofske propedeutike in fundamentalne teologije (1900 je prevzel dogmatiko), njegov brat Franc je postal spiritual v ljubljanskem semenišču. Spremembo nasproti preje prevladujočemu leposlovnemu zanimanju najbolje predstavlja prvi »Almanah, spisali slovenski bogoslovci« (1901), ki ga je pod pesniškim posvetilom »Kristusu Kralju« uredil vprav Franc Grivec.²

Ko je Grivec od 1902 do 1905 nadaljeval in dopolnjeval teološke študije na teološki fakulteti v Innsbrucku, ki je izročena avstrijski jezuitski provinci, je pod vplivom tedaj že emeritiranega profesorja p. Nikolaja Nillesa (+ 1907) obstajalo tam dosti živahno zanimanje za vzhodne cerkve. S temi vprašanji so se naravno bavili predvsem teologi iz slovanskih dežel. V času Grivčevega študija se je formiral pravi krožek, kjer so poleg Grivca bili najbolj delavni Ukrajinci M. Haluščynskij, J. Bocian, D. Jaremko in Čeh A. Špaldak SJ. Iz zgodovine poizkusov zedinjenja med vzhodnimi Slovani je Grivec izbral temo svoje doktorske disertacije; ko je pisal, je šel na daljše raziskovanje v Krakow. (Pri tem našel čas, da je napisal za DS 1903 »Davnost in pomen poljskega jezika.«.) V zgodovinsko metodiko ga je uvedel tedanji innsbruški cerkveni zgodovinar Šlezijec Emil Michael SJ, učenec von Fickerja in von Pastorja.

Navdušenje za češko moderno – s pesnikom Jakobom Demlom si je dopisoval – ga je zbližalo s češkimi, posebno moravskimi bogoslovci. Po njih se je seznanil z diskusijo o ciril-metodijski ideji, ki so jo pojmovali skoraj samo kot slovansko liturgijo, ko je bil 1907 prvič na Velehradu, na zborovanju bogoslovcev in katoliških izobražencev. Ko je o tej diskusiji razmišljal, je mladi slovenski teolog bistroumno spoznal pravo bistvo ciril-metodijske misli, ki more biti le vodilna ideja apostolata sv. Cirila in Metoda: Slovani naj kot most vežejo Vzhod in Zahod, izpolnjujoč tako posebno nalogo v organizmu Cerkve; slovanski katoličani naj tedaj posredujejo med katoliško in ločenimi vzhodnimi cerkvami, posebno slovanskimi pravoslavnimi; posebna naloga slovanske teologije je preučevanje ločenega Vzhoda. Do naravnost genialne formulacije ciril-metodijske misli, ki odpira novo dobo v prizadevanju za edinost in v preučevanju vzhodne teologije med katoliškimi Slovani, je mogel priti le, ker je dovolj poznal že tedaj delo ruskega slavista Aleksandra Vasiljeviča Gorskega in njegove zgodovinske šole, ki gledajo v sv. Cirilu in Metodu apostola vesoljne

cerkvene edinosti, zastopnika ene vesoljne Cerkve iz dobe pred razkolom. Svojo zamisel je objavil v članku »Idea ciril-metodijska«, ki je po slovensko in češko izšel v časopisu moravskih bogoslovcev »Museum« (1903–4, 2–14). (Sporočil jo je tudi v KO 1904, 409–12.) Misli mladega teologa³ sta dala popolno podporo tedanja voditelja češke teologije dr. Anton Podlaha in dr. Jozef Tumpach. Prišla sta naslednje leto na Velehrad, kjer je dr. Podlaha razgrnil načrt o organizaciji slovanske teološke dejavnosti v luči tako pojmovane ciril-metodijske ideje, o kateri je govoril tudi Grivec. Oba govora na shodu 1904 sta izdana v knjižici »Idea Cyrillo-methodejska« (Velehrad 1905).

Takšno orientacijo teološkega raziskovanja med katoliškimi slovanskimi narodi ni terjala samo dinamika okrožnice Leona XIII. »Grande munus«, temveč jo je vsaj toliko narekovala tedanja evropska situacija v znanostih, ki morajo še posebno zanimati slovanske znanstvenike. Slavistiki je takrat veličina Miklošičeva pridobila avtoriteto. Vatroslav Jagić, ki ga je 1886 nasledil na dunajski katedri, je ohranil visoko vršino dunajske slavistične šole. V časopisu »Archiv für Slawische Philologie« je mlada znanost 1875 dobila priznano glasilo. Samo vprašanje časa je moglo biti, da se za staroslovansko književnost, ki jo sestavljajo le cerkveni teksti, začno zanimati bogoslovni znanstveniki. Devetdeseta leta XIX. stoletja so dale rojstne letnice vrsti znanstvenih del, ki pomenijo dokončno ustanovitev bizantinistike: 1891 je izšla fundamentalna K. Krumbacherjeva zgodovina bizantinske literature (2. izd. 1897), 1892 je začela izhajati »Byzantinische Zeitschrift«, 1895 je A. A. Vasiljev odlični ruski bizantinologiji ustanovil glasilo »Vizantinskij Vremennik«, isto leto je F. I. Uspenski izdal prvi zvezek »Izvestij« ruskega arheološkega instituta v Carigradu. In v nobeni veliki literaturi in kulturi teologija ni imela toliko vloge kot v bizantinski.

V istih devetdesetih letih si je tudi katoliško raziskovanje Vzhoda med zapadnimi narodi ustvarilo svoji prvi časopisni središči: Bessarione (Rim 1896), Echos d'Orient (Paris 1897). Študij orientalne teologije na zapadu sta bistveno pobudila ruska konvertita Ivan Gagarin SJ (La Russie sera-t-elle catholique? 1855), pisec več razprav o vzhodni teologiji, ki je začel 1856 znane »Etudes« izdajati kot glasilo svojih načrtov in Ivan Martinov SJ, katerega delo »Annus ecclesiasticus graeco-slavicus« je 1863 izšel pri bolandistih. Njuno prizadevanje je nadaljeval v Petersburgu rojeni Pavel Pierling SJ (ordiniran v Innsbrucku 1868), raziskovavec odnosov med Rusijo in Sv. Sedežem. Danes je znana njegova vloga pri nastanku enciklike »Grande munus«. Liturgične studije Martinova je nadaljeval N. Nilles SJ (Kalendarium ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. izd. 1896–7), od 1859 profesor cerkvene zgodovine v Innsbrucku, zbiravec gradiva za zgodovino unij v habsburških deželah. V začetno fazo katoliškega raziskovanja vzhodnih cerkva spada tudi dalmatinski samouk Ivan Marković OFM, katerega ne vedno kritično delo »Gli Slavi ed i Papi« (1897) je v hrvatskem prevodu (1903–5) bilo zelo brano v bogoslovjih na slovanskem jugu. Med Slovenci je na naloge, ki jih teologom stavlja razvoj slavistike, prvi opomnil – tudi v drugih pogledih po krivici pozabljeni prizadevnik za ciril-metodijske ideale – Fran Kovačič: »Staroslovansko književnost so doslej obdelovali le jezikoslovci, čas je, da se tudi bogoslovci začnejo živahneje baviti s tem predmetom« (Voditelj v bogoslovnih vedah (VBV) 1899). Verjetno tega poziva tako pazljivi bravec domače teološke literature, kot je bil mladi bogoslovec Grivec, ni prezrl.

Leta 1907 je Grivca po kratkem kaplanovanju v Dobu pri Domžalah škof Jeglič imenoval za študijskega prefekta v ljubljanskem bogoslovju, obenem je od 1907 do 1916 nadomestoval J. E. Kreka in dociral njegova predmeta, filozofijo in fundamentalno teologijo, izredni profesor za ti stroki je postal 1916. Leta 1919 ga je zagrebška univerza izbrala za profesorja vzhodnega bogoslovja, toda že naslednje leto se je vrnil v Ljubljano.

Bil je doslej edini študijski prefekt, ki je bogoslovce sistematično navajal k znanstvenemu delu. Prvi literarni sad tega prizadevanja je bila zbirka razprav »Sv. Janez Zlatoust. Doneski v proslavo 1500-letnice njegove smrti«, ki je 1908 izšla kot ponatis iz VBV v Mariboru. Iz tedanjega Grivčevega krožka je izšel biblicist Andrej Snoj, ki je predvsem po Grivčevem prizadevanju dobil docenturo za Novo Zavezo na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Več uspehov v organizaciji teološkega dela mu je prineslo sodelovanje pri ustanovitvi in uredništvu (od drugega letnika) revije »Slavorum Litterae Theologicae« (Praga 1905–10) in pri prirejanju znanstvenih kongresov v Velehradu (od 1907). On je predlagal 1909 ustanovitev Velehrajske akademije, učene družbe za preučevanje vzhodnih cerkev in bil izvoljen v pripravljalni odbor zanjo. Ko se je p. Špaldak polastil 1911 glasila Velehrajske akademije, je Grivec opustil svoje sodelovanje, ki ga je obnovil šele novemu uredništvu 1932.

Literarno delo do profesure na univerzi kaže izredno širok obseg intelektualnega zanimanja. Kot profesor filozofije je v kritičnih naznanilih seznanjal slovensko inteligenco s sodobnim filozofskim slovstvom, zlasti sholastičnim in slovanskim (v Času (Č) in delno v VBV), napisal pa tudi samostojni razpravi »Novi čuti« (Č 1909) in »Neumrljivost duše« (Č 1918). Več je samostojno pisal iz apologetike (Kristus pred moderno kritiko, almanah »Za resnico« 1904; Tu es Petrus, VBV 1911; Apologetični pomen konverzij, Č 1916). Vestno je poročal o znanstvenem položaju vprašanj o sv. Cirilu in Metodu (Č 1907 in 1908 /kritika Snopka/), in se pripravljal na prihodnje lastno znanstveno raziskovanje. Metodično je vztrajno registriral dogodke iz življenja vzhodnih cerkva (Cerkveni letopis. Vzhodna cerkev, VBV 1904–1914). Ko je v aneksijski krizi 1909 »vzhodno vprašanje« postalo neposredno pereče za Slovence, je Grivec opozoril na »Cerkveno vzhodno vprašanje« v obsežni razpravi (VBV), ki je doživela knjižno izdajo na Češkem (Vychodni otazka cirkevni, Praha 1909) in na Hrvaškem (Iztočno crkveno pitanje, Zagreb 1911). Kmalu je bila potrebna druga izdaja, ki je predelana izšla pod naslovom »Pravoslavje« (Lj 1918, češki prevod: Pravoslavi, Kromeriz 1921), tedanji najboljši katoliški prikaz.

Kot slovenski pisatelj je Grivec v svoji prvi dobi predvsem slavist, seveda v pomenu vede v slovanstvu sploh. Z balkanskima vojskama, prvo svetovno vojsko in rusko revolucijo so prišla na met aktualna kulturno-politična vprašanja, ki jih je z velikim zgodovinskim in zgodovinsko-filozofskim znanjem obravnaval v številnih razpravah v Času (1915: Pravoslavna nevarnost?, Germanstvo, slovanstvo in Balkan, Balkansko vprašanje, Ruski problem; 1916: Srbsko-bolgarsko vprašanje; 1917: Vzhod, Ruska revolucija; 1918: Ruska sfinga, Zakaj je propadla Poljska?). Toliko iz izvedenskega peresa po prvih virih pisanih razprav o vprašanih slovanskih narodov kot po Grivčevi zaslugi v letih 1915–19 slovenski bravec poslej ni imel nikoli več na voljo.

Svoj strokovni teološki pridelek je ta čas objavljajal predvsem med Čehi. Že v »Museum« 1903–4 je začel priobčevati kritična poročila o ruski teološki in cerkveni literaturi, nadaljeval jih je v Časopisu katolickeho duhovenstva (1905)

in postal eden glavnih recenzentov revije *Slavorum Litterae Theologicae* (1905–9), kjer je svoje poročanje razširil na Srbe in Bolgare. V tem drobnem in publicistično nevhvaležnem delu se je izobrazil v enega prvih poznavalcev pravoslavne teologije in pravoslavnih cerkva med katoliškimi znanstveniki.

Strokovno razgledan v vprašanih cerkvene edinosti je mogel kongenialno razumeti pomen Slomškove ustanove, ki je bila 1909 kot Apostolat sv. Cirila in Metoda (ACM) obnovljena v ljubljanski škofiji. Na Slomškovo izročilo je navezal v knjižici »A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu« (Lj 1910). Tudi med preproste sloje je odprl pot ciril-metodijski misli, ko je izdal »Apostolski molitvenik« (Lj 1918, 1928). V prvi vrsti pa je s to molitveno knjigo hotel zagotoviti religiozni značaj ciril-metodijske misli, ki ji je med Slovenci grozila nacionalistična sekularizacija.

Ko je pod pokroviteljstvom škofa Mahniča uvajal ACM na otoku Krku, je prišel v stik z oddavnim slovanskim bogoslužjem rimskega obreda. Poglavitni Mahničevi sodelavci — glagoljaši — so mu v razgovorih poudarjali, da bi bilo treba pojasniti pomen slovanske liturgije za unionistično prizadevanje. Toda vprav Grivec je bil tisti, ki je odpravil istovetenje ciril-metodijske ideje s slovanskim bogoslužjem. Značilno je, da resolucije Velehrajskih kongresov niso nikoli omenjale slovanske liturgije. Vprašanje je vnovič preučil. Ko so škofje Države Slovencev, Hrvatov in Srbov (SHS) na konferenci 27.–29. novembra 1918 sklenili prositi Sv. Sedež, naj raztegne privilegij slovanskega bogoslužja rimskega obreda na vse katoličane v novi državi Južnih Slovanov, je Grivec napisal razpravo »Slovansko bogoslužje« za Čas (1919), ki je izšla prevedena v uradnem glasniku djakovske škofije (1919). Poudaril je važnost slovanske liturgije za cerkveno edinost, podčrtal je tudi, da bi se z njim »izbrisal spomin na tuje krivice«, vendar ni zakrival senčnih strani v pogledu kulture. Sklep iz leta 1918 so škofje, tedaj že v Kraljevini SHS, ponovili na seji 15.–20. novembra 1919. »Verjetno, da so škofje omenjali ta dva razloga«, ki ju je navajal Grivec (Bogoslovni vestnik (BV) 1924, 91) v svoji promemoriji. Gibanje pa je dobilo čisto politični značaj in spričo hegemonističnih teženj srbskega pravoslavja nevarno smer, zato je episkopat ob prizadevanju, da bi se privilegij slovanskega bogoslužja vklenil v razgovore za konkordat, opustil svojo prejšnjo naklonjenost. Liturgično vprašanje je postalo predmet časniških obravnavanj, zato je Grivec napisal v Slovenca (7. jul. 1922) strokoven članek, v katerem pa vztraja na stališču iz 1919. Zoper uvedbo glagolskega bogoslužja so se potem izrekli kar trije profesorji ljubljanske Teološke fakultete, Srebrnič (Č 1923), Ujčić in Rožman (oba v BV 1923). V odgovoru »Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje« (BV 1924) je Grivec poudaril, da je slovanska liturgija »vprašanje misijonske in pastoralne metode in oportuniteti«, da so pogoji zanjo drugačni v Dalmaciji kot v Sloveniji in Hrvaški, da na Slovenskem ni tradicije.

Med dokumente slovenskega razgledovanja v novem položaju po zlomu Avstrije, ko so se odprli politični temelji enostranskega nemškega vpliva na slovensko kulturo, ima pomembno mesto razprava o »Naši kulturni orientaciji« (Č 1919), v kateri Grivec terja za naprej neprimerno večje poznanje zlasti francoske kulture. Na »Katoliški preporod v Franciji« je opozarjal še sredi vojske (Č 1916). Že leta 1901 (KO 1901, 355) je v poročilu o monumentalnem pregledu 19. stoletja »Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900« zapisal: »S katoliškega in slovanskega stališča želimo, da bi Slovenci postali bolj zaupni do Francozov in se bolj zanimali za njih kulturo«.

Za skupno Državo SHS se je odločil tudi, ker je mislil, da bo v novi skupnosti dana možnost za apostolat edinosti. Misel, da bodo katoliški Slovenci in Hrvati »most za zedinjenje na Balkanu« se je često ponavljala v času gibanja za Majniško deklaracijo na Hrvaškem posebno v tistem časopisju, ki je bilo pod vplivom Mahniča. Ko je Nova Evropa 1923 razpisala anketo o verskem položaju v SHS, je Grivec v prispevku »Katolički vjerski problem u Jugoslaviji« poudarjal dobre odnose med katoliško in pravoslavno cerkvijo kot pogoj za zedinjenje, moral pa je že priobčiti svoje pritožbe zoper katoličanom neprijazno uradno prakso.

Kakor velika večina slovenske inteligence prva leta nove države, je tudi Grivec verjel v trditev »Slovenski znanstveni jezik se bo gotovo približeval srbohrvaškemu«, zato je predlagal odpravit stare cerkvene termine: spoznavalec, učenik, postava (lex), zakon (matrimonium), celo namesto zgodovine si je želel »historijo« (BV 1921, 112).

Ustanovitev Univerze v Ljubljani je Grivcu uresničila mladostni sen, postati akademski učitelj v domovini. Leta 1920 se je vrnil iz Zagreba in postal eden izmed prvih rednih profesorjev na Teološki fakulteti, kjer je prevzel katedro za traktat o Cerkvi, predaval je pa tudi o vzhodnem bogoslovju. V jeziku »uredbe teoloških fakultet«, ki je prevzela pravoslavni sistem, se je njegov predmet imenoval »primerjalno bogoslovje«. Ljubljanska profesura je omejila Grivčevo znanstveno zanimanje končno na ekleziologijo in na raziskovanje vzhodne teologije, predvsem teologije sv. Cirila in Metoda.

Na ljubljanski fakulteti je mogel šele popolnoma razviti svoje zmožnosti teološkega organizatorja. Vodilno je sodeloval pri ustanovitvi Bogoslovne akademije, ki se je pod njegovim predsedstvom ustanovila najprvo kot odsek Leonove družbe leta 1920, naslednje leto pa kot samostojna učena družba za teološke stroke. Leta 1921 je začela izdajati znanstveni četrletnik Bogoslovni vestnik, ki je bil tako poimenovan na predlog Grivca, kateri je to ime izbral s spominom na znanstveno glasilo Moskovske akademije Bogoslovskij vestnik (zatrt v 37. letniku od revolucije 1918) in z namenom, da tako poočiti posebno poslanstvo novega teološkega časopisa. To so hoteli poudariti tudi s tem, da je bila na prvih straneh revije natisnjena Grivčeva razprava o pravovernosti sv. Cirila in Metoda (BV 1921, 1–43).

Pomembno je Grivčevo didaktično delo na novi znanstveni instituciji. Za akademsko višino fakultete se je prizadeval tudi z znanstveno vzgojo v seminarjih. Njegov seminar je bil – poleg (delno) Lukmanovega in pozneje Turkovega – edini, ki je pripravljal na samostojno znanstveno delo. Udom svojega seminarja je razlagal probleme svojega lastnega raziskovanja in jih vzpodbujal k udeležbi pri njihovem reševanju.

Edini je spisal – poleg obeh Ušeničnikov in Snoja – slovenski akademski teološki priročnik. Traktat »Cerkev« je prvič izšel 1924 (320 strani). Je prvi katoliški učbenik, ki zadovoljivo upošteva pravoslavno teologijo in tudi v stavbi jemlje v poštev pravoslavno pojmovanje cerkve. Pomembno mesto ima tudi med poizkusi, razviti ekleziološki traktat iz nauka o mističnem telesu Kristusovem.⁴ Češki izvedenec za nauk o Cerkvi p. B. Spačil SJ, profesor na Orientalnem inštitutu v Rimu, ga je ocenil za »edini s katoliške strani pisani traktat, ki v polnem obsegu obravnava nauk ločenega Vzhoda; najboljši, ki je bil dozdaj napisan na slovanskem jeziku, in eden izmed najboljših med tistimi, ki so jih izdali katoliški teologi o Cerkvi, ker je jasen in jedrnat ter se ozira na potrebe

časa« (*Orientalia Christiana* 1924, 317). Organizacijo traktata, kjer je pred razpravljanjem o primatu postavil nauk o Kristusu-glavi Cerkve, je odobril Pij XI. v pohvalnem pismu Državnega tajništva z 31. marca 1924. Grivčeva »Cerkev« glede globine spekulacije med svojodobnimi traktati ne dosega Billota (1910) in Strauba (1912), glede obilnosti obravnavane materije ne more tekmovati z d'Herbignyjem (1921) in Ottingerjem (1911), vendar je samostojno in izvorno znanstveno delo.

Prva izdaja je v desetih letih pošla: kot nadomestilo je izdal lepo knjigo »Kristus v Cerkvi« (Lj 1936, str. 270; češki prevod Fr. Švehlák – Fr. Jemelke, Olomouc 1938), ki jo je namenil širšemu bralnemu krogu. V delu je očrtal Cerkev kot središče religioznega življenja.

Drugo izdanje »Cerkve« je popolnoma predelano priobčil leta 1943. Zaradi vojnih razmer ni mogla imeti tistega odmeva kot prva edicija. Zlasti je predelal poglavji o kraljestvu božjem in ustanovitvi Cerkve, kjer je ukoristil H. Dieckmannove zgodovinsko-dogmatične traktate »De Ecclesia« (1925). Za poglavje o mističnem telesu je mogel upoštevati samo uvodni del Trompove monografije, ki jo je izmed zadevnih del najbolj cenil. Pija XII. enciklika pa je izšla, ko je bilo to poglavje Grivčeve knjige že natiskano. Večji del svoje razprave *De corpore mystico* je izdal v latinskem prevodu že leto preje (BV 1942, 14–34). V poglavju o znakih Cerkve je uporabil M. Jugiejev traktat v *Dictionnaire de Théologie catholique* XIV.

Grivec je svojo drugo knjigo o Cerkvi pisal v času živahne ekleziološke diskusije, ko so nekateri govorili naravnost o »krizi ekleziologije«, zlasti zaradi enostranskega tolmačenja nauka o mističnem telesu Kristusovem. Grivec je k debati prispeval zlasti v razpravah »De Corpore Christi mystico quaestiones methodologicae« (*Acta Academiae Velehradensis* 1937) in »Controversia de Corpore-Christi mystico« (AAV 1941). Proti pnevmatološki smeri je postavil tezo: »Mistično telo najprej (in recto, reduplicative) pomeni notranje nadnaravno življenje Cerkve, toda nikakor se je ne sme zožiti na dušo Cerkve, temveč bistveno obsega tudi vidno uredbo hierarhije.« To njegovo stališče je dobilo potrditev v Pija XII. okrožnici »Mystici Corporis« (1943), ki ne dopušča nobenega dvoma, da cerkvenemu pojmovanju skrivnostno telo Gospodovo ne pomeni samo notranjo-nevidno resničnost v globini Cerkve, temveč prav tako bistveno telesnost te Cerkve. Grivčev pomen v kontroverzi je pravilno očrtal ruski benediktinec C. Ljalin v delu »Une étape en ecclésiologie« (*Chevetogne* 1947).⁵ Tudi po encikliki pa je ostala teologiji naloga, povezati v en teološki pojem Cerkve biblične pojme »telo Kristusovo«, »nevesta Kristusova«, »božje ljudstvo«, ki vsi pomenijo eno in isto resničnost Cerkve, čeprav vsak zase poudari bolj eno komponento v skupini resničnosti Cerkve. Zdi se, da za to razpravo Grivec ni imel več vseh potrebnih podatkov.

Seveda je Pija XII. encikliko, ki ji je pojem telesa Jezusa Kristusa vodilni pojem za prikaz nauka o Cerkvi, z veseljem pozdravil in s svojega stališča komentiral. Ker enciklike ni mogel več upoštevati v tekstu svojega traktata, je o njej napisal dodatek h knjigi in jo tudi posebej izdal s komentarjem: »Skrivnostno telo Jezusa Kristusa« (Lj 1944, str. 196), kjer je ohranil v glavnem prevod dr. K. Truhlarja za Ljubljanski škofijski list.

Za teološko podstavo dela za cerkveno edinost je važna Grivčeva teološka obrazložitev pojmov »Unio, unionismus, unitas« (AAV 1934), za metodologijo dela za cerkveno edinost njegovo predavanje na V. velehradskem kongresu

(Acta Conventus Velehradensis V., francosko: Union des Eglises, 1928), kjer se je posebej oziral na dežele, ki meje na pravoslavne.

Katoliško raziskovanje vzhodnega bogoslovja, posebno nauka o Cerkvi, je zadalžil s pomembno študijo »Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju - Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae« (Lj 1921), ki je izšla skupaj z razpravo o pravovernosti sv. Cirila in Metoda tudi v češkem prevodu (Kromeriž 1922). Obravnaval je tudi nauk staroslovanskih sholijev o primatu (BV 1922, s prevodom fragmenta Metodovega nomokanona), sedanji nauk ločenega Vzhoda o ustavi Cerkve in o počelu edinosti v Cerkvi (ACV IV/1925), vzhodni pojem Cerkve (Acta Conventus Pragensis pro Studiis orientalibus 1930), Cerkev – telo Kristusovo in »sobornost« (ACV VI/1933). Poljudno-znanstveni značaj ima knjiga »Vzhodne cerkve in vzhodni obredi« (Lj 1930, ponatis iz BV 1930), dopolnitev in osodobnitev knjige o pravoslavju iz 1918.

Po prvi svetovni vojski je Grivec veljal za enega izmed prvih poznavavcev ruske teologije na Zahodu. Kot prvi katoliški izvedenec o Vladimirju Solovjevu, ki je bil Grivcu osebno drag ruski mislec, je bil povabljen k sodelovanju za zbornik »Ex Oriente« (Mainz 1927), kamor je napisal rusko razpravo »Samobytnost Vladimira Solovjeva« (tudi francoski prevod). Za nemški izbor iz Solovjeva »Monarchia S. Petri« (Mainz 1929) je bil naprošen, naj napiše uvod »Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews«. Potrdilo vodilnega Grivčevega izvedenstva v študiju prvega ruskega religioznega filozofa je bilo povabilo, naj napiše geslo »Solowjew« za Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche (IX, 1937).

S svojimi številnimi slovenskimi študijami o Solovjevu (monografija: Č 1917, tudi separat; katoličan: Č 1918 in separat; odnos do Strossmayerja: Katolički list 1925, rusko Vera i rodina 1925 in separat; pesnik: DS 1926; odnos do Dostojevskega: BV 1931 in separat) je vzbudil živahno zanimanje med slovensko inteligenco za genija ruske religioznosti. Sad tega so tudi teološke disertacije J. Kraljiča, P. Robiča, K. Truhlarja, ki jih je nameraval izdati v posebnem zborniku. Solovjeva je tudi prevajal, pred koncem druge velike vojske je bil že naznanjen tisk »Filozofije ljubezni« in »Opravičenja dobrega«. Od drugih ruskih teologov je preučeval Homjakovega (BV 1934) in Antonija Hrapovickega, posebno zaradi vpliva na srbsko teologijo.

Srbsko cerkveno življenje je zelo dobro poznal. Svoj obilni material je izročil v uporabo graškemu profesorju A. Hudalu za knjigo »Die serbische orthodoxe Nationalkirche« (Graz 1922). Čeprav se je zavedal potrebnosti poznanja srbske cerkve za Slovence, sam njene zgodovine ni monografično obdelal. O srbskih verskih problemih je pisal v Č 1920, potem pa o njih v znanstvenih revijah ni razpravljal do zavladanja patriarha Varnave (1930). Pod tem patriarhom je dobila omah protikatoliška smer, ki je pod vplivom ekstremne teologije ruskega slavofilizma začela s silno ostro polemiko zoper katoliško Cerkev. Ton ji je dal patriarh sam z velikonočnim pastirskim listom za leto 1931 o »borcih za zemeljsko kraljestvo Kristusovo«. Grivec je v odgovorih (BV 1931, 1932, 1933) kazal na zastarele teološke osnove tega napadanja in klical h krščanskemu sožitju v miru in ljubezni. Neakademske napade na katoličane, ki se je v njih odlikovalo zlasti glasilo študentov belgrajske bogoslovne fakultete Svetoslavje, katero je posebno strastno pisalo zoper

Grivca (»On opet grdi...«, Svetoslavje 1933, 189-190) je končno morala prepovedati politična oblast.

Ob novi napetosti, ki je nastala ob konkordatnem boju, je na ugovore pravoslavnih cerkvenih voditeljev in pravnikov odgovarjal Grivčev učenec Odar (BV 1937). Ko se je boj polegel, je Grivec z velikim veseljem vpisal pomirjevalne glasove srbske hierarhije (Slovenec 30. marca 1938). Da bi pokazal znanstveno negotove temelje protikatoliške svetosavske ideologije, je 1938 napisal poljudno-znanstveno knjižico »Sveti Sava i Rim« (Lj tudi slovensko), kjer je poudaril, da ni mogoč zgodovinski dokaz Savovega sovraštva do katoličanov in Rima, pa tudi ne njegove pripadnosti katolištvu. Delce, ki si ga je želel dr. Korošec, je imelo tudi cerkveno-političen namen: Grivec je srbskim sodobnikom stavljal v zgled strpno in daljnovidno politiko utemeljiteljev srbske države in cerkve, kakršno si je on izbral iz virov.

Ko je bilo jasno, da prof. Ehrlich zaradi tolikernih drugih zaposlenosti ne bo napisal Slovencem tako potrebnega traktata »O pravi religiji«, ki ga je predaval, je Grivec izdal kratko celotno apologetiko »Krščanstvo in Cerkev« (1941, str. 110), ki je bila namenjena tudi za uporabo na srednjih šolah. V delu je dosledno izvedel zvezo empirične metode z dokazi za bivanje božje, Kristusovo božje poslanstvo in Cerkev. Metodo apologetike je obravnaval v treh razpravah v duhovniški reviji Vzajemnost 1940.

Kot samostojen raziskovavec sv. Cirila in Metoda se je Grivec uveljavil takoj v začetku svoje akademske profesure v Ljubljani z razpravo »Pravovernost sv. Cirila in Metoda« v BV 1921 (tudi češki prevod), ki je zanjo prejel priznanje srbske in češke znanosti. Dokazal je iz teološkega mišljenja, ki se razodeva v Žitju Konstantina (ŽK) in v Žitju Metodija (ŽM), posebno v obširnem uvodu k Metodovemu življenjepisju, da sta sveta brata zastopnika krščanskega Vzhoda iz dobe pred cerkvenim razkolom, torej pravoverni v zahodnem in vzhodnem smislu. Samostojnost Ciril-Methodove teologije nasproti bizantinski teologiji njunega časa potrjuje tudi analiza »Virov Ciril-Methodove teologije« (Slavia 1923) in preiskava orientalskih in rimskih vplivov v sholijih slovanskih apostolov (Byzantinische Zeitschrift 1929- 30). To tezo naj bi potrdilo tudi proučevanje staroslovanskega prevoda Nove zaveze, za katero je pridobil ljubljanskega bibličista Andreja Snoja, ki je v svoji razpravi o Mateju dokazoval, da je ta prevod prirejen po izvenearigrajski redakciji (Razprave BA III, 1922).

Delo za ekleziološki traktat pa mu ni pustilo časa, da bi svoja ciril-metodijska raziskovanja mogel ohraniti na isti znanstveni vršini. Šele po letu 1934 se jim je mogel v prvi vrsti posvetiti. Vmes je izdal poljudno-znanstveni življenjepis »Slovanska apostola sv. Ciril in Metod« (Lj 1927), ki je v naslednjih letih izšel v češkem, nemškem, poljskem in slovaškem prevodu. Kratak pregled njunega življenja je napisal za češko zbirko »Životem«, »Sv. Cyril a Metodej« (Hlučin 1928).

Že leta 1920 je z uspehom analiziral prvo poglavje ŽM kot fragment Ciril-Methodove teologije; ko se je vrnil k sistematičnemu preučevanju te teologije, je spet zastavil pri tem obširnem uvodu v Metodijevo vito in pokazal, da ŽM I vsebuje osnovno poglavje Ciril-Methodove kateheze (BV 1934). Ko je raziskal biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (BV 1935) v ŽM I kot dokument njune teologije, je ugotovil vpliv panegirikov sv. Gregorija Nacianškega na njih sestavo in odklonil Dvornikovo tezo o posnemanju sočasnih bizantinskih legend. Obenem je pojasnil tudi posvetitev Cirilovo sv. Gregoriju, ki so jo do tedaj šteli

za legendaren element. Raz razgledišče, pridobljeno v tej razpravi, je mogel ugotoviti zgodovinsko jedro pripovedi o zaroki sv. Cirila s Sofijo (BV 1935), drugega »legendarnega okrasa« v ŽK III tudi s tem, da je metodično okoristil dotlej neopažene biblične in patristične citate v tekstu. V istem letniku BV (str. 211-217) je obrazložil zvezo med Cirilovim čaščenjem Sofije- Modrosti in njegovim iskanjem »pradednih časti« s pomočjo edino pravilne razlage tega mesta (= ŽK IV, 14; paralelno mesto ŽK IV, 12; tudi »prvotno dostojanstvo« ŽK I, 5), ki jo je našel p. Tomaž Kurent S.O.Cist.: »pradednije čsti« pomenijo sijaj božje podobe v Adamovi človeški naravi pred padcem. Hkrati je opomnil, da se v Cirilovi definiciji filozofije ŽK IV, 8 nahaja enaka ideja približevanja božji podobi. Tako je bil šele odprt pogled v izvirno globino Cirilove teologije in krščanske izkušnje in najdena v »pradednih časteh« vodilna ideja Cirilovega bogoznanstva, duhovnosti in apostolata. S tem pa je bila izkazana teološka verodostojnost Žitij. Razprave v BV je izpopolnil s objavami v Jugoslovenskem istoriskem časopisu (1935) o originalnosti sv. Cirila in Metoda in o vidih Metodijevega Žitja ter v ACV VII (1937) o virih Ciril-Metodove teologije. Svoja nova dognanja je uporabil tudi v prvem slovenskem prevodu Žitij, ki jih je s poljudnim komentarjem priredil za Šolarjevo »Cvetje« »Žitja Konstantina in Metodija« (Celje 1936, 150 strani). Nadrobno preiskavo vpliva sv. Gregorija na sv. Cirila in Metoda ter na njuni Žitji je nadaljeval pod Grivčevim vodstvom Franc Gnidovec (disertacija 1942).

Ob študiju delovanja slovanskih učiteljev je Grivec spoznal, da je treba revidirati dotedanjo historiografsko podobo kneza Koclja, priobčil je zato knjigo »Slovenski knez Kocelj« (Lj 1938, 298 strani) tudi z namenom, da bi pokazal, kako »Slovenci niso narod brez pomembne zgodovine, odvisni od prijaznosti bratskih narodov, temveč imajo zasluge za zgodovino drugih Slovanov« (str. 6). Pri preiskovanju Kocljeve zgodovine si je zastavil vprašanje o stikih cerkvenoslovanske književne šole, ki je od 870 do 873 imela središče v Kocljevi Panoniji, s slovenskimi brižinskimi spomeniki in se ogrel za tezo o idejnem in stilističnem vplivu Cirilove šole na drugi brižinski spomnik (najprej v Glasniku Muzejskega društva za Slovenijo 1941, potem v knjigi »Zarja stare slovenske književnosti«, Lj 1942).

Rezultati njegovih raziskav med drugo svetovno vojsko so zbrani v kritičnem latinskem prevodu Žitij »Vitae Konstantini et Metodii« (AAV 1941, 1-127, 161-277), ki mu je za uvod napisal pregled virov in mu kot obsežni tretji del knjige dodal trinajst razprav o Cirilovi teologiji. S tem delom je v mednarodnem znanstvenem svetu nadomestil zastareli Miklošičev (ŽM 1854 in 1870, ŽK 1870) in Pasternakov (Dejini 1902) prevod. Delo je prava enciklopedija o sv. Cirilu in Metodu. Napovedani posebni odtis zaradi vojnih razmer ni mogel več iziti.

Mednarodno veljavo mu je prineslo tudi delovanje v organizaciji znanstvenih kongresov za študij vzhodnega bogoslovja v smislu ciril-metodijske ideje. Medtem ko je stara Avstro-Ogrska v velehrajskih prireditvah vedno slutila panslavistično propagando, so mlade slovanske države, ki so vstale po prvi svetovni vojski na njenem ozemlju, ciril-metodijsko gibanje podpirale, celo češki masarykovci in v Belgradu krog, ki je stal pod vplivom zgodovinarja Stanoja Stanojevića. Že na obeh pripravljajalnih konferencah za obnovev velehradskih kongresov 1921 in 1922 je vidna Grivčeva vodilna udeležba. Njegov predlog za pravilni red znanstvenih kongresov v Velehradu, poslan

praškemu nunciju Marmaggiu, je Kongregacija za Vzhodno cerkev leta 1924 uzakonila. Na kongresih 1924, 1927, 1932, 1936 je bil vedno med tremi znanstvenimi direktorji kongresa, ki jih je imenovala rimska kurija. Vselej je bil med najbolj poslušanimi predavatelji. Grivčevo delo na Velehradu spada med ponosne liste v cerkveni zgodovini Slovencev, zaradi obćecerkenega pomena velehrajskih shodov je pomembno tudi s stališća obće cerkvene zgodovine. Prizadeval se je, da bi bili podobni kongresi za študij vzhodne teologije prirejeni na vseh sedežih slovanskih katoliških teoloških fakultet. Kongres v Ljubljani leta 1925, ki ga je počastil s svojim pismom Pij XI. (AAS XVIII, 1925, 7–8, upoštevano v pregledu: R. Rubert, *Le Saint-Siège et l'Unité des Eglises* 1947, 117–118) je pravzaprav sam organiziral. Vodilno je sodeloval na enakem kongresu v Pragi 1929. Kot v rimski kuriji priznanega strokovnjaka za Vzhod ga je na domu v Rožni ulici v letih 1926 in 1927 obiskal tedanji apostolski vizitator v Bolgariji nadškof Angelo Gius. Roncalli (pismo F. Dolinarju z 11. aprila 1961), poznejši papež Janez XXIII. Mons. Roncalli je Grivčevo delovanje zelo pohvalno omenjal na misijonskem zborovanju v Bergamu 1926 (Zbornik svećenikov sv. Pavla 1926, 159).

Zadan mednarodno pomembnim znanstveno-organizacijskim nalogam, se je požrtvovalno ubadal tudi z nadrobnim delom pri organizaciji Apostolstva sv. Cirila in Metoda v svoji domovini. Ustanovil mu je glasilo Kraljestvo božje (KB), ki je od 1924 do 1926 izhajalo kot letno poročilo, od leta 1927 pa kot mesečnik. V letih Grivčevega uredništva je bilo KB gotovo najboljše poljudno-znanstveno unionistično glasilo v katoliškem svetu, za Slovence pravi periodično izhajajoči ljudsko-enciklopedični tečaj o krščanskem Vzhodu. Čutilo se je, da se listu žrtvuje resničen strokovnjak z vero v svoje in svojega naroda religiozno poslanstvo, ne pa kak teološki profesionalc. Sam ga je urejal in večidel pisal do 1933, ko ga je prepustil žitiškim cistercijanom. Pravilno je spoznal, da more njegovo delo med Slovenci nadaljevati le redovniška ekipa. Velikega žitiškega opata Avguščina dr. Kostelca je pridobil za misel, naj se žitiška cisterca posveti vzhodnemu apostolatu.

Ciril-metodijska misel – kot odmev zamisli sv. slovanskih učiteljev, ki sta s svojim apostolskim delovanjem hotela uvrstiti slovanske narode kot enako-pravno skupino v krščansko kulturno skupnost narodov – more biti najbolj trdna vez med katoliškimi Slovani. Pod njegovim vplivom so federacije slovanskih katoliških visokošolcev na kongresih v Krakovu (1929), v Ljubljani (1930) in v Bratislavi (1931) izbrale ciril-metodijsko idejo za osnovo svoje zveze. V znamenju iste misli je bil prirejen leta 1937 kongres zveze slovanskih katoliških visokošolskih in starešinskih organizacij »Slavia Catholica« v Ljubljani (poročilo izšlo v knjigi »Vzajemnost katoliških Slovanov«, Lj. 1937). Pomen Grivčevega pojmovanja slovanske vzajemnosti je pravilno privzdignil Valerij S. Vilinskij v knjigi »Trži koncepcije slovanske vzajemnosti« (Praha 1930).

Od 1903 skoraj vsako leto, od 1919 prav vsako leto je Grivec pisal o sv. Cirilu in Metodu, vendar je svoj mladostni uvid, da more njuno pravo podobo dati samo vzajemno sodelovanje slavistike, teologije in zgodovine, mojstrsko v delih pomnikih uresničil šele konec tretje dobe svojega raziskovanja, ki je – s prav majhnimi izjemami – vse osredeno na življenje in delovanje slovanskih učiteljev. Po letu 1940 je razširil svoje raziskovanje od Žitij Konstantina in Metodija na celotno staroslovansko in tudi poznejše cerkveno slovansko slovstvo.

Leta 1945 je izgubil svojo revijo BV; sprva je upal, da bo imel nadomestilo v AAV in glasilu češkega ACM. V letih 1947 in 1948 je po več tednov bival v Olomoucu in Pragi, prvo leto je doživel veselje osmega velehrajskega kongresa. Ta čas so češki slavisti pripravljali izdanje vseh Grivčevih cirilmetodijskih studij v posebni knjigi. Toda Gottwaldov državni udar je uničil možnost, da bi druga ČSR posredovala med Vzhodom in Zahodom. Problem je bil rešen šele, ko je Grivčevemu dobremu znancu dr. Svetozaru Ritigu uspelo, da je v zagrebškem Staroslovanskem inštitutu začel 1952 izdajati znanstveno revijo »Slovo«, pri kateri je Grivec postal najbolj vidni in stalni pisec. Doma sta profesorja Nahtigal in Ramovš pospeševala tisk Grivčevih doneskov v Razpravah Slovenske akademije znanosti in umetnosti (SAZU) in v Slavistični reviji (SR), toda od konca druge velike vojske je treba prve redakcije Grivčevih ugotovitev iskati tudi v izvenslovenskih revijah.

Najbolj povedno zrkalo napredka Grivčevih raziskav so njegovi revialni prispevki. V tretji dobi Grivčevega ciril-metodijskega preučevanja je najbolj viden njegov znanstveni uspeh dokaz, da Cloz-Kopitarjev glagolit od 59. do 160. vrste obsega izvirno Metodovo homilijo slovanskim knezom in velikašem (Razprave SAZU 1943, dodatki: prav tam 1950; gl. tudi OChrPer 1950, razmerje do »Sodnega zakona«: Slovo 1953). Preučil je »Pohvalo sv. Cirilu in Metodu«, važno dopolnilo k Žitjima, in ugotovil, da je bila spisana jeseni 885, in da so v njej opazni pisateljski obrisi Konstantina Preslavskega. Ker so v Pohvali izposojena neka mesta iz »Napisanija o pravej vere« in iz »Proglasa svetu evangeliju« je isto letnico predlagal za terminus ante quem nastanku teh dveh spisov (Razprave SAZU 1950, posnetek te razprave AAV, dodatki Slovo 1955). Nadaljeval je tako plodovito analizo dotlej nepojasnjenih besed in rekel v ŽM in ŽK (Razprave SAZU 1944, Linguistica Slovaca 1944, SR 1951). V ŽK VII, 12 omenjeni 'vselenski' je porabil za izhodišče študiji o slovanskih terminih za 'oikumene', 'oikumenikos', 'katholikos' (SR — Nahtigalov zbornik 1957). Razložil je več težkih in nejasnih mest v staroslovanskem prevodu evangelijev (Slovo 1953, 1954 /Na sem Petre/, 1957; OChrPer 1954, Slavia 1956). Očrtal je semantično zgodovino izraza 'soprestolen', ki v Konstantinovem ritualu (ohranjenem v Sinajskem evhologiju) pomeni grški 'homousios', v Domitijanovem življenjepisu sv. Save (XIII. stoletje) pa izraža zvezo med oblastjo rimskega papeža in avtoriteti sv. Petra in Pavla (Slovo 1952). Nekaj teh razprav je pomembnih tudi za orientalistno teologijo. Tezo, da so v II. brižinskem spomniku ohranjeni elementi Ciril-Medodove šole, je dokazoval s slogovno in teološko analizo tega spovednega nagovora (SR 1944, 1950, 1951, 1955; zavračanje prof. Tomšiča: Slovo 1960). Kritično je spremljal nova dognanja o Metodovem nomokanonu (Slovo 1957) in o praškem rokopisu Italske legende (Slovo 1957). Udeležil se je znanstvene pravde o vprašanju, kje v Nemčiji je bil zaprt sv. Metod, ki jo je 1949 sprožil prof. A. Ziegler (OChrPer 1952, Zgodovinski časopis 1952-3, 1954, 1956-7). Na novo je preučil papeška pisma Koclju (ZČ 1954) in odnos solunskih bratov do Fotija (OchrPer 1951, 1957). Poslednjič je pisal k odmevom na svojo nemško knjigo o Konstantinu in Metodu (Die Welt der Slawen 1962, Slovo 1962).

Ob novih ugotovitvah svojega ciril-metodijskega raziskovanja, ki je v poglavitnem delu komentiranje Žitij, je Grivec kmalu začel misliti na novo izdanje latinskega prevoda Vit. K tej misli so ga nagibala zlasti važna znanstvena dejstva: češki prevod Žitij, kjer je J. Vašica sprejel mnogo Grivčevih tolmačenj,

nekaj jih je pa odklonil (1942 – v zborniku: Chaloupecky, Na usvitu krest'anstvi); pomembni rezultati N. van Wijka o ŽK (1941); Nahtigalove opombe o literarnem delu Cirila in Metoda v njegovi ediciji Evhologija (1942); lastno poglobljeno preučevanje Gorskega in njegovih učencev ob stoletnici znanstvenega odkritja Žitij (1943); M. Kosovo priznanje, da je papeško pismo »Gloria in excelsis Deo« avtentično (1944 – v Razpravah SAZU). Sprva je upal, da bo delo založila po vojski obnovljena Velehrajska Akademija in je v AAV 1947 priobčil načrt nove izdaje, kjer je napovedal nekaj retraktacij in prevod Pohvale. Toda češki up je šel po zlu že naslednje leto zaradi zatora velehrajskih institucij. Lotil se je predelave slovenskega prevoda, ki ga je po posredovanju prof. Nahtigala izdala kot učbenik leta 1951 Filozofska fakulteta v Ljubljani (180 str.). Knjižica je primer izrednega tipografskega varčevanja, ki je pri določenih delih za tisti čas značilno. Tudi v tem Grivčevem delu manjši slovanski viri niso dovolj upošteti.

Izdanje latinskega prevoda se je premaknilo z mrtve pike, ko se je zanj začel zanimati zagrebški Staroslovanski inštitut in jo vzel v svoj založbeni program. Dogovorili so se, da bosta v knjigi izšla tudi staroslovanska teksta Žitij v kritični redakciji ljubljanskega slavista dr. Fr. Tomšiča. Delo bi moralo iziti že za Grivčevo osemdesetletnico, v resnici pa je prišlo na svetlo 1962 z letnico 1960. V knjigi »Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes« je Grivec napisal pregled in oceno virov (I. poglavje), priredil besedilo latinskih virov z dodatkom izbranih mest iz grškega žitja Klimenta Ohridskega, kjer je latinski teksti iz Migna večkrat izboljšal (II. poglavje), in pripravil na novo predelani in na več mestih popravljeni latinski prevod ŽK ŽM (IV. poglavje), prof. Tomšič pa je kritično izdal staroslovanski tekst ŽK po Hilendarskem rokopisu, ki dotlej še ni bil v celoti objavljen, in ŽM (po Uspenskem rokopisu, ki je bil tiskan v Lavrovih Materijalijah), v obeh primerih je pod črto priobčil variante drugih rokopisov (III. poglavje). Poglavitni vrednoti te knjige sta Tomšičeva redakcija teksta obeh staroslovanskih Žitij in njih pristojni Grivčev latinski prevod. Med vrsto latinskih virov bo Slovenec pogrešil obe pismi Janeza VIII. knezu Koclju (873) in se vprašal o razlogu opustitve, ko je priobčeno pismo knezu Montimiru, ki se v kolekciji Britanskega muzeja nahaja ravno med obema pismoma Koclju. Važen vir za cerkvene razmere pred Metodom in po njem, o katerem zgovorno molči, je pismo bavarskih škofov pod vodstvom nadškofa Teotmarja Janezu IX. zoper obnovo samostojne moravske metropolije (900), pasavski sovesek salzburški Konverziji (Migne PL 131, 34–38). Da je za to zahtevo stala vsa nemška hierarhija, dokazuje sočasno spremno pismo mainškega nadškofa Hattona (Mansi XVIII, 203). Tudi ta dva teksta ne bi smela manjkati.

Delo, ki bo obenem z latinskim izdanjem virov Grivčevo ime za dolgo ohranilo svetovni znanosti, je nemško pisana monografija »Konstantin und Method, Lehrer der Slaven« (Wiesbaden 1960, 270 strani, velikost 8.). Pisati jo je začel na pobudo Münchenskih slavistov E. Koschmiederja in A. Schmausa in pa ponudbe slovite založbe Harrassowitz, in sicer, ko je že oddal rokopis za edicijo virov v Zagreb. Nemška slavistična in zgodovinska kritika je delo odlično ocenila. V vodilni reviji za zgodovino Vzhodne Evrope je bilo ovrednoteno za »standardno delo slavističnega in zgodovinskega raziskovanja« (A. W. Ziegler, Jahrbuch für Geschichte Osteuropas 1961, 128). Grivec je dokazal, da viri vsebujejo več zgodovinskih podatkov, kakor so tudi zgodovinarji mislili do njegove knjige. To je dosegel s poglobljenim umevanjem konteksta; njegove

trditve imajo večkrat značaj hipotez, toda te so vedno dobro podprte. Ureditev knjige je strukturno naslonjena na obe Žitji, delu se pozna, da je izšlo iz komentarja; Grivec je pred njim že štirikrat prevajal in tolmačil ŽK in ŽM. Tako naredi bolj vtis mozaika, vestno sestavljenega iz najskrbneje obdelanih kamenčkov, kakor pa velike zgodovinske freske, slikane v bistvenih potezah. Točno razodeva sedanje stanje raziskovanja: ugotovitve, probleme in vrzeli. Najmočnejša stran knjige je duhovnost in teologija sv. Cirila in Metoda, najšibkejša prikaz cerkveno-pravnih razmer njunega apostolata.

Vse je kazalo, da bomo Slovenci tudi ob jubileju 1963 – kakor 1863 – ostali brez svojega življenjepisa slovanskih učiteljev. Končno se je – že po prodornem uspehu Grivčeve nemške monografije – »državni odbor, ki odločuje o publikacijah Mohorjeve družbe«, »nepričakovano« le spomnil, da je povabil Grivca, naj priredi slovenski prevod svoje nemške knjige. Grivec pa je začel pisati popolnoma novo knjigo, za eno stopnjo bolj poljudno, vendar znanstveno, »seveda s posebnim ozirom na Slovence«, toda že v strahu, da dela morda ne bo več zmogel (vsi navedki iz pisma F. Dolinarju s 6. decembra 1961). Pred smrtjo je še doživel veselje, da je videl natisnjene prve izvode knjige »Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod« (Celje 1963, 246 strani). Za šmarnično pobožnost leta 1963 prirejeni nagovori »Sv. Ciril in Metod in Marija«, s katerimi je zadnjič navduševal z vseh prižnic Slovenije slovenski narod za ciril-metodijsko dediščino pobožnosti do Marije, pa niso mogli iziti v tisku /le razmnoženi/.

Rezultati Grivčevega raziskovanja so bili sprejeti tudi v uradne cerkvene knjige in dokumente. Po želji olomouškega nadškofa Matocha (F. Dolinarju 5. maja 1961) je sestavil nove brevirske lekcije za god sv. Cirila in Metoda. Besedilo je episkopat Jugoslavije navdušeno odobril in je predložil Sv. Sedežu, saj berila iz leta 1880 že tedaj niso bila v skladu z zgodovino. Ko je Obredna kongregacija 1958 te lekcije zaukazala, je Grivčevo delo prešlo v liturgične knjige. Že ob 1100-letnici Cirilovega rojstva 1927 je sestavil predlogo za prelepo pastirsko pismo episkopata Kraljevine SHS. Za enako uslugo ga je naprosil episkopat druge Jugoslavije ob jubileju 1963. V nobenem drugem cerkvenem dokumentu o sv. Cirilu in Metodu nista tako združeni temeljita znanstvenost in posvečena prisrčnost. Tudi nekateri rimski izvedenci za Vzhod so želeli, da bi Grivec predložil načrt za papeško pismo ob jubileju.

Sloves prve avtoritete na torišču ciril-metodijskih raziskav je Grivec ohranil v nekatoliških krogih tudi v drugi Jugoslaviji. Na zahtevo srbskih slavistov in zgodovinarjev (F. Dolinarju 5. maja 1961) mu je bilo poverjeno geslo »Ciril i Metodije« v Enciklopediji Jugoslavije (II, 1956). Toda uredništvo leksikona mu je po neakademskih manirah priskrbelo marksistično- publicistični komentar nekega Kruna dr. Krstića.⁶

Grivčeve publikacije s področja fundamentalne teologije in dogmatične ekleziologije v tej zadnji dobi⁷ imajo značaj pripomb in poopomb znanstvenika, ki je svoje sistematično življenjsko delo o Cerkvi že dovršil. Tako že oba prispevka v AAV 1947 (zveza primata z rimskim sedežem) in 1948 (»Grande munus«, primer nezmotnega pontifikalnega učenja). Pisal jih je tudi v Zeitschrift für katholische Theologie 1955 in rimski Antonianum 1961 in 1960. Zelo negativno kritiko novejšega razvoja v ekleziologiji je podal v članku »De mysterio Ecclesiae«, priobčenem v italijanskem časopisu »Salesianum« 1955. Prof. Zapelena, katerega knjigo »De Ecclesia Christi« je Grivec

polemično kritiziral v *Theologische Revue* 1955, je zelo ostro repliciral.⁸ Medvojne in povojne razmere so preprečile Grivcu, da bi ohranil pravi stik s sodobno ekleziološko literaturo. Tudi je skrajno težka naloga, več teoloških strok hkrati obvladati v enako popolni meri. Ko je svoje delovanje osredil na mejno področje med teologijo in slavistiko, je nujno trpelo preučevanje teologije o Cerkvi.

V življenju Cerkve na Slovenskem je Grivec pomemben tudi zato, ker je najbolj pogumno med teologi terjal slovenski obraz katolicizma na Slovenskem (Slovensko katoličanstvo, KB 1928). Liturgičnemu gibanju je on soustvaril glasilo *Božji vrelci*, ki so najprej izhajali kot priloga KB, dokler se niso 1937 osamosvojili. Mladinsko gibanje je sprva pozdravil, pozneje se mu je pa kritično oddaljil. Skupaj z obema Ušeničnikoma in Lukmanom je odklonil tisto pojmovanje slovenskega katolicizma, kakor so ga priobčili tedanji slušatelji ljubljanske teologije v knjižici »Naši razgledi«. Kritike marksističnega krožka v mariborskem bogoslovju (1928-30) zoper KB, posebno zoper poročila o Rusiji (gl. zbirka pamfletov »Nove zarje« 1959, 38) je superiorno preziral. Nasproti raznim strujam v katoliškem gibanju si je vedno prizadeval ohraniti položaj teološkega arbitra. Skušal je v sporih posredovati in ob enem napisal esej »Osebnost in organizacija« (DS 1936), ki pa sociološko problema ne izčrpa. Predaval je na prvem mladčevskem tečaju 1932 in pozneje pisal v *Revijo KA*, čeprav je vedel za napade nanjo.

Poleg filozofsko in teološko prevladujoče osebnosti Aleša Ušeničnika je rad pokazal samosvojost. Ko so mladi izobraženci iz Krekovega kroga 1906 povzročili prenehanje KO in je Leonova družba začela izdajati Č, je bil leto dni novi reviji urednik tudi Grivec, toda naslednje leto jo je prevzel Aleš Ušeničnik. Vendar je bil Grivec tisti, ki je napisal doslej najlepši oris njegov v uvodu k češkemu prevodu »Knjige o življenju« (Olomouc 1918). Oba Ušeničnika je visoko cenil - in pravzaprav edina v prvi generaciji profesorjev kot znanstvenika priznaval. Znanstveni spor s prof. Ehrlichom ob disertaciji lazarista St. Žaklja »Kristusova osebnost kot kriterij za njegovo božje poslanstvo« (1939) je bil predložen rimskim instancam.

Bil je ves in najprej profesor teologije, njegov cilj je bil slovenska teologija in pričakoval je, da bo vsak profesor napisal slovenski priročnik iz svoje stroke. Zato so mu bili neljubi kolegi, ki se svoji službi niso popolnoma in zgolj predali. Teološko profesuro je čislal za pastoralno opravilo. Vedno pa je rad pomagal v župnijskem dušnem pastirstvu v svoji šentjakovski fari.

Skoz in skoz človek reda se je držal naravnost semeniškega dnevnega reda. Kot redok slovenski znanstvenik je znal skrbeti za zdravje, počitnice je najraje preživel med telesnim delom v svojem dolenjskem vinogradu. Njegova strast so bile knjige; v bogati knjižnici je imel zelo redka ruska dela, še iz časov, ko mu je rusko literaturo tегnil knjigotržec Tuzov iz Petersburga. Družbe ni iskal, morda gre na rovaš njegove nedružabnosti nekaj njegovih učenjaških posebnosti.

Bolj kot sodelavce je zbiral okoli sebe pomočnike. V značaju je imel poteze, ki so mogle raztrgati večletna prijateljstva. V znanstveni razpravi je imel pogum do šole in do osebne teze, vendar je mogel postati zelo ostro polemičen. Svojega značaja se je zavedal in v zadnji bolezni mu je bilo v veliko uteho, da se je »prijateljsko sprijaznil« s prof. Františkom Dvornikom (F. Dolinarju 5. julija 1961), svojim večkratnim znanstvenim nasprotnikom.

Čeprav je posebno v mladosti kazal precejšnjo dojemljivost za moderno, je bil v srčiki svoje politične in socialne miselnosti konservativen. Vedno je bil izrazita osebnost, nikoli outsider. Značilno je bilo zanj zavestno spoštovanje cerkvenih avtoritet.

Zaradi mladostnih prijateljstev, izrazite slovanske usmerjenosti, veljave v zamejstvu, ireničnosti v svetovno-nazorskih debatah in distance od političnega katolicizma je užival velik ugled tudi izven katoliške družbe. Vendar mu domovina ni nikdar slovesno potrdila njegove znanstvene zaslužnosti, nikdar ni bil izbran za uda SAZU. Vsaj po letu 1948, ko ga je tako visoko počastila Praga, bi se morala domovina ovedeti svojega dolga. Toda od 1945 je Slovenija pod ideološko diktaturo komunistične partije. Grivec pa je bil prvi, ki je pri nas pisal iz virov o boljševizmu in boljševiškem preganjanju vere. Kot druge stare teološke profesorje so šikanirali tudi njega s tem, da so mu dajali pokojnino nižješolskega profesorja. Iz gospodarske stiske ga je rešil pravzaprav šele Harrassowitzev honorar. Grozila mu je tudi razprava, pred katero ga je otel prof. Rajko Nahtigal.

Kakor Prijatelj je Grivec pripadal tisti slovenski generaciji, ki je slovansko vzajemnost pojmovala realistično kot kulturno sodelovanje med slovanskimi narodi. Tudi v fundamentalni teologiji je ves čas ohranil stik s slovansko literaturo, zlasti poljsko in češko. Bil je pa tudi med Slovani najbolj poznan slovanski teolog. Grivčev primer je dokaz, kako rodovitno more biti poznanje velikih slovanskih kultur. Posebno tesne so bile njegove zveze s češkim katolicizmom. Pri Čehih je doživel tudi kot znanstvenik svojo najvišjo čast, ko ga je praška Karlova univerza ob svoji šeststoletnici imenovala 1948 za doktorja *theologiae honoris causa*, edinega iz Jugoslavije. Že preje ga je prijateljsko mu naklonjeni olomouški nadškof dr. Leopold Prečan imenoval za svojega pravega svetovavca, vlada Češkoslovaške republike pa mu je podelila red »Bileho lva«. Sam je naročil, da je treba v njegovi biografiji omeniti njegovega moravskega prijatelja in učenca dr. Františka Jemelka, ki je z njim od 1903 zvesto sodeloval (P. St. Kr. Sakaču SJ 7. februarja 1957).

Grivec je bil rojen pisatelj. Njegova bibliografija do 1948, brez prispevkov v dnevnem in poljudnem tisku, šteje 465 postavk. Od svojega abiturientskega tiska 1898 samo eno leto – 1945 – ni ničesar priobčil v slovenščini. Tekst je redigiral v tekočem rokopisu, ki kaže izredno lahkoto pisanja, skoraj brez popravkov. Poleg obeh Ušeničnikov je najbolj vplival na slovenski teološki slog. Kako odličen pisatelj je bil, se čuti celo iz nemško pisanega klasičnega opisa duhovnih podob sv. Cirila in Metoda. O istem predmetu je večkrat pisal, celo pod istim pogledom, zato niso redka ponavljanja; pri vnovičnem vračanju k predmetu pa je problem vedno bolje umeval in tako prišel do pomembnih rezultatov za znanost. Svoj metodični instrumentarij je brusil prav do pozne starosti in tako v teološki analizi staroslovanskih besedil dosegel mojstrstvo.

Grivčeva izvorna znanstvena zasluga je, da je prvi bral Žitja Konstantina in Metodija kot vir za teologijo sv. Cirila in Metoda. Kakor gre Gorskemu ime znanstvenega odkritelja Žitij, tako je Grivec znanstveni odkritelj Cirilove in Metodove teologije in duhovnosti. Teološko analizo tekstov je naravno od vsega začetka spremljal filološki pretres. Tako je tudi slavistiko obogatil z dragocenimi spoznanji, tudi v semantičnem pogledu. Grivčeve leksikalne ugotovitve so upošteve v novem Staroslovanskem leksikonu (*Lexicon Palaeoslovenicum*)

praške akademije. Zdi se, da je v tem glavna Grivčeva moč in njegov trajni prispevek k svetovni znanosti.

V zgodovini slovenskega duha bo ostal kot pisec prvega slovenskega ekleziološkega traktata in zavestni ustvarjavec slovenske teologije, posebno še kot znanstveni utemeljitelj in za Slomškom največji glasnik ciril-metodijske misli. Ko je že »na lehi padal, svoj dan skončeval« (ZM VII, 2), je doživel najvišje potrdilo svojega prizadevanja za ciril-metodijsko usmeritev Cerkve na Slovenskem v odloku Janeza XXIII., s katerim sta bila slovanska učitelja izbrana za prva zavetnika ljubljanske nadškofije. Misel, ki se je v svojih najbolj drznih mladostnih sanjah ni upal misliti.

*Slovenski rimski teolog France Dolinar (1915-1983) je ob smrti prof. in prelata Grivca napisal prispevek, ki je izšel v argentinski reviji *Meddobje* (8(1964), 1–24). Ponatisnjen je v knjigi Dolinarjevih spisov: Slovenska katoliška obzorja, Slovenska kulturna akcija 142, Buenos Aires 1990, 509-535.

Ob tridesetletnici Grivčeve smrti bo natančni življenjepis z objavo v BV dostopen tudi širši slovenski javnosti. Ohranjene so Dolinarjeve jezikovne in slogovne posebnosti.

¹Grivčevo življenje in delo sta opisala že Narodna Enciklopedija SHS (I, 384), M. Ks. in SBL (I/2 1924). V EncJsl (III 1958) mu je B. Grafenauer dal zgolj kot raziskovavcu CM borih deset vrstic. Ob sedemdesetletnici mu je napisal lep kratek življenjepis na osnovi slavljencevih ustnih in pisanih (*Memorabilia ex historia Conventuum Velehradensium*, AAV 1933, 25–31) podatkov njegov češki prijatelj dr. František Jemelka kot uvod v *Miscellanea in honorem Francisci Xav. Grivec* (AAV XIX 1948, 165–68). Prošnji iz zamejstva, naj napiše svoj znanstveni itinerarij, je Grivec ustregel samo za področje svojega ciril-metodijskega raziskovanja (gl. Fr. Grivec, *Ciril-metodijska ideja*, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Lj 1962, 47–58). O Grivčevem mestu v zgodovini ciril-metodijske monografije gl. F. Dolinar, *Glas Slovenske kulturne akcije VII*, str. 24, o njegovem deležu pri velehradskih kongresih gl. F. Dolinar, *Slovenci in velehradski unionistični shodi* (KB 1937, 29–53).

²Eden glavnih zastopnikov leposlovne usmerjenosti Franc Sal. Finžgar še v poznih letih ponavlja svoj mladostni odpor zoper bogoslovne znanstvene almanaha, ko v svojih spominih obžaluje, da so bogoslovci opustili mladinsko zbirko »Pomladni glasi« in namesto teh izdali Almanah, kjer so hoteli razkazovati svojo šolsko učenost« (Leta mojega popotovanja, Izbrano delo VII, 45). Aleš Ušeničnik pa je svojo kritiko Almanaha v Č (1901, 174) sklenil iz voščilom: »Skonca še enkrat izrazimo srčno željo, da se slovenski bogoslovci še dalje izobražajo v teh smereh. Časi so silno resni.« Dve sodbi: neznanstvenik in znanstvenik, toda samo ena je sodba izvedenca, ki ve, kako je z znanstvenim delom.

³Ta ideja se je šele pred dvema ali tremi leti porodila v mladih glavah in naenkrat vzbudila mnogo zanimanja v odličnih znanstvenih in cerkvenih krogih, je sam zapisal v članku o »Ciril-metodijski ideji«, ki ga je poslal za Slovenca (16. februarja 1906).

⁴Po milosti škofa Rožmana dr. th.« (izjava pok. prof. Jožeta Turka) Metod Mikuž v svojem »partijnostno« zgledelem »Pregledu Nob v Sloveniji« I, 125 spravlja Grivčevo poudarjanje nauka o mističnem telesu Kristusovem v zvezo s križarskim gibanjem (ki ga Mikuž tudi v svoji predmarksistični dobi ni mogel umeti) na Slovenskem: »Zato je prelat Grivec hitel na teološki fakulteti v svoje predavanja o Cerkvi uvajati nekaj novega, da bi z naukom o 'mističnem telesu Kristusovem' paraleliziral heretična stremjenja mladine«. Z zgodovino baveči se Mikuž bi moral vedeti, da je »Križ na gori« začel izhajati 1924, da pa pohvalno pismo kard. Gasparija za Grivčevo knjigo nosi datum 31. marca 1924, kot pisatelj gotovo ve, da se tristo strani ne da napisati v par tednih. Kot bivši slušatelj teologije bi utegnil vedeti, da je B. Spačilova razprava »Christus caput corporis mystici Ecclesiae«, ki je dala glavno smer Grivčevemu razpravljanju o odnosu med »skrivnostnim telesom« in hierarhično stavbo, izšla v rimski in sicer ekumenični reviji »Bessarione« že 1920. Med slovenskimi teologi je Anton Gregorčič že 1882 v goriškem »Folium periodicum« priobčil razpravo »De corpore Christi mystico, quod est Ecclesia« (skoro dobesedno naslov Trompove monografije!).

Obnova teologije mističnega telesa je poleg Moehlerja in katoliške Tübingške šole predvsem zaslug jezuitskih profesorjev na papeški Gregoriani. Iz »rimske šole« (izraz je predlagal A. Kerckvoorde OSB v študiji »La théologie du corps mystique au XIXe siècle« /NRTTh 67/2, 1945, 417/):

Pasaglia (*De Ecclesia Christi*, 1853), Kl. Schrader (ki je bil učitelj Scheebnov), Franzelin (*Theses de Ecclesia Christi*, 1887) je izšel shema o Cerkvi za Vaticanum I, ki se začneja z besedami: »Ecclesia est corpus Christi mysticum«. O tem Pavlovem nauku je razglabljala tudi potridentska teologija, zlasti Petavius in Thomassin, kar se v nekem površnem klišeju tudi pozablja.

⁵Ne pozna pa Grivčevega dela Madžar St. Jaki OSB, *Les tendances nouvelles d'ecclésiologie* (Rome 1957), čeprav ga po lastni izjavi posebno zanimajo avtorji, ki so preučevali nekatoliški nauk o Cerkvi. Učenemu piscu je neznana tudi tako važna Spačilova razprava, čeprav je izšla v rimski unionistični reviji *Bessarione*. Slavica non leguntur, celo kadar Slovani pišejo po latinsko... Omenja pa našega rojaka Jan. Grudna, *The Mystical Crist*, St. Louis 1936, o katerem pove, da sledi Trompu. Pokojni prof. Gruden pa prav nič ne skriva, da je sledil Grivčevu slovensko »Cerkev«.

⁶Izredno razvito fantazijsko zmožnost avtorja za vživljanje v preteklost na ozadju sedanjih doživljajev kaže tale stavek: »Koliko je Metodije bio izvrgnut pritisku crkveno-političkog preodgajanja, nije poznato« (626). Torej nekakšno pranje možganov in predmarksistična prevzgoja v 9. stoletju po Kristusu...

⁷Povojni teološki tiski: *De nexu primatus cum Sede Romana* (AAV 1947), *De probitate et sanctitate Cyrilli et Methodii* (AAV 1948, prevod v češki in slovaški jezik), *Einige Bemerkungen zur neuern Ekklesiologie* (ZkTh 1955), ocena: Zapelena SJ, *De Ecclesia Christi* (*Theologische Revue* 1955, 267–272), *De mysterio Ecclesiae* (Sa 1957), *Adnotationes ad theologiam fundamentalem* (Ant 1960), *De via empirica notarum Ecclesiae* (Ant 1961). V zamejstvu so nedostopne objave v roneotipiranem Zborniku Teološke fakultete v Ljubljani, ki po sporočilu Grivčevem izhaja v štirih izvodih (pismo F. Dolinarju 5. julija 1961).

⁸Sedaj že pokojni prof. Timotej Zapelena SJ je Grivcu odgovoril v skrajno polemični obravnavi najprej v *Revista Espanola de Teologia*, 1958, potem pa v *Salesianumu*, 1959. V uvodu k prvi repliki sam pove, da jo je natisnil v Španiji, ker bi se objava v »Gregorianum«, teološki reviji Gregorijanske univerze mogla zavleči (*puidera retrasarse*).

Drago Ocvirk

Kaj je Nova doba (New Age)?

Domergue je magister teologije in študira nove religijske pojave na Ecole pratique des Hautes Etudes, kjer pripravlja doktorat iz religijske antropologije. Knjiga *Orientacijske točke glede Nove dobe (v luči vere)* (B. Domergue, *Points de Repres sur le Nouvel Age (à la lumière de la foi)*, Edition de l'Emmanuel, Paris 1992, 184) je dobro pregleden prikaz sodobnega religijskega pojava z imenom Nova doba (New Age). Knjiga je koristna tudi za našega bralca, saj srečuje Novo dobo (odslej ND) v knjigarnah pa tudi mediji so že močno pod njenim vplivom.

Na vprašanje, kaj je ND, je težko odgovoriti. Sociologi govorijo o »mistično-ezoterični meglici«, brez jasnih meja in organizacije. Ali gre za ND ali ne, lahko ugotovimo po povezavi z »določenimi revijami, založbami, knjigarnami, določenimi razstavnimi saloni, kraji za staž, centri za konference« (9). Kardinal Danneels opisuje ND v razpravi *Kristus ali Vodnar* takole: »ND ni religija, kljub temu pa je religijska; ni filozofija, kljub temu pa je določen pogled na človeka in svet kot tudi ključ za razlaganje; ni znanost, vendar pa se opira na 'znanstvene' zakone... ND je meglica, ki vsebuje ezoterizem in okultizem, mitično in magično misel o skrivnosti življenja« (8).

Domergue obravnava to »meglico« s treh zornih kotov. V prvem poglavju pokaže njene zgodovinske korenine; v drugem jo primerja z religijami, pri katerih se napaja; in nazadnje, v tretjem poglavju pokaže na bistvene razlike med ND in krščanstvom.

1. Korenine nove dobe

Korenine ND segajo vse v srednji vek k mistiku Joakimu iz Fiore (1130-1202), ki je govoril o treh dobah: Očetovi, Sinovi in Duhovi. Doba Duha bo obdobje ljubezni, miru in sreče. S temi idejami so se oplajali mnogi utopisti in idealisti, nenazadnje tudi Marx. Christian Rosenkreuz, ki naj bi živel v 15. stoletju, je govoril o »Zlati dobi«, katero naj bi sedaj uresničevala ND. V začetku 17. stoletja se pojavi teozofija, ki je sad »razsvetljenj«, v katerih spozna »razsvetljenec« vse skrivnosti življenja. Zato so ta razsvetljenja tudi veliki začetki novega življenja. Teozofi so poskušali doseči stanje pred izvornim grehom s klicanjem nebeških duhov ali z alkimijo.

V začetku 19. stoletja se pojavita okultizem in ezoterizem. Okultizem so različne tehnike za manipuliranje s skrivnostnimi silami, ki jih velike religije in

znanost ne poznajo; ezoterizem pa so teorije, na katere se opira okultizem. Začetnik okultizma je Eliphas Levi (1810-1875), ki je izdelal teorijo o štirih okultnih znanostih: kabbali, magiji, alkimiji in okultni medicini. Seveda je govoril tudi o Zlati dobi in poskušal napraviti sintezo vseh religij. Pri njem je črpala Blavatsky, ustanoviteljica Teozofskega društva. Njegov učenec je bil tudi doktor Encausse (1865-1916), bolj znan kot Papus. Znan je predvsem po svoji okultni medicini, ki jo je delil na troje: klasično; homeopatsko, ko človek deluje na zvezdna telesa, da bi prenesel energije na delček materije; hermetično, ko človek deluje z magijo na psihično bitje.

Allan Kardec (1804–1869) je iznajditelj spiritizma v Franciji, Jackson Davis (1826–1869) pa v Angliji. Kardec se je opiral na nauk o reinkarnaciji in je klical duhove s pomočjo medijev. Imel se je za Mesija: »Mojzes je odprl pot, Jezus jo je nadaljeval, spiritizem jo bo končal,« je učil (30). Zato je tudi napovedoval skorajšen prihod »nove dobe«.

V 19. stoletju je Zahod odkril glavne tekste vzhodnih religij. Teh tekstov so se polastili novi teozofi, ki so se ravno po tem razlikovali od svojih predhodnikov. Helena Petrovna Blavatsky je skupaj z Henryem Steelom Olcottom in Williamom Quanom Judgem ustanovila v New Yorku leta 1875 Teozofsko društvo. Blavatskyeva je napisala *Skrivnostni nauk*, okrog 2500 strani, kjer povezuje različne religije: tantrizem in tibetanski budizem, kabbalo, hermetiko in ezoteriko. Nasledila jo je Annie Besant, ki je razširila teozofizem po svetu.

Teozof Rudolf Steiner (1861–1925) je ustanovil v Berlinu leta 1913 Antropozofsko društvo, ker je menil, da je Blavatskyeva preveč pod vplivom hinduizma. Steiner je govoril o »krščanskem ezoterizmu«, ki izhaja iz gnostičnih spisov v začetku krščanstva. V Jezusu je prepoznal reinkarnacijo perzijskega reformatorja Zaratustra. Z bujno domišljijo je razlagal Sveto pismo. O evangelistih pravi, da »so poskušali opisati tistega, ki se bo dvignil pred sončno bitje, – sv. Matej glede na fizična in eterična telesa, – sv. Luka glede zvezdnega telesa in organizma, ki je nosilec jaza, – sv. Marko opisuje veliko Auro, – Janezov evangelij pa opisuje dušo tega sončnega duha« (34). Podobno je učila o Jezusu Alice Ann Bailey (1880–1949), ustanoviteljica *Ecole Arcane*.

Čeprav se te šole razlikujejo, so vse nekakšne sinteze med znanostjo, religijo in filozofijo. Opirajo se na vzhodna verstva in njihove kozmologije. Steiner govori o reinkarnaciji in karmi, Blavatskyeva pričakuje »prihodnjo Raso, šesto, večjo in bolj slavno kot vse, kar smo jih doslej poznali. Človeštvo bo opravilo svoje krožno romanje rasa za raso. Takšen je zaradi karmskega zakona tok Narave, ki je vedno navzoča in vedno v porajanju« (36). Najbolj slavna predhodnica Vodnarjeve dobe pa je Baileyeva, ki je v štiridesetih letih pisala o prihajajoči Novi dobi. Izhajala je iz vzhodnih kozmogoničnih mitov o Dobah sveta (yuga) in iz astrologije, ki je napovedovala Vodnarjevo dobo. Tako naj bi nastopila »Zlata doba Spoznanja«. O njej je zapisala: »Pojav Vodnarjeve dobe bo dal podlago za globok in prepričljiv optimizem. Nič ne more zaustaviti učinkov novih vplivov, ki se že začenjajo pojavljati. Ti bodo neizogibno določali prihodnost; določali bodo tip kulture in civilizacije; nakazali bodo obliko vladanja... tako kot je to storila krščanska doba Ribe ali doba pred njo, ki ji je vladal Oven.« Zato sklepa: »Pojavila se bo nova svetovna religija. Ta bo v obliki skupinskega pristopa, ki bo enoten in zavesten, k svetu duhovnih vrednot« (37–38).

Po drugi svetovni vojni se zanimanje za vzhodnjaška verstva še poveča. D. T. Suzuki (1870–1966) je širil zen budizem v ZDA še zlasti na univerzi Columbia in nastal je ameriški zen. Temu gibanju so sledila še druga, ki so jih širili indijski guruji: Hara Krišna, Transcendentalna meditacija, Misijon božanske svetlobe idr. Vsi so bolj ali manj vplivali na nastajajočo ND. Marilyn Ferguson je v knjigi *Revolucija možganov* (1973) obdelala številne »odtujenosti zavesti«, ki jih povzročajo različne vzhodnjaške metode meditacije. Te odtujenosti so podobne tistim v hipnozi, pri mamilih ali »mističnih potapljanjih«. »Človek izgubi meje Jaza... ima občutek, da se staplja z vesoljem... vtis, da se razširi kot bula ali se požene zelo visoko; strah izgine, posebno pred smrtjo... ima vtis, da se je ločil od svojega mesenega ovoja... ima občutek osvoboditve, prežemanja čutov (sinestezija), kakor kadar sliši barve, vidi glasove; vtis ima, da je 'postal ocean'... Končno občuti, da je presegel čas in prostor« (43). Mahariši Maheš Jogi je videl v tem preseganju religijsko dogajanje: »Practiciranje transcendentalne meditacije razvija v človeku popolno možnost božanskega in vzdigne človeško zavest na raven zavesti božanstva« (44). Tako »razširitev« zavesti so proučevali psihologi, med njimi tudi Abraham Maslow, ki je eden od ustanoviteljev Gibanja za človeški potencial in glavni teoretik humanistične psihologije. Po njegovem so ta izkustva skupna vsem religijam.

»Porajanje ND je sad 'slučaja', v katerem se križa več religijskih kultur, drugačno 'pojmovanje' psihologije (humanistična psihologija), metode meditiranja... Vse to se meša z elementi ezoterizma in astrologije (Vodnarjeva doba) itd.« (45).

Nova doba ni zakoreninjena le v zgodovini, ampak ima tudi svoje ustanove, kjer se ta misel oblikuje, utrjuje, pogloblja in od koder se širi. Med temi jih nekaj velja omeniti. Eslan Institut v Big Sur v Kaliforniji sta ustanovila Mike Murphy in Richard Price, ki sta diplomirala na univerzi v Stanfordu. Tu se študira filozofija, psihologija in ezoterizem. Vse so potem še zabelili z duhovnostjo Šri Aurobinda. Center of Findhorn na Škotskem so ustanovili Peter in Eileen Caddy ter Dorothy MacLean. Skrivnost tega centra bi naj bila v »mistični povezavi« med ustanovitelji Findhorna in »naravnimi duhovnimi in nevidnimi silami«. MacLeanova piše v knjigi *Glas angelov*: »Sile Narave so nekaj, kar je treba čutiti in doseči... Ena od tvojih nalog kot 'svobodnega otroka' je v tem, da notranje čutiš sile Narave, takšne kot so veter, da uvidiš njihovo bistvo in njihov cilj ter da si pozitiven in se uskladiš z njihovimi bistvi« (47). Pristaši tega centra ponavljajo v meditaciji: »Jaz sem Moč.« Duhovi, ki jih imenujejo sanskrsko 'deva' (deva ulice, deva rododendrona), dajejo napotke za vsakdanje življenje. »Deve nas vabijo k sodelovanju, da bi vsa zemlja prešla v novo stopnjo evolucije... Tako se je začela čudovita avantura tristotih pionirjev Nove dobe, ki danes navdihuje razcvet stotine drugih skupin po Zemlji« (49). MacLeanova se opira tudi na Steinerja, začetnika antropozofije in njegovo pojmovanje ekologije.

ND uporablja izraze, kot npr.: channeling, transcendentalna meditacija, intenzivni seminarji za razsvetljenje, dinamična sprostitve, rebirthing idr. Te je mogoče razumeti le v povezavi in primerjavi z nekaterimi religijami. O tem govori naš avtor v drugem delu knjige.

2. Religijski vidiki nove dobe

ND si je marsikaj sposodila pri šamanizmu. Šamanizem je sicer značilen za Sibirijo, kjer šaman, neke vrste vrač, služi kot srednik med ljudmi in svetom duhov. Ker poznajo podobne ljudi vse arhaične religije, je izraz šamanizem posplošen. Ljudje verjamejo, da je v vesolju neskončno duhov, živalim in stvarem pa pripisujejo dušo. Mislijo, da bolezen povzroča odhod duše iz telesa in njeno potepanje po vesolju. Če se duša ne vrne, bolnik umre. Dušo je gotovo pregnal kak duh in zasedel njeno mesto. Šaman mora izslediti dušo in jo pripeljati nazaj. Zato se mora povzpeti v nebo ali iti v pekel. Pri tem se obleče v posebno obleko s perjem. S transom, plesom, obredi, tudi mamili ipd. uspe šaman najti in vrniti dušo.

Najbolj nenavadne dejavnosti šamana, kot npr. trans in mamila, so si prisvojile posamezne skupine ND. Tako lahko govorimo o neošamanizmu. Aldous Huxley hvali v knjigi *Vrata opazovanja* uživanje mamila mescaline, ker omogoči človeku, da spozna »zunanji in notranji svet tak, kakršen je«. Zelo odmeven avtor na tem področju je Carlos Castenada, ki v delu *Hudičeva trava in mali dim* govori o duhovih, ki jih imenuje zaveznike in varuhe ter so nekašni sredniki med človekom in Naravo. Najmočnejši med temi duhovi je Mescalito (ime je narejeno iz mescalina). Doživetja, ki jih opisuje Castenada, so spodbudila zanimanje za šamanizem. Tako se je v zadnjem času razvil 'channeling', ki združuje šamanizem in spiritizem. Osebe, imenovane channels (kanali), lahko stopajo v stik z duhovi oziroma stopajo duhovi prek njih v stik z ljudmi. Ti ljudje imajo torej vlogo srednika, kanala, in jih je na tisoče v ZDA in Evropi. Poznavalec teh pojavov J. Vernette pravi: »Od začetka spiritizma so zdravniki opozarjali na negativne učinke teh dejavnosti na duševno zdravje številnih pristašev... Ker pušča 'kanal' prosto polje vsem nezavednim fantazmam, slabi svojo obrambo in nadzor nad njimi. To gre vse do nehotene podvojitve in razdružitve, tako da pade v trans kadarkoli in počasi drsi v delirij. Včasih ne more več najti svoje prave osebnosti, ker se je v njem 'naselil' (ali tako misli) duh ali kaj drugega« (68).

Vzhodna verstva, posebno tantrizem, je drugo področje, kjer novodobaši nabirajo svoje ideje. Tantrizem hoče doseči nadnaravne moči (siddhi) z religijskimi obrazci: mantrami. Ti obrazci vzbudijo vibracije v človeku, ki jih ponavlja. Mantra-joga je celoten postopek, ki omogoča človeku, da se združi z božanstvom, ki ga mantra ponazarja. Mantra ni molitev ali prošnja, ampak moč, s katero človek obvladuje duhove.

Različne rabe mantr poznata tudi ND, tako da lahko govorimo o neotantrizmu. Mahariši Maheš Jogi je na tej osnovi zgradil transcendentalno meditacijo. Član sprejme pri uvajalnem obredu svojo mantra, ki jo mora ponavljati dvakrat na dan in se tako počasi poveže z božanstvom. Člani Mandar'Oma v južni Franciji tudi uporabljajo mantr v sanskrtu, vendar jih popestrijo še z božjimi imeni v hebrejščini. V to skupino je treba uvrstiti še: Rosenkreuzovski red AMORC s sedežem v San Joseju v Kaliforniji in L'Association I. V. I. (Združenje Povabilo v življenje), ki ga je ustanovila leta 1983 Yvonne Trubert in uporablja tantrizem, bioenergijo in izkrivljeno krščanstvo.

Končno si ND sposoja tudi pri zenu, ki izhaja iz budizma in se je v 8. st. po Kr. razvil v več šol. Najbolj znani sta soto, ki uči zazen, in rinzai, ki ima koane. Zazen zahteva čas in potrpežljivost v sedeči meditaciji, ki pripelje do razsvetljenja, medtem ko doseže človek s koani takojšnje razsvetljenje. Zato so novodobaši izbrali to šolo zena.

Cilj klasičnega zena je, da človek doseže satori, tj. duhovno stanje popolnega zedinjenja. Človek se čisto izgubi in postane Vse; svet ni več zunaj njega, marveč v njem. To stanje ni podobno mističnemu izkustvu, kjer je človek pasiven in sprejema, kajti tu je človek aktiven in osvajalen. Ljudje dosežejo razsvetljenje, satori, s koani. To so nekakšni nelogični ali paradoksalni stavki. Poglejmo primer: »Meniha sta razpravljala o zastavi, ki je vrh droga plapolala v vetru. Prvi je trdil, da se giblje zastava, drugi pa mu je ugovarjal, da se giblje veter. Šesti patriarh jima je rekel: 'Ne giblje se veter, ne giblje se zastava - vajin um se giblje!'« (89). (Pri nas je izšla zbirka koanov in zenovskih zgodb *Vrata brez vrat* pri MK v zbirki Kondor, Ljubljana 1986.) Naloga koana je trojna. Podobno kot mantra mora sprožiti vibracije; skoncentrirati se je treba nanj, da bi ga razrešili, čeprav je absurden; omogočiti nam mora odrešenje, Budovo razsvetljenje.

Philip Kapleau je v šestdesetih letih razširil med zahodno mladino zen, ki se ga je prijelo ime 'beat zen'. V knjigi *Trije stebri zena: poučevanje, prakticiranje, razsvetljenje* opisuje, da je dosegel razsvetljenje, medtem ko so ga učiteljevi pomočniki preteпали: »In nenadoma so izginili učitelj, soba in vse stvari v oslepljujoči svetlobi. Počutil sem se potopljenega v nedopovedljivo očaranost. Celo večnost sem bil sam, samo jaz je obstojal... Potem sem kričal: 'Zdaj... Vem! Ničesar ni, popolnoma ničesar! Vse sem in vse je nič!'« (95). Novodobni zen poučujejo pod različnimi imeni.

Seminar intenzivnega razsvetljenja (Intensive Enlightenment) ima svoje koane, kot npr. 'Kdo sem?' ali 'Kaj je zavest?', da bi z njimi dosegel razsvetljenje o sebi. Sofrologija (študij duha pri dobrem zdravju), ki jo je iznašel Španec Alfonso Caycedo, je mešanica zena, derviških plesov (islam), bioenergije, hipnoze, medicine idr. Ima več stopenj. Prva je dinamično sproščanje, ki posnema hindujsko jogo; druga stopnja, dinamično kontemplativno sproščanje, se navdihuje pri budizmu; tretja uporablja zen in se imenuje dinamično meditativno sproščanje. Na koncu te etape postane jaz Vesolje. Šele potem doseže človek zadnjo stopnjo, to je sofronično zavest. V ta okvir spada tudi rebirthing, ponovno rojstvo, o katerem sta pisala Sondra Ray in Leonard Orr v delu *Rebirthing in the New-Age*. »Učinki ponovnega rojstva so takojšnji. Sheme negativne energije, ki so v telesu in duhu se začenjajo brisati... Človek se nauči, da vsak dan napolni svoje fizično telo z božansko energijo« (102). Rebirthing uporablja hindujske in tantrične pojme: karma, čakre, kundalini, tretje oko.

Vse te terapevtske metode in tečaji intenzivnega razsvetljenja so psihoreligijski pojavi, saj se končajo v izkustvu, da je individualni Jaz eno in isto z Vsem.

Na koncu drugega dela predstavi naš avtor načine in sredstva, s katerimi se širi ND. Ta uporablja religijski in znanstveni jezik. Louis Pauwels in Jacques Bergier sta napisala knjigo *Jutro čarovnikov*, njune ideje pa širi revija *Planète*. Knjiga je sinteza znanosti, okultizma, astrologije, znanstvene fantastike in spiritualističnih tehnik. Avtorja tudi »odkrivata« skrivnosti vesolja, druge

svetovne vojne, izgubljenih civilizacij. To naj bi bila odrešilna znanost, ki združuje religijsko in znanstveno spoznanje v eno samo in zveličavno vednost. Med predstavniki te misli so še David Bohm, Rupert Sheldrake, Fritjof Capra. Slednji opisuje v delu *Tao fizike* svojo »mistično skušnjo« na obali oceana, ki je spremenila njegovo pojmovanje življenja in znanosti. »Videl sem slapove energije stopati iz vesolja. Videl sem atome elementov in svojega telesa, kako sodelujejo v tem kozmičnem plesu energije. Slišal sem ritme in zvoke in v tem določenem trenutku sem vedel, da je to ples Šiva, gospodarja plesa, ki ga častijo hindujci« (107).

Med revijami, ki imajo svetovni odmev, omenimo: *Sources, Nouvelles Clefs, Troisième Millénaire, New Age News International*, (pri nas: Aura in vsaj delno ves plažni tisk od Nedeljskega do Jane). Novodobna miselnost je navzoča v filmih, celo risankah in stripih, pa tudi že v reklamah. Naš avtor ugotavlja, da »ni mogoče zavreči hipoteze o jasnih namerah, da se prek reklam vzpostavijo nove religijske orientacijske točke zahodne civilizacije« (113). Prehod iz bralne kulture v audio-vizualno nedvomno veliko prispeva k širjenju ND.

Vse več podjetij uporablja novodobne metode (astrologija, zodiak, numerologija) pri zaposlovanju in vse manj upoštevajo profesionalno usposobljenost kandidatov. Zato na Zahodu že dopolnjujejo zakonodajo, da bi zaščitili pravico do dela. Parlamentarni zbor Sveta Evrope je izdal februarja 1992 smernice v zvezi z novimi religijskimi gibanji in človekovimi pravicami.

Novodobne skupine so med sabo povezane v mreže, kar se manifestira na mednarodnih srečanjih. Največja so: New Age Awareness Fair, Festivals of Mind, Body and Spirit in Festival de la Voyance. »Nove zaveze, ki združujejo že na stotine skupin in mrež, ne smejo biti hierarhične, birokratske, nam pravi Fritjof Capra... 'Te številne mreže se še niso odločilno uveljavile v politični areni, toda ko bodo postopno še naprej dajale vsebino novi viziji stvarnosti, bo prišlo do masivnega prebujanja zavesti, ki bo omogočilo ustvarjanje novih političnih strank...'« Fergusonova pa zapiše v delu *Čas sprememb*: »Nova doba ni samo 'religijska' in 'ezoterična', ampak postaja tudi spreminjanje s planetarnimi perspektivami« (117).

3. Nova doba in krščanstvo

V zadnjem, tretjem poglavju, primerja naš avtor krščansko vero in novo dobo. Že iz povedanega je lahko bralec zaslučil, da ni med njima veliko vsebinskih podobnosti.

Razlike so najprej kozmološke. Za novodobaše je svet v stalnem ustvarjanju in uničevanju. Njihova kozmologija se opira na hindujsko in budistično. Capra navaja v *Plesu Šive*: »V Brahmanovi noči narava miruje in ne more plesati, dokler Šiva tega noče. Ta vstane iz svoje ekstaze in plešoč pošlje skozi mirujočo materijo budilne zvočne valove. In tako začne plesati tudi materija... S plesom sproža veliko množico pojavov. Ko so časi dosegli svoj višek, Šiva še vedno plešoč uniči vse oblike in imena z ognjem in vzpostavi ponoven počitek. To je poezija, vendar ni zato nič manj znanost« (124). Vesolje je živa stvarnost, kjer ni razlike med Stvarnikom in stvarmi, duhom in materijo: med njimi je povezanost, razlika je le v stopnji zavesti.

Zato tudi čas ni zgodovinski, ampak krožni, večno vračanje. Capra pravi: »Ta ideja o vesolju, ki se včasih širi, včasih krči... se ni pojavila samo v moderni kozmologiji, marveč tudi v antični hindujski mitologiji... Hindujski modreci so enačili ritmično božansko igro z evolucijo vsega vesolja. Opisovali so, kako je vesolje vpeto v občasno krčenje in širjenje, in so imenovali 'kalpa' časovno obdobje med začetkom in koncem enega stvarjenja« (131). S takšnim pojmovanjem časa je povezana tudi reinkarnacija duš.

Pomembne razlike so tudi v pojmovanju človeka. Božanstvo in človek imata skupaj nekakšno »ultra-materijo«, ki jo imenujejo vibracije, vitalna energija, božanska energija. Dovolj je, da se človek poglubi in z različnimi tehnikami in metodami sprosti to energijo, ki jo ima v sebi in doseže 'odrešenje'. Spangler je v knjigi *Porajanje – ko rastejo Vodnarjevi otroci* zapisal: »ND ima nekaj duhovnega... To je porajanje novega razodetja, nove zaveze med Bogom in vsem planetarnim življenjem. To je mistično rojstvo novega bitja, novega božanskega izraza, katerega življenje je naše življenje, je življenje vseh življenj. Do spremembe paradigme prihaja zato, ker razumemo, da smo v tem porajanju hkrati zibelka in telo« (136). Zato človek tudi ni enkratno bitje, oseba, ampak »življenje«, ki se očiščuje ali izpopolnjuje v dolgem procesu selitve duše, v reinkarnaciji. Zato je za novodobaše vstajenje nesprijemljivo.

Poleg kozmologije in antropologije je drugačna tudi teologija, če jo sploh lahko tako imenujemo, saj ND ne pozna osebnega Boga. Sveto, Sakralno, Božansko, Vse... naj bi izražalo vseobsegajočo stvarnost. V bistvu gre za nek panteizem (prepričanje, da je vse, kar je, Sveto, Božansko), kjer sta Narava in Zemlja živi, božanski bitji. Capra trdi: »Zemlja je živ sistem. Ne deluje samo kot organizem, ampak se zdi, da je resnično organizem - Gaja, živo planetarno bitje« (152). Novodobni bog je kozmični bog, oziroma ni bog, ampak sakralizirani Kozmos. (Teorije o Svetem in svetosti življenja - dopuščajo pa splav! – , ki jih poznamo tudi pri nas in naj bi bile 'onstran teizma in ateizma', so le ena od različic ND.)

V tej miselnosti tudi ni prostora za Jezusa Kristusa kot Odrešenika. Ta je samo avatar, inkarnacija Maitreja, ki je sposoben pri tradicionalnem budizmu. B. Creme piše v knjigi *Poslanstvo Maitreja*, da živi Kristus, avatar Maitreja, danes v azijski skupnosti v Londonu: »Kristusova odločitev, da se vrne, je imela globoke okultne posledice. Prvič je imel pravico, da uporabi veliko mantra ali molitev, imenovano 'Veliko klicanje', in jo dal človeštvu. Maitreja uteleša na novo in mogočno energijo Principa ali Kristične zavesti... Tej mogočni energiji odgovarja sedaj na milijone ljudi« (154). Novodobaši sicer hočejo 'odrešenje', vendar ga hočejo doseči sami z različnimi tehnikami in ga ne sprejemajo kot božji dar v Kristusu. »Učenje alfa, joga, sufijska meditacija... Sedaj je napočil čas za širjenje zavesti. Zadnji cilj, ki ga imenujejo milost, enotnost, satori, samadhi, uresničitev jaza ali izkustvo vrhov, je vedno osvoboditev. Novodobaši iščejo osvoboditev: osvoboditev od strahu, od Jaza, od navezanosti na materialne stvari« (161).

Nazadnje se postavlja vprašanje: Kako se srečevati z novodobaši?

ND je gotovo znamenje duhovne potrebe v svetu, ki je človeku vse manj prijazen. »Toda za razliko od tistih, ki so se ponovno zakoreninili v določeni tradiciji, išče mistična ezoterika osebno identiteto brez odnosa do skupnosti. Noče vedeti za nič drugega kot za posameznike v Enem človeštvu, zato tudi dela na homogenizaciji različnih religijskih tradicij« (170). Seveda pomeni ta

homogenizacija izenačenje, skrčevanje na eno, kar je isto kot uničenje. Zato je ND posebne izziv za kristjane. Za nas je priložnost, da poglobimo svojo vero in okrepimo ljubezenske vezi v cerkvenem občestvu, da bo bolj odprto in gostoljubno za naše sodobnike. Istočasno pa da brez strahu (ali napuha) oznanjamo Križanega in Vstalega, našega edinega Odrešenika.

Borut Košir

Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu

Petsto let življenja in delovanja neke ustanove je tudi znotraj Cerkve častljivo obdobje, v katerem so se zgodile za kraj, kjer takšna ustanova deluje, mnoge pomembne stvari. Tako je tudi novomeški kolegiatni kapitelj s svojim življenjem in delovanjem kraju prinesel veliko obogatitev, brez katere bi Novo mesto ne bilo tisto, kar danes je; lahko bi torej rekli, da je bilo življenje mesta tesno povezano z delovanjem kapitlja.

Ni slučajno, da je bilo prav Novo Mesto deležno časti imeti ob svoji cerkvi tudi kapiteljsko ustanovo, saj je zgodovina tega kraja dolga in bogata. Nastanek mesta je povezan z aktivnostmi stiškega samostana. Hrib ob reki Krki, kjer je najstarejše jedro mesta, je bil zelo primeren za utrdbo. Tako je bil tu že leta 1081 utrjen kraj, ki so ga imenovali Gradec. Morda prvotna trdnjava na tem kraju ni bila niti zidana, pač pa je bila po zgledu drugih podobnih krajev grajena zgolj iz lesa in prsti. Vendar je služila svojemu namenu in predstavlja zametek mesta, ki se je do današnjega dne razvilo v dolenjsko metropolo. Stiški samostan je tu kmalu pridobil obsežna zemljišča, katerih upravno središče, se zdi, je bil prav omenjeni Gradec ob Krki. Tu je bival stiški oskrbnik, tu so sezidali svoj Weinhof za upravo vinogradov na Trški gori in prav tako postavili svoje žitnice. Iz starega Gradca je v treh stoletjih nastal obzidan kraj, ki se je imenoval Markstatt.

Naslednje pomembno obdobje v zgodovini Novega Mesta se prične z dnem 7. aprila 1365, ko je Rudolf IV. temu kraju podelil mestne pravice. Da bi moglo na novo ustanovljeno mesto s pridobitvijo pravic dobro opravljati svoje poslanstvo, je Rudolf od takratnega stiškega opata Petra odkupil stari Gradec z okolico. Mestu je dal ime Rudolfswert, kar pomeni Rudolfov hrib ali Rudolfov otok. Besede »Wert«, »Weride«, Wörth» namreč pomenijo v srednjeveški nemščini otoke ali kraje, ki jih je na večih ali celo vseh straneh oblivala voda.¹

Skupno življenje duhovnikov je v vsej zgodovini Cerkve veljalo za vzor pravega duhovniškega življenja. Posebna oblika takšnega združevanja so prav kanoniški kapitlji, ki so najprej zaživel ob katedralnih cerkvah, najstarejši že v 4. stoletju, tem pa so se najkasneje v 8. stoletju pridružili kolegiatni kapitlji. Ta način sobivanja duhovnikov se je tako uveljavil tudi v naših krajih. Prvo ustanova takšne vrste na Kranjskem zasledimo ob koncu 13. stoletja.

Iz ustanovne listine novomeškega kapitlja razberemo, da so nekateri dolenjski duhovniki naslovili na cesarja Friderika prošnjo, da bi smeli živeti v kolegiju, kjer bi skupno bivali pod eno streho in pri eni mizi. To skupino duhovnikov je takrat vodil Jakob Aursperger, ki je bil župnik v Šentrupertu in arhidiakon za Slovensko krajino. Poleg njega so za ustanovitev kapitlja prosili še Kancian, župnik v Dobrniču, Klement in Jakob, kaplana bratovščine Sv. Trojice v Novem Mestu, Pavel, kaplan bratovščine sv. Jakoba in še več drugih duhovnikov. Cesar Friderik je prošnji ugodil in 27. aprila 1493 ustanovil kolegiatni kapitelj v Novem Mestu. Leto pozneje, 30. aprila 1494 je ustanovo potrdil papež Aleksander VI. in prav tako njen prvi statut. Prvotno naj bi imel

kapitelj trinajst članov. Prvi je bil prošt, drugi dekan in ostali kanoniki. Vsi člani so bili dolžni živeti v skupnosti. Vendar pa predvsem zaradi pomanjkanja dohodkov vsi kanonikati niso bili nikdar zasedeni.²

Skoki zgodovino je doživljal, kot vse druge cerkvene strukture, tudi novomeški kolegiatni kapitelj različne spremembe do današnjih dni. Zaradi odličnosti in starodavnosti oblike skupnega življenja, ki jo predstavljajo kapitlji kanonikov, sicer prenovljena ta institucija tudi danes po Drugem vatikanskem koncilu in po izidu novega Zakonika cerkvenega prava predstavlja odličnejšo obliko združevanja duhovnikov s posebnimi nalogami.

Kolegiatni kapitlji so doživljali različnosti v svojem zgodovinskem razvoju skupaj s stolnimi kapitlji, ki so zaradi kraja, kjer so živeli in delovali, imeli sicer odličnejšo vlogo v življenju posameznih škofij, saj so predstavljali škofov senat in posvetovalno telo s posebnimi pooblastili.

Na predlog posameznih škofovskih konferenc, Kongregacije za duhovnike in v skladu z učenjem zadnjega koncila je institucija kapitljev v marsičem tudi korenito preoblikovana. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi naroča, naj se te ustanove, posebno še stolni kapitlji, po potrebi na novo preuredijo, da bodo ustrezali sodobnim potrebam. Ker so kolegiatni kapitlji ontološko povezani z ustanovo stolnih kapitljev, seveda omenjeno naročilo velja tudi za te (prim. Š 27; B 95).

Novo kanonskopravno ureditev kapitljev kanonikov bi mogli na kratko povzeti takole: »Stolni ali kolegiatni kapitelj kanonikov je zbor duhovnikov, katerega naloga je, da opravlja slovesnejša bogoslužna opravila v stolnih ali kolegiatnih cerkvah« (prim. ZCP 503).

Kot je razvidno iz veljavne zakonodaje poznamo dve obliki kanoniških kapitljev: katedralne ali kokatedralne, ki delujejo ob katedralni ali kokatedralni cerkvi in kolegiatne kapitlje, ki se oblikujejo ob kolegiatnih cerkvah. V zakonodaji Pij-Benediktovega zakonika je bila med obema oblikama bistvena razlika. Kolegiatni kapitlji so imeli zgolj liturgično funkcijo, medtem ko so imeli stolni kapitlji pomembno vlogo pri vodstvu določene škofije. Po izidu novega zakonika je korenite spremembe doživel predvsem stolni kapitelj. Pristojnosti, ki jih je imel v zvezi z vodstvom škofije, so prešle na zbor svetovalcev in druge škofijske svete, zato je vloga stolnega kapitlja v škofiji močno okrnjena. Tako velja, da je kapitelj, bodisi stolni ali kolegiatni, zbor duhovnikov, katerih poslanstvo je predvsem v obhajanju slovesnejše liturgije v lastni cerkvi. Zakonik izrečno poudari, da gre v tem primeru za duhovniški zbor, zato kanoniki ne morejo biti tudi diakoni, kar je prejšnji zakonik sicer dovoljeval. V stari zakonodaji je bil namreč kapitelj označen kot »clericorum collegium«, kleriki pa so bili tudi diakoni (prim. ZCP 1917, 391). V skladu s kan. 507 veljavne zakonodaje morejo biti diakoni kapitlju pridruženi kot sodelavci, ne pa kot člani (prim. ZCP 505).

Vsak kapitelj – katedralni, kokatedralni ali kolegiatni – mora imeti svoj statut. Statut mora kapitelj izdelati sam in ga tudi razglasiti. Krajevni škof more v moči vodstvene oblasti določiti nekatere norme splošnega značaja, ne more pa zboru kanonikov sam predložiti statuta, ki bi bil izdelan izven kapitlja (prim. ZCP 506). Stari zakonik je škofu dovoljeval sestaviti kanonikom statut le v primeru, da bi ga sami iz malomarnosti ne hoteli sestaviti »exacto sexto ab intimatione mense« (prim. ZCP 1917, 410, 3). Novi zakonik, čeprav v zvezi s kapitlji vsebuje manj kanonov od starega, tem pušča večjo svobodo v lastnih

stvarih. Statut mora potrditi zakoniti predstojnik, ki je v tem primeru krajevni škof (prim. ZCP 505). Ta more potrditev odkloniti le »ad normam iuris«, torej le v primeru, kadar bi takšen statut naravnost kršil katerega od zakonov splošnega ali partikularnega prava oziroma bi bil v izrazitem nasprotju z duhom, ki mora prevevati življenje kapitlja. Po potrditvi statut ne more biti odpravljen ali spremenjen brez novega odločbe kapitlja in krajevnega škofa (prim. ZCP 505).

Tudi vsebina statuta je z ozirom na področja delovanja kapitlja dokaj natančno določena. Kan. 506 najprej opozori, da je treba vedno upoštevati ustanovno listino, potem mora statut določiti naslednje stvari: sestavo kapitlja in število kanonikov; določiti, kaj morajo delati kapitelj in posamezni kanoniki pri opravljanju bogočastja in službe; določiti seje, na katerih se razpravlja o poslih kapitlja in, upoštevajoč predpise splošnega prava, določiti pogoje, ki se zahtevajo za veljavnost in dopustnost poslov, s katerimi se kapitelj ukvarja. V statutu mora biti prav tako opredeljen način vzdrževanja, stalni in občasni kapiteljski prihodki; ukinjeni pa so dokaj komplicirani načini razdeljevanja dobrin med posamezne kapitulare, kot jih je poznal stari zakonik (prim. ZCP 506). Reforma v zvezi z beneficiji, ki jo uvaja novi zakonik in uvedba posebnih škofijskih fondov za vzdrževanje vseh duhovnikov in drugih uslužbencev v Cerkvi, zadeva tudi kapitlje, zato mora biti statut tem novim zahtevam prilagojen (prim. ZCP 1274).

Po starodavni navadi imajo kanoniki posebne insignije, ki jih prav tako določi statut, pri tem pa je treba upoštevati okrožnico Kongregacije za duhovnike z dne 30. oktobra 1970.

V skladu z določili kan. 507 ima kapitelj kot zbor duhovnikov predstojnika - prošta in druge službe, ki naj pokrivajo različna področja dela, za katera je kapitelj zadolžen. Novi zakonik ne razlikuje več med kapiteljskimi dignitetami in ostalimi kanoniki, pač pa govori le o službah, ki jih je potrebno opravljati znotraj kapitlja. S tem zakonik omenjenih dignitet ne odpravlja, pač pa le poudarja, da morajo biti službe, o katerih govori, vzpostavljene v skladu s statutom in navadami kraja, kjer določen kapitelj deluje. V skladu z lokalnimi navadami torej še vedno govorimo o kapiteljskih proštih, dekanih, arhidiakonih, nadžupnikih, kornih pevcih, kapiteljskih zakladnikih ipd. (prim. ZCP 507, 1–2).

Kar zadeva imenovanje častnih kanonikov prepušča zakonik odločitve posameznim škofovskim konferencam. V kolikor škofovska konferenca meni, da ustanova častnih kanonikov še obstoji, te imenuje krajevni škof. Te pravice pa nima škofijski upravitelj (prim. ZCP 509). Tako ostaja pravica krajevnega škofa imenovati častne kanonike »sive dioecesanos sive extradioecesanos, cum consilio Capituli«, kakor je določal že kan. 406, 1 zakonika iz leta 1917. V kolikor naj bo za častnega kanonika imenovan duhovnik neke druge škofije, je potrebno pridobiti privolitev njegovega ordinarija. Število častnih kanonikov mora biti omejeno.

Najpomembnejša služba v kapitlju je služba prošta, ki kapitelj vodi in usklajuje njegove dejavnosti »ad normam iuris«, vendar mu je odvzeta kakršnakoli sodna pristojnost nad ostalimi kapitulari. Prav tako kot dekan kardinalskega zbora je tudi kapiteljski prošt le »primus inter pares«. Prošt more biti voljen v skladu s kan. 509, 1 ali imenovan v skladu s kan. 507, 1, po določilih statuta, kot so ga izdelali sami kanoniki. V prvem primeru mora izvolitev potrditi krajevni škof, v drugem pa ta prošta svobodno imenuje.

V kolikor se na novo uvaja sistem volitev je treba upoštevati »ius aquisitionis«, kot je poudaril papež Pavel VI. v motupropriju z dne 26. februarja 1965 v zvezi s službo dekana kardinalskega zbora. Norma namreč nima retroaktivnega značaja pač pa samo »in posterum«. Vladajoči prošt zato tako kot dekan kardinalskega zbora, ki je bil izvoljen ali imenovan pred novimi uredbami, svojo službo opravlja do smrti.

Po ustaljeni navadi kapitlju pripadajo tudi nekateri drugi kleriki, tako imenovani »mansionari« ali »hebdomadari«. Ne sestavljajo del kapitlja, pač pa pomagajo pri določenih kapiteljskih opravilih, predvsem pri izvajanju liturgije in v drugih službah, kjer naj bodo kanonikom v pomoč. Potrditev duhovnikov v te službe gre krajevnemu škofu.

Tako stolni kot kolegiatni kapitlji poznajo službo kanonika penitenciarija, ki jo ta opravlja le v zakramentalnem področju. Služba kanonika penitenciarija je po prepričanju Cerkve tako pomembna, da mora škof v primeru, da na področju škofije ni ne stolnega ne kolegiatnega kapitlja, imenovati posebnega duhovnika, ki bo to službo opravljal.

Kanonik penitenciarij ima redno oblast odvezovati v zakramentalnem področju od cenzur »latae sententiae«, ki niso razglašene in ne pridržane Apostolskemu sedežu, na področju škofije tudi tujcem in pripadnikom škofije tudi zunaj njenega ozemlja. Ne more pa odvezovati od cenzur »ferendae sententiae«, ki so naložene s sodbo ali kazenskim ukazom in prav tako ne od zadostilnih kazni. Njegova oblast je v skladu s kan. 131, 1 redna, ker je pridružena sami službi, vendar pa je ne more poveriti drugemu. V skladu s kan. 966 tu ne govorimo o oblasti v pravem pomenu besede pač pa o pristojnosti (»facultas«) (prim. ZCP 508).

Krajevnemu škofu ima pravico imenovati nove kanonike pod dvema pogojeva: da se odlikujejo po znanju in neoporečnem življenju. Na ta način je jasno razvidna želja zakonodajalca, naj bo zbor kanonikov zares pristojen, sestavljen iz duhovnikov, ki imajo nedvomen ugled in se odlikujejo po svetem življenju, življenjskih izkušnjah in pravi notranji kulturi. Vsi nasprotni privilegiji v zvezi z imenovanjem kanonikov so tako odpravljeni. V skladu z motuproprijem Ecclesiae Sanctae z dne 6. avgusta 1966 so omenjena imenovanja v izključni pristojnosti krajevnega škofa brez ingerenc Apostolskega sedeža. Krajevni škof se je sicer dolžan posvetovati s prizadetim kapitljem, vendar mnenje kapitlja ni obvezujoče (prim. ZCP 509).

Nekdaj so bile kapitljem inkorporirane tudi župnije. Novi zakonik izrečno pravi, naj se kapitljem kanonikov več ne pridružujejo župnije; tiste, ki so pridružene kakšnemu kapitlju, pa naj krajevni škof loči od kapitlja. Prepoved je v skladu s kan. 520, 1, ki prepoveduje pridružitve kakšne župnije neki pravni osebi, razen če gre za ustanove posvečenega življenja ali kleriške družbe apostolskega življenja (prim. ZCP 510, 1).

V cerkvi, ki je hkrati župnijska in kapiteljska, naj se določi župnik, izbran med člani kapitlja ali ne; s strani škofa imenovani župnik je odgovoren za vse službe in uživa vse pravice in pooblastila, ki so po določbi prava lastna župniku. Župnik, ki more biti torej s strani krajevnega škofa izbran izmed kapituljev ali pa tudi ne, je nosilec službe »pleno iure«. Vse do sedaj veljavne pravice kapitlja so s tem odpravljene (prim. ZCP 510, 2).

Takšno sobivanje »sub eodem tecto« pa more biti večkrat tudi občutljivo, na kar naj bo krajevni škof še posebej pozoren. Zato kan. 510, 3 predvideva, da

more krajevni škof izdati nekatere določbe, ki naj ustrezno usklajujejo pastoralne dolžnosti župnika in kapitlju lastna opravila in zagotavljajo, da župnik ne bo oviral kapiteljskih in kapitelj ne župnijskih opravil; če pa nastane kak spor, naj ga reši krajevni škof, ki naj predvsem skrbi, da je primerno poskrbljeno za pastoralne potrebe vernikov (prim. ZCP 510, 3).

Novi zakonik se torej dokaj natančno posveča prenovljeni vlogi stolnih in kolegiatnih kapitljev. Ti imajo v novih razmerah, v katerih živimo, sicer drugačno vlogo in pomembnost, kot je bila nekdanja. Ta drugačnost je v skladu s stalno željo Cerkve, da svoje dejavnosti in tudi ustanove prilagaja sodobnim potrebam, v katerih živi in deluje. Kakor je kolegiatni kapitelj v Novem mestu skozi petsto let ugledno opravljal svoje dolžnosti in bil v veliko pomoč duhovnemu življenju mesta in velikokrat tudi širšega območja Ljubljanske škofije in tudi prek njenih meja, moremo z gotovostjo trditi, da bo v sodobnem času v skladu z drugačnimi potrebami Cerkve to vlogo še naprej opravljal z isto gorečnostjo v božjo čast in slavo ter v korist božjega ljudstva, kateremu naj služi.

1Prim. J. Gruden, Zgodovina slovenskega naroda, Ljubljana 1920, 241-242.

2Prim. J. Gruden, n. d., 464.

A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija, Dokumenti s komentarjem, Založba Tangram, Ljubljana 1993.*

Recenzija obsega tri dele: 1. Oris zbranih dokumentov; 2. Komentarji; 3. Praktična vrednost knjige.

A. *Oris zbranih dokumentov.* Knjiga *Medicinska etika in deontologija (MED)* je v slovenskem prostoru gotovo izredno pomembna in izjemna, ker seznanja s temeljnimi moralno etičnimi stališči sedanjega časa ne samo zdravstvene delavce, ampak tudi vse, ki so na kakršenkoli način vpleteni v usodo človeka od spočetja do smrti in še celo po njej. S temeljnimi etičnimi načeli seznanja tudi veterinarje, biokemike in pravnike.

Dokumenti so prikazani v kronološkem redu in obsegajo poleg štirih zgodovinskih zapisov 64 deklaracij in 6 osnutkov SZZ, 8 dokumentov generalne skupščine OZN, 31 dokumentov nekaterih držav Evrope, Kanade in ZDA, 8 dokumentov nekaterih mednarodnih zdravstvenih teles in 28 različnih dokumentov iz dosedanje zgodovine nastajanja etične zavesti pri zdravstvenih delavcih Slovenije.

1. Vsebina dokumentov.

1.1. *Dokumenti z versko vsebino.* Prof. dr. A. Dolenc je z uvrstitvijo 4 zgodovinskih dokumentov na začetku svoje knjige opozoril na tiste temelje etičnega ravnanja, ki naj bi ostali navzoči v zavesti vsakega zdravstvenega delavca. Sestavljali vseh štirih omenjenih dokumentov so ljudje, ki svoje ravnanje presojajo v luči vere v Boga, v katerem vidijo zadnji temelj in kriterij resnice in svojih etičnih odločitev.

1.2. *Dokumenti splošnega pomena.* MED vsebuje vrsto dokumentov mednarodnega pomena, ki so jih izdale SZZ, OZN in nekatere države

z namenom, da bi z njimi ustvarile potrebno ozračje pri iskanju bolj določenih etičnih deklaracij. Naj omenim samo nekatere: Deklaracije in smernice WMA – SZZ, Ženevsko zdravniško zaobljubo, Mednarodni kodeks zdravniške etike, Splošna deklaracija človekovih pravic, Statut svetovne zdravstvene organizacije, Kodeksi medicinske deontologije nekaterih držav, Mednarodni kodeks etike medicinskih sester, Mednarodna etična načela za zobozdravnike idr.

1.3. *Posamezna etično pomembna področja.* Dokumenti MED opredeljujejo etična stališča zdravstvenih delavcev in drugih oseb, ki so neposredno vpletene ne samo v posamezne razvojne stopnje človekovega življenja, ampak tudi v usodo človekovih organov, ki so za medicino zanimivi še po človekovi smrti.

– Veliko je dokumentov obravnava različne probleme v povezavi z neplodnostjo, kot je npr. darovanje oplojenih in neoplojenih gamet, o genetskem svetovanju in genetskem inženiringu, o novih razmnoževalnih tehnologijah in nadomestnem starševstvu, o umetnem osemenjevanju, o nadomestnem materinstvu ipd.

– Več dokumentov obravnava odnos do otrok, npr. deklaracija o pravicah nerojenega otroka, konvencija o otrokovih pravicah, o slabem ravnanju in zanemarjanju otrok, o politiki do zdravja otrok, o mladoletnikih in samomoru ipd.

– Veliko je tudi dokumentov, ki obravnavajo probleme človekovega umiranja, npr. deklaracija o možganski smrti, o terminalni bolezni, o evtanaziji, o oskrbi bolnikov, ki v zadnjih stopnjah bolezni trpijo hude kronične bolečine, o slabem ravnanju s starostniki, smernice za pomoč pri umiranju ipd.

– Nekateri dokumenti obravnavajo splošno razširjene bolezenske

situacije kot je npr. deklaracija odgovornosti zdravnikov pri zdravljenju bolnikov, obolelih za AIDS-om, o trajnem vegetativnem stanju, o problemih v zvezi z epidemijo z AIDS-om, o alkoholu in varnosti v prometu, o škodljivosti tobačnih izdelkov, o raziskavah na ljudeh in medicinski etiki, o vlogi zdravnikov pri reševanju ekoloških in demografskih problemov, o malomarnosti zdravnikov ipd.

— Zbrani dokumenti obravnavajo še več drugih, za zdravstvo pomembnih vprašanj kot je npr. tokijska deklaracija o mučenju, grozodejstvih in drugih nečloveških dejanjih, o trgovini z organi, o samomoru z zdravnikovo pomočjo, o kemičnem in biološkem orožju, o prometnih nesrečah, o zdravstvenih načelih v športni medicini ipd.

1.4. Dokumenti, nastali v Sloveniji. Najstarejši medicinsko etični dokument je slovenski prevod babiške zaprisege iz Babiškega učbenika, ki je izšel leta 1788 v Ljubljani.

— Drugi dokumenti, ki obravnavajo etično ravnanje zdravstvenih delavcev pri nas, so nastali v neposredni povezanosti z osmimi kongresi slovenskih zdravnikov od leta 1945 do leta 1992.

— Kongresi slovenskih zdravnikov so v svojih resolucijah in sklepih v glavnem odgovori na aktualno zdravstveno problematiko. Ob kongresnih dokumentih je nastalo več osnutkov kodeksov zdravniške etike. Posebej lahko omenim osnutek dr. Toneta Ravnikarja (1959), Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFR Jugoslavije (1963), pri katerem je sodeloval pokojni dr. Jože Potrč.

— Posebne pozornosti sta vredna dva osnutka Kodeksa medicinske deontologije Slovenije, ki povzemata vsebino vseh važnejših mednarodnih dokumentov s področja medicinske etike (ZV 1991; 60:1, ZV 1992;

61:5–6). Zelo podrobno opisujeta načela, ki naj bi vodila zdravnika v njegovih različnih nalogah, npr. v odnosu do družbe, do bolnika, o odnosih do kolegov, o poklicni molčečnosti, o načrtovanju družine in splavu, o pomoči umirajočim, o biomedicinskih raziskavah in novih metodah zdravljenja itd.

— V tem poglavju je tudi nekaj splošnih dokumentov, ki urejajo zdravnikovo ravnanje kot je npr. kazenski zakon, zakon o zdravstvenem varstvu in zdravstveni dejavnosti, Ustava RS ipd.

— V nekaterih primerih potrebuje zdravnik tudi primerno informacijo o stališčih strokovne komisije za medicinsko etična vprašanja o pripravi projektov za biomedicinsko raziskovanje na ljudeh, kakor tudi poznavanje etičnega kodeksa veterinarjev in odnosa do živali, namenjenih za poskuse.

B. Komentarji. Poleg doslej najpopolnejšega pregleda mednarodne dokumentacije o zdravniški etiki in deontologiji, ki jo predstavlja knjiga MED, je potrebno posebej poudariti vrednost komentarjev vseh objavljenih dokumentov.

Prof dr. A. Dolenc je napisal k vsakemu objavljenemu dokumentu svoj krajši ali daljši komentar. Od 154 komentarjev je enega napisala prof. dr. Mirjam Škrkova (Konvencija o otrokovih pravicah), drugega pa dr. Tone Ravnik (Kodeks zdravniške etike, Osnutek).

Nekaj značilnosti komentarjev:

— Avtor seznanil bralca s zgodovinskim ozadjem dokumenta. S tem omogočil bralcu, da lažje vstopi v obravnavano problematiko. V tem pogledu odkrivajo posamezni komentarji izredno široko splošno in strokovno avtorjevo znanje.

– Komentarji so prežeti s temeljnimi etičnimi načelom spoštovanja človekove osebe od spočetja do smrti. Hkrati izražajo komentarji veliko spoštovanje do človekove osebne svobode: svobode bolnika in svobode zdravnika. Dokumenti in komentarji opozarjajo na potrebno spoštovanje pri poseganju ne samo v nežno tkivo človeških gamet, ampak tudi v dušo in srce otroka, mladostnika, bolnika, zapornika, umirajočega... Pri tem bi moral biti zdravnik varuh in branilec človekovega življenja in zdravja.

– Večina komentarjev je napisana tudi pod vzgojnim vidikom. Prav v tem pogledu so komentarji zelo dragoceni, ker so vzgoje potrebni ne samo študenti, ampak tudi mnogi zdravniki, ki so zaradi nezadostnega poznavanja medicinsko etične kulture objavljenih dokumentov, v svoji praksi zašli iz zlate sredine svojega poklicnega etosa.

C. Praktična vrednost knjige.

Navedene ugotovitve postavljajo knjigo MED med tista temeljna dela v slovenski literaturi, ki obravnavajo nova vzgojna izhodišča slovenskih izobražencev. Knjiga ni samo dobro-

došel, ampak kar nujen pripomoček za vse, ki želijo mlajšemu rodu predstaviti sodobno pojmovanje medicinske znanosti.

Objavljeni dokumenti in komentarji vsaj do neke mere ohranjajo medicino kot znanost pred zelo veliko nevarnostjo in skušnjava, da bi postala tehnično zasvojena in s tem izgubila svoje človeško poslanstvo.

Avtor je v svojih komentarjih ostal zunaj ideoloških stališč, če upoštevamo zgodovinske vplive povojnega časa na organizacijo zdravstva v Sloveniji.

Osebnostno mislim, da bo vsak bralec dokumentov in komentarjev moral izdelati še svoj komentar glede na svoj svetovni nazor. Pri tem ne gre vedno in predvsem za ideologijo, ampak za resnico. Vsak človek je po svoji naravi iskalec resnice, ki presega njegovo zdravje in življenje. V tem smislu bo moral vsak bralec knjigo dopolniti s tistimi etičnimi načeli, ki jih je spoznal in sprejel pri iskanju Večne Resnice. Zato sem avtorju zelo hvaležen, ker je Deset božjih zapovedi postavil kot temeljni dokument svoje knjige.

Marijan Šef

M. Barnes, *Christian Identity & Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989, 200.

Avtor dela Krščanska identiteta in religijski pluralizem – Religije v pogovoru, Michael Barnes SJ, je strokovnjak za preučevanje religij in medreligijskega dialoga, ki med drugim že dolga leta predava religije na Heythrop Collegeu – Univerze v Londonu. Iz njegovega dela je razvidno, da je dober poznavalec odnosov med religijami, kakršni so v misijonih in odnosov, ki so specifični za nove razmere na Zahodu.

Knjiga ima dva dela. Prvi nosi naslov Teologije in religije, drugi pa Religije v dialogu. Na vso problematiko gleda v luči dialoga med religijami. Knjigo preveva zdrava kritičnost vsega dosedanjega preučevanja in srečevanja religij.

1. Avtor govori najprej o problemih, s katerimi se srečujemo v času religijskega pluralizma. Dokler bomo gledali na svet kot na naš svet in mislili samo o našem načinu (življenja), naši poti, toliko časa bomo ignorirali dejstvo, da so na svetu ljudje, ki imajo pravico misliti drugače, po svoje.

Živimo v svetu, ki je kakor družina mnogih religij (pluralistična družba). Odpira se cel spekter vprašanj:

– Kaj je religija oziroma kaj so religije v pluralistični družbi?

– Ali je religija zaprta vase ali pa je do drugih odprta?

– Kako jaz kot kristjan razumem verski pluralizem?

– Kako naj se krščanska manjšina vključuje v drugačno kulturno in religijsko okolje, npr. v hindujsko, in kako se v njem počuti?

– Komu misijonariti in zakaj?

Odgovorov na ta vprašanja ne bomo našli v našem izročilu. Zdi se, da postkrščanski Zahod v marsičem išče novo izkustvo, mogoče celo novo religijo. Teologija religij se ne začne z distanco, ampak z izkušnjo tujca v naši miselnosti in refleksijo v bistvu človekove religioznosti, ki se izraža na različne načine. Sicer pa, če pogledamo globlje, vidimo, da je tudi krščansko izročilo izročilo različnosti, čeprav je težilo k centralizaciji in uniformiranosti. Ne moremo zbežati pred dejstvom, da je krščanska identiteta v krizi. Zato ni dovolj le to, da se teologija ubada z osivelim načinom spraševanja o odrešenju, ko živimo v družbi plularizma religij. Če pogledamo razvoj misijonarjenja zadnjih dvajsetih let, bomo opazili, da je zanj značilno troje: osvoboditev, inkulturacija in srečevanje verstev. Ob vsem tem današnji človek izkuša, da v stiku z drugimi bolje spoznava tudi lastno izročilo.

Do komunikacije in pravega dialoga med religijami ne pride kar samo po sebi. To je posledica pozitivnega čuta človeka vernika, ki hrepeni po resnici.

Na Zahodu gledamo na svet še vedno preveč z krščanskocentričnega vidika. Naš problem je, kako krščanstvo ohraniti in ga posredovati množici nevernih. V Indiji pa se porajajo drugačne težave. Tu se krščanstvo pojavlja v množici ver. Ne gre za vprašanje vera ali nevera, ampak katera vera? To je nova perspektiva, ki se vse bolj kaže tudi na Zahodu.

Nova problematika demantira misel, da ni potrebno upoštevati tistega, kar so druge kulture in religije uporabile za izgradnjo svojega kraljestva. Teologi in zgodovinarji se lahko učijo drug od drugega. Indijskemu teologu bi lahko bila npr. Bhagavad Gita mogoče tako blizu kakor krščanski klasiki. Le-ta je del

njegove kulture in mora biti del njegovega sveta. Vsak, ki je v dialogu z moderno kulturo, lahko vidi, da »krščanske zgodbe« niso omejene samo na tradicionalen krščanski jezik in kulturo. Odkrivamo, da vse več tistega, kar imenujemo hinduizem, judovstvo, islam postaja del tistega, kar imenujemo biti kristjan. Zaradi vsega tega potrebujemo danes teologijo, ki bo jasno pokazala na probleme medreligijskega srečevanja.

Zadnja leta je bilo veliko napisanega o teologiji religij. Alan Race omenja tri vzorce mišljenja o religijah: izključujoče (ekskluzivistično), vključujoče (inkluzivistično) in pluralno. Drugi o tem govorijo malo drugače. Zanimiv pa je Raimundo Panikkar, ki omenja prva dva vzorca, nato pa namesto pluralističnega zagovarja paralelizem. Religije naj bi namreč šle vzporedno proti dovršitvi in se bodo dejansko srečale šele »ob koncu časov«.

V naslednjih dveh poglavjih prvega dela knjige M. Barnes govori o začetku in razvoju pluralizma, ki ga vidi v liberalnem protestantizmu 19. stoletja. Na kratko obdela Ernsta Troeltscha (+1923). Zanj je krščanstvo le eden, čeprav najvišji, izraz univerzalnega religijskega čuta. Vsaka religija je le del absolutne Resnice. Resnica je torej postopna, gradualna. Krščanstvo mu je najvišja religija le zato, ker je omogočila najvišji razvoj človeka.

Barnes odgovarja Troeltschu s Karlom Barthom, češ da Boga ne poznamo zato, ker smo sami priplezali do »večje resnice«, ampak, ker se nam je Bog sam razodel. Preko čudeža vere prihajamo do spoznanja o bistvu življenja, ko spoznavamo radikalno različnost Boga, hkrati s tem pa tudi božje usmiljenje in ljubezen, ki se kažeta v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Torej, »je

božje razodetje v Kristusu tisto, ki relativizira religije in ni svet religij tisti, ki relativizira razodetje« (str. 19). Barthova teologija sloni le na razodetju po Božji besedi.

Vprašanja, ki se pojavljajo ob obeh zgoraj omenjenih teologij:

– Od kod imamo pravico postavljati krščanstvo na vrh razvoja religij?

– Kaj je z ljudstvi, do katerih razodetje Boga po Božji besedi ni prišlo?

– Ali se Bog ljudem ne more približati na kak drug način?

– Ali je opravičenje možno le po pavelsko/protestantskem gledanju: le po veri? (Katoliška tradicija govori o opravičenju v povezavi z zakramenti, poudarja povezavo med milostjo in naravo ter upošteva človekovo dejavnost.)

Katoliška teologija izhaja iz patristike in sholastike. Avtor najprej poudarja pomen 2. vatikanskega koncila in Rahnerjevih »anonimnih kristjanov«. Rahner meni, da človekova religioznost izhaja iz temeljnega človekovega izkustva presežnosti, odprtosti božanskemu. Kadarkoli se približamo Resnici in Bogu, izkušamo in odgovarjamo na milost. Bog Svetega pisma je Bog, ki želi odrešiti vse ljudi. Krščanstvo je prava in zakonita religija, ki je nastala v času. Kakor je že do sedaj krščanstvo prihajalo do ljudi, bo prišlo tudi do tistih, ki še niso kristjani. To pa ne pomeni, da božja milost še ne deluje v nekrščanskih skupnostih.

Tudi ob Rahnerju se pojavljajo nekatera vprašanja:

– Zakaj se je bal govoriti o konkretnih razlikah med religijami?

– In če bo Bog odrešil kristjane, tam kjer so, in nekrstjane, tam kjer so, zakaj je potem sploh potrebna Cerkev?

– S približevanjem in uporabljanjem pojma anonimni kristjani prehaja v ozadje pravo krščanstvo; najprej znanje o religijah – nato krščanstvo.

Noben teolog ne more mimo »znamenj časa« papeža Janeza XXIII. Nevarnost našega časa ni pluralizem, ampak brezbriznost in relativizem, da so vse religije skupaj boljše in da vsaka ponuja enakovredno pot odrešenja. Ostaja vprašanje, ali teologi lahko združijo krščansko integriteto z znamenji časa, ki se manifestirajo v drugih religijah.

Zadnji del četrtega poglavja nas uvede že v problematiko drugega dela knjige. Poudarja vprašanje drugačnosti (različnosti). Pluralistični teologi vidijo najprej svet mnogih religij, nato pa iščejo mesto krščanstvu.

Cantwell Smith poudarja, da religij ne smemo ločiti od okolja (konteksta), saj jih ne moremo razumeti od zunaj kot opazovalci, ampak jih le od znotraj. Avtor pa zagovarja stališče, da se religije samodeterminirajo in samorazlagajo. Same bodo, popolnoma legitimno, naredile sodbo o vrednotah, ki pripadajo drugim. Šele na tej stopnji je možen dialog. Spoznanje različnosti (drugačnosti) je eden najtežjih problemov pri dialogu. Vračanje k tradiciji je zato bistvenega pomena, da se bistvo v danem kontekstu na novo interpretira. Tradicija (resnica) tako ni nekaj ovirajočega, ampak dialog naravnost spodbuja.

2. Drugi del knjige, Religije v dialogu, razpravlja o samem jedru problema o srečevanju religij, o bistvu religije in komunikaciji.

Večina krščanskih teologov se strinja, da je Kristus bistvo krščanstva. Hick pa npr. porine Kristusa na stran in tvega misel o harmoniji med religijami tako daleč, da je pripravljen predelati krščanstvo. Še bolj pa se zdi

njegova metoda dvomljiva, ko hoče s tem doseči harmonijo znotraj religij.

Avtor pa nasprotno trdi: »Bistvo posamezne religije ni v nekem elementu, ki je skupen z drugimi, ampak je vsebovan v strukturi teorije in prakse, ki utemeljuje vse religije in jih zaradi tega dela podobne ali pa različne« (str. 93).

Do mnogih problemov prihaja zaradi tega, ker določajo pogled na religije različni modeli. Poznamo že v prvem delu knjige omenjeni Barthov in Rahnerjev model. Hick, ki sledi Smithu, pa govori o svetovnih religijah s personalističnimi izrazi in pravi, da so religije izraz vere, ki se je skozi stoletja izrazila v posameznih kulturah. Ameriški neoortodoksn ali postliberalni teolog G. Lindbeck ponuja nov, kulturno-lingvistični model. Religija mu pomeni kulturno ogrodje ali jezik, ki oblikuje življenje in mišljenje posameznega ljudstva.

Je religija le izpopolnitev človekovih teženj? Ne, religije niso le jezik in ne samo zgodba, ampak sklopi različnih literarnih in simbolnih oblik; so dialektika tradicije in izziva drugosti (izkušnje drugosti, drugačnosti, presežnosti). Transcendencja (presežnost) je zato tisto, kar religijo loči od kulture. Teološko gledano slonijo religije na dialektični strukturi integrativne in transcendentne dimenzije.

Teologija polpretekle dobe je bila predvsem apologetska. V današnjem multireligijskem svetu pa se pojavlja potreba po dialogu. Čeprav je krščanstvo po svojem bistvu misijonarska religija, se kljub temu ravno krščanstvo najbolj zavzema za dialog. Ob dialogu se pojavlja veliko vprašanj in problemov:

– Ob vprašanju dialoga se pojavlja »dvom« o smiselnosti oznanjevanja in spreobrnjenja.

– Nevarnost izgube lastne identitete.

– Pomembno je tudi, ali so nameni obeh udeležencev dialoga enaki?

– Obstaja nevarnost, da bi lahko komuniciranje potekalo zaradi komuniciranja samega.

Nevarnosti pa niso take ovire, da bi se zaradi njih ne splačalo komunicirati. Eric Sharpe pozna več vrst dialoga. Razlikuje med diskurzivnim (dolgovezen), človeškim, profanim in notranjim dialogom. V medverskem dialogu prihaja do izraza bolj čisto človeški kakor pa intelektualni (dolgovezni) dialog.

Koristno komunicirati z nekom pomeni govoriti z njim (njo) resno, na človeškem nivoju in biti pripravljen od njega (nje) se česa naučiti. V takem dialogu oba udeleženca dobita novo izkušnjo: v dialogu sprejemanje drugega kot drugega ne pomeni našo izgubo (odpovedovanje tistemu, kar je naše), niti ne gre za nasprotovanje drugemu, ampak za odpoved samemu sebi. Pri tej vrsti komunikacije (dialogu) ne prihaja do izgube identitete, ampak se v takem odprtem in poštenem dialogu spoštuje integriteta vere, se pogloblja lastna tradicija in hkrati prihaja do razumevanja drugega.

Med tradicijo ter novim poznavanjem in razumevanjem razmer prihaja do notranjega dialoga, notranjega preverjanja, iskanja in poglobljanja. Pri pravilni komunikaciji je treba sogovorca poslušati, ko nam govori. Samo če poslušamo, se lahko ob njem obogatimo.

Dialog je zato posebna vrsta komunikacije, ki ne poteka na ravni iskanja koristi (ali česa podobnega), ampak na ravni zastonjskosti. Govorimo o pogovoru (conversation). Pogovor pomaga obema partnerjema, da artikulirata svoje izkustvo ter pri tem ne postajata »drug«, ampak resnično najdeta sama sebe.

Avtor ne ostane samo pri iskanju načinov komunikacije, ampak dialog utemeljuje tudi teološko. Temelj pravega občevanja je znotraj Boga samega, v Sveti Trojici. »Vse, kar je Oče, posreduje Sinu. Vse, kar Sin sprejme, daje Očetu v dar. Ta dar pa je Sveti Duh« (str. 152). Sveta Trojica je enost, vendar znotraj nje poteka občevanje, dialog (komunikacija). Bog ni dvojstvo, ki ostaja zaprto znotraj sebe, ampak je Trojica (Trojstvo), znotraj katere poteka komunikacija. Dialog je povabilo v to večno komunikacijo Boga.

Osrednje vprašanja krščanstva je: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« (Mt 16, 12). To vprašanje, ki se pojavlja v krščanstvu, postaja še bolj pomembno v sedanjem času, saj je nastopil čas prevrednotenja našega tradicionalnega odgovora v luči nove izkušnje. Kristjani prepoznavamo v horizontu svojega mišljenja Kristusa kot središče; toda, ali je Kristus uravnilovka tudi za druge? Avtor želi poudariti, da je treba razširiti izraze naše teologije in jih narediti bolj samozavedajoče in bolj interreligijske hkrati. To pa pomeni iskanje izrazito trinitarične izhodiščne točke krščanskega izročila.

»Bog sebe ne pušča brez pričevanja« (Apd 14, 17), kaže na proces božjega delovanja v svetu. Duh, ki ga je obljubil Jezus, je pot k Očetu. Nihče pa poti delovanja tega Duha ne pozna, saj »veje koder hoče« (Jn 3, 8). »Duh resnice« (Apd 14, 17) omogoča nov pogled na teologijo, saj nas postava Duha osvobaja (prim. Rim 8, 2). Namesto kristocentrizma »duhocentrizem« (pneumocentrizem). Očetov Duh je Duh ljubezni, ki je lahko aktiven znotraj vseh religij. In ravno ta Duh nam govori, kaj je v religiji »božanskega« in kaj človeškega.

Že sama zavest, da živimo z drugimi, ki so drugačni, nas sili v dialog. Le v dialogu, ki upošteva

človeško in religijsko razsežnost posameznika, je možno pravo spoznavanje drugega. Cerkev je izkusila, da se mora podati v dialog, ki je težak, pa vendarle nujen. Samo tako občevanje, v katerem je popolna odprtost in samokritičnost obeh partnerjev, je smiselno.

Barnesovo delo je natančno izpeljano. Je namreč globoka obdelava problema medsebojnega srečevanja religij, ki ne sloni le na neki teoretični vznesenosti, ampak izhaja iz resničnosti in izkustva komunikacije in potrebe po še globljem spoznavanju religij v dialogu. Knjiga je aktualna tudi za naše razmere, saj se pri nas pojavlja vse več religij, sekt in verskih skupnosti.

Jože Plut

W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen Fragen — Anstoesse — Orientierungen, Echter Verlag, Wuerzburg 1992, 142.

Avtor dela *Kaj pomeni vzgajati krščansko* s podnaslovom: *Vprašanja, spodbude, smernice*, je profesor pedagogike na univerzah v Wuerzburgu, Rimu in Cordobi (Argentina). Doslej je napisal že več knjig, med drugim tudi »Woerterbuch der Pedagogik« (Pedagoški slovar), ki je izšel že trinajstkrat.

V pričujoči knjigi odpira avtor temeljna vprašanja krščanske vzgoje, ki jih postavlja v odnos do zakonitosti in struktur družbe kot življenjskega prostora. Pri tem sledi misli, da družba, njene navade, zahteve in norme v določenem pomenu pa tudi vzgoja, v človeku ne sme videti samo člana družbe, temveč morata družba in vzgoja služiti posamezniku. Posameznik naj družbene norme doživlja kot izziv, ob katerih bo oblikoval svojo vest, ki je temeljno izhodišče njegovih odločitev. Pri tem mu lahko odločilno pomagajo smernice in cilji krščanske vzgoje.

V odnosu do vzgojnih ciljev govori avtor o dveh tradicijah krščanske vzgoje: tomistični in avguštinski.

Tomistična vzgojna tradicija si prizadeva za čim bolj popolno posredovanje vsebine krščanskega sporočila, za katerim stoji avtoriteta cerkvenega učiteljstva. Omenjena vzgojna tradicija je sicer logično in sistematično izdelana, toda to ji jemlje življenjskost in dinamičnost.

Avguštinska vzgojna tradicija je sicer v primerjavi s tomistično dopolnilna, saj odgovorov cerkvenega učiteljstva ne zavrača, temveč jih krepi z življenjem svetnikov. Zato je slednja veliko bolj dinamična, ustvarjalna in življenjska. Ob soočanju s Kristusovim odnosom do Očeta in njegovim

partnerskim odnosom do bližnjega mora vsakdo sam - konkretno, vestno in ustvarjalno - iskati odgovore na svoja življenjska vprašanja. V vsakdanjem življenju naj bi vsak preraščal pasivno sprejemanje sistema krščanskih resnic z ljubeznijo do Boga in človeka, ki je vedno konkretna in ustvarjalna.

Za zgled nam avtor postavlja najprej Abrahamovo apriorno in temeljno zaupanje v Boga, ki ga primerja temeljnemu zaupanju med otrokom in materjo.

Višjo obliko odnosa med Bogom in človekom odkrijemo pri Mojzesu, ko Bog zaupa človeku deset božjih zapovedi kot smernice. Po njih lahko človek odgovorno oblikuje svoje življenje, seveda pod pogojem, da jih sprejema v moči Abrahamovega zaupanja v Boga.

Višek odnosa med Bogom in človekom najdemo v Jezusu Kristusu, kjer ta odnos postane »meso in kri«. Jezus postave ni razveljavil, temveč dopolnil. Z zapovedjo ljubezni je postavi dal temelje in ji tako odvzel absolutnost in statično okornost. Po zapovedi ljubezni, ki je prva in edina tako v odnosu do Boga, kot do človeka, smo v Jezusu in zaradi Abrahamovega zaupljivega »otroškega« odnosa do Boga postali božji partnerji in sodelavci. Pri Abrahamu in Mojzesu še vedno lahko govorimo predvsem o monološkem odnosu Boga do človeka - saj tu govori predvsem Bog - medtem ko v Jezusu postajamo božji sogovorniki in stopamo tako v resnično dialoški odnos z Bogom.

Kadar gre za dialog med Bogom in človekom, življenje po določenih, še tako popolnih pravilih in predpisih ne zadostuje. Dialoški odnos temelji na medsebojni ustvarjalnosti. Zato je cilj krščanske vzgoje osebnost, ki ob poslušanju božje besede sama »iz-

najde« odgovore na življenjska vprašanja.

Bistvo krščanske vzgoje je v tem, da goji in pospešuje poslušnost za božjo voljo, ne pa toliko za izpolnjevanje zapovedi in norm. Kot pa je znano, temelji božja volja na ljubezni in nas nagovarja predvsem v vesti. Zato krščanska vzgoja vrednot ne »privzga-gaja«, temveč jih posreduje kot življenjski izziv oziroma dar, za katerega se človek svobodno odloča.

Krščansko pojmovanje svobode vsebuje tudi odgovornost, ki izhaja iz zapovedi ljubezni. Zato krščanstvo vključuje v vzgojni proces kot eno bistvenih sestavin tudi redno refleksijo in presojo svojega življenja. Z vzdrževanjem stalne kondicijske napetosti med stvarnostjo in bogopodobnostjo človek oblikuje svojo vest, ki tako postaja pot njegovega ustvarjalnega uresničevanja.

V tem primeru je razumljivo, da je za avtorja izhodišče pedagogike že svetopisemsko poročilo o stvarjenju človeka (Gen 1, 26 - 27), ki pravi, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi. Ob poslušanju božje besede in v dialoškem odnosu z Bogom človek to božjo podobo odkriva najbolj jasno v svoji vesti. Če je človek dovolj senzibilen in predvsem iskren do sebe, ga bo vest stalno spodbujala, da se bo prizadeval za uresničevanje božje podobe. Tako prizadevanje prerašča napetost med individualizmom in kolektivizmom, saj se človek kot oseba vse bolj zaveda, da ni le član družbe, temveč najprej dialoško bitje. Namen krščanske vzgoje je torej odkrivanje smisla življenja, ta pa je v dejavni ljubezni do bližnjega. Ljubezen do bližnjega je obenem tista božja podoba, ki jo je Bog položil v človeka že ob njegovem stvarjenju.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- J. Krašovec,**
Kazen in prizanašanje pri Ozeju 193
Punishment and Mercy in Hosea
- V. Papež,**
Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava 215
Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code
- C. Tóth,**
Filozofija kot odnos subjekt-objekt 233
Philosophy as the Relation between Subject and Object
- F. Dolinar,**
Franc Grivec 247

PREGLEDI

Reviews

- D. Ocvirk,**
Kaj je Nova doba (New Age)? 265
- Borut Košir,**
Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu 273

OCENE

Book Reviews

- M. Šef,**
A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija 279
- J. Plut,**
M. Barnes, Christian Identity & Religious Pluralism. 282
- S. Gerjolj,**
W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen
Fragen — Anstoesse — Orientieurngen 286



BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- B. Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji
A. S. Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli
E. Škulj, Teologija mašnega petja
A. Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

Borut Košir

Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji po izidu novega ZCP

I. Zakonik Ljubljanske škofije - prva popolna zbirka območne zakonodaje v Ljubljanski škofiji

a) Potrebnost območnega zakonika v današnjem času

Po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917¹ so se posamezne delne Cerkve na pravnem področju nahajale v podobnem položaju, kot ga razpoznavamo danes. Pojavljale so se dileme, ali je potrebno izdelati območne zakonike za posamezne delne Cerkve ali ne. S tem problemom so se ukvarjali tudi v Ljubljanski škofiji. Potrebe po območni zakonodaji so bile vedno bolj živo prisotne, pa je kljub temu preteklo precej časa, da je bil izdelan Zakonik Ljubljanske škofije (ZLŠ), ki ga je potrdil škof Gregorij Rožman² na sinodi leta 1940.³ Na omenjeno dilemo odgovarja takratni veliki kanonist Alojzij Odar takole:

»Na vprašanje, čemu se izdajajo posebni škofijski zakoniki, ko imamo že kodeks iuris canonici, ne bo težko odgovoriti. O škofijski sinodi določa kan. 356, 1, da naj se na njej razpravlja le o takih stvareh, 'ki se tičejo posebnih potreb ali koristi duhovščine in ljudstva v škofiji'. Isto načelo velja tudi o škofijskem zakoniku.

Določb, ki bi bile v nasprotju z obćim cerkvenim zakonikom, ne sme biti v škofijskem zakoniku, razen če gre za stoletne običajne, ki se v smislu kan. 5 po škofovi sodbi ne dajo brez škode odpraviti, ali za privilegije sv. stolice. Biti pa mora iz določbe razvidno, da gre le za zapis običajnega prava oziroma za privilegij.

Škofijski zakonik, ki bi le ponavljal določbe iz kodeksa iuris canonici, ne bi imel pravega smisla. S tem pa nikakor noćemo reći, da ne bi smelo biti v takem zakoniku nobene določbe iz kodeksa. Kanoni v kodeksu imajo večkrat značaj nekakšnih okvirnih zakonov, h katerim naj partikularni cerkveni zakonodavci izdajajo natanćnejše izvršne zakone. V takih primerih bo seveda škofijski zakonik navedel kanon ali vsaj spomnil nanj in potem navezal nanj svoje podrobne določbe. Dalje je prav, če navede škofijski zakonik tiste določbe iz obćega zakonika, ki se zde za praktićno življenje bolj pomembne, in to s tem namenom, da duhovnike in vernike na te določbe opozori in doda praktićne aplikacije ter konkretna opozorila. Iz tega razloga opozarjajo škofijski zakoniki včasih na dekrete rimskih oblastev.⁴

Iz navedenega Odarjevega besedila spoznamo nekatera splošno veljavna načela, ki opredeljujejo splošno in območno zakonodajo. Če se jih držimo, moremo vzpostaviti takšen pravni red, ki zares služi svojemu namenu, namreč urejenemu življenju v določeni skupnosti, v našem primeru v Cerkvi. Kar je zapisal Odar za svoj čas, velja tudi danes. Zato si podrobneje oglejmo nastanek in vsebino ZLŠ, to pa naj služi reševanju podobnih problemov v današnjem času.

b) Priprava ZLŠ

Tretja Jegličeva⁵ sinoda iz leta 1924⁶ je že upoštevala zakonodajo vesoljne Cerkve, kakor je bila oblikovana v zakoniku iz leta 1917. Vendar pa sinoda ni izdelala celotne območne zakonodaje za Ljubljansko škofijo, ki bi uspela upoštevati vse lokalne posebnosti, kar mora biti namen takšne zakonodaje. Škof Jeglič si je sicer prizadeval, da bi izdelal celotno območno zakonodajo za svojo škofijo, vendar v tem ni uspel. Tako so se kaj hitro pokazale pravne praznine, ki so terjale reorganizacijo celotne škofijske območne zakonodaje.⁷

Na drugi strani so konkretne razmere zahtevale nekatere spremembe v ozemeljski razporeditvi v škofiji z ozirom na posamezne arhidiakonate in dekanije v njih.

Naslednik škofa Jegliča, škof Gregorij Rožman, je bil po svoji izobrazbi pravnik, zato je dobro poznal pravno nedorečenost škofijske območne zakonodaje. Lotil se je velikega dela, izdelave popolne območne zakonodaje, ki je morala upoštevati veliko delo Jegličevih sinod, prav tako pa tudi zahteve sodobnega časa in splošno zakonodajo, vsebovano v ZCP iz leta 1917.

ZLŠ je tesno povezan z obhajanjem škofijske sinode, ki je potekala od 5. do 8. avgusta 1940.⁸ ZLŠ je bil izdan 8. avgusta, zadnji dan obhajanja sinode. »Vaticatio legis« ni bila predvidena, zato je zakonik po kan. 362 pričel veljati takoj.⁹

S tem zakonikom so prenehala veljati določila predhodnih Jegličevih sinod¹⁰ in prav tako Pastoralne instrukcije istega škofa iz leta 1915. Alojzij Odar poudarja, da akti, ki so izšli kot sad Jegličevih sinod, pravzaprav niso pravne zbirke v pravem pomenu besede. Gre bolj za teološko pastoralne priročnike, ki naj duhovnikom pomagajo pri njihovem delu.¹¹ Iz tega je tudi razvidno, zakaj so bile predhodne zbirke z izidom ZLŠ anulirane, čeprav Odar poudarja, da so bile te zbirke za cilje, ki so si jih zadale, dokaj uporabne.¹²

Sinoda dobro loči med pravnimi določbami na eni strani in med pastoralnimi navodili na drugi strani. Prve so zbrane v zakoniku, druge pa v pastoralnih instrukcijah, ki so izšle skupaj z zakonikom.¹³ Ta delitev se je kmalu pokazala kot zelo modra, saj so se pastoralne potrebe po drugi svetovni vojni zelo spremenile, zato pastoralne instrukcije niso bile več uporabne, ZLŠ pa je ostal vsaj delno v uporabi do današnjega dne.¹⁴

Priprava zakonika je trajala dve leti. V začetku leta 1938 je škofijski ordinariat v Ljubljani vsem župnikom in kaplanom poslal poseben vprašalnik v zvezi s škofijsko območno zakonodajo. Vprašalnik je imel dvojen namen: najprej je hotel priti do dna navadam in določbam, ki so bile prisotne v različnih župnijah in dekanijah Ljubljanske škofije; drugi namen pa je bil odkriti nove okoliščine, ki jih je morala območna zakonodaja nujno upoštevati.

Na vse poslani vprašalnike je dobil ordinariat tudi odgovor. Projekt novega škofijskega zakonika, ki je bil pripravljen na podlagi odgovorov v vprašalniku, veljavne območne zakonodaje in splošne zakonodaje, je bil predmet razprav na škofijskih zborih duhovnikov v letih 1938 in 1939. Vse pripombe so bile po-

slane ordinariatu.¹⁵ Ves tako dobljeni material je bil obdelan v petih pripravljalnih komisijah.¹⁶

Razdelitev ZLŠ sledi razdelitvi +ZCP razen v nekaterih primerih. Tako govori najprej o »osebah« in potem o »stvareh«, ki jih +ZCP obdela v drugi in tretji knjigi. Nekatero splošno, procesno in kazenske določbe nimajo lastnega mesta, kot je bilo to urejeno v +ZCP, pač pa so po potrebi razpršene po celotnem zakoniku. Tako najdemo norme, ki obravnavajo delo v župnijski pisarni¹⁷ v oddelku, ki govori o župnikih, čeprav ne obravnavajo samo župnijskih pisarn, pač pa so dostavek k naslovu »de rescriptis« prve knjige +ZCP.¹⁸ Določbe v zvezi s pravicami in dolžnostmi beneficiatov¹⁹ so prav tako dodane naslovu, ki govori o župnikih, čeprav niso samo župniki beneficiati. Disciplinske določbe v zvezi z osebami v cerkvenih službah²⁰ se nahajajo na koncu poglavja o cerkvenih službah, čeprav z ozirom na sistematizacijo v +ZCP ne bi mogle biti na tem mestu.

ZLŠ se je na teh mestih oddaljil od sistema, kakor ga najdemo v +ZCP iz praktičnih razlogov. Cerkevne službe, ki tod pridejo v upoštevanje so predvsem župnijske, beneficiati pa predvsem župniki.²¹

Sedaj pa si na kratko oglejmo vsebino ZLŠ in njeno razporeditev, ki jo bomo primerjali s kanoni v +ZCP.

c) Vsebina ZLŠ

Celoten zakonik vsebuje 641 členov, ki so razdeljeni v petnajst poglavij, in sicer takole:

I. Življenje duhovnikov, čl. 1-85.

1. Askeza, čl. 1-2.

2. Študij, čl. 13-14.

3. Triletni izpiti, čl. 15-26.²²

4. Župnijski konkurzni izpit, čl. 27-35.²³

5. Izpit za spovedno jurisdikcijo in za pridiganje, čl. 36- 41.²⁴

6. Pastoralne konference, čl. 42-50.²⁵

7. Ostale konference, čl. 51-53.

8. Obleka, čl. 54-61.²⁶

9. Duhovnikovo življenje, čl. 62-83.²⁷

10. Politika, čl. 84-85.²⁸

II. Škofijska kurija, čl. 86-130.²⁹

III. Razdelitev škofije, čl. 131-132.

IV. Cerkevne službe

1. Arhidiakoni, čl. 133-136.

2. Dekani, čl. 137-16.³⁰

3. Župniki, čl. 162-192.³¹

4. Kaplani, čl. 193-209.³²

5. Katehetje, čl. 210-218.

6. Laiški cerkveni uslužbenci, čl. 219-236.³³

7. Disciplinski pravilnik za svetne osebe, ki so v cerkveni službi, čl. 237-247.

V. Redovništvo, čl. 248-253.³⁴

VI. Verniki, čl. 254-269.³⁵

VII. O zakramentih in zakramentalih

1. O zakramentih in zakramentalih vobče, čl. 270-273.³⁶

2. Sv. krst, čl. 274-285.³⁷

3. Sv. birma, čl. 286-292.³⁸
4. Sv. Rešnje Telo, čl. 293-321.³⁹
5. Sv. pokora, čl. 322-341.⁴⁰
6. Zakrament svetega maziljenja, čl. 342-344.⁴¹
7. Sv. red, čl. 345-363.⁴²
8. Zakrament sv. zakona, čl. 264-384.⁴³
- VIII. Cerkev in sveta oprema, čl. 390-401.⁴⁴
- IX. Zvonovi in zvonjenje, čl. 402-413.⁴⁵
- X. Red za cerkvene sedeže, čl. 414-433.⁴⁶
- XI. Pokopališče in pokopavanje mrtličev, čl. 434-450.⁴⁷
- XII. Božja služba,
 1. Obče določbe, čl. 451-459.⁴⁸
 2. O bogoslužnem jeziku, čl. 460-463.
 3. O shranjevanju in češčenju sv. Rešnjega Telesa, čl. 464- 470.⁴⁹
 4. Liturgično življenje, čl. 471-480.
 5. Petje pri bogoslužju, čl. 481-496.
- XIII. Cerkveno učiteljstvo
 1. O pridiganju, čl. 497-506.⁵⁰
 2. O katehezi, čl. 507-517.⁵¹
 3. Misijoni in duhovne vaje, čl. 518-531.⁵²
 4. Tisk, čl. 532-535.
 5. Cenzura in prepoved knjig, čl. 536-542.⁵³
 6. Delo za misijone med pogani, čl. 543-546.
 7. Delo za cerkveno edinstvo, čl. 547-549.
 8. Dušnopastirska skrb za izseljence, čl. 550-552.
- XIV. Štolnina, čl. 553-561.⁵⁴
 1. Poročna štolnina, čl. 555.
 2. Pogrebna štolnina, čl. 556.
 3. Ostale norme o štolnini, čl. 557-561.⁵⁵
- XV. Cerkvna imovina
 1. Uvodne določbe, čl. 562-566.⁵⁶
 2. Nabirke, čl. 567-572).⁵⁷
 3. Pobožne ustanove, čl. 573-580.⁵⁸
 4. Cerkveni ključarji, čl. 587-608.⁵⁹
 5. Uprava cerkvene imovine, čl. 609-629.⁶⁰
 6. Cerkveni proračun, čl. 630-636.
 7. Cerkveni računi, čl. 637-641.⁶¹

Posamezni naslovi sledijo razdelitvi, kakor jo najdemo v +ZCP z izjemo devetega naslova »Zvonovi in zvonjenje« in štirinajstega »Štolnina«.

Uporaba sistema +ZCP ima svoje prednosti, povzroča pa tudi določene težave. Težave, ki nastopajo, so prav tiste, ki obstoje tudi v samem +ZCP.⁶²

d) Pomen ZLŠ za izdelavo območne zakonodaje danes.

ZLŠ lahko pojmuje kot vez med časi škofovanja škofa Rožmana in sedanjim obdobjem življenja in dela v Ljubljanski škofiji. V tem času je bilo v Cerkvi nekaj pomembnih dogodkov, ki jih moramo pri pripravi novega območnega zakonika nujno upoštevati. To je predvsem Drugi vatikanski koncil⁶³ in novi zakonik vesoljne Cerkve iz leta 1983.⁶⁴ Kljub koncilu, novemu zakoniku in dejstvu, da je od izida ZLŠ preteklo toliko časa, je ZLŠ v življenju škofije v marsičem še

vedno merilo za ravnanje. Tako moremo trditi, da bo imel ZLŠ svoje važno mesto ob izdelavi nove območne zakonodaje, pri tem pa bo seveda treba upoštevati splošno zakonodajo Cerkve in potrebe sedanjega časa v življenju škofije.

Po izidu ZLŠ je Alojzij Odar zapisal naslednje:

»O Zakoniku ljubljanske škofije moremo reči, da je v celoti pomembno delo. Dostojno se pridružuje kodifikacijam, ki jih je ljubljanska škofija dobivala na svojih ljubljanskih in gornjegrajskih sinodah v 17. in 18. stoletju, kakor tudi zakonodajnim zbornikom škofa Jegliča.

Končne sodbe o našem zakoniku danes še ni mogoče podati, ker je preteklo šele nekaj mesecev, odkar je zakonik v rabi.«⁶⁵

Sedaj je od izida ZLŠ preteklo že več kot petdeset let. Odar ni mogel podati sodbe o njegovi uspešnosti in uporabnosti. Danes pa upravičeno lahko trdimo, da predstavlja ZLŠ veliko delo na področju območne zakonodaje v Ljubljanski škofiji. Skozi vseh pet desetletij je predstavljal nepogrešljivo vodilo za življenje in delovanje božjega ljudstva. Res je zaradi velikih sprememb na področju zakonodaje vesoljne Cerkve ZLŠ zastarel, čeprav je še vedno v marsičem uporaben. Je pa nenadomestljiv v prizadevanjih za novo območno zakonodajo v škofiji tako po metodološki kot tudi delno po vsebinski plati. Prvi zakonik celotnega območnega prava Ljubljanske škofije nas tudi obvezuje, da bomo znali v svojem času nadaljevati bogato in uspešno pravno tradicijo naše delne Cerkve.

II. Predlog izdelave območnega prava na področju Slovenske škofovske konference in v Ljubljanski nadškofiji

Po določenih splošne cerkvene zakonodaje je pri izdelavi območne zakonodaje nadvse pomembna škofovska konferenca. Ta ima po istih določilih redno oblast, nima pa zakonodajne oblasti.⁶⁶ To ji za posamezne primere daje ali splošno pravo ali posebno naročilo Apostolskega sedeža. More pa izdati odloke tudi iz lastnega nagiba ali na prošnjo konference same.⁶⁷ Vendar, kadar škofovska konferenca daje odloke iz lastnega nagiba, ostanejo pravice posameznih krajevnih ordinarijev neokrnjene.⁶⁸

Večina kanonov ZCP, ki predvidevajo podrobnejšo območno obdelavo predvideva, naj se to zgodi v okviru škofovske konference.

1. Ureditve škofovskih konferenc v novem ZCP

Kan. 447 ZCP opredeli škofovsko konferenco »kot zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja, ki po določbi prava skupno izvršujejo nekatere pastoralne naloge za vernike svojega ozemlja v pospeševanju večjega dobrega, ki ga ljudem skazuje Cerkev, zlasti v oblikah in načinih apostolata, ki so časovnim in krajevnim razmeram primerno prilagojeni.«⁶⁹

Kot je razvidno iz zgoraj povedanega, kanon pojasni pojem škofovske konference, njeno sestavo, cilje, ki jih uresničuje po določenih prava in temeljna sredstva za doseg te ciljev.⁷⁰

Institutum quidem permanens: Gre torej za trajno ustanovo, ki glede na svojo naravo, ki je personalno kolegialna, postaja institucija. Trajnost je razvidna predvsem:

- a) glede na trajnost članstva;⁷¹
- b) glede na potrjene statute;⁷²

c) glede na stalni svet škofovske konference, glavno tajništvo in druge službe in komisije, ki so za trajno ustanovljene.⁷³

Coetus Episcoporum nationis vel territorii: Ni kolegij ampak »coetus«, zbor, skupina, skupščina, ki jo notranje določajo točno opredeljene norme. Ta zbor more biti na ravni naroda, znotraj nekega naroda more biti tudi več škofovskih konferenc, lahko pa tudi presega narodne meje.

V omenjenem zakonikovem tekstu so omenjeni tudi cilji, ki naj jih škofovske konference uresničujejo. Ti so naslednji: Najbolj pomembno je skupno uresničevanje pastoralnih ciljev na ozemlju škofovske konference. Znotraj konference je v najvišji meri uresničen »affectus collegialis«, ki ga opredeljuje koncil.⁷⁴ Skupaj izvršujejo nekatere, ne pa vse pastoralne dolžnosti; druge uresničujejo na območnih cerkvenih zborih, škofijskih sinodah, itd.

Ko govorimo o sredstvih za doseg zastavljenih ciljev, gre za različne oblike apostolata, ki morajo biti izbrane z ozirom na potrebe kraja in časa, v katerem škofovska konferenca deluje. Pri tem pa naj takoj poudarimo, da mora takšna konferenca posameznim škofom, ki so pastirji lastnih škofij, pustiti potrebno svobodo, da bodo mogli to svojo službo v polnosti opravljati. O tem smo več govorili že v prejšnjih poglavjih.

Škofovska konferenca deluje z oziroma na določila splošnega prava, ki ga vsebuje zakonik⁷⁵ in ozirajoč se na določila območnega prava, ki je posebej opredeljen v statutih same konference.⁷⁶ Prav tako pa morejo biti v okviru škofovske konference dani posebni odloki.⁷⁷

Kan. 448 ZCP govori o sestavi škofovske konference in opredeli kriterije, ki naj odločajo o njeni razsežnosti,⁷⁸ prav tako pa tudi osnovno izhodišče za formacijo škofovske konference: konferenca naj se oblikuje znotraj meja nekega naroda. Le v posebnih pogojih je mogoče ustanoviti konference tudi tako, da jih je v območju enega naroda več, ali pa da so nadnarodne.

Narodna škofovska konferenca: Združuje vse krajevne in naslovne škofo delnih Cerkva, ki se nahajajo na teritoriju nekega naroda. Omenja se kanon 450 ZCP, ki je merilo za sestavo škofovske konference, namreč »po samem pravu pripadajo škofovski konferenci vsi krajevni škofje na ozemlju in tisti, ki so jim po pravu enaki, in tudi škofje pomočniki, pomožni škofje in drugi naslovni škofje, ki jim je škofovska konferenca poverila posebno nalogo, da jo opravljajo na tem ozemlju.«⁷⁹ Člani škofovske konference so torej tudi tisti, ki po posvečenju lahko tudi niso škofje, po funkciji pa so s temi izenačeni.⁸⁰

Episcoporum Conferentia minoris aut maioris amplitudinis: Obsegajo večji ali manjši teritorij, kot je narodni. Posebni pogoji za ustanovitev so:

a) stvarne ali osebne potrebe;
b) pozitivno mnenje Apostolskega sedeža in škofov, ki se nahajajo na tem področju;

c) poseben statut, ki ga je potrdil Apostolski sedež;

d) upravni akt s katerim Apostolski sedež škofovsko konferenco ustanovi.⁸¹

Vrste konferenc so torej naslednje:

a) »nacionalne«, ki se pokrivajo z narodnim ozemljem.

b) »podnacionalne« so organizirane znotraj teritorija nekega naroda.

c) »nadmacionalne«, ki združujejo več nacionalnih cerkvenih regij.

Ce hočemo slediti logiki, ki jo uveljavlja zakonik, so norme, ki jih ta vsebuje naperjene na konference, ki se pokrivajo z ozemljem nekega naroda, torej na »nacionalne« škofovske konference. Kadar hočemo uveljaviti eno izmed preo-

stalih dveh figur, se je treba ravnati po določbah, ki jih je za ta primer potrdi Apostolski sedež.

Kan. 449 ZCP govori o pristojnosti Apostolskega sedeža, prav tako škofovski konferenci priznava tudi pravno osebnost.⁸²

Norma priznava Apostolskemu sedežu temeljne pravice v zvezi z ustanovitvijo, razpustitvijo ali obnovitvijo škofovske konference. Zakonik daje Apostolskemu sedežu tudi druge pristojnosti nad škofovskimi konferencami.⁸³ Škofovski konferenci je priznana pravna osebnost, ki jo pridobi »ipso iure« z zakonito ustanovitvijo.

Vrhovna oblast: Določba splošnega prava izključuje kot pristojno katerikoli drugo oblast, ki je nižja od vrhovne. Konkretno so pristojne za svoja področja naslednje kongregacije rimske kurije: Kongregacija za škofove, Kongregacija »De propaganda Fide« in Kongregacija za vzhodne Cerkve. Te izvršujejo svojo oblast v imenu rimskega papeža.⁸⁴ Nekatere konference z ozirom na določene posle spadajo istočasno pod pristojnost dveh kongregacij. Preden Apostolski sedež v tej zvezi kaj odloči, mora slišati mnenje prizadetih škofov, kot določa zakonik.⁸⁵ Te lahko zasliši posamič ali v skupini, glede na objekt o katerem je treba razpravljati.

Erigere, suppressere aut innovare: kanon govori o vitalnih posegih, ki pogojujejo vse nadaljne, kot so potrditev statotov, aktov, itd. *Erigere:* gre za ustanovitev škofovske konference v eni izmed treh omenjenih razsežnosti.⁸⁶ *Suppressere:* ukiniti je mogoče konferenco le po normah tega zakonika.⁸⁷ *Innovare:* gre za obnovo konference, kot je predvideno glede na norme o obliki, ki jo takšna konferenca more imeti.⁸⁸ Pristojna cerkvena oblast lahko izvede tudi preoblikovanje sestave škofovske konference tako, da se kakšno delno Cerkev izvzame in priključi drugi škofovski konferenci, ipd.

Pravna osebnost: O tem, ali naj se konferenci prizna pravna osebnost »ipso iure«, so tekle dolge razprave. Končno je na osnovi dejstva, da je bila vsem konferencam do tedaj z odlokom priznana pravna osebnost, zmagala smer, ki je zahtevala, naj imajo konference pravno osebnost po samem pravu.⁸⁹

Upoštevanje splošne zakonodaje⁹⁰ morajo biti statuti konference⁹¹ potrjeni prej ali vsaj v trenutku njene ustanovitve. Potrebni koraki so naslednji:

- a) soglasje o potrebnosti ustanovitve;
- b) istočasna predstavitev statotov;
- c) potrditev statotov;
- d) odlok o ustanovitvi;
- e) postavitve pravne osebe.

Kan. 459 ZCP priporoča, naj se zlasti med sosednjimi škofovskimi konferencami gojijo stiki za pospeševanje in varovanje večjega blagra. Kadar konference obravnavajo vprašanja na mednarodni ravni, je potreben posvet z Apostolskim sedežem.⁹²

Norma vzpodbuja medsebojno sodelovanje sosednjih škofovskih konferenc. Kadar bi prišlo do nekakšne institucionalizirane oblike povezovanja (npr. zveze na ravni federacije ali konfederacije), ki bi se odlikovala po določeni stalnosti in trdnosti, je potreben poseg Apostolskega sedeža.

Foveantur... praesertim... ad maius bonum: Določba je logično zgrajena, saj poda najprej vzpodbudo za zблиževanje in sodelovanje določenih škofovskih konferenc, potem pove, katere škofovske konference naj predvsem sodelujejo med seboj, pa tudi za doseg katerega cilja je takšno zблиževanje potrebno in

priporočeno.⁹³ Gre torej za medsebojno sodelovanje škofovskih konference kot zbornih pravnih oseb in ne za sodelovanje posameznih škofov, ki v takšni zvezi sodelujejo posredno, prek svojih primarnih škofovskih konferenc, katerih člani so.

Sedes apostolica audiatur oportet: Gre za obvezno posvetovanje z pristojnimi višjimi oblastmi, kadar takšno medkonferenčno sodelovanje preide na mednarodno področje. Pri tem ni dovolj, da se Apostolski sedež obvešča naknadno, pač pa ga je potrebno obveščati, preden so storjeni določeni koraki v omenjenem sodelovanju.

Z Apostolskim sedežem se je treba posvetovati tudi takrat, kadar sodelovanje med različnimi nacionalnimi škofovskimi konferencami pridobi določene institucionalizirane oblike. Takšnim združenjem ali povezavam škofovskih konferenc je treba izdelati statute, ki jih mora prav tako odobriti Apostolski sedež. Omenjene zveze se že pojavljajo na področju Afrike in Azije. Potem pa so že tradicionalne zveze konferenc: CCEE, CELAM, SEDAC, COMECE.⁹⁴

2. Cerkvene regije

Z ozirom na analogne povezave cerkvenih pokrajin (metropolij) v cerkvene regije, ki jih ta zakonik posebej predvideva in opredeli, je treba upoštevati tudi določila kan. 433 in kan. 434.

Kan. 433 ZCP govori o razlogih za oblikovanje cerkvene regije, ki je sestavljena iz posameznih cerkvenih pokrajin.⁹⁵

V zvezi z nastajanjem omenjenega kanona so bile dolge diskusije o tem, kaj naj pravzaprav opredeljuje. Končno so se strokovnjaki zedinili, naj se norma omeji zgolj na figuro regije. Njena ustanovitev je podrejena dvema razsežnostima:

a) vsaj uporabnost takšne strukture znotraj nekaterih narodov;

b) odločitev o ustanovitvi je prepuščena Apostolskemu sedežu.

Gre torej za združevanje cerkvenih pokrajin (metropolij) in ne škofij. Takšno združitev morejo predložiti škofovske konference, Apostolski sedež pa odloča o praktični izvedbi predloga in tudi, ali bo tako ustanovljenim regijam naklonil pravno osebnost ali ne, pri tem pa določi, kateri oblasti bo podrejena.

Si utilitas id suadeat: Kot tvorni element cerkvene regije zadostuje njena uporabnost. Za njeno ustanovitev niso potrebni višji razlogi, kot npr. potreba, ki se izraža v različnih stopnjah intenzivnosti. Prav tako pa nasprotno takšna potreba ni prisila, ki bi mogla Apostolski sedež nagniti k ustanovitvi neke regije. Ustanovitev narekuje predvsem potreba znotraj določenega naroda, kjer je več cerkvenih pokrajin, ki so si zato, ker pripadajo istemu narodu, zgodovinsko in kulturno blizu. Treba je poudariti, da je predvsem določen narod tisti okvir, znotraj katerega se morajo pojaviti omenjene razsežnosti, ki morejo povzročiti takšne združujoče pogoje. Tudi škofovske konference, pravi zakonik, so zbor škofov kakega naroda ali določenega ozemlja.⁹⁶ Pri tem izstopa narodni element kot silno pomemben, saj predstavlja naravno osnovo, ki ljudi povezuje v medsebojno enoto. Zato mora biti prav ta osnova tista, ki naj jo upoštevajo tudi cerkvene strukture. Pri velikih narodih, ki tvorijo enovite narodne države, večkrat nastopi težava, ker ne ločijo dobro pojmov »narod - država«.

Provinciae ecclesiasticae viciniores: Neposredni subjekti takšnega združevanja in zato tudi neposredni člani nove strukture, so skupine večih krajevnih Cerkev, kot jih opredeljuje veljavna zakonodaja.⁹⁷ Soseščino je treba razumeti

kontinuirano, kar velja tudi za sosesčino, ki narekuje združevanje posameznih delnih Cerkev v cerkveno pokrajino. Vzroki združevanja pa morejo biti tudi kulturni, zgodovinski, sociološki, ekonomski, politični in ne samo geografski.

Proponente Episcoporum Conferentia: Določbo narekuje »dobro duš« pa tudi učinkovitost cerkvene strukture, ki jo hočemo s tem doseči.⁹⁸ Inicijativa mora priti s strani škofovske konference. Ne zadostuje torej pobuda posameznih škofov ali zborovanja škofov neke cerkvene regije,⁹⁹ kar nasprotno zadostuje za ustanavljanje cerkvenih pokrajin.¹⁰⁰ Apostolski sedež pa tudi ni na noben način vezan na zgoraj omenjene predloge, zato more kljub predlogu za ustanovitev neke regije odkloniti ustanovitev le-te, oziroma lahko deluje tudi »motu proprio« in brez predhodnih predlogov ustanovi določeno regijo.

In personam iuridicam erigi potest: Apostolski sedež more določeno regijo povzdigniti v pravno osebo, kar lahko stori v istem dekretu, s katerim jo ustanavlja ali po določenem času, ko se že pokažejo njeni prvi sadovi. Pravna osebnost neke regije torej ne izhaja iz samega prava pač pa iz deja pristojne oblasti. Zakonik tudi natančneje določa pravice in dolžnosti tistih, ki so si pridobili pravno osebnost.¹⁰¹

Kan. 434 ZCP govori o pomenu zborovanja škofov neke cerkvene regije in poda omejitve v primerjavi s pooblastili škofovske konference.¹⁰²

Pri opredeljevanju avtoritet, ki vodijo cerkveno regijo, manjkajo natančnejša navodila, kot so bila izdelana za primer cerkvene pokrajine.¹⁰³ Kanon se direktno sklicuje na zborovanje škofov regije, ki ga ne poimenuje z imenom koncil ali sinoda, pač pa ga opredeljuje le kot dej neke skupne aktivnosti vseh škofov, ki pripadajo cerkveni regiji. Tak zbor je torej najvišja avtoriteta v regiji, pa naj si bo ta narodna, nadnarodna ali organizacijsko na nižjem nivoju kot je celoten narod. Regiji je izrecno odvzeta kompetenca, ki gre škofovski konferenci in je v primerjavi s to postavljena na nižjo raven znotraj pravnega reda. Dopusčena pa je možnost, da v posameznem primeru Apostolski sedež določi drugače.

Conventum: beseda je namerno izbrana, da bi ne bilo zmešnjave v pojmi in da se tak zbor dobro loči od tistega zbora, ki ga zakonik poimenuje *Conferentia* v povezavi »Episcoporum Conferentia«. Izraz sam ustreza pojmu »regija« kate-re zbor takšen »conventum« predstavlja.¹⁰⁴ Naloge, ki jih ima tak zbor škofov, narekujejo same potrebe, ki nastajajo znotraj regije.

Cooperatio communis: V bistvu gre za takšno skupno sodelovanje, ki ustreza sodelovanju znotraj cerkvene pokrajine,¹⁰⁵ čeprav v širšem prostoru.

Potestates Conf. Episc. CIC, non competunt: Gre za negativno normo, ki regijam odvzema kompetence, ki po samem pravu pripadajo škofovskim konferencam. Kljub temu pa je njihovo delovanje lahko zelo uspešno, saj gre za ustanove, ki so bile formirane hoteno, zaradi posebnih potreb in ciljev, ki so Apostolski sedež nagnili, da je regijo ustanovil. Takšnemu zborovanju škofov v nobenem primeru ne pripada vodstvena oblast, more pa biti zelo učinkovit na pastoralnem področju. Prav tako pa je vedno mogoče, da so regijam s strani Apostolskega sedeža dana posebna pooblastila, ki so v določenem trenutku primerna ali potrebna.

3. Primerjava izhodišč splošnega prava s pravnim položajem SŠK, v kateri je mogoče v polnosti uresničiti projekt območne zakonodaje

Oblikovanje samostojne SŠK je popolnoma v skladu z določili in tudi duhom zadnjega zakonika, saj je prvenstveno izhodišče za formacijo neke škofov-

ske konference njena naravna osnova, ki obstoji v tistem delu božjega ljudstva, ki pripada določenemu narodu. Po mnenju kanonistov je ustanovitev škofovske konference za področje, ki nima narodne osnove pač pa teritorialno (tako je bilo v primeru JŠK), nekaj izrednega, zato je bila tudi JŠK v evropskem merilu nekaj posebnega, saj je združevala delne Cerkve oziroma cerkvene pokrajine različnih narodov, ki so bili civilno povezani v eno državo. To pripadniki tistih držav v Evropi, ki se v glavnem pokrivajo z narodnim ozemljem (in takšne so skoraj vse), težko razumejo. Iz istega razloga tudi slabo ločijo med pojmom »narod« in »država«, saj ju navadno istovetijo. Zato se je ob oblikovanju samostojne SŠK mnogim zdelo, da so zahteve, ki smo jih postavili znotraj Slovenske cerkvene pokrajine po ustanovitvi lastne škofovske konference, odvečne, oziroma ne prvorazredne. Pri tem ugotavljamo, da je predvsem pomembno ravnati se po načelu, da je vedno potrebno spoštovati prepričanje tistih, ki jih določen problem zadeva in jim ne vsiljevati šablone, ki so izdelane drugod, potem pa jih aplicirati na oddaljen konkreten primer. Sami smo dovolj močno čutili, kako potrebno je bilo iz mnogih razlogov, da se je znotraj Slovenske cerkvene pokrajine ustanovila tudi škofovska konferenca. Zato smo pri tem vztrajali, saj velja načelo, da je najvišji zakon dobro duš,¹⁰⁶ kar pa je zelo širok pojem.

III. Način uresničitve območne zakonodaje in novega ZLŠ

Novi ZCP je v veljavi že deseto leto, zato je čas, da na področju Cerkve na Slovenskem in tudi Ljubljanske nadškofije tem zahtevam, ki jih postavlja, odgovorimo z izdelavo območnega prava, saj brez tega tudi splošna zakonodaja nima pravega in želenega učinka. Od te tako tudi pričakujemo več, kot kot more dati, prav tako pa ne izkoristimo zakonitih možnosti za ureditev razmer na lastnem področju tako, kot te same narekujejo.

V izdelavi območne zakonodaje ne vidimo samo formalne realizacije zahtev, ki jih postavlja zakonik, pač pa pravni odgovor na tiste zahteve, ki jih postavlja pristojnim cerkvenim oblastem vsakdanje življenje naše delne Cerkve.

Menimo, da je realno gledano možno izvesti projekt »Območno pravo« le stopenjsko; in sicer predlagamo dvostopenjsko izvedbo. Tako lahko govorimo o stopnji »A« in stopnji »B«.

1. Stopnja »A«

Prva stopnja obsega izdelavo območnih zakonov za tista področja, katera Zakonik sam prepušča nižjemu zakonodajalcu. V stopnji »A« bo ta nižji zakonodajalec Slovenska škofovska konferenca.

V dodatku prilagamo seznam vseh kanonov ZCP, ki jih zadeva obdelava v stopnji »A«.

2. Stopnja »B«

Druga stopnja bi po predloženem načrtu obsegala izdelavo novega ZLŠ. To bi bil prenovljen ZLŠ, katerega zakonodaja bi bila usklajena z zakonodajo novega Zakonika. Metodo strukturiranja novega škofijskega zakonika bi kazalo ogledati v metodi, ki jo je uporabil Alojzij Odar pri sestavi ZLŠ iz leta 1940. Osnova njegovega dela je bil ZCP iz leta 1917 z nekaterimi spremembami. Pri tem pa bi seveda morali upoštevati vse tiste spremembe, ki jih narekuje čas ali pridobljene izkušnje s starim ZLŠ. Poleg tega tudi ZCP zahteva od kra-

jevnih škofov, da določene kanone dopolnijo z območno zakonodajo v okviru svoje škofije. Ti kanoni so navedeni v drugem delu »Dodatka«.

Stopnja »B« bi bila po našem mišljenju izključno stvar posameznih škofij znotraj SŠK. Tako podrobna zakonodaja namreč obsega toliko posebnosti, da jih je silno težko uskladiti za področje večih škofij. Po drugi strani pa je treba najti tudi pravni naslov, iz katerega lahko takšnim določilom pridenemo pravno obveznost. To je v našem primeru le krajevni škof.¹⁰⁷ Vsak krajevni škof si je torej dolžan prizadevati, da si za svojo škofijo uredi lastno območno zakonodajo, ki mora upoštevati vse specifičnosti škofije, ki jo upravlja. Te pa so v treh slovenskih škofijah različne.

Seveda je treba imeti za vsebino območnih zakonov zbran material, kar je glavna in prva skrb našega dela. Tehnična izdelava posameznih zakonov je nadaljna stopnja v izdelavi zakonika.

Ker v tem delu govorimo o območni zakonodaji s posebnim ozirom na Ljubljansko nadškofijo, moramo na tem mestu omeniti zasedanji Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije (POZLN). Zdi se, da sta bili zasedanji veliki, bi rekel, vseškofijski tribuni, na katerih se je zvrstilo veliko mnenj, kar predstavlja prav tako veliko materiala, ki bo lahko čemu služil ali pa tudi ne,¹⁰⁸ odvisno pač od tega, ali se zavedamo, da smo na začetku poti, ki naj privede do dokončne ureditve tega, kar je bilo povedano, v uporaben sistem in končno tudi do pravne formulacije uporabnega. To bo zadnja beseda v tem procesu.

Vse omenjeni materijal in druge določbe, ki so jih škofje izdajali za ureditev potrebnih stvari in so izhajale v Okrožnicah oziroma Sporočilih,¹⁰⁹ je treba sistematizirati v delovne enote in potem tako urejeni material v bazi po določenem sistemu doreči. Komisija, ki bo zadolžena za ureditev materialov, bo morala počasi deliti material na del, ki bi bil primeren za bodočo škofijsko zakonodajo od tistega, ki bi ga mogli objaviti v nekakšnem pastoralnem »vodilu«,¹¹⁰ ki naj bi izšel poleg škofijskega zakonika.

Škofijski zakonik mora imeti pravno osnovo, katera mu pravno omogoči obstoj. Svojo pravnomočnost črpa iz volje krajevnega škofa, ki v moči svoje zakonodajne oblasti, ki jo na področju svoje škofije ima,¹¹¹ določi, da imajo odloki, zbrani v takšni zbirki, moč območnih zakonov.

Vendar pa se v partikularni pravni praksi redno zbirko območnih zakonov razglasi na slovesen način, v okviru v splošnem cerkveno-pravnem sistemu predvidenega škofijskega zbora. V našem primeru je to škofijska sinoda.¹¹² Iz tega razloga smo prepričani, da je edini možni naravni konec procesa, ki smo ga začeli z dvema škofijskima zasedanjima POZLN, škofijska sinoda. To delo bi zaključili z izdajo novega ZLŠ, ki bi bil sad sinode, v istem smislu, kot je novi zakonik sad Drugega vatikanskega koncila. Postopek za pridobitev nove škofijske zakonodaje bi bil na ta način prilagojen postopku za pridobitev nove zakonodaje vesoljne Cerkve. Na ta način bi bila to tudi najbolj legitimna in v Cerkvi potrjena zakonodajna pot.

Novi ZLŠ bi ne bil edini sad procesa, ki smo ga v škofiji začeli, pač pa eden izmed glavnih sadov tega procesa. Zato se nam zdi potrebno, da v komisijah, ki bodo sodelovale pri procesu obdelave podatkov POZLN sodelujejo tudi pravniki, da bi bili tako čim bolj po naravni poti uvedeni v vsebino problematike, ki naj jo vsebuje prenovljeni ZLŠ.

Novi škofijski zakonik pa bo seveda vseboval tudi marsikaj drugega od tistega, kar je bilo obravnavano na POZLN. Zato bo treba v določenem trenutku

vzpostaviti posebno škofijsko komisijo za izdelavo ZLŠ, ki bo delovala ločeno od tiste, ki obdeluje celotno materijo POZLN. Njeni člani naj bi bili, podobno kot v tisti v stopnji »A«, poleg pravnikov tudi strokovnjaki z različnih področij, ki naj jih zajame prenovljeni ZLŠ. V kolikor bi bili materijali za sinodo dobro pripravljene, bi mogli izdati prenovljeni ZLŠ nekaj mesecev po končani sinodi. Podobno kot na sinodi iz leta 1940, bi predstavljal novi ZLŠ in Pastoralno vodilo sinodalne akte, ki morajo po sinodi vedno iziti.

Opisani predlog je delovni predlog, ki je izdelan na osnovi določil kanonskega prava in spoznanj pravne znanosti, kakor se je oblikovala v zadnjem času in predvsem v zvezi z izdelavo novega ZCP. Ker je škofijski zakonik pravna zbirka, je nujno, da upoštevamo vsa spoznanja, ki so bila na tem področju oblikovana in zbrana. Prav tako pa bo treba nujno konzultirati različne že izdelane tovrstne zbirke v kulturnem območju, ki nam je blizu. Teh pa je tudi že nekaj.

IV. Dodatek

1. Kanoni, ki jih mora po določenih splošnega prava ali po mnenju pravne znanosti natančneje opredeliti območno pravo v okviru škofovske konference: 8, 2 Razglasitev in začetek veljavnosti območnih zakonov.

12, 3 Domovališče, nepravdo domovališče in bivanje kot merilo za obveznost območnih zakonov.

13, 1 Ozemeljsko načelo v zvezi z območnimi zakoni.

13, 2, 1-2 Položaj tujcev in območna zakonodaja.

228, 1 Merila za ocenjevanje sposobnosti laikov za cerkvene službe.

230, 1 Določitev starosti in lastnosti kandidatov za službo bralcev in mašnih pomočnikov.

236 Način uvajanja kandidatov za stalni diaconat.

237, 2 Ustanovitev medškofijskega semenišča.

242 Uredba o duhovniški vzgoji.

276, 2, 3 Dolžnost opravljanja molitvenega bogoslužja za stalne diakone.

284 Norme za duhovniško obleko.

288 Izjeme za stalne diakone.

294 Mnenje o ustanovitvi osebnih prelatur.

299, 3 Potrditev statuta in priznanje zasebnih združenj.

312, 1, 2 Pristojna oblast za ustanovitev vsenarodnih javnih združenj je škofovska konferenca.

318, 1 V posebnih primerih kompetentna oblast po kan. 312 javnim združenjem lahko določi upravitelja.

319, 1 Uprava premoženja javnih združenj.

320, 2 Razpustitev združenj, ki jih je ustanovila škofovska konferenca.

322, 1-2 Zasebno združenje-pravna oseba.

326, 1 Prenehanje zasebnega združenja vernikov.

365, 2 Posvetovanje papeških legatov o odnosu med Cerkvijo in državo.

372, 2 Delna Cerkev je opredeljena z določenim ozemljem.

377, 2 Seznam duhovnikov, primernih za škofovsko službo.

377, 3 Mnenje predsednika škofovske konference o kandidatu za škofovsko imenovanje.

395, 2 Odsotnost krajevnega škofa zaradi sodelovanja na škofovski konferenci.

- 433, 1 Cerkevne regije.
439, 1 Plenarni cerkveni zbor.
441 Pristojnosti na plenarnem cerkvenem zboru.
443, 1 Kdo more biti poklican na območni cerkveni zbor in ima na njem odločujoč glas.
443, 6 Možnost vabljenja gostov na območni cerkveni zbor.
496 Statut duhovniškega sveta.
502, 3 Naloga zbora svetovalcev zaupane stolnemu kapitlju.
522 Imenovanje župnikov za določen čas.
535, 1 Župnijske knjige.
538, 1 Prenehanje župnikove službe.
538, 3 Vzdrževanje župnikov, ki so se službi zaradi starosti odpovedali.
755, 2 Pospeševanje ekumenske dejavnosti.
766 Pridiganje laikov.
772, 2 Posredovanje krščanskega nauka po radiu in televiziji.
775, 2 Izdajanje katekizmov za področje škofovske konference.
775, 3 Ustanovitev katehetske službe.
788, 3 Pravila, ki urejajo katehumenat.
792 Sprejemanje prihajajočih iz misijonskih dežel.
804, 1 Določila o verski vzgoji in pouku na vseh vrstah šol.
809 Katoliške univerze in fakultete.
810, 2 Nadzor nad katoliškimi visokošolskimi ustanovami.
811, 1 Fakulteta, institut ali katedra za teologijo na katoliški univerzi.
812 Kanonično naročilo profesorjem na katoliških visokošolskih ustanovah.
821 Skrb za ustanovitev katoliških visokošolskih ustanov.
823, 2 Skrb za neokrnjen nauk vere v knjigah in sredstvih javnega obveščanja.
825, 1 Svetopisemske knjige in njihovi prevodi.
825, 2 Izdajanje svetopisemskih knjig skupaj s predstavniki drugih krščanskih skupnosti.
831, 2 Sodelovanje klerikov in redovnikov na radiu in televiziji pri obravnavanju vprašanj, ki zadevajo katoliški nauk in nravnost.
838, 3 Prevodi liturgičnih knjig.
841 Določbe za obhajanje, delitev in dopustno prejetje zakramentov.
Obred, ki se ga je treba držati.
844, 4-5 »Communicatio in sacris«.
846, 1 Obveznost liturgičnih knjig, ki so potrjene od pristojne cerkvene oblasti.
851, 1 Obred uvajanja za odrasle.
854 Način podeljevanja zakramenta sv. krsta.
877, 3 Vpis krsta posvojenega otroka.
891 Starost birmancev.
895 Knjiga birmancev.
961, 2 Sodba o tem ali so dani pogoji za skupinsko odvezo.
964, 2 Odločbe glede spovednice.
1031, 3 Določitev višje starosti za prejem prezbiterata in stalnega diakonata.
1062, 1 Zaroka.

- 1067 Določbe o pripravi zaročencev, oklicih in ostale predzakonske pozvedbe.
- 1083, 2 Višja starost za dopustno sklenitev zakona.
- 1112, 1 Pooblastilo laikom za prisostvovanje poroki.
- 1120 Lastni poročni obred.
- 1121, 1 Način vpisovanja v poročno knjigo.
- 1126 Način, na katerega morajo biti narejene in dane obljube v primeru mešanih zakonov.
- 1127, 2 Poenotenje načina izdajanja spregleda od kanonične oblike.
- 1182 Vpisovanje v mrliško knjigo.
- 1231 Proglasitev božjepotnega svetišča za narodno.
- 1232 Statut božjepotnega narodnega svetišča.
- 1236, 1 Material iz katerega naj bo miza nepremičnega oltarja.
- 1246, 2 Odprava nekaterih zapovedanih praznikov ali njihov prenos na nedeljo.
- 1251 Zdržek od mesnih ali drugih jedi.
- 1253 Postava o postu.
- 1262 Dolžnost vernikov vzdrževati Cerkev s prispevki.
- 1265, 2 Miloščina.
- 1272 Ureditev upravljanja z nadarbinami.
- 1274, 2 Utrditev socialne varnosti klerikov.
- 1274, 4 Medsebojno povezovanje škofij za dosego večje socialne varnosti klerikov.
- 1277 Določitev poslov izredne uprave premoženja.
- 1287, 2 Obračun, ki ga upravniki dajejo laikom o Cerkvi darovanem premoženju.
- 1291 Odtujitev premoženja javne pravne osebe, ki presega po pravu določeno vsoto.
- 1292, 1 Najvišja vsota, ki jo je mogoče odtujiti.
- 1297 Norme o dajanju cerkvenega premoženja v najem ali zakup.
- 1304 Pogoji za veljavno sprejetje pobožnih ustanov.
- 1421, 2 Postavitev laikov za cerkvene sodnike.
- 1425, 4 Poverjenje pravde sodniku posamezniku, ki naj si privzame prisednika ali zasliševalca.
- 1439, 1-3 Ustanovitev sodišč druge stopnje.
- 1714 Norme za poravnavo, sporazum in postopek razsodnikov.
- 1733, 2 Ustanovitev službe ali sveta za poravnavo v primeru pritožb proti upravnim določbam.
2. Norme, ki jih določi krajevni škof
- 8, 2 Razglasitev in začetek veljavnosti območnih zakonov.
- 12, 3 Domovališče, nepravo domovališče in bivanje kot merilo za obveznost območnih zakonov.
- 13, 1 Ozemeljsko načelo v zvezi z območnimi zakoni.
- 13, 2, 1-2 Položaj tujcev in območna zakonodaja.
- 14 Spregled v dvomu o pravu ali o dejstvu.
- 72 Enkratno podaljšanje reskriptov apostolskega sedeža.
- 84 Odvzetje privilegija zaradi zlorabe.

87 Spregled splošnih in območnih disciplinskih zakonov; tudi spregled zakonov izdanih s strani najvišjih cerkvenih oblasti vendar ne procesnih ali kazenskih.

88 Spregled škofijskih zakonov in tudi tistih, ki jih izda plenarni ali pokrajinski cerkveni zbor.

98, 2 Imenovanje drugih varuhov, ki jih je postavila civilna oblast.

228, 1 Merila za ocenjevanje sposobnosti laikov za cerkvene službe.

236, 1 Spregled bivanja v posebnem domu za kandidate za stalni diakonat.

237, 2 Ustanovitev medškofijskega semenišča.

243 Semeniška hišna pravila.

259 Odločitve glede višjega semeniškega vodstva in upravljanja.

263 Skrb za ustanovitev, obstoj in vzdrževanje semenišča, vzdrževanje bogoslovcev in profesorjev.

277, 3 Določbe, ki naj urejujejo življenje klerikov v zvezi s celibatom.

279, 2 Permanentna izobrazba klerikov.

283, 1 Najdaljši čas, katerega morejo kleriki preživeti izven svoje škofije.

283, 2 Dolžina potrebnih in zadostnih počitnic klerikov.

288 Izjeme za stalne diakone.

312, 1, 3 Ustanovitev škofijskih združenj.

318, 1 V posebnih primerih kompetentna oblast po kan. 312 javnim združenjem lahko določi upravitelja.

319, 1 Uprava premoženja javnih združenj.

320, 2 Razpustitev združenj, ki jih je ustanovil krajevni škof.

322, 1-2 Zasebno združenje-pravna oseba.

326, 1 Prenehanje zasebnega združenja vernikov.

503 Določitev nalog, ki jih ima stolni kapitelj.

513, 1 Statut pastoralnega sveta.

517, 2 Izročitev dela pastoralne skrbi za določeno župnijo diakonu, drugi osebi, ki ni duhovnik ali skupini oseb.

535, 1 Župnijske knjige.

536, 1-2 Ustanovitev in pravila za delovanje župnijskih pastoralnih svetov.

537 Norme za delovanje župnijskega gospodarskega sveta.

548, 1 Oblikovanje dolžnosti in pravic župnijskih kaplanov.

553, 2 Imenovanje dekanov.

555, 1 Dekanova vizitacija.

764 Dovoljenje za pridiganje.

770 Organizacija župnijskih misijonov in duhovnih vaj.

772, 1 Določbe za opravljanje oznanjevalne službe.

775, 1 Določbe glede katehetskega pouka.

777 Določbe v zvezi z župnijsko katehezo.

790 Naloge krajevnega škofa v misijonskih pokrajinah.

804, 1 Določila o verski vzgoji in pouku na vseh vrstah šol.

823, 2 Skrb za neokrnjen nauk vere v knjigah in sredstvih javnega obveščanja.

838, 1 Ureditev svetega bogoslužja.

838, 4 Norme za sveto bogoslužje.

841 Določbe za obhajanje, delitev in dopustno prejetje zakramentov.

Obred, ki se ga je treba držati.

844, 4-5 »Communicatio in sacris«.

- 846, 1 Obveznost liturgičnih knjig, ki so potrjene od pristojne cerkvene oblasti.
- 869, 2 Določitev načina ugotovitve veljavnosti krsta, ki je bil podeljen v neki nekatoliški krščanski skupnosti.
- 895 Knjiga birmancev.
- 933 Dovoljenje za obhajanje evharistije v svetišču neke krščanske skupnosti, ki ni v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo.
- 935 Dovoljenje za hranjenje Sv. Rešnjega Telesa pri sebi.
- 943 Določilo glede služabnika, ki sme izpostaviti Sv. Rešnje Telo.
- 944 Procesije.
- 945 Mašni darovi.
- 961, 1 Sodba o tem ali so dani pogoji za skupinsko odvezo.
- 967, 1-1 Podeljevanje spovedne sodnosti.
- 1112, 1 Pooblastilo za prisostvovanje poroki laikom.
- 1121, 1 Način vpisovanja v poročno knjigo.
- 1147 Pavlinski privilegij.
- 1182 Vpisovanje v mrliško knjigo.
- 1232, 1 Statut škofijskega božjepotnega svetišča.
- 1244, 2 Izredni prazniki in spokorni dnevi.
- 1248, 2 Udeležba pri opravi božje besede, kadar iz upravičenega razloga umanjka obhajanje evharistije.
- 1261, 2 Opozorilo vernikom, da so dolžni podpirati Cerkev po predpisih kan. 222, 1.
- 1263 Pravica naložiti primeren davek javnim pravnim osebam, ki so pod oblastjo krajevnega škofa.
- 1275 Uprava medškofijskih skladov iz kan. 1274.
- 1279 Pravica posredovanja v primeru malomarne uprave cerkvenega premoženja.
- 1287, 2 Obračun, ki ga upravniki dajejo laikom o Cerkvi darovanem premoženju.
- 1291 Odtujitev premoženja javne pravne osebe, ki presega po pravu določeno vsoto.
- 1292, 1 Najvišja vsota, ki jo je mogoče odtujiti.
- 1304 Pogoji za veljavno sprejetje pobožnih ustanov.
- 1308, 3-4 Zmanjšanje mašnih obveznosti ustanovnih maš in maš iz volil.
- 1309 Prenos mašnih obveznosti na dneve, cerkve in oltarje, ki so različni od tistih, ki so določeni v ustanovah.
- 1316 Enotnost območnih kazenskih zakonov.
- 1317 Nepooblaščenost območne zakonodaje za ureditev odslovitve iz kleriškega stanu.
- 1327 Določitev drugih oprostilnih, olajševalnih ali obteževalnih okoliščin.
- 1423 Ustanovitev enega samega sodišča prve stopnje za več škofij skupaj.
- 1649 Določbe o sodnih stroških in o pravici ubogih.
- 1733, 2 Ustanovitev službe ali sveta za poravnavo v primeru pritožb proti upravnim določbam.

- ¹Prim. *Codex Iuris Canonici* (+ZCP) (AAS 9 (1917), pars II), PII X Pontif. Max. iussu digestus, BENEDICTI PP. XV auctoritate promulgatus, Romae 1917.
- ²Gregorius Rožman, *Episcopus et Princeps*, 1930-1945/1959.
- ³*Zakonik ljubljanske škofije* (ZLŠ), ki ga je škof Gregorij Rožman, Ljubljana 1940.
- ⁴A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije razglašen na škofijski sinodi l. 1940.*, v: *BV* 20(1940), 194.
- ⁵Antonius Bonaventura Jeglič, *Episcopus et Princeps* 1898- 1930.
- ⁶Prim. *Potek in sklepi tretje ljubljanske sinode*, izdal A. B. Jeglič, škof ljubljanski, Ljubljana 1924.
- ⁷Prim. A. Odar, *Jegličeve sinode*, v: *BV* 18(1938), 290.
- ⁸Prim. Škofijski list 1940, 67-68.
- ⁹Prim. +ZCP, kan. 362.
- ¹⁰Iz leta 1903, 1908 in 1924.
- ¹¹Prim. A. Odar, *Jegličeve sinode*, 290.
- ¹²Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 192.
- ¹³Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 193.
- ¹⁴Prim. I. Jurkovič, *Il Codice della Diocesi di Ljubljana del 1940 tra il Codex Iuris Canonici del 1917 e quello del 1983*, Roma 1988, 2.
- ¹⁵Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 193.
- ¹⁶Prim. I. Jurkovič, n. d., 3.
- ¹⁷Prim. ZLŠ, čl. 175-182.
- ¹⁸Prim. +ZCP, kan. 36-39.
- ¹⁹ZLŠ, čl. 191-192.
- ²⁰Prim. ZLŠ, čl. 237-247.
- ²¹Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 195.
- ²²Prim. +ZCP, kan. 130, 1.
- ²³Prim. +ZCP, kan. 459.
- ²⁴Prim. +ZCP, kan. 877; 1340, 1.
- ²⁵Prim. +ZCP, kan. 131, 1.
- ²⁶Prim. +ZCP, kan. 139, 1; 188; 2379.
- ²⁷Prim. +ZCP, kan. 127ss.
- ²⁸Prim. +ZCP, kan. 139, 4.
- ²⁹Prim. +ZCP, kan. 363-390.
- ³⁰Prim. +ZCP, kan. 445-450.
- ³¹Prim. +ZCP, kan. 4512-473.
- ³²Prim. +ZCP, kan. 476.
- ³³Prim. +ZCP, kan. 1185.
- ³⁴Prim. CIC, can. 487-681.
- ³⁵Prim. +ZCP, kan. 682-725.
- ³⁶Prim. +ZCP, kan. 731-736.
- ³⁷Prim. +ZCP, kan. 737-779.
- ³⁸Prim. +ZCP, kan. 780-800.
- ³⁹Prim. CIC, can. 801-869.
- ⁴⁰Prim. +ZCP, kan. 870-936.
- ⁴¹Prim. +ZCP, kan. 937-947.
- ⁴²Prim. +ZCP, kan. 948-1011.
- ⁴³Prim. +ZCP, kan. 1012-1143.
- ⁴⁴Prim. CIC, can. 1178; 1302.
- ⁴⁵Prim. +ZCP, kan. 612; 1169; 1185.
- ⁴⁶Prim. CIC, can. 1262-1263; 1455, n. 3.
- ⁴⁷Prim. +ZCP, kan. 1203-1242.
- ⁴⁸Prim. +ZCP, kan. 1255-1264.
- ⁴⁹Prim. CIC, can. 1265-1275.
- ⁵⁰Prim. CIC, can. 1337-1348.
- ⁵¹Prim. +ZCP, kan. 1329-1336.
- ⁵²Prim. +ZCP, kan. 1349-1351.
- ⁵³Prim. +ZCP, kan. 1384-1405.
- ⁵⁴Prim. +ZCP, kan. 1507, 1.
- ⁵⁵Prim. +ZCP, kan. 463; 476; 1234.
- ⁵⁶Prim. +ZCP, kan. 691; 1441; 1482; 1489-1494; 1499-1502; 1507; 1527; 1529; 1535; 1544-1551; 1933-1959; 2142-2194.

- ⁵⁷Prim. +ZCP, kan. 415; 621-624; 630; 691; 1489-1503.
- ⁵⁸Prim. +ZCP, kan. 1544-1551.
- ⁵⁹Prim. +ZCP, kan. 1183-1184.
- ⁶⁰Prim. +ZCP, kan. 1518-1534.
- ⁶¹Prim. +ZCP, kan. 1525.
- ⁶²Prim. A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 195.
- ⁶³Concilium Oecumenicum Vaticanum II, 1962-1965.
- ⁶⁴Codex Iuris Canonici (scil. recognitus), auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983.
- ⁶⁵A. Odar, *Zakonik ljubljanske škofije*, 214.
- ⁶⁶»Redna vodstvena oblast je tista, ki je po pravi zvezana s kakšno službo; poverjena pa tista, ki se podeli sami osebi, a ne v zvezi s službo« (ZCP, kan. 131, 1).
- ⁶⁷»Škofovska konferenca more izdati odloke le v primerih, za katere to predpisuje splošno pravo ali je to določilo posebno naročilo apostolskega sedeža ali na prošnjo same konference« (ZCP, kan. 455, 1).
- ⁶⁸»V primeru, za katere ne splošno pravo ne posebno naročilo apostolskega sedeža ni podelilo škofovski konferenci oblasti, ki jo omenja par. 1, ostane pravica posameznega krajevnega škofa neokrnjena in konferenca ali njen predsednik v imenu vseh škofov ne more ukrepati, razen če so vsi posamezni škofje dali privolitev« (ZCP, kan. 455, 4).
- ⁶⁹Viri: § 38, 1; Dir. *EI*, 210b; prim. tudi C 23d (z oziroma na »collegialis affectus«; zgodovina te v: *Communicationes* (1972), 134; (1977), 250; (1980), 255, 262-264; (1982), 195-196.
- ⁷⁰Prim. tudi ZCP, kan. 449-450.
- ⁷¹Prim. ZCP, kan. 450.
- ⁷²Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷³Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷⁴Prim. C 23d.
- ⁷⁵Kanoni, ki v zakoniku opredeljujejo dolžnosti in pristojnosti škofovskih konferenc, so naslednji: 88; 230; 236; 237; 242; 276; 284; 294; 312; 320; 346; 364; 372; 377; 395; 402; 433; 434; 439; 441; 443; 447-459; 467; 496; 502; 522; 535; 538; 708; 753; 755; 766; 772; 775; 788; 792; 804; 809; 810; 821; 823; 825; 830; 831; 838; 844; 851; 854; 877; 891; 895; 961; 964; 1031; 1062; 1067; 1083; 1112; 1120; 1121; 1126; 1127; 1231; 1232; 1236; 1246; 1251; 1253; 1262; 1265; 1272; 1274; 1277; 1292; 1297; 1421; 1435; 1439; 1673; 1714; 1733.
- ⁷⁶Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁷⁷Prim. ZCP, kan. 455.
- ⁷⁸Viri: § 38, 1; 38, 5; ES I, 41 3-4; prim. tudi št. 211a in 211c; zgodovina besedila v: *Communicationes* (1972), 48; (1977), 250; (1980), 264; (1982), 196.
- ⁷⁹Prim. ZCP, kan. 450, 1.
- ⁸⁰Npr. apostolski prefekti ali škofijski upravitelji.
- ⁸¹Prim. ZCP, kan. 499.
- ⁸²Viri: § 38, 5; Es I, 41, 1; +ZCP, kan. 100, 215, 1; zgodovina teksta v: *Communicationes* (1977), 250; (1980), 264; (1982), 197.
- ⁸³Prim. ZCP, kan. 448, 2; 451; 455, 1-2; 456; 459, 2.
- ⁸⁴»Rimsko kurijo, po kateri papež navadno opravlja posle vesoljne Cerkve in ki v njegovem imenu in z njegovo oblastjo izvršuje službo v blagor in služenje Cerkvam« (ZCP, kan. 360).
- ⁸⁵Prim. ZCP, kan. 127, 1-2.
- ⁸⁶Prim. ZCP, kan. 448.
- ⁸⁷Prim. ZCP, kan. 120.
- ⁸⁸Prim. ZCP, kan. 448.
- ⁸⁹Glede učinkov, ki jih prinaša dejstvo, da so škofovske konference pravne osebe, prim. ZCP, kan. 373.
- ⁹⁰Prim. ZCP, kan. 117.
- ⁹¹Prim. ZCP, kan. 451.
- ⁹²Viri: § 38, 5 (kjer se pojavlja formula »praesertim viciniore« in opušča formula »diversarum nationum«); I, 41, 4; zgodovina besedila v: *Communicationes* (1972), 50; (1977), 250; (1980), 270-271.
- ⁹³Prim. tudi ZCP, kan. 458, 2.
- ⁹⁴Prim. *Annuario Pontificio* 1989, 1017-1018.
- ⁹⁵Viri: +ZCP, kan. 100, 1; § 41; ES I, 42 (govori o vlogi škofovske konference pri ustanavljanju cerkvene pokrajine); glede zgodovine besedila prim. *Communicationes* (1972), 40; 43; 141; 00(1976), 81, 83; (1977), 246-254; (1982), 187-189.
- ⁹⁶Prim. ZCP, kan. 477.

- ⁹⁷Prim. ZCP, kan. 431, 3.
⁹⁸Prim. ES I, 42.
⁹⁹Prim. ZCP, kan. 434.
¹⁰⁰Prim. ZCP, kan. 4531, 3.
¹⁰¹Prim. ZCP, kan. 373.
¹⁰²Viri: Kanon je popolnoma nov in je bil izdelan v zadnjem obdobju nastajanja zakonika; glede zgodovine prim. *Communicationes* (1977), 249; (1982), 187-189.
¹⁰³Prim. ZCP, kan. 432, 1.
¹⁰⁴Prim. ZCP, kan. 433, 1.
¹⁰⁵Prim. ZCP, kan. 431, 1.
¹⁰⁶Prim. ZCP, kan. 1752.
¹⁰⁷Prim. ZCP, kan. 391, 2; 466.
¹⁰⁸Prim. *Zbornik Pastoralnega občnega zbora ljubljanske nadškofije*, Ljubljana 1988.
¹⁰⁹Prim. *Okrožnice škofijskega ordinariata v Ljubljani* (1945-1981); *Sporočila slovenskih škofij* (1982-1990).
¹¹⁰Prim. *Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo*, izdal G. Rožman, škof ljubljanski, po sklepu škofijske sinode 1940.
¹¹¹Prim. ZCP, kan. 391, 2.
¹¹²Prim. ZCP, kan. 460-468.

Povzetek: Borut Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji po izidu novega ZCP

Območno-zakonodajna dejavnost v Ljubljanski nadškofiji ima bogato tradicijo. Predvsem v obdobju škofovanja škofa Tomaža Hrena so redno obhajali tako imenovane gornjegrajske in ljubljanske sinode, katerih posledica so bili tudi območni zakoni, veljavni za področje Ljubljanske škofije. Po izidu Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917 je škof Gregorij Rožman ob sodelovanju Alojzija Odarja, profesorja kanonskega prava na Teološki fakulteti v Ljubljani, pripravil Zakonik ljubljanske škofije, ki je bil razglašen na sinodi leta 1940. Ta zakonik v marsičem določa ravnanje na pravnem področju v Ljubljanski škofiji še danes. Med tem je bil Drugi vatikanski koncil, leta 1983 pa je izšel tudi novi Zakonik cerkvenega prava. Škofije Slovenske cerkvene pokrajine so združene v Slovensko škofovsko konferenco. Te spremembe na področju vesoljne Cerkve in Cerkve na Slovenskem zahtevajo celovito ureditev območne zakonodaje. Ta bi morala najprej zaobjeti celotno področje škofovske konference v zadevah, ki jih predvideva zakonik, potem pa bi bilo potrebno izdelati nove območne zakone za področje posameznih škofij. Od izida novega ZCP je minilo deset let. Prav je, da ga tudi pri nas dopolnimo z območnimi zakoni, ki bodo zakoniku iz leta 1983 v praksi dali polno učinkovitost.

Summary: Borut Košir, Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana after the Publication of the New Code of Canon Law

Regional legislative activity in the diocese of Ljubljana can look back on a rich tradition. Especially in the period of the bishop Tomaž Hren the so-called synods of Gornji Grad and Ljubljana were held regularly and resulted in regional laws valid on the territory of the diocese of Ljubljana. After the publi-

cation of the Code of Canon Law of the popes Pius and Benedict in 1917, the Bishop Gregorij Rožman with the assistance of Alojzij Odar, professor of canon law at the Theological Faculty of Ljubljana, prepared the Code of the Diocese of Ljubljana, which was promulgated at the synod of 1940. Even nowadays this Code largely determines the dealing with the matters in the legal field in the diocese of Ljubljana. In the meantime the Second Vatican Council has taken place and the new Code of Canon Law has been published. The Slovenian dioceses are united in the Slovenian Bishops' Conference. These changes in the universal as well as in the Slovenian Church call for a comprehensive regional legislation. First it should cover the whole territory of the Slovenian Bishops' Conference in the matters foreseen by the Code, which should be followed by the preparation of the new regional codes for single dioceses. Ten years have passed since the publication of the new Code of Canon Law. It is about time that it was supplemented by regional laws making the Code of 1983 fully effective in practice.

Alojzij Slavko Snoj

Religiozno-etične vsebine v javni šoli

Verski pouk pod drobnogledom nemških strokovnjakov

Uvod

Nemško katehetsko društvo je stanovska organizacija, ki vključuje 11.000 učiteljic in učiteljev katoliškega verskega pouka v šoli in strokovnjakov s tega področja. Duhovniki so v manjšini. Društvo je imelo prvo študijsko srečanje skupaj z evangeličanskimi kolegi Inštituta Comenius. Preučevali so vlogo verskega pouka v novih družbenih in političnih okoliščinah. Študijski dnevi so bili v Freisingu od 26. do 29. septembra 1993 pod naslovom: *Današnje odločitve za jutrišnjo šolo - Verski pouk v službi ustanove ali življenja?* Za osnovo so imeli gradivo, o katerem razpravljajo že dobro leto, in ga povzemamo v nadaljevanju.¹ Podčrtati pa je treba, da niti katoličani niti evangeličani sploh ne postavljajo vprašanja o primernosti verskega pouka v šoli. Ta je po zakonodaji obvezen šolski predmet,² enak drugim predmetom, katerega poučevanje zagotavlja država »v soglasju s predpisi verskih skupnosti«.³

V zvezi z verskim poukom v šoli se mora danes računati na svetovnonazorsko pluralnost učencev in dijakov, pa tudi s tem, da je še vedno dovolj učencev in dijakov, ki se zanimajo za religiozna vprašanja, iščejo odgovore na svoja vprašanja o življenju in skušajo najti pot do spoznanja samega sebe. Odgovori, ki jih oblikuje Cerkev, le malo zanimajo mlade, dokler ji ne uspe prepričljivo pomagati oblikovati smernice za bolj pristno človeško življenje.

Pričakovanja in potrebe učencev in dijakov postavljajo Cerkev⁴ pred vprašanje, ali priznava obstoj pluralne in multikulturne družbe in verski pouk v šoli razume tako, da je lahko v pomoč vsem, tudi oddaljenim in nekrščnim. Je Cerkev pripravljena s služecho skrbjo sodelovati v šoli?

Samo tako pojmovana vzgojna in izobraževalna vloga verskega pouka v šoli je opravičljiva in ima prihodnost. Prav zato se Cerkev ne sme umikati iz javnih šol. Z odgovornostjo za verski pouk v šoli prevzema pomembno vlogo v družbi, ker pomaga pri duhovnem, kulturnem in družbenem razvoju mladih ljudi. Hkrati pa tudi tistim otrokom in mladostnikom, ki rastejo brez krščanske vzgoje, odpira možnost, da se srečajo s krščanstvom.

Cerkev razpolaga z različnimi »kraji in načini učenja vere«. Taki kraji so npr. pastoralna središča, v katerih delujejo verska občestva, ki s katehezo skrbi-

jo za posredovanje in poglobljanje vere. V šoli pa želi Cerkev nuditi učencem in dijakom svojo služecho pomoč za reševanje življenjskih vprašanj na osnovi krščanskega verovanja. Tak verski pouk v šoli lahko koristi vsem učencem in dijakom, saj ga Cerkev podaja v odprtem in sprostnem procesu in s sredstvi, ki so lastna šoli.

Katoliški in evangeličanski veroučitelji odločno vztrajajo pri ohranitvi verskega pouka v šoli. *Ta šolski predmet utemeljujejo z antropološkimi, teološkimi, šolskimi in cerkvenimi razlogi.* Predvsem pa se nemški veroučitelji zavzemajo za tak verski pouk v šoli, ki bi ga katoliška in evangeličanska Cerkev predstavljali in zagovarjali skupaj in bi bil odprt za vse, ki bi se ga hoteli udeležiti, tudi za nekrščene.

Mnogo tega, kar bomo v nadaljevanju nakazali kot zaželeno ali zahtevano, se že dolgo časa izvaja v praksi. Strokovnjaki opozarjajo na spremenjene okoliščine in želijo pridobiti za svoje predloge še druge odgovorne za verski pouk v šoli. Zato vabijo vse pristojne in prizadete, da se pridružijo tej razpravi.

1. Zavzemamo se za verski pouk v šoli, ki bi učencem in dijakom v prvi vrsti pomagal, da bi razvili samozavest ter našli samega sebe in svojo življenjsko usmeritev.

Zato naj bo življenjsko usmerjen (glede na življenjske zgodbe posameznikov) in naj temelji na izkušnji.

Verski pouk v šoli mora uresničiti to, kar zahteva sinodalni sklep (1974) pri svoji antropološki utemeljitvi: verski pouk v šoli je potreben, ker *»naj bi šola mlademu človeku pomagala pri samouresničevanju in - ker verski pouk v šoli s svojim vpraševanjem po smislu k temu pomaga - pravilno videti in spoznati svojo lastno vlogo in nalogo v družbi in življenju.«*⁵

Vsak človek ima določeno življenjsko usmeritev, ki mu pomaga, da se znajde v življenju. Lahko je zavestna ali nezavedna, lahko se o njej pogovarja ali tudi ne, lahko je posledica lastne izkušnje in razmišljanja, lahko pa nanjo vplivajo tudi sredstva javnega obveščanja.

Življenjske zamisli, smiselni osnutki in bivanjske usmeritve pri verskem pouku zbrani učencev in dijakov nam kažejo mnogovrstne poti sodobnega iskanja smisla. Kot take jih je treba pri verskem pouku v šoli natančneje premotriti in različno osvetliti. Življenjske zgodbe udeleženk in udeležencev so nujna osnovna vsebina verskega pouka v šoli.

Različna pričevanja učencev so lahko izhodišče za razmišljanje o smislu življenja, o tem, kako je človek omejeno bitje z neomejeno lakoto po življenju, svobodno in odgovorno bitje, poklicano za varuha stvarstva. Ta izhodišča za iskanje smisla lahko učencem in dijakom pomagajo, da najdejo same sebe in svojo lastno življenjsko nit v tkivu življenja.

Pri verskem pouku v šoli ne gre v prvi vrsti za »stvari«, temveč za pomoč, da učenec najde samega sebe. Tudi razumevanje bibličnega verovanja in drugih religij služi temu, da učenci in dijaki laže in bolje razumejo sami sebe. Le če je verski pouk v šoli naravnani na učence in dijakke, je v službi življenja.

Verski pouk ne spada torej v šolo zgolj iz zgodovinskih razlogov. Kristjani menimo, da je človek nerazrešljiva uganka, in verujemo, da lahko le v Bogu popolnoma najde samega sebe. Povsem drugo vprašanje je, ali si učenci in dijaki

morejo prisvojiti to pojmovanje. Vsekakor pa imajo pravico, da se v javni šoli z njim soočijo.

2. Zavzemamo se za tak verski pouk, ki naj krščansko in judovsko izročilo prikaže kot temelj humanizma in naše kulture.

Zato naj povezuje med seboj religiozno izročilo in življenjske izkušnje današnjih otrok in mladostnikov.

S tem potrjujemo kulturno zgodovinski razlog sinodalnega sklepa, ki zahteva verski pouk v šoli, »ker naj šola mladega človeka uvede v duhovno izročilo, ki je oblikovalo naš kulturni položaj in ker spada krščanstvo in njegove veroizpovedi k odločilnim sestavinam našega duhovnega izročila«. ⁶ Živimo v krščanskem kulturnem območju. Današnje možnosti, da spoznamo druge kulture in njihova pričevanja, nam pomagajo bolje spoznati zakoreninjenost v lastnem kulturnem krogu. Zanj je poleg sekularizacije in pluralnosti mnenj značilna tudi judovska dediščina ter grški in latinski duhovni svet, s katerim je povezana judovsko-krščanska miselnost. Našo kulturo je oblikovalo še mnogo drugih vplivov, tudi novodobno ovrednotenje svobode.

Celotno kulturno izročilo postane mrtva tvarina spomina, če nam ga ne uspe izročiti naslednjemu rodu in ga zanj pridobiti. Izročilo in življenje smo uspešno povezali, če nam npr. uspe najti stične točke med življenjsko zgodbo Frančiška Asiškega in življenjem našega časa.

Naloga verskega pouka v šoli ni le utemeljevati in razlagati, kako se je oblikovalo krščanstvo. Merilo za izbiro zgodovinskih vsebin in za način njihove predstavitve je življenjska radost evangelija. V njeni luči bo mogoče pravilno spoznati in oceniti nepravilnosti, zlorabe in pokvarjenosti, ki so se in se bodo pojavljale tudi v tako imenovanem krščanskem svetu.

3. Zavzemamo se za verski pouk, pri katerem bi se učenci in dijaki naučili krščansko vero razlagati v duhu sodobne miselnosti.

Zato naj se veroučitelji - zlasti teologi in teologinje - v času svojega izobraževanja, seznanijo tudi s humanističnimi in družboslovnimi vedami, ki jih bodo rabili za izkustveno razlago vere.

»Verski pouk v šoli znanstveno usmerja predvsem teologija«. ⁷ Osrednja naloga teologije je, da izročeno vero posreduje sodobnikom in jo utemeljuje v razumljivi govorici. To pa se na nek način dogaja tudi pri verskem pouku v šoli. Religijsko pedagoška didaktika nudi primeren model ali vzorec za tako posredovanje verskih vsebin. To je model korelacije med določeno vsebino, ki naj bi jo posredovali, in izkušnjo, ki jo ima naslovljenec. ⁸ Vera - kot vsebina naj učencu in dijaku pomaga, da se bo mogel »učiti« na osnovi lastnih izkušenj.

V praksi pa to korelativno dogajanje ni brez trenj. Vedno težje je prejeto versko vsebino razumno utemeljiti, jo prikazati kot pomoč za uspešno življenje in izoblikovati v določen življenjski slog. Je ta zamisel glede na zanimanje in sprejemljivost sodobnih otrok in mladostnikov preveč optimistična? V vsakem primeru znanstvena teologija v tem pogledu nudi premalo pomoči.

Sodobni teološki študij izhaja iz predpostavke, da je za krščansko vero kot tako veliko zanimanje. Toda vsakdanja izkušnja nam kaže še mnogo večje in daljnosežnejše zahteve: vera mora dokazati svojo praktično pomembnost, npr. za življenjsko usmerjenost posameznika, za preživetje človeštva, za uresničevanje človekovih pravic.

Znanstvena teologija odpove, kakor hitro zanemarja te teme, ki pa jih socialna gibanja vedno bolj prinašajo v zavest doraščajočih (npr. gibanja mirovnikov, žensk, naravovarstvenikov). Teologija mora študirajočega usposobiti, da najde in vidi vse to, kar človeka danes zanima in vodi, tudi kraje in možnosti srečanja z Bogom. Pokazati mora, kako evangelij in od evangelija navdihnjeno izročilo uspe v življenju. Zato je potrebno, da teologija uvede tiste razlagalne vzorce in izraze, ki sodobniku omogočajo samorazumevanje. Zato je dialog med psihologijo in sociologijo ter sodobno teologijo neizogiben. Isto velja za likovno umetnost, glasbo, literaturo, film.

Teologija se mora pokazati kot učljiva učenka in za razgovor pripravljena sogovornica. Študirajoči morajo doživeti korelativno teologijo in si jo prisvojiti. Tedaj bomo mogli upati, da bo korelacija pri verskem pouku v šoli bolj uspevala.

4. Zavzemamo se za verski pouk, ki pomaga bolje razumeti nekrščanske religije in se učiti iz njihovega izročila.

Zato potrebujemo Cerkev in teologijo, ki gojita spoštovanje do drugih religij in priznavata njihove človeške vrednote ter v odgovornosti za bodočnost gojita pogovor z njimi.

Drugi vatikanski cerkveni zbor poudarja: *Človeštvo se iz dneva v dan tesneje povezuje in je zato treba nekrščanskim religijam in njihovim odrešenjskim potem dati večji pomen* (prim. N 1). Ko se verski pouk v šoli ukvarja z drugimi verstvi, stopa v korak s svetom, ki postaja vedno bolj enovita svetovna civilizacija.

Prva naloga verskega pouka v šoli je sprejemanje dejstva, da obstajajo tudi druge religije. Veroučitelj naj kolikor je le mogoče, poskuša z občutkom razumeti vse, kar je drugačno in tuje. Ko skuša podati notranjo vsebino teh religij, naj jasno prikaže, kaj je tem verstvom najpomembnejše. Kot dosegljiv cilj naj si postavi, druge v njihovi različnosti tako razumeti, kakor se oni sami razumejo, kako presojuje pripadniki drugih religij svoja verska prepričanja, kako utemeljujejo svoj način življenja in svoja etična načela, kako ocenjujejo krščanstvo.

Ljudje iz krščanskega kulturnega območja se lahko iz judovskih pripovedi o Bogu na tak način naučimo, da Boga ni mogoče nikoli spraviti v neko sistematično zgradbo; iz islamske pobožnosti se lahko učimo, kaj pomeni predanost Bogu; v srečanju z budističnim izročilom nam postane bolj razumljiva odmahnjenost od sveta, ki bi bila zelo koristna tudi za naš način življenja.

Poskusi odkrivanja bogastva drugih verstev pa nas ne odvezujejo od dolžnosti kritične presoje. Kakor v krščanstvu se tudi v drugih religijah lahko pojavljajo poznanjeni obredi in ideološke primesi. Verjetno ima vsaka religija v svoji zgodovini tudi bele lise in senčne plati. Če to opazi trezen in dobrohoten pogled na druga verstva, to ne more škoditi dialogu. Pogled na svojo lastno zgodovino bo odvrčal kristjane, da bi obsojali druge.

Družbene in zgodovinske razlike pogosto otežujejo medsebojno razumevanje. Tako ima npr. islam v arabskih deželah drugo družbeno nalogo in drug pravi položaj kot krščanstvo v sekulariziranih deželah zahodne Evrope. Če kdo oboje presoja in primerja, je v veliki nevarnosti, da primerja stvari, ki jih ni mogoče primerjati. Zato je srečanje z drugimi religijami tudi vaja v priznavanju kulturnozgodovinske različnosti in v varovanju pred izrekanjem površnih sodb.

Da bo pouk o drugih religijah vsaj deloma uspešen, potrebuje veroučitelj teologijo, ki pozna druge svetovne religije in nakazuje stične in različne točke med njimi. Prav tako potrebuje Cerkev, ki je brez vsakega strahu pred stikom z drugimi, odprta za tuje mišljenje in ki spoštuje drugačne oblike življenja.

5. Zavzemamo se za verski pouk v šoli, ki učencem in dijakom pomaga, da v stiku z drugimi svetovnimi nazori in sistemi vrednot znajo najti svoje lastno stališče.

Zato potrebujemo veroučitelje, ki z zavzeto prizanesljivostjo nakazujejo pomen osnovnih odločitev in moralnih sodb.

Danes se otroci zelo zgodaj srečajo s svetovnonazorsko raznolikostjo. Že v osnovni šoli ugotavljajo, da celo v osnovnih življenjskih vprašanjih obstajajo različna in nasprotna stališča. Ta izkušnja lahko privede do vznemirjenja ali do stališča, ki vse relativizira ali pa vodi k fundamentalistični okorelosti. Zato mora šola, ki je postala prostor svetovnonazorske in religiozne mnogovrstnosti, usposabljalati otroke in mladostnike za sprejemanje različnih možnosti, stališč in oblik življenja.

Verski pouk v šoli lahko postane za to svetovnonazorsko pogovarjanje pomembna razčiščevalna postaja. Vsa vprašanja, ki se porajajo v šoli glede na svetovnonazorske razlike, sodijo v učni načrt. V veliki meri so to pereča družbena vprašanja (mamila, sovraštvo do tujcev, prekinitev nosečnosti, partnerstvo), o katerih morajo mladostniki v luči svetovnonazorske različnosti etično presojati in se učiti ravnati. Prav pri teh temah in vprašanjih se vsakdanje življenje tudi navidezno brezskrbnih učencev in dijakov spremeni v zanimanje za bolj uspešno življenje. V zanimanje, kdo ali kaj naj bi bil Bog v njihovem življenju.

Zato je naloga verskega pouka v šoli najprej analiza bivanja. Učence in dijake povabimo, da se vprašajo o njihovih stališčih do različnih življenjskih možnosti, da jih (samo)kritično ocenijo v soočenju z alternativnimi življenjskimi zasnovami. Verski pouk v šoli ima tudi konfesionalno razsežnost:⁹ krščanski pogled na svet postane lahko njihov. Verski pouk v šoli pa ima tudi pastoralno razsežnost: veroučitelj ustvarja prostor za zaupni in v določenih primerih tudi svetovalni pogovor. - Mogoče mu bo uspelo le pri »sončnih« urah sozvočno strniti v pouk različne razsežnosti. Toda verski pouk v šoli »se splača«, tudi če stvari samo nakaže ali celo samo odpre vprašanja.

6. Zavzemamo se za verski pouk, pri katerem igrajo življenjska in verovajska doživetja učencev, dijakov in veroučiteljev izhodiščno vlogo.

Zato ni v prvi vrsti cilj verskega pouka v šoli, da podaja verski nauk celotno in neokrnjeno (to je predvsem cilj župnijskega verouka ali kateheze).

Verski pouk je mogoče tako s strani učiteljev kakor s strani učencev in dijakov pojmovati samo kot komunikativno postopno dogajanje. Želimo slišati in upoštevamo vsa mnenja, izkušnje, vprašanja in odgovore, pa naj bodo še tako tipajoča in nedorečena, nevsakdanja in nekatoliška. Tukaj ne gre za pedagoško samo po sebi razumevanje, ki prihaja iz spoštovanja dostojanstva učencev in dijakov in ki je obenem cilj načina poučevanja otrok in mladostnikov. Vrednote nje izkušenj in mnenj mladih ljudi je pomembno tudi v teološkem pogledu, kajti njihova neokretno in zelo osebnostno izražena mnenja so pogosto zdravilni izziv za njim težko razumljiv cerkveni jezik. *Neobičajni in neizkušeni poizkusi odgovorov mladih ljudi na njihova bivanjska in verovanjska vprašanja so lahko izhodišče za to, da se v njih zakoreninijo religiozni pojmi.* Samo na tak način pride do ozaveščenja in iskanja že navzoče religioznosti in lastne obdarovanosti.

Nenehen stik z mladimi ljudmi in poštena izmenjava misli o njihovih izkušnjah, pogledih in mnenjih, so ugodno izhodišče za delovanje veroučiteljev. Tudi ti se lahko naučijo marsikaj.

Po vsem tem, kar smo povedali, mora verski pouk v šoli imeti možnost za necenzuriran pogovor. Tak pogovor je treba vzpodbujati tako pri učencih kot pri učiteljih, in sicer z različnimi besedili, sredstvi in metodami. Ne sme pa se zgolj zahtevati, da je treba verski nauk podajati celostno in neokrnjeno.¹⁰ Kdor bi togo zahteval kaj takega, bi onemogočal pouk, ki pospešuje življenjsko in verovanjsko rast mladih ljudi.

7. Zavzemamo se za ekumenski verski pouk v šoli, ki bi ga v glavnih orisih skupaj pripravljali sodelavci različnih veroizpovedi Cerkev.

Cerkveno vodstvo naj se zavzema za izdelavo skupnih načel, načrtov in učbenikov v smislu ekumenskega sodelovanja v šolah.

Cerkev stoji danes pred nalogo, da v »pokrščanski« dobi obdrži pri življenju oblikovalno silo krščanskega verovanja. To pomeni, da potrebuje prilagodljive oblike sodelovanja tudi na področju šolstva in verskega pouka. Mnogo učencev in dijakov doživlja v družini religiozne prvine, zunaj družin pa nič več. V podobnih težavah se nahajajo veroučitelji različnih veroizpovedi, ko skušajo v šoli prikazati življenjski pomen verovanja.

Opažamo, da se manjša pripravljenost, braniti zgolj konfesionalni verski pouk. V šoli se je deloma že razvilo široko področje sodelovanja. Marsikje prihaja do sodelovanja prek veroizpovednih meja. Katoličani in evangeličani bi ravnali prav, če bi ta razvoj podprli in pri njem sodelovali.

Poznamo več različnih vzorcev, po katerih Cerkev prevzema odgovornost za verski pouk v šoli. Katere rešitve so najprimernejše za posamezne kraje in šole, ni mogoče določiti, ker so velike razlike med deželami in njihovimi izročili.

Zaenkrat so na voljo naslednje praktično uresničljive možnosti: na pokrajinski ravni naj se sklenejo pravno obvezni dogovori, ki bi zagotavljali in naprej razvijali sodelovanje. Komisije za pripravo učnih načrtov naj te izdelajo tako, da bodo uporabni za tiste krščanske veroizpovedi, ki so zastopane na nekem območju. Komisije naj bodo ekumensko sestavljene. Že sedaj je mogoče pripravljati srečanja, na katerih udeleženci obravnavajo skupno odgovornost za verski pouk in razpravljajo o sodelovanju pri verskem pouku v šoli in šolski pastoralni. Vsaka veroizpoved nudi učiteljem možnost za nadaljnje izobraževanje.

Mudi se. Že sinodalni sklep priporoča »sodelovanje veroizpovedi pri verskem pouku v šoli« v primerih, ko »je nemogoče in neprimerno trdno vztrajati pri načelu konfesionalnosti«. Sinodalni sklep govori o »posebnih primerih in izrednih okoliščinah«. ¹¹

Da se nadaljnji razvoj ne sprevrže v »divjo rast« in »siva področja«, mora priti do izrečnih dogovorov med veroizpovedmi kakor tudi do skupne izjave, da jim tak skupni verski pouk v šoli ustreza.

8. Zavzemamo se za verski pouk, za katerega skrbi Cerkev; od tod ta predmet črpa gotovost in moč.

V ta namen naj bodo cerkvene skupnosti solidarne z veroučitelji, jim nudijo oporo in duhovne pobude.

Za mnoge otroke in mladostnike so veroučitelji edini, po katerih redno prihajajo v stik z religijo, vero in Cerkvijo. Pogosto zvedo samo od njih, kaj krščanska vera sploh je in kaj pomeni. To za veroučitelje pomeni, da naj mladim posredujejo osrednje verske resnice in osnovna etična načela. Za svoje težko delo v sekulariziranem šolskem okolju *zaslužijo vse priznanje. Njihova zavzetost in njihovo strokovno znanje je posebno bogastvo za družbo in Cerkev.*

Veroučitelji lahko dolgoročno uspevajo le, če jim cerkveno vodstvo in občestva nudijo oporo in gotovost. Za to pa je potrebno, da se člani verske skupnosti zanimajo za verski pouk v šoli, poznajo njegove probleme in stvarno ocenjujejo njegove cilje. Zato morajo živeti v stiku s šolo in gojiti dobre odnose z učnim osebjem. K temu spada tudi odkrito in prijateljsko vedenje do veroučiteljev, ki jih je pogosto treba braniti pred pretiranimi zahtevami in pričakovanji; treba jim je pokazati zaupanje in na cerkvenih zborovanjih braniti njihovo strokovnost.

Biti kristjan ni stvar, ki se je moremo naučiti iz knjig. Da bo tisto, kar iz lastne izkušnje učijo in kar uči Cerkev, prišlo do učencev in dijakov, potrebujejo veroučitelji povezavo s skupnostmi in cerkvenimi združenji. Da v šoli ne bodo zašli v osamljenost ali zapadli obupu, potrebujejo gotovost in osnovno občutje, da so v Cerkvi in njenih občestvih resnično doma.

Nobeno človeško življenje ne poteka brez pretresov, prelomov in težav. V obdobjih dvoma, v osebnih krizah in zlasti še takrat, ko propade lastna zamisel o življenju, bi se morali veroučitelji zanesti na zvestobo in solidarnost občestva. Cerkev jim ne sme nalagati samo dolžnosti, temveč jih mora tudi varovati in jim pomagati. Tako bi jim morali zaupati tudi v primeru njihovega neuspešnega zakona.

9. Zavzemamo se za verski pouk, ki izrablja vse možnosti sodelovanja s starši in cerkvenimi skupnostmi.

Zato so potrebni veroučitelji, ki se zavedajo, da je njihovo delo tesno povezano z vzgojo v družinah in občestvih.

Delitev življenjskih področij je pripeljala tako daleč, da je tudi šola postala razmeroma samostojna. Tak razvoj pa zahteva profesionalizacijo veroučiteljev. Poleg verskega pouka naj poučujejo še kak drug šolski predmet. Soodgovornost

za vsebino verskega pouka izraža Cerkev tudi s poslanstvom, ki ga daje veroučiteljem. To pa ne spreminja dejstva, da je verski pouk v šoli kot (reden) šolski predmet tudi pod nadzorom šolskih oblasti. Šolstvo pa je državna ustanova, in veroučitelji si pridobijo državno usposobitev za ta predmet. Vse to lahko privede do tega, da se - četudi nehote - verski pouk v šoli oddalji od žive religioznosti v družinah in cerkvenih skupnostih. V skrajnem primeru bi to pomenilo, da v šoli govorimo o veri kot o neki oddaljeni celini - s pomočjo učbenikov in učil, brez resničnega stika z verskim življenjem določenega časa in kraja.

Da to premagamo, se najprej zatečemo k pripovedni metodi. Veroučitelji ali učenci in dijaki pripovedujejo o svojih religioznih izkušnjah v svoji družini, v svoji cerkveni skupnosti, pa tudi na cerkvenih shodih in slovesnostih, o Taizeju ali drugih krajih verskih srečanj. *Tako povežemo predmet - verski pouk z dejanskim religioznim življenjem.* Poleg tega si bodo veroučitelji prizadevali, da bodo z učnimi programi, šolskimi krožki in obiskom krajev, o katerih so govorili, skušali priti v stik z religijo. Tako bodo svojim učencem in dijakom skušali prikazati bogoslužne prostore in dejanja na kraju samem in v živo, pokazali jim bodo zaklade krščanske umetnosti v muzejih, govorili o praznikih, prazničnih obdobjih kot tudi o socialni službi Cerkve ali delu za mir, pravičnost ter varovanje stvarstva. S pomočjo takih in podobnih pobud lahko verski pouk v šoli postane kraj srečanja med šolo in življenjem.

Vsakomur je jasna notranja povezava med verskim poukom v šoli in družinsko vzgojo, če prihajajo učenci in dijaki iz versko oblikovanega okolja. Starše, ki sicer želijo verski pouk za svoje otroke, sami pa ne čutijo nobene dejanske povezanosti s svetom vere, naj bi tudi primerno nagovorili. Dejstvo, da želijo verski pouk za svoje otroke, je znamenje, da niso popolnoma brezbrizni do vere. Lahko se tudi zgodi, da se bodo starši ob verskem pouku svojih otrok začeli znova zanimati za verska in npravna vprašanja.

10. Zavzemamo se za verski pouk, ki sooblikuje šolsko življenje in sodeluje pri prenovi šolstva.

Zato so potrebni moške in žene iz stroke in šolske prakse, ki dejavno sodelujejo v razpravi o vzgojnih ciljih in oblikovanju šole.

Brez dvoma je šola postala osrednji življenjski prostor za otroke in mladostnike. Nikdar prej niso prebili toliko časa v šoli in nikdar se niso toliko ukvarjali s stvarmi, ki jim jih je nalagala šola. Hkrati pa postaja vprašljiva vloga šole kot priprave na življenje. To, kar se danes učijo, ima jutri samo še pogojno vrednost. Šolsko znanje, ki nam služi kot merilo družbene uspešnosti, se mnogim učencem in dijakom zdi malo uporabno za bodočnost in malo smiselno. Njihove težave s šolo so pravzaprav problemi družbe, ki jih ima v zvezi s smislom in vrednotami.

Cerkev si prizadeva za zavestno vključevanje verskega pouka v celotno delo šole. Vprašanja šolskih vzgojnih nalog in življenja v šoli se prav tako tičejo verskega pouka kot vsakega drugega šolskega predmeta in morajo dobiti šolsko teoretsko osnovo in utemeljitev. Iz tega izvira naloga, da prek ur verskega pouka razširimo šolsko življenje tudi zunaj šole. Cerkvi ne more biti vseeno, kako je oblikovano šolsko življenje, v katerega so vpleteni tako učenci in dijaki kakor tudi učitelji in starši.

Priporoča se, da se Cerkev zavzame za šolo, tako da služeče skrbi za vsebino in cilje verskega pouka v šoli, pa tudi za kakovostno raven življenja v šoli. Ker pa je treba pomen šolskega učenja za bodočnost družbe (kar pomeni za bodočnost današnjih učencev in dijakov) na novo opredeliti, je udeležba pri razgovoru o vzgojnih nalogah šole nujno potrebna. Da bodo Cerkev pri pogovorih jemali resno, morajo biti cerkveni predstavniki dobro teološko podkovani. Obvladati morajo tudi religiozno pedagoška in etična vprašanja, da bodo mogli reči kritično konstruktivno besedo o sodobni družbeni resničnosti. Treba se je temeljito pogovoriti z vsemi, ki so odgovorni za to, kako oblikovati šolo, o etičnih načelih družbenega delovanja in o življenjskih možnostih in upih otrok in mladostnikov v sklopu velikih problemov sodobnega sveta, povezanih s šolo.

Poleg tega je treba braniti pravico otrok in mladostnikov do lastnega razvoja in do človeškega dostojanstva proti enostranskemu poudarjanju uspešnosti in popolni podrejenosti gospodarskim interesom. Učiteljice in učitelji, ki se morajo vsak dan boriti proti takemu nasilju, morajo imeti podporo v šolski in vzgojni politiki, ki ima šolo za prostor, varen pred takimi napadi in nasiljem. Tozadevna cerkvena prizadevanja pa brez podpore javnosti niso uspešna. Religiozno pedagoška teorija in praksa potrebujeta pogovor z vzgojnimi vedami. Ponovna vzpostavitev in poglobitev pogovora z vzgojnimi in družbenimi vedami lahko izbistri pogled na pogoje življenja in učenja v šoli ter *potrdi in okrepi pristojnost Cerkve pri oblikovanju šole, ko gre za religiozna in etična vprašanja.*

11. Zavzemamo se za verski pouk, ki usposablja za kritiko brezobzirnega porabništva in enostranskega poudarjanja uspešnosti.

Zato potrebujemo veroučitelje, ki bodo otrokom in mladostnikom pomagali najti načela za svoj življenjski slog iz vere.

Proti sugestivni vsiljivosti sredstev obveščanja in tržišča zoperstavlja verski pouk moč krščanskega življenjskega sloga. To moč črpa iz teologije, ki sporoča sedanosti simbole vere in izročila, krščanske mistike pa tudi mitične pripovedi drugih verstev. Istočasno pa je verski pouk odvisen od veroučiteljev, ki pozorni na znamenja časov razvijajo osebno duhovnost in na ta način postanejo posredovalci duhovnih naukov ter s tem duhovni učitelji.

Krščanska duhovnost vedno hkrati pritrjuje svetu in ga kritično presoja, je vedno hkrati akcija in kontemplacija, politično udejstvovanje in meditativna tihota. Ta dvojnost krščanske duhovnosti nas varuje pred preozkim in zato napačnim pojmovanjem pobožnosti in vere. Jasno je, da ta vidik stremi tudi za konkretnimi vsebinami verskega pouka in konkretnim podajanjem vsebine. To npr. pomeni, da učenci, dijaki in veroučitelji delujejo v soglasju z evangelijem, če sodelujejo pri življenjsko pomembnih odločitvah za bodočnost, kot so vzgoja za mir, socialno pravičnost ter odgovorno varovanje stvarstva.

Bilo bi mnogo premalo, če bi verski pouk v šoli merili samo pod vidikom družbeno terapevtske učinkovitosti, saj ima tudi socialno kritični pomen. Zlasti revščina socialno ogroženih učencev in dijakov in izpostavljenost družbenim pritiskom nas silita, da se z vsemi močmi upremo trgovsko-porabniškemu zapeljevanju mladih ljudi, obenem pa jim pokažemo možnosti za življenje, utemeljeno na duhovnih vrednotah.

12. Zavzemamo se za verski pouk, ki se zaveda svoje politične odgovornosti za prihodnost.

Zato potrebujemo može in žene, ki - izzvani od različnih oblik trpljenja - pospešujejo sprejetje samega sebe, življenje v odnosu do drugih ter socialno in ekološko odgovornost.

Naša družba zadeva ob meje gospodarske rasti in se mora soočiti z njenimi senčnimi stranmi. V vzročni povezavi z bogastvom industrijskih držav se širi nepojmljiva beda v nerazvitih deželah. Vedno bolj opazne so »človeške žrtve« industrijske družbe in njenega gospodarskega sistema. Za soudeležanje pri radosti in upanju, žalosti in skrbi drugih, za sprejemanje krivde, bolezn, starosti in smrti ni v mnogih ljudeh nobenega prostora več.

Ali gospodarski sistem, v katerem živimo, ne uničuje prav tistih vrednot, ki bi jih blagostanje moralo podpirati? Kritika sedanjega življenjskega sloga mora nujno postati predmet verskega pouka v šoli, kakor tudi kritika pomanjkanja solidarnosti z revnimi, pa tudi kritika pomanjkanja občutka krivde zaradi ekonomskega izkoriščanja nerazvitih dežel.

Verski pouk v šoli pogosto zadene na trde meje sebičnosti, kadar začne obravnavati vprašanja prihodnosti. Veroučitelji, ki se kljub težavam lotevajo teh vprašanj, pa morajo računati na odpor in zavračanje ali pa na brezbriznost in razne pomisleke. Naj vztrajajo! Lahko računajo na mnogovrstno in učinkovito podporo. Dejavne pobude in skupine in mnogih šolah obravnavajo pereča družbena vprašanja (povezave s tretjim svetom, mirovna gibanja, ekološke delovne skupine, gibanja za spravo). Zunaj šole pa naletimo na številne cerkvene in necerkvene skupine, s katerimi lahko sodelujemo (Pax-Christi, Amnesty international, dejavnosti za tretji svet).

Nenadomestljive podobe upanja iz judovsko-krščanskega verovanja so za Cerkev prepotrebna »ozemljitev«, da po skromnih in omejenih načrtih nadaljuje svoje poslanstvo in delo. Vsi naštetih nagibi pa - po besedah sinode - iz teh podob zajemajo moč za mišljenje, delovanje in življenjski slog. To so *»podobe in prilike o velikem miru med ljudmi in v naravi pred božjim obličjem, o skupnosti pri obedu ljubezni, o domovini in Očetu, o kraljestvu svobode, sprave in pravičnosti, o obrisanih solzah in o radosti božjih otrok.«*¹²

Sklep

Omenimo še, da zgoraj opisani verski pouk izvajajo nekoliko različno, po predpisih posameznih zveznih dežel. Cerkev tudi sicer v Evropi nima enotnega vzorca za reševanje tega vprašanja, ima pa določena načela in skupna merila, ki jih povzema tudi Zakonik cerkvenega prava. Od ustaljenih načinov danes v Nemčiji najbolj odstopa novejši poskus v deželi Brandenburg (ki obdaja mesto Berlin). Tamkajšnje Ministrstvo za izobraževanje, mladino in šport namreč namesto običajnega verskega pouka vsiljuje predmet: Oblikovanje življenja - etika - religija.¹³ Ministrstvo samo hoče zagotavljati njegovo identiteto in skrbeti za njegovo izvajanje, čeprav - resnici na ljubo - nekateri ministrstvu ne odrekajo dobrih namenov, ministrstvo pa popolnoma ne odklanja možnega sodelovanja posameznih članov Cerkve. Tako zasnovan predmet neti polemiko, ker ni v soglasju s predpisi verskih skupnosti,¹⁴ s tem pa je - ne nazadnje - v nasprotju z

nemško ustavo.¹⁵ Brandenburškega modela ne podpirata niti katoliška niti evangeličanska Cerkev, ker ministrstvo nima ustreznih kvalifikacij, da bi dalo identiteto temu predmetu, ki mu jo more dati le določena verska skupnost. Nekateri ga preprosto imenujejo mrtvorojeni otrok.

Cerkev že od nekdanj sprejema iskren pogovor kot sredstvo, s katerim se šolska (svetna) in cerkvena (duhovna) stroka soodgovorno sporazumeta za oblikovanje in izvajanje verskega pouka - pa kakorkoli bi se že imenoval. Cerkev je za *duhovno* - religiozno-etično področje prej ko slej pristojna, da izbira vsebino in skrbi za strokovno usposabljanje veroučiteljev. Šolska stroka pa mora skrbeti za *didaktično* presojanje načrtov in učbenikov ter za usposobljenost kadrov. Različni načini verskega pouka v šoli tako v Nemčiji kakor drugod po svetu dokazujejo, da je ob medsebojnem priznavanju pristojnosti mogoče najti ustrezno rešitev.

¹Prim. *Religionsunterricht in der Schule*, v: *Unterwegs (Glasilo nemškega katehetskega društva)*, 1992, št. 3, 1-10.

²Pflichtfach. Ta izraz pomeni, da je verski pouk sestavni del obveznega šolskega curriculuma. Dejansko pa lahko učenci in dijaki namesto njega izberejo nadomestni (Ersatz) ali alternativni predmet (Alternativfach), ki je navadno etika. Verski pouk je zato v resnici obvezni izbirni predmet (Wahlpflichtfach). Tudi v naši šoli poznamo ta izraz. Za tak status verskega pouka v šoli se zavzema tudi Slovenska škofovska konferenca, zato utegne biti to gradivo koristno za primerjanje z njenimi predlogi; prim. *Predlogi vladi Republike Slovenije in Ministrstvu za šolstvo in šport*, v: *Delo*, 28. avg. 1992, 2.

³Grundgesetz, Art. 7, Abs. 3.

⁴V razpravi govorijo pravzaprav o Cerkvah: gre predvsem za katoliško in evangeličansko.

⁵*Der Religionsunterricht in der Schule, Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1974, 2.3.4.

⁶*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.3.4.

⁷*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.6.3.

⁸Pri nas ga imenujemo antropološko-kerigmatični vzorec prepletanja; prim. A. S. Snoj, *Težave in možnosti kateheze v naši sekularizirani družbi*, v: *CSS* 21(1987), 106-108.

⁹»Konfesionalni značaj verskega pouka, ki ga daje Cerkev po ustaljenih načelih in oblikah posameznih dežel, je torej nepogrešljiva ponudba družinam in učencem, ki tak pouk izberejo« (Janez Pavel II., *O katoliškem verskem pouku v šolah*, v: *CSS* 25(1991), 83). Vendar konfesionalni verski pouk v šoli ni nobeno strašilo iz več razlogov: svobodna izbira, ekumenizem, spoštovanje drugačnosti (prim. VS 2).

¹⁰Prim. *Splošni katehetski pravilnik* (1971), Medškofijski katehetski svet, Ljubljana 1972, 38. Ta zahteva se nanaša na katehezo v župniji.

¹¹*Der Religionsunterricht in der Schule*, 2.7.5.

¹²*Unsere Hoffnung*, 1.6.

¹³Lebensgestaltung - Ethik - Religion, ki je poskusni predmet na 44-ih šolah. Poskus je začel veljati februarja 1992 in naj bi trajal do junija 1994.

¹⁴Prim. *Diskussion*, v: *Christlich Pädagogische Blätter* 105(1992), 132-139.

¹⁵Grundgesetz, Art. 7, Abs. 3.

Povzetek: A. Slavko Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli

Razprava predstavlja položaj in vlogo verskega pouka v javni/državni šoli. V dvanajstih tezah povzema gradivo nemških strokovnjakov, ki z novimi idejami osvetljujejo različne vidike te problematike. Smer prej ko slej ni vprašljiva: religiozne in etične vsebine kot poseben šolski predmet sodijo v curriculum. Potrebno pa jih je usmeriti izključno v službo življenja, torej posameznika, učenca in dijaka, ne pa v službo ustanove - niti šole niti Cerkve. Dognanja v

Nemčiji, ki je v novih družbenih in političnih okoliščinah, utegnejo biti tudi za razmere v Sloveniji koristna primerjalna snov. Različni modeli izvajanja tega predmeta v različnih nemških zveznih deželah in drugod po svetu namreč dokazujejo, da je s pogovorom med državo in Cerkvijo mogoče priti do sprejemljivih rešitev, če si vzajemno priznavata dopolnjujoče pristojnosti.

Summary: A. Slavko Snoj, Religious and Ethical Contents in State Schools

The treatise describes the situation and role of religious education in state schools. In twelve propositions it sums up the material by German experts, who illuminate different aspects of these problems with new ideas. There is no doubt about the main direction: religious and ethical contents as a particular subject belong to the school curriculum. They must be exclusively put into the service of life, i. e. of the individual pupil, and not of any institution - be it school or Church. The findings in Germany, which is in a new social and political situation, may also be useful comparative material for Slovenian conditions. Different forms of this subject in different federal units of Germany and elsewhere in the world show that talks between the state and the Church may lead to acceptable solutions if complementary responsibilities are mutually recognized.

Edo Škulj

Teologija mašnega petja

V vseh časih je človek s petjem izražal svojo vernost. Čutil je, da ima petje tisto notranjo moč in sposobnost, ki ga more povezati z božanstvom. Zato ni čudno, da je petje dobilo tolikšno vlogo v verskih obredih vseh verstev. O tem nas v obilni meri prepričata tako zgodovina verstev kot etnografija in še posebej etnomuzikologija. Zato je razumljivo, da je petje dobilo pomembno mesto tudi v krščanskem bogoslužju, in to v vseh obredih in v vseh časih.

V tej razpravi bi samo preleteli (vsako poglavje bi namreč zahtevalo posebno razpravo) in v glavnih obrisih pogledali, kako je skozi stoletja Cerkev - po papežih, rimskih kongregacijah ali tudi posameznikih v starejših časih - skrbela za dostojno (beri: umetniško) petje pri bogoslužju. Čeprav se pri površnem pogledu zdi, da ga je včasih utesnjevala, ga je v resnici usmerjala. Tako je postajalo vedno bolj umetniško popolno, in s tem vedno bolj primerno za bogoslužje. S to skrbjo za petje je Cerkev, ki je »Mater et magistra«, postala največji glasbeni mecen vseh časov.

Petje v Novi zavezi

Že prva maša, Jezusova zadnja večerja, je povezana s petjem. Evangelista Marko in Matej z istimi besedami poročata, kako so jo sklenili: »Ko so odpeli zahvalno pesem, so odšli proti Oljski gori« (Mr 14, 26; prim. Mt 26, 30). Jezus in apostoli so zapeli drugi del halela, ki so ga sestavljali Ps 115-118 (po hebrejskem štetju), prvi del, ki ga sestavlja Ps 113, so že odpeli na začetku obeda. Vsi ti psalmi začno z besedo »aleluja«, ki pomeni »Hvalite Gospoda«. Pomenljivo je, da je Jezus neposredno pred svojim trpljenjem pel besede iz Ps 118: »Kamen, ki so ga zidarji zavrgli, je postal vogelni kamen« (Ps 118, 22), ki ga je Jezus sam obrnil nase (prim. Mt 21, 42), apostol Peter pa ga dvakrat navaja, in sicer v govoru pred velikim zborom (prim. Apd 4, 11) in v svojem prvem pismu (prim. 1 Pt 2, 7). Sicer je pa Jezus s svojim krikom na križu (prim. Mr 15, 37) odpravil vso razglašenost, ki jo je prinesel Adamov greh, in vrnil stvarstvu prvotno harmonijo.

Iz pisem apostola Pavla zvemo, kako se je odvijalo bogoslužje prve Cerkve. Korinčanom naroča: »Kadar se shajate, vsak nekaj prispeva: ta pesem, oni nauk, eden razodetje, drugi dar jezika, tretji razlaganje« (1 Kor 14, 26). Korinčanom govori le o »pesmi«, ki jo v Pismu Kološanom - in s tem tudi v Pismu Efeža-

nom, ki je od onega odvisno - nekoliko razčleni: »S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi hvaležno iz srca prepevajte Bogu« (Kol 3, 16; prim. Ef 5, 19). V grškem izvorniku ima v obeh primerih: »Psalmóis kai hímnóis kai odáís pneumatikáís.« Verjetno so prvi kristjani peli vseh 150 psalmov iz Psalterja, s posebno pozornostjo pa tako imenovane kraljevske psalme, ki so bili prvotno mišljeni kot pesmi o enem od zgodovinskih kraljev, v času po izgnanstvu pa so jih razumeli kot namig na bodočega kralja, ki so ga pričakovali od Boga, potem ko je kraljestvo v Izraelu ugasnilo. Hvalnice ali himne so obredne pesmi v pesniški obliki, ki so jih sestavili prvi kristjani. Nekatere od teh je apostol Pavel vpletel v svoja pisma. Najbolj znana primera sta iz Pisma Filipljanom (prim. Flp 2, 6-11) in iz Pisma Kološanom (prim. Kol 1, 15-18). Nekoliko manj jasno je, na kaj apostol misli z izrazom »duhovne pesmi«. Nekateri menijo, da je petje duhovnih pesmi ena od karizem Svetega Duha, o čemer piše Pavel v Prvem pismu Korinčanom: »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh. Enemu je po Duhu dana beseda modrosti, drugemu po istem Duhu beseda spoznanja« (1 Kor 12, 7-8). Zato Traduction oecuménique de la Bible prevaja, da so te pesmi »inspirés par l'Esprit« (Kol 3, 16).

Tudi Razodetje večkrat omenja pesmi, npr.: »Sedečemu na prestolu in Jag-njetu hvala in čast, slava in mogočnost na veke vekov« (Raz 5, 13). Sicer pa je sedanje bogoslužje le predpoda nebeškega bogoslužja, ki se bo večnost odvijalo v nebeškem Jeruzalemu.

Petje pri bogoslužju

Jezusova daritev na križu je odpravila tempeljsko bogoslužje. Ob Jezusovi smrti evangelist Marko poroča: »Zagrinjalo v templju se je pretrgalo na dvoje od vrha do tal« (Mr 15, 38). Zato so apostoli in prvi učenci prevzeli shodnično bogoslužje, ki je zelo verjetno nastalo v času izgnanstva, ko je bil uničen Salomonov tempelj. Pri teh shodih so Judje poslušali postavo in preroke ter njihovo razlago. Poučeval je lahko vsak, ki je znal brati. Tudi Jezus je šel v domačem Nazaretu v soboto »v shodnico, kakor je bil navajen. Vstal je, da bi bral. Podali so mu zvitek preroka Izaija« (Lk 4, 16-17). Apostol Pavel je večkrat izkoristil takšno priložnost, da je oznanjal Jezusovo vstajenje. Da so prvi kristjani res prevzeli prvine shodničnega bogoslužja, nam potrjuje Tertulijan, ko pravi, da kristjani berejo pisma, pojejo psalme, poslušajo razlago.¹

Prva Cerkev pa ni iz shodničnega bogoslužja prevzela le besedila, ampak tudi napeve, ki so ostali živi predvsem v psalmskih tonovskih načinih. V cerkveno petje sta prišli dve značilnosti judovskega petja, in sicer melizmi, to je: veliko število not na enem samem zlogu, in odsotnost dolgih ravnih not, ki so jih vedno okraševali. Teoretično je cerkveno petje na osnovi grške glasbene teorije uredil šele Severin Boetius na začetku 6. stoletja. Za razliko s tempeljskimi obredi shodnično bogoslužje ni poznalo glasbenih instrumentov, razen šofarja - ovnovega roga, ki je imel posebno vlogo. Zato je bilo prvo krščansko petje a cappella in takšno je ostalo do 9. stoletja, ko se s težavo prikradejo prve orgle v bogoslužni prostor.

Odnos cerkvenih očetov do cerkvene glasbe

Niti apostolski niti cerkveni očetje niso enodušno sprejeli petja pri bogoslužju. Že sv. Justin je v 2. stoletju prepovedal vsa glasbila v cerkvi, glasbeniki pa so morali spremeniti poklic, če so hoteli sprejeti krst.² Koncil v Arlesu je leta 314 izobčil vse igralce in gledališnike, med katere so seveda šteli tudi glasbenike.³

Bolj značilni sta nasprotni zadržanji dveh sodobnikov, in sicer Hieronima in Avguština. Medtem ko Hieronim glasbo le dopušča, pa Avguštin preide od začetnega dvoma k odločnemu odobravanju.

Sv. Hieronim piše neki imenitni gospe, kako naj vzgaja svojo hčer, da bo prava Kristusova učenka. Med drugim pravi, naj bo gluha do glasbil, naj ne ve, čemu služijo tibija, lira ali citara.⁴ Ko razlaga Pismo Efežanom, pri stavku »Z vsem srcem prepevajte in slavite Gospoda« (Ef 5, 19) pravi: »Audiant haec adulescentuli, audiant hi, quibus psallendi in ecclesia officium est, Deo non voce, sed corde cantandum, nec in tragoedorum modum guttur et fauces dulci medicamine collineandas, ut in ecclesia theatrales moduli audiantur et cantica, sed in timore et opere, in scientia scripturarum.«⁵ Torej je treba bolj s srcem kot z glasom prepevati Bogu slavo, vsekakor ne na gledališki način, ko si igralci z raznimi sredstvi mažejo grlo. In sklene: »Sic cantet servus Christi, ut non vox cantantis sed verba placent.«⁶

Povsem drugačno stališče do cerkvenega, torej do mašnega petja je zavzel sv. Avguštin, ki je v Izpovedih zapisal: »Koliko sem prejel ob tvojih himnah in spevih, v globokem ganotju, ko sem poslušal sladko doneče glasove tvoje Cerkve!«⁷ Na drugem mestu misel ponovi: »A kadar se spomnim svojih solzá, ki sem jih prelival ob spevih tvoje Cerkve v prvih časih svoje vrnitve k veri, ali če pomislim, da tudi danes ni predvsem petje, kar me osvaja, ampak vsebina, če se poje z jasnim glasom in s kar najbolj prikladno modulacijo, tedaj spet spoznavam veliko koristnost te uredbe.«⁸ Tako kot Hieronim v zadnjem navedenem stavku tudi Avguštin čuti zapeljivost, da bi bolj pazil na melodijo kot na besede, vendar pravi: »In tako omahujem med nevarno zapeljivostjo uživanja in preizkušenim dokazom dobrodejnosti; vendar se nagibljem - ne da bi hotel izreči nepreklicno sodbo - bolj k mnenju, da je treba navado petja v cerkvi odobravati, ker se utegnejo slabotnejše duše ob uživanju duha laže dvigati do čustva pobožnosti. Kljub temu pa priznavam, da grešim in sem vreden kazni, kadar se zgodi, da mi je petje bolj všeč kot stvar, ki se opeva, in tedaj bi rajši ne slišal pevca.«⁹ To misel, kako petje pomaga k pobožnosti, na drugem mestu ponovi: »Zakaj zdi se mi, da jim izkazujem včasih več pozornosti, kakor se spodobi, ker namreč čutim, da sveti izreki sami naša srca s takim petjem globlje prešinjajo in silneje razvnamajo v plamen pobožnosti, kot pa brez petja, in da imajo vsa razpoloženja našega duha, vsako po svoji različnosti, v glasu in napevu svoje posebne zvoke, ob katerih se vzbujajo po ne vem kakšni sorodnosti.«¹⁰ Sicer pa je znan Avguštinov izrek: »Cantare amantis est!«

Prvo urejanje

Po Milanskem odloku leta 313 se je začelo urejanje bogoslužja, hkrati pa so se že pojavljale prve bogoslužne knjige. Glede mašnega petja so pomembni trije papeži, ki so živeli konec 4., 5. in 6. stoletja. Konec 4. stoletja naj bi papež Da-

mas (+ 384) vpeljal psalme in alelujo v bogoslužje, konec 5. stoletja naj bi papež Gelazij (+ 496) uvedel litijske vzklike: kyrie, konec 6. stoletja pa naj bi papež sv. Gregor Véliki (+ 604) sploh uredil cerkveno petje. O tem papežu so nastale številne legende. Najbolj znana je tista, ki pravi, da mu je Sveti Duh narekoval vse cerkvene napeve, katere je potem sam zapisal. Zato je pri predstavitvi štirih vélikih zahodnih cerkvenih očetov atribut sv. Gregorja Vélikega golobček (sv. Avguština srce, sv. Ambroža panj, sv. Hieronima knjiga). Resnične zasluge sv. Gregorja za mašno petje so naslednje: zanesljivo je uredil zakramentar, verjetno je uredil še antifonar in ustanovil schola cantorum na papeškem dvoru. V zakramentarijih so bile zbrane vse molitve, ki so jih molili voditelji obredov. Iz starejšega obdobja so znani predvsem trije, ki se imenujejo po papežih. Najstarejši je Leonov, ki se danes imenuje veronski, drugi je Gelazijev, tretji pa Gregorjev.¹¹ S tem, da je uredil zakramentar, je vpeljal toliko novih in izločil toliko starih besedil in z njimi njihove napeve. Odtod zasluga za cerkveno petje. Manj zanesljivo je, da bi papež Gregor uredil antifonar, v katerem so bile zbrane melodije za pevce. Ta podatek zvemo šele iz leta 872 in ga je zapisal Janez Diakon.¹² Iz istega vira tudi zvemo, da je ustanovil tako imenovano schola cantorum. Čeprav je vir sorazmerno pozen, pa je lahko kljub temu sprejemljiv. To nam potrjuje že Gregorjeva oseba sama. Vsekakor je moral imeti pozitiven odnos do cerkvenega petja iz najmanj dveh razlogov: kot rimski patricij je dobil tudi primerno glasbeno vzgojo, kot benediktinec (bil je prvi papež iz tega reda) pa si je navzel ljubezen do bogoslužnega petja.

Evropsko poenotenje

Ko govorimo o teologiji mašnega petja, imamo pred seboj pravzaprav le rimski obred. Pri tem puščamo ob strani bogate napeve vzhodnih in nekaterih zahodnih Cerkev. Že v 5. stoletju so se na ozemlju Zahodnega rimskega cesarstva poleg nekaj manjših izoblikovali štiri veliki obredi: rimski, milanski, galikanski in mozarabski. Ko so misijonarji odhajali iz Rima, so s seboj jemali rimske bogoslužne knjige. Vendar so obredi zaradi inkulturacije, kot bi danes rekli, zaradi krajevnih vplivov in zaradi pomanjkanja povezav dobivali lastne poteze. Milanski obred je uredil sv. Ambrož, zato se tudi imenuje ambrozijanski obred. Značilne za ta obred so štirivrstične himne, ki jih v velikem številu pripisujejo sv. Ambrožu. Zanesljivo so njegova last vsaj štiri himne, kot nam poroča sv. Avguštín v Izpovedih. Sicer pa nam Ambrožev spreobrnjenec opisuje, da je milanski škof vpeljal petje psalmov v bogoslužje: »Mediolanska cerkev je bila šele nedavno pričela na ta tolažilno spodbudni način opravljati božjo službo, da so bratje goreče prepevali svete pesmi, združeni v glasovih in v srcih.«¹³ Ambrozijansko petje je zelo podobno gregorijanskemu, le glede modalnosti je nekoliko bolj ohlapno.¹⁴ Danes je ohranjen ambrozijanski obred in z njim ambrozijansko petje le v milanski stolnici. Bolj oddaljeno od gregorijanskega petja je bilo petje galikanskega obreda, ki se je razvil na tleh današnje Francije, še bolj pa mozarabski obred na tleh današnje Španije. Le-ta se je ohranil le v nekaterih stranskih kapelah, npr. v Valladolidu in v Toledu.

Ker je Karel Véliki hotel imeti močno in zato enotno državo, je ukazal, naj vsi duhovniki v njegovem cesarstvu opravljajo bogoslužje po rimskem obredu. Zato je 23. marca 789 izdal dekret: »Rimskega petja se morajo vsi naučiti in ga v redu opravljati v nočni in mašni službi, kakor je ukazal narediti že naš

oče blagega spomina kralj Pipin, ko je prepovedal galikanski način zaradi soglasnosti z apostolskim sedežem in zaradi miru v Cerkvi.«¹⁵ Čeprav omenja le petje, je zelo verjetno mislil na celotno bogoslužje, ki je z njim najtesneje povezano. V ta namen je cesar dobil iz Rima Gregorjev zakramentar, ki mu ga je poslal papež Hadrijan. O tem poročajo Libri Carolini: »Želeli smo doseči vrh svete rimske Cerkve in smo pritegnili zveličavnim nasvetom prečastitega papeža Hadrijana, da bi več delov te Cerkve, ki so nekoč odrekli sprejeti izročilo apostolskega sedeža glede načina petja, se zdaj tega oklenili z vso prizadevnostjo: če se držijo iste vere, naj bi se držali tudi istega pevskega reda.«¹⁶ Obstaja majhna možnost, da se Gregorjev zakramentar, ki so ga pozneje bolj ali manj verno prepisovali, ne imenuje po papežu Gregorju Velikem, ampak po papežu Gregorju II. (+ 725).¹⁷ Tako se je rimsko petje razširilo po vsem zahodnoevropskem ozemlju pod imenom gregorijansko petje, iz katerega se je razvila vsa evropska glasbena kultura do današnjih dni. V tem pogledu lahko parafraziramo priljubljen stavek papeža Janeza Pavla II.: »Ni nastalo krščanstvo iz Evrope, temveč Evropa iz krščanstva,« in lahko rečemo: »Ni nastalo gregorijansko petje iz evropske glasbe, temveč evropska glasba iz gregorijanskega petja.«

Zelo pomembno je, da so v tem času nastali prvi notni zapisi v obliki tako imenovanih nevm, ki sicer niso natančno določale razdalje med toni, bile so pa toliko bolj bogate z dinamičnimi in agogičnimi znaki, ki današnjim raziskovalcem služijo pri obnovi prave interpretacije gregorijanskega petja. Najstarejše nevmne imajo graduali, zbirke spremenljivih mašnih spevov, medtem ko se bodo stalni mašni spevi ustalili šele na prelomu tisočletja.

V ne tako majhni povezavi z mašnim petjem so tudi orgle, ki so se v tem času pojavile na dvoru Karolingov in verjetno prvič zapele leta 826 v aachenski stolnici. Iz političnih razlogov so jih cesarji v Carigradu, kjer so bile znamenje cesarske oblasti in dostojanstva, pošiljali karolinškim kraljem v znamenje, da so jih priznavali kot sebi enake. Prve orgle je leta 756 od cesarja Konstantina Kopronimosa dobil Pipin Mali, prav tako Karel Veliki in tudi njegov sin Filip Pobožni. Orgle so se morale kar kmalu razbohotiti in pomnožiti, saj se sredi 12. stoletja sv. Aelred, cistercijski opat iz Yorkshira, v spisu *Speculum charitatis* sprašuje, kako to, da je v cerkvi toliko orgel in cimbal, ki bolj spominjajo na grmenje kot na človeški glas.¹⁸

Začetek večglasja

V prvem tisočletju je mašno petje zaznamovano z gregorijanskim petjem, na prelomu tisočletja pa se je že pojavljalo večglasje. Na osnovi gregorijanske melodije so drugi glasovi kontrapunktirali in ustvarjali harmonično ustrezne melodije. Omenjeni cistercijski opat iz Yorkshira pravi, da prvi poje nizko, drugi višje, tretji še višje, četrtri pa drobi vmesne note. Vse skupaj pa se včasih sliši kot konjsko hrčenje.¹⁹

Cerkvenemu, in s tem mašnemu petju, je v 13. stoletju posvetil celo vprašanje sv. Tomaž Akvinski v drugem delu svoje znamenite *Summa Theologica*: *Utrum cantus sint assumendi ad laudem divinam.*²⁰ V značilnem slogu avtor najprej našteje pet ugovorov proti rabi petja v bogoslužju, nato pa vseh pet ugovorov zavrne. Pri vsem tem je najbolj zanimivo to, da v potrdilo svojega mnenja kar petkrat navaja sv. Avgušтина, in to vsakokrat stavke iz Afričanovih Izpovedi.

Naslednje, 14. stoletje, je prineslo prvo papeško listino, ki govori tudi o cerkveni glasbi. Listino je izdal papež Janez XXII. v Avignonu v devetem letu svojega papeževanja, kar bi pomenilo leta 1324 oziroma 1325. Celotna listina ima naslov *Extravagantes communes*, tretja knjiga *De vita et honestate clericorum*, poglavje o glasbi pa *Docta sanctorum patrum*. Tam se namreč sklicuje na cerkvene očete, ki so zahtevali, da pri mašnem oziroma bogoslužnem petju glasba ne sme delati sile cerkvenemu besedilu.²¹ Potem ko govori o raznih vrstah večglasja, pravi, da ne želi prepovedati večglasja pri bogoslužju. Predvsem za velike praznike je kar primerno, da se vodilni melodiji pridružijo drugi glasovi v sozvočju oktave, kvinte ali kvarte, vendar pod pogojem, da ostane vodeča melodija nedotaknjena.

Odnos reformatorjev do glasbe

Slavno 16. stoletje je v znamenju reformacije in - kot posledica - katoliške preнове. Zanimiv je različen odnos, ki so ga imeli reformatorji do cerkvene glasbe oziroma do cerkvenega petja. Medtem ko Zwingli ni dovolil nobenega petja pri bogoslužju in je Calvin le prenašal ljudsko petje, pa je bil Martin Luther - sicer dober glasbenik - pravi navdušenec za bogoslužno petje. Ne samo dovolil, ampak celo priporočal je ljudsko in zborovsko petje ter orgelsko glasbo. V tistem času se je utrdil tako imenovani nemški koral, ki po napevu izhaja iz gregorijanske melodije, kot so jo peli v 16. stoletju, po besedilu pa iz prepesnitev psalmov. Na osnovi teh koralov je nastala bogata zborovska glasba, ki se je razvila v kantate in oratorije ter doživela svoj vrhunec v baročnem obdobju. V tej dobi je dosegla svoj vrhunec tudi orgelska glasba, ki ima svoje korenine v Luthrovi zamisli bogoslužja. Martin Luther, ki je dal glasbi prvo mesto, in sicer takoj za teologijo, je občudoval to umetnost, ker je božji in ne človeški dar, ker razveseljuje človekovega duha, ker odganja hudega duha, ker vzbuja nedolžno veselje, ker vlada v času miru.²²

Takšen pozitiven odnos do cerkvene glasbe oziroma do bogoslužnega petja so na Slovensko prinesli slovenski protestantje, predvsem njihov vodja Primož Trubar. Znane so njegove besede, ki jih je v posvetilu Juriju Kislju napisal v Enih psalmih: »Als oft man zu Labach, Nun bitten wir den Heiligen Geist, oder Oča, Sin, Duh, Nebeški Kral etc. mit fünf Stimmen beim Regal, Posauen, Zinken und Scholmaien in der Kirche hat gesungen, hab ich dazumahl allwegen ein sonderliche Freud, andacht, lieb, lust und ernst zum predigen und Gebet in mir empfunden.«²³ Tudi v Cerkovni ordnngi ima poglavje *Od cerkvnega petja*, pri katerem je večji poudarek na jeziku kot na vlogi petja samega. Vendar ima pa le namig o namenu cerkvenega petja: »Inu ty Pridigary imaiote ludy opominati, de se te Psalme inu peisme prou peiti nauzhe, vti Cerqui Boga zheste inu hvalio, nekar de bi utakim petyu ta cela Boshya slushba stala, temuzh de stakimi peismi nih vero terdio, de na nih ta Boshy strah, lubesan, volnu terplene, bodo pobulshani.«²⁴ Znano je tudi Trubarjevo »Pryzhovanie de tu petie v cerkvi, kadar se sastopnu is serza poje, Bogu dopade, inu je pridnu tem mladim Ludem«, ki ga je Jurij Dalmatin priobčil v katekizmu oziroma pesmariči leta 1584. Po navodilih sv. Hieronima Primož Trubar opozarja, da je treba peti predvsem s srcem in ne samo z ustnicami. Med drugim pravi: »Ali per tim se ima tudi vejditu inu samerkati, de Gospud Bug na tim samim petju, na glasni shtimi,

mnogiteri vishi ali s dostimi shtimami, per orgljanju ali piskanju, pres serza, an-dohti inu sastopa, nema obeniga dopadenja.«²⁵

Katoliška prenova

Kot odziv na protestantsko reformo je nastala katoliška prenova, ki se je začela s tridentinskim koncilom. Koncil sam se kljub različnim predlogom neposredno ni ukvarjal s cerkveno glasbo, ampak jo samo omenja na 22. zasedanju 17. septembra 1563 v dekretu *De observandis et omittendis in sacrificio missae*, kjer pravi, da se v cerkveno glasbo ne sme prikrasti »nil lascivum aut impurum«. ²⁶ Ne samo misel, ampak beseda sama odmeva v Gallusovem predgovoru k prvi knjigi *Selectiores quaedam missae*, kjer pravi: »Procul enim a me lasciva semper et futilia repuli, nec prophanis versibus rem prope divinam contaminandam censui, ea duntaxat in modos cogens numerisque astringens Symphoniacis, quae et pias mentes confouere et Angelos Dei exhilarare possent.«²⁷ Sicer pa ima velike zasluge, da niso koncilski očetje prepovedali večglasne cerkvene glasbe, skladatelj Jacob de Kerle, katerega *Preces speciales* so peli pred vsakim zasedanjem.²⁸

Posebno vlogo pri »reševanju« cerkvene glasbe v dobi katoliške prenove ima Giovanni Pierluigi da Palestrina. Med njegovimi mašami je najbolj znana tista, ki jo je posvetil nasledniku Julija III. papežu Marcelu, ki je vladal le tri tedne. Nekateri povezujejo nastanek te maše s tridentinskim koncilom, drugi pa s papežem Pijem IV. Njegov ceremonier je takole zapisal: »Po bogoslužju na veliki petek (leta 1555) je papež pokazal, da ima v mislih tudi prenavo cerkvene glasbe. Poklical je pevce kapele k sebi in jim ukazal, naj v prihodnje pazijo, da glasba, namenjena dnevu žalosti, ne bo vesela, hrupnega značaja. Zahteval je tudi, naj speve podajo tako, da bo besedilo razumljivo.« Palestrina naj bi nato skomponiral *Missa Papae Marcelli*, s katero naj bi prepričal papeža, da je tudi tedanja »moderna« glasba primerna za bogoslužje. S tem je postal »rešitelj cerkvene glasbe«. ²⁹

Pomemben dejavnik pri katoliški prenovi je bil vsekakor jezuitski red. Zanimiva je postopna pot, ki so jo jezuiti prehodili v prvem polstoletju svojega obstoja od prepričanega odklanjanja do popolnega sprejetja bogoslužnega petja. »Jezuitski red se je tako posvetil duhovni in cerkveni pesmi v narodnem jeziku, da je katoliška cerkvena glasba v evropskem merilu skozi cela stoletja zaznamovana z jezuitskimi pesmaricami. Tako s cerkveno pesmijo kot s šolsko dramo je jezuitski red dosegel velike uspehe.«³⁰

Doba razsvetljenstva

Kot pripravo na sveto leto 1750 je 19. februarja 1749 papež Benedikt XIV. izdal okrožnico *Annus qui*, v kateri obravnava predvsem bogoslužna in glasbena vprašanja. Ob sklepu baročnega obdobja okrožnica prinaša pomembno novost v tem, da dovoli instrumentalno glasbo oziroma vokalno glasbo z instrumentalno spremljavo ali vokalno-instrumentalno glasbo, ki je v nekem smislu dosegla svoj vrhunec ravno v baročnem obdobju. Sicer je res, da na začetku okrožnica odkloni vsako instrumentalno glasbo, nato pa z dopadenjem predstavi nazore sodobnih avtorjev in njihove utemeljitve v prid uporabe glasbenih instrumentov pri bogoslužju. Pomembno je, da navaja moralista Suáreza in njegov traktat *De re-*

ligione, v katerem pravi, da vse, kar je ustvarjeno, mora hvaliti Boga.³¹ Pri tem opozarja, da je treba ločiti cerkveno od svetne, predvsem gledališke glasbe, kjer se tudi pojavljajo instrumenti. Pri tem daje seveda prednost orglam. »Uporabljajo se lahko le za dopolnjevanje besed, ki so osnova petja, tako da poslušalci vedno bolj dojemajo pomen besedil. Tako naj vernike nagiba k duhovnim stvarim.«³² Lahko bi sklepali, da so na tej osnovi nastale Haydnove in Mozartove maše iz klasicističnega obdobja, čeprav jih bodo pozneje utesnjevale odločbe cesarja Jožefa II.

Prenova Pija X

V drugi polovici 19. stoletja je nastalo in se po vsej Evropi razširilo tako imenovano cecilijansko gibanje, ki je imelo za cilj prenovo cerkvene glasbe. Če hočemo prav doumeti to gibanje, moramo vedeti dvoje: 1. cecilijanstvo prvenstveno ni bilo glasbeno, temveč liturgično gibanje; 2. kot liturgično gibanje cecilijanstvo ni zahtevalo drugega kot to, da se spoštuje tedaj veljavna liturgična zakonodaja, katere korenine so segale prav do tridentinskega koncila: pri (takrat imenovanih) tihih mašah so bile pesmi glede jezika lahko poljudno zbrane, pri slovesnih oziroma petih mašah pa so morali biti vsi mašni spevi v latinščini. Če odmislimo stolnico in morda še kakšno mestno cerkev, se lahko vprašamo: kdaj pa je bila na vrsti slovesna maša? Morda za veliko noč, božič, žegnanje in farnega zavetnika. To pa je točno 1/13 vseh župnijskih nedeljskih maš.

Leta 1903 je stopil na Petrov sedež Giuseppe Sarto z imenom Pij X., ki je še istega leta za praznik sv. Cecilije (22. novembra - kar ni nepomenljivo) izdal motuproprij *Tra le sollecitudini*, ki je bistvenega pomena za nadaljnji razvoj cerkvene glasbe. Če je ta dokument na eni strani v nekem smislu uzakonil cecilijanstvo, pa je na drugi strani razširil njegovo prvotno vsebino tako, da je mogel Sattner ob njegovem izidu s psalmistom vzklikniti: »Zanka se je pretrgala in mi smo bili osvobojeni« (Ps 124, 7). Znan je opis cerkvene glasbe, ki ga listina prinaša: »Cerkvena glasba mora torej v najvišji meri obsegati one lastnosti, ki liturgijo splošno odlikujejo, namreč: svetost, lepoto zunanje oblike in, kar iz obeh samo po sebi sledi, splošnost.«³³ Zanimivo je, kako na drobno se motuproprij spušča na glasbeno obliko maše. Ko govori o zunanji obliki cerkvenih skladb, pravi: »Posamezni deli maše in cerkvenih dnevnih časov morajo obdržati v glasbenem oziru isto obliko in isti značaj, ki se kaže v cerkvenih izročilih in je najbolje ohranjen v gregorijanskem petju. Popolnoma različno se torej morajo glasbeno obravnavati introitus, graduale, antifona, psalm, himna, gloria itd.« Nato še bolj natančno določa: »Kyrie, gloria in credo itd. morajo v glasbenem oziru sestavljati enoto, kakor besedilo zahteva. Torej ni dopuščeno komponirati jih tako, da posamezni deli nimajo organične zveze, da vsak del zase sestavlja popolno celoto, da se more iz celotne kompozicije izločiti in s čim drugim nadomestiti.«³⁴

Ob 25. obletnici Pijevega motuproprija je 20. decembra 1928 papež Pij XI. izdal apostolsko konstitucijo *Divini cultus sanctitatem*, v kateri med drugim naredi obračun glede uspeha motuproprija v tem obdobju. Med drugim pravi: »Kar se pa tiče naše dobe, je Pij X. v predpisih, razglašeni Motu proprio pred 25 leti in zadevajočih gregorijansko petje in sveto glasbo, sklenil v prvi vrsti, da budi in goji med narodi krščanskega duha, modro odstranivši vse, kar se ne bi

skladalo s svetostjo in vzvišenostjo Cerkve.«³⁵ Malo naprej Pij XI. razvija misel, da je povezava z bogoslužjem cerkveni glasbi vedno koristila: »Prav to se je na čudovit način vedno godilo pri sveti glasbi: kjerkoli so se namreč točno držali onih predpisov, tam je oživela lepota najizbranejše umetnosti, pa se je začelo tudi razcvitati versko navdušenje, vse to zato, ker je bilo krščansko ljudstvo globoko prepojeno z liturgičnim čutom in navajeno, udeleževati se z večjo ljubeznijo evharističnega obreda, prepevanja psalmov in javnih molitev.«³⁶

Potem ko je Pij XII., papež velikih okrožnic, leta 1947 izdal okrožnico *Mediator Dei*, ki je še vedno temeljna listina za razumevanje teologije bogoslužja, ni mogel mimo cerkvene glasbe in je na božič 1955 izdal okrožnico *Musicae sacrae disciplina*, v kateri posodobi gledanje na cerkveno glasbo svojih prednikov Pija X. in Pija XI. Morda je zanimiv poudarek o vrednosti dela teh, ki se ukvarjajo s cerkveno glasbo: »*Omnes enim qui sive musicos modos ea qua pollent arte componunt, sive qui eos moderantur, sive denique qui vel vocibus vel musicis instrumentis eosdem in concentus traducunt, hi omne procul dubio, etsi variis diversisque rationibus, verum atque germanum exercent apostolatam et apostolorum praemina et honores, pro suo quisque munere fidelite expleto, a Christo Domino copiose percipient.*«³⁷

Ob 30. letnici apostolske konstitucije Pija XI. je na god sv. Pija X. (3. septembra) leta 1958 Kongregacija za svete obrede izdala Instrukcijo o sveti glasbi in sveti liturgiji v smislu okrožnic papeža Pija XII. *Musicae sacrae disciplina* in *Mediator Dei*, ki na poseben način obravnava mašno petje.³⁸ V tretjem poglavju ima cel razdelek, ki govori o »sodelovanju vernikov pri mašah s petjem«. Tu upošteva na novo vpeljana delitev med slovesno in péto mašo. Prvo obliko takole opredeli: »Slovesna maša je vzvišenejša oblika evharistične daritve. V njej večja slovesnost, katero tvorijo obredi, služabniki in sveta glasba, odkriva veličastvo božjih skrivnosti in spodbuja duše prisotnih k pobožnemu premišljevanju teh skrivnosti. Zato se je treba prizadevati, da verniki to obliko daritve cenijo tako, kakor je prav, in da z njo primerno sodelujejo, kakor je spodaj razloženo« (24). Nato razčleni tri stopnje sodelovanja vernikov, in sicer: a) v prvi stopnji vsi verniki pojejo bogoslužne odgovore; b) v drugi stopnji vsi verniki pojo tudi stalne mašne dele; c) v tretji stopnji so končno vsi prisotni tako izvežbani v gregorijanskem petju, da morejo peti tudi nekatere spremenljive mašne dele. To polno sodelovanje s petjem je treba zahtevati zlasti v redovnih skupnostih in v semeniščih. Glede péte maše pa pravi: »Veliko pozornost je treba izkazovati tudi péti maši; četudi nima svetih služabnikov in polnega sijaja obredov, jo vendar krasi lepota petja in svete glasbe. Želeti je, da je ob nedeljah in praznikih župnijska ali glavna maša s petjem« (26). Nato na drobno dopolnjuje navodila o sodelovanju pri slovesnih mašah, ki jih je treba »*mutatis mutandis*« upoštevati tudi pri péti mašah.

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor

Zdi se, da niti okrožnica Pija XII. *Musicae sacrae disciplina* iz leta 1955 niti Instrukcija Kongregacije za svete obrede iz leta 1958 nista pustili trajnih sledov. Preden sta se mogli utrditi v zavesti teologov, liturgistov in glasbenikov, je prišel drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor. Kakšne poudarke je hotel postaviti koncil, je razvidno iz dejstva, da je prvi dokument Konstitucija o svetem bogoslužju, ki je bila slovesno razglašena 4. decembra 1963.³⁹ Konstitucija v svojem kratkem

šestem poglavju govori o cerkveni glasbi. V prvem stavku prvega člena tega poglavja koncilski očetje govorijo o vzvišenosti cerkvene glasbe, ker je bolj notranje povezana z bogoslužjem kot katera koli druga umetnost: »Glasbeno izročilo vesoljne Cerkve je zaklad neprecenljive vrednosti, vzvišen nad druge izraze umetnosti zlasti zato, ker kot cerkveno petje v zvezi z besedilom sestavlja nujno in neločljivo sestavino slovesnega bogoslužja« (B 112a). Glasbenike nekoliko moti predzadnji izraz, ki je v nekem smislu odveč, saj vsako bogoslužje mora biti slovesno. Tako bi se stavek (brez ponavljanja besed: sestavlja - sestavina) lahko glasil: »Cerkveno petje (če je petje, se razume, da je v zvezi z besedilom) je nujna in neločljiva sestavina bogoslužja.« Na eni strani vedno znova govorimo o bogoslužnem slavlju, na drugi strani pa grškopravoslavni obred sploh ne pozna »tihe maše« (ki je zelo neprimeren izraz), ampak je vsaka maša péta. Potem, ko v drugem stavku govori o odnosu Svetega pisma, cerkveni očetov in papežev do bogoslužnega petja, koncil utemeljuje, v čem je vzvišenost cerkvenega petja: »Cerkvena glasba bo zato toliko svetejša, kolikor tesneje bo povezana z bogoslužnim dejanjem, ko bo ali lepše izražala molitev ali spodbujala k ubranosti duš ali pa svete obrede obdajala z večjo slovesnostjo. Cerkev pa odobrava in za bogočastje dopušča vse oblike resnične umetnosti, če le imajo potrebne lastnosti« (B 112c). Brez večje notranje logike konstitucija v naslednjem členu ponovi oziroma osvetli misel o vlogi petja pri bogoslužju to pot z vidika bogoslužja samega: »Liturgično dejanje dobi odličnejšo obliko, če se sveta opravila opravljajo slovesno s petjem, pri katerem sodelujejo posvečeni služabniki in pri katerem je dejavno udeleženo tudi ljudstvo« (B 113).

Človek se ne more znebiti vtisa, da je bilo poglavje na hitro sestavljeno in da so razne misli kar »nametane« brez večje notranje povezave, tudi z »ekskurzijo«, ki rdečo nit le trgajo. V neposredni zvezi z mašo navaja tri vrste bogoslužnega petja, in sicer: gregorijansko petje, cerkveno večglasje (z izrazom polifonija ne smemo razumeti le glasbo XVI. stoletja) in ljudsko petje: »Cerkev gleda v gregorijanskem petju svojevrstno petje rimskega bogoslužja, zato naj ob enakih pogojih pri liturgičnih opravilih zavzema prvo mesto. Druge vrste cerkvene glasbe, predvsem polifonija, se nikakor ne izključujejo iz liturgičnih opravil... Ljudsko nabožno petje je treba skrbno gojiti, da se bodo pri pobožnostih in svetih opravilih ter pri samih liturgičnih dejanjih mogli po pravilih in določbah rubrik razlegati tudi glasovi vernikov« (B 116-118).

Kot je enciklika *Musicae sacrae disciplina* Pija XII. iz leta 1955 dobila svojo »kodifikacijo« v Instrukciji Kongregacije svetih obredov iz leta 1958, tako je poglavje o glasbi iz Konstitucije o svetem bogoslužju dobilo svojo »kodifikacijo« v Navodilu o glasbi, ki ga je izdal Svet za pravilno izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju iz leta 1967.⁴⁰ Med splošnimi pravili postavlja načela o stopnjah sodelovanja pri bogoslužju: »Med slovesno, polno obliko bogoslužnega opravila, pri katerem se v resnici poje vse, kar je namenjeno petju, in najpreprostejšo obliko, pri kateri petja ni, more biti več stopenj glede na to, ali je petja več ali manj. Pri izbiranju delov, ki se pojejo, je treba začeti pri tistih, ki so po svoji naravi pomembnejši, zlasti pa pri tistih, ki naj jih poje duhovnik in njegovi pomočniki ter mora nanje ljudstvo odgovarjati, ali pa so namenjeni skupnemu petju duhovnika in ljudstva. Sčasoma naj se dodajo še drugi deli, ki naj jih poje ali samo ljudstvo ali samo pevski zbor« (Gl 6).

To splošno pravilo razčleni in utemelji v posebnem (tretjem) poglavju o petju pri maši. Na začetku poglavja sicer trdi, da »še dalje ostane razlikovanje med

slovesno, péto in tiho mašo, kot je v skladu z izročilom in veljavnimi liturgičnimi predpisi zapisano v navodilu iz leta 1958 (št. 3)«, kljub temu pa nudi »različne stopnje udeležbe« (Gl 28), in sicer tri, ki bi jih mogli na kratko označiti takole: k prvi stopnji spadajo pozdravi in vzkliki, k drugi stalni mašni spevi, k tretji pa spremenljivi mašni spevi.

Zanimivo je, da navodilo dovoljuje, da se »uradni« stalni mašni spevi nadomestijo s primernimi pesmimi: »Običaj, ki je ponekod pravno veljaven in večkrat potrjen z dovoljenji, da druge pesmi nadomestijo vstopni, darovanjski in obhajilni spev, kakor je v gradualu, je po presoji pristojne pokrajinske oblasti mogoče ohraniti, če se le take pesmi skladajo z delom maše, s praznikom ali z bogoslužnim časom« (Gl 32). Glede spremenljivih mašnih delov smo na Slovenskem dobili podobno dovoljenje: »Slovenska škofovska liturgična komisija je kot pristojna pokrajinska liturgična oblast na svoji seji dne 31. julija 1977 določila, da je v skladu s členom 55 Navodila o glasbi pri svetem bogoslužju iz leta 1967 dovoljeno pri maši pri stalnih spevih peti namesto liturgičnega besedila (Gospod usmili se, Slava, Vera, Svet, Blagoslovljen in Jagnje božje) primerne ljudske in zborovske, ki povzemajo besedilo teh spevov (tako imenovane slovenske maše in mašne pesmi).«⁴¹ Tako »je še vedno ostala navada, da pri maši pojemo štiri pesmi: za prvi del maše, za darovanje, za obhajilo in za sklep. Vmes je še nekaj odpevov, ki pa ne kvarijo tega ravnovesja.«⁴² V resnici pa te pesmi enkrat nadomeščajo stalne, enkrat pa spremenljive mašne speve.

Kakor je drugi vatikanski cerkveni zbor »povozil« instrukcijo iz leta 1958, ki je bila »kodifikacija« okrožnice *Musicæ sacrae disciplina* iz leta 1955, tako je Splošna ureditev Rimskega misala (glede maše) »povozila« Navodilo o glasbi pri svetem bogoslužju, ki je »kodifikacija« Konstitucije o svetem bogoslužju drugega vatikanskega cerkvenega zbora (v nekem smislu je s tem krog sklenjen). Ko obravnava različne sestavine maše, Splošna ureditev Rimskega misala razpravlja o pomenu petja. Glede petja mašnih delov namreč pravi: »Pri svetih opravilih si je zato treba za petje zelo prizadevati, v skladu z značajem naroda in zmožnostmi vsakega svetega zbora; vendar ni vedno treba peti vseh besedil, ki so sama po sebi namenjena petju. - Pri izbiranju delov, ki jih res pojemo, naj bodo na prvem mestu tisti, ki so pomembnejši, zlasti tisti, ki naj jih poje duhovnik in njegovi sodelavci izmenoma z ljudstvom, in tisti, ki naj jih poje duhovnik skupaj z ljudstvom« (RMu 19).

Pri posameznih delih maše Splošna ureditev Rimskega misala svetuje, kaj je treba peti in v kakšnem vrstnem redu. Prvo, kar moramo peti pri maši, so tisti spevi, ki že sami po sebi zahtevajo petje: slava, aleluja in svet. Slavo so angeli peli ob Jezusovem rojstvu, kot nam poroča evangelist Luka (prim. Lk 2, 14); aleluja izhaja iz hebrejskega vzklika in pomeni »Slavite Jahveta« ali »Pojte Gospodu«; svet prepevajo serafi pred Božjim prestolom, kot to omenjata prerok Izaija (prim. Iz 6, 3) in Janezovo razodetje (prim. Raz 4, 8). Slava odpade v adventnem času, da pride do izraza na božič, aleluja odpade v postu, da pride do izraza na veliko noč. Tudi v postnem času odpade slava, aleluja pa vsakokrat, ko ni petja. Tako je svet tisti spev, ki naj bi ga peli pri vsaki maši. Tej osnovi petja dodajamo tiste dele, ko naj bi ljudstvo sodelovalo: pozdrave, vzklike, odgovore, dvogovore. Zatem pridejo na vrsto razne pesmi, ki nadomeščajo tako stalne kot spremenljive dele. Moramo pa imeti neko lestvico stopnjevanja, da ne bo toliko petja na delavnik med letom kot na veliko noč.

Sklep

Iz vsega tega je razvidno, kako je Cerkev skozi svojo zgodovino skrbela za bogoslužno petje, in sicer: enkrat bolj teološko teoretično, drugič pa zopet pastoralno praktično. V vseh časih je Cerkev namreč spoznala, kako je petje poseben način izražanja religioznosti.

Petje že samo po sebi ustvarja prazničnost; vsako bogoslužje pa je en sam praznik, eno samo slavljenje. Petje pa ne ustvarja samo zunanje slovesnosti, ampak veča v verniku tudi notranje praznično razpoloženje za bogoslužje. »Petje nam pomaga, da dojemamo bogoslužje in z njim krščanstvo tako, kakršno po svojem bistvu je, namreč nekaj veselega, odrešujočega, osrečujočega, sončnega; polno je nepremagljivega upanja z zanesljivo življenjsko naravnostjo.«⁴³

Petje pa ne ustvarja samo prazničnosti, ampak tudi bogoslužni zbor, ker na zunaj združuje in notranje povezuje ljudi, kajti glasbena govornica seže globlje v srce kot beseda. »Zaradi te svoje združevalne moči pri bogoslužju petje - posebno še ljudsko petje - ustvarja potrebno edinost, notranjo povezanost, to se pravi, da ustvarja ali vsaj pomaga ustvarjati pravi bogoslužni zbor. Ko pojemo, preraščamo in premagujemo svojo zaprtost in osamljenost, ker s petjem izražamo in posredujemo svoje notranje razpoloženje drugim in obenem rastemo v sprejemanju drugih. Bogoslužje pa prav s pomočjo petja vse usmerja h Kristusu in njegovemu odrešensjkemu delovanju, ki je takrat navzoče pri bogoslužju. Tako smo vsi notranje naravnani na Kristusa, se v njem srečujemo, združujemo in tako postanemo pri bogoslužju res vsi eno v Kristusu.«⁴⁴

Glasba je najpopolnejša, hkrati pa najpreprostejša govornica, ki jo more razumeti vsak, ki premore dobro in plemenito srce. Izrazna moč glasbe je namreč močnejša kot izrazna moč besede. »Tako pridemo do najvažnejšega poslanstva cerkvenega petja v krščanskem življenju, in sicer poslanstva, da nam namreč petje pomaga k intuitivnemu spoznavanju skrivnosti našega odrešenja, intuitivnemu spoznavanju nadnaravnih stvarnosti. Tu gre za spoznanje, ki ni samo pojmovno, razumsko, temveč gre za spoznanje, pri katerem so dejavne vse človekove duhovne sposobnosti. Gre za osebnostno srečanje s Kristusom in njegovim odrešenjem, in sicer za srečanje v najgloblji biti človeške eksistence. Pri takšnem osebnostnem srečanju pride res do pravega doživetja odrešensjkih skrivnosti pri bogoslužju, doživetja, ki prevzame vsega človeka, vse njegove sposobnosti in je to, kar smo doživeli, še dolgo navzoče v nas.«⁴⁵

Po vsem tem, kar je bilo rečeno o mašnem petju, se zdi, da smemo nanj naobrniti stavek, ki je bil zapisan na nekih starih orglah: »Musica sacra praeludium vitae aeternae.«

¹Tertulijan, *De anima*, v: PL 2, 701.

²Prim. F. Jakob, *Die Orgel*, Bern und Stuttgart 1976, 28.

³Prim. F. Jakob, n. d., 28.

⁴Sv. Hieronim, *Epistola 107*, v: PL 22, 867-878.

⁵Sv. Hieronim, *Commentarium in epist. ad Ephesios*, v: PL 26, 459-554.

⁶Sv. Hieronim, *Commentarium in epist. ad Ephesios*.

⁷Sv. Avguštin, *Izpovedi*, Celje 1978, 185.

⁸Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 235.

⁹Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 235.

¹⁰Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 234.

¹¹Prim. M. Smolik, *Liturgika*, Ljubljana 1977, 8.¹²Prim. Joannes Diaconus, *Vita s. Gregorii*, v: PL 77, 90.¹³Sv. Avguštin, *Izpovedi*, 185.¹⁴Prim. L. Migliavacca, *Il canto ambrosiano*, Milano 1986.¹⁵Navaja: M. Smolik, n. d., 34.¹⁶Navaja: M. Smolik, n. d., 34.¹⁷Prim. P. Thomas, *Storia del canto gregoriano*, Roma bl, 68.¹⁸Prim. R. Hayburn, *Papal legislation on sacred music*, Collegeville 1979, 19.¹⁹Prim. R. Hayburn, n. d., 19.²⁰Prim. S. Thoma Aquinatis, *Summa theologica II-IIae*. q. 91, a. 2. Sledi prevod celotne kvestije kot neznan prispevek k prevodu celotne Tomaževe Summe.

Ali smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju?

Pri drugem vprašanju bomo tako postopali: Zdi se, da ne smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju.

1. Apostol namreč pravi: »V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi« (Kol 3, 16). Vendar ne smemo ničesar pritegniti pri Božjem čaščenju razen tistega, kar nam prinaša Sveto pismo. Iz tega sledi, da se smemo pri Božjem čaščenju poslužiti le duhovnih in ne telesnih pesmi.

2. Poleg tega Hieronim, ko razlaga Pismo Efežanom: »Z vsem srcem prepevajte in slavite Gospoda!« (Ef 5, 19), pravi: »Naj poslušajo mladeniči, ki imajo na skrbi petje psalmov, da častimo Boga s srcem in ne z glasom. Pri tem ne smejo posnemati igralcev tragedije, ki si skušajo blažiti glas s posebnimi mazili, da bi se v cerkvi slišale gledališke pesmi in slavospevi« (PL 26, 562). Zato ne smemo pritegniti pesmi pri Božjem čaščenju.

3. Božje čaščenje je primerno za stare in mlade, kakor pravi Razodetje: »Hvalite našega Boga, vsi njegovi služabniki, vi, ki se ga bojite, mali in veliki!« (Raz 19, 5). Dostojanstvenikom v Cerkvi se ne spodobi, da bi peli. Pravi namreč Gregor v svojih Dekretih o sveti rimski Cerkvi: »Z tem ukazom prepovedujem, da bi cerkveni služabniki pri tem sedežu prepevali« (PL 77, 1335). Torej pesmi niso primerne za Božje čaščenje.

4. Poleg tega so v stari zavezi čistili Boga z glasbenimi instrumenti in človeškimi glasovi. Tako pravi psalmist: »Slavite Gospoda s citrami, na harfo desetih strun mu igrajte; povejte mu novo pesem, lepo igrajte ob vzklikih veselja« (Ps 33, 2-3). Toda Cerkev se pri Božjem čaščenju ne poslužuje glasbenih instrumentov, kot so psalteriji in citre, da ne bi sledili judovskim običajem. Iz istega razloga sledi, da tudi pesmi ne smemo pritegniti pri Božjem čaščenju.

5. Poleg tega je pomembnejše duhovno kot telesno čaščenje. Petje namreč preprečuje duhovno čaščenje, ker se na eni strani pozornost pevcev ne ozira na besede, temveč na glasbo, na drugi strani pa je besedilo pri petju težje razumljivo kot pri podajanju brez petja. Torej pesmi ne smemo pritegniti pri Božjem čaščenju.

Proti temu govori blaženi Ambrož, ki je v Mediolanski cerkvi postavil petje, kot nam poroča Avguštin v *Izpovedih* (prim. 9, 7).

Odgovarjam s tem, da je ustno čaščenje - kot je bilo rečeno - potrebno za dviganje človekovih čustev k Bogu. Zato moramo vse, kar služi temu namenu, pritegniti pri Božjem čaščenju. Na drugi strani je jasno, da različne melodije povzročijo v človekovi duši različne odzive. O tem govori Aristotel v osmi knjigi *Politike* (prim. 5, 8) in Boetius v predgovoru k *Muziki* (prim. PL 63, 1168). Zato

je bilo na zelo posrečen način določeno, da se pritegne petje pri Božjem čaščenju zato, da se pomaga k pobožnosti bolehnim dušam. Sv. Avguštin v Izpovedih pravi: »Vendar se nagibam bolj k mnenju, da je treba navado petja v cerkvi odobravati, ker se utegnejo slabotnejše duše ob uživanju sluha lažje dvigati do čustva pobožnosti« (10, 33). Sam o sebi pa pravi v Izpovedih: »Koliko sem prejokal ob tvojih himnah in spevih, v globokem ganotju, ko sem poslušal sladko doneče glasove tvoje Cerkve!« (9, 6).

K 1. je treba reči, da duhovne pesmi niso samo tiste, ki jih notranje pojemo v duši, ampak tudi tiste, ki jih zunanje pojemo z usti, v kolikor na ta način pesmi spodbujajo duhovno pobožnost.

K 2. je treba reči, da preprosto Hieronim ne odklanja petja, ampak le svari tiste, ki v cerkvi pojejo na gledališki način ne zato, da bi spodbujali pobožnost, ampak da bi se razkazovali in pri tem uživali. Zato pravi Avguštin v Izpovedih: »Kljub temu pa priznavam, da grešim in sem vreden kazni, kadar se zgodi, da mi je petje bolj všeč kot stvar, ki se opeva, in tedaj bi rajši ne slišal pevca« (10, 33).

K 3. je treba reči, da sta nauk in oznanjevanje plemenitejši sredstvi za spodbujanje ljudi k pobožnosti, kot je petje. Zato diakoni in prelati, ki so odgovorni, da z naukom in oznanjevanjem dvigajo človeške duhove k Bogu, ne smejo vztrajati pri petju, da ne bi zanemarjali pomembnejših stvari. Na istem mestu pravi Gregor: »Zelo je obsojenja vredna navada, da se diakoni posvečajo petju, ko je njihova dolžnost v službi oznanjevanja in skrbi za miloščino.«

K 4. je treba reči, da, kot pravi Aristotel v osmi knjigi Politike, pri vzgoji ne smemo uporabljati ne piščali ne kateregakoli drugega umetnega instrumenta, kot je citara in kar je njej podobnega, ampak le tiste stvari, ki naredijo poslušalce bolj dobre« (6, 5). Te vrste glasbenih instrumentov namreč bolj nagibajo dušo k uživanju, kot da bi v njej vzbujale pripravljenost za dobro. V stari zavezi je bila dovoljena raba takšnih instrumentov, ker je bilo ljudstvo preprosto in meseno. Zato ga je bilo treba spodbujati k pobožnosti s takšnimi sredstvi kakor tudi z zemeljskimi obljubami. Na drugi strani pa so ti stvarni instrumenta predstavljali nekaj duhovnega.

K 5. je treba reči, da je res, da pesem, ki jo izberemo za slušni užitek, nas odvrča od besed, ki jih pojemo. Toda če kaj pojemo zaradi pobožnosti, bomo bolj pazili na besede. Avguštin pravi v Izpovedih, »da imajo vsa razpoloženja našega duha, vsako po svoji različnosti, v glasu in napevu svoje posebne zvoke, ob katerih se vzbujajo po ne vem kakšni sorodnosti« (10, 33). Isto smemo reči o poslušalcih. Čeprav večkrat ne razumejo, kaj pojejo, vendar dobro razumejo čemu pojejo, namreč v Božje čaščenje. To pa je dovolj, da jih spodbuja k pobožnosti.

²¹Prim. R. Hayburn, n. d., 20.

²²Prim. O. Söhngen, *Theologische Grundlagen der Kirchenmusik*, v: *Leiturgia IV*, Kassel 1961, 69-70. Naj navedem celotno besedilo iz leta 1530 z naslovom »Perf tes muzikes«:

Mousiken erao,

Eciam damnantes non placent Schwermerii. 1. Quia Dei donum non hominum est, 2. Quia facit laetos animos, 3. Quia fugat diabolum, 4. Quia innocens gaudium facit.

Interim pereunt irae, libidines, superbia.

Primum locum do Musicae post Theologiam.

Hoc patet exemplo David et omnium prophetarum,
quia omnia sua metris et cantibus mandaverunt.

5. Quia pacis tempore regnat.

Durate ergo et erit melius arti huic post nos,

Quia pacis sunt.

Duces Bavariae laudo in hoc, quia Musicam colunt,

Apud nos Saxones arma et Bombardae praedicantur.

²³P. Trubar, *Eni psalmi*, Tübingen 1567 (reprint: Ljubljana 1967).

²⁴P. Trubar, *Cerkovna ordninga*, Tübingen 1564, 128b-129a (reprint: München 1973).

²⁵J. Dalmatin, *Ta celi catehismus*, Wittenberg 1584 (reprint: Ljubljana 1984).

²⁶Prim. K. Fellerer, *Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik*, v: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik II*, Kassel etc. 1976, 7.

²⁷E. Škulj, *Gallusovi predgovori*, Ljubljana 1991, 20.

²⁸Prim. K. Fellerer, n. d., 8.

²⁹Prim. W. Lueger, *Die altklassische Polyphonie*, v: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*,

18. ³⁰E. Škulj, *Jezuiti in slovenska cerkvena glasba*, v: *Jezuiti na Slovenskem*, Ljubljana 1992, 106.

³¹Prim. R. Hayburn, n. d., 98.

³²A. Rupnik, *Zakonodaja o orglah do Pija X.*, v: *CG* 85(1992), 30.

³³*Motu proprio glede svete glasbe, Pij P. P. X.*, v: *CG* 27(1904), 2.

³⁴*Motu proprio glede svete glasbe, Pij P. P. X.*, 10.

³⁵*Apostolska odredba Kako je treba vedno bolj razvijati liturgijo, gregorijansko petje in sveto glasbo*, v: *CG* 52(1929), 98.

³⁶*Apostolska odredba Kako je treba vedno bolj razvijati liturgijo, gregorijansko petje in sveto glasbo*, 98.

³⁷Pius XII, *Musicae sacrae disciplina*, v: *AAS* 48(1956), 14.

³⁸Navajam slovenski prevod v tipkopisu, ki ga hrani knjižnica TF (F 275).

³⁹Prim. *Koncilski dokumenti*, Ljubljana 1980, 51-94.

⁴⁰Prim. *Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju*, Ljubljana 1967, 33-46.

⁴¹*Okrožnica Nadškofijskega ordinariata v Ljubljani*, Ljubljana 1977, 89;

⁴²Prim. E. Škulj, *Izbor pesmi pri maši*, v: *CG* 73(1980), 102.

⁴³F. Oražem, *Vloga ljudskega petja v bogoslužju*, v: *CG* 72(1979), 66.

⁴⁴F. Oražem, n. d., 67.

⁴⁵F. Oražem, n. d., 68.

Povzetek: Edo Škulj, Teologija mašnega petja

V razpravi smo preleteli (vsako poglavje bi namreč zahtevalo posebno razpravo) in v glavnih obrisih pogledali, kako je skozi stoletja Cerkev - po papežih, rimskih kongregacijah ali tudi posameznikih v starejših časih - skrbela za dostojno (beri: umetniško) petje pri bogoslužju. Čeprav se pri površnem pogledu zdi, da ga je včasih utesnjevala, ga je v resnici usmerjala. Tako je postajalo vedno bolj umetniško popolno, in s tem vedno bolj primerno za bogoslužje. S to skrbjo za petje je Cerkev, ki je »Mater et magistra«, postala največji glasbeni mecen vseh časov. Iz razprave je razvidno, da je Cerkev skoz vso svojo zgodovino skrbela za bogoslužno petje, in sicer: enkrat bolj teološko teoretično, drugič pa zopet pastoralno praktično. V vseh časih je Cerkev namreč spoznala, kako je petje poseben način izražanja vernosti.

Summary: Edo Škulj, Theology of Liturgical Singing

The treatise gives a short survey of how over the centuries the Church by its popes, Roman congregations and, in earlier times, also by individuals made sure that liturgical singing was artistic. Though the surface impression may be that it sometimes acted in a restrictive manner, the Church was really guiding the singing towards artistic perfection, making it thereby more and more appropriate for liturgy. Thus the Church has taken care of liturgical singing, sometimes putting more emphasis on the theological and theoretical aspects and at other times stressing the pastoral and practical aspects. However, the Church has always been aware of the singing being a special form of expressing religiousness.

Ana Lavrič

O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih

Po tridentinskem koncilu je katoliška Cerkev - v kontroverzah s protestanti - v skladu s svojo tradicijo spet naglasila sakralnost in dostojanstvo bogoslužnih objektov, utemeljeno v njihovi posvečenosti in božji navzočnosti. V skladu s tem se je vsa ureditev cerkva in dispozicija njihove opreme podredila hierarhiji svetega, cerkvene stavbe kot hierarhično organizirane enote pa so tako odražale tudi institucionalno strukturo Cerkve. Najpomembnejša je bila delitev stavbe na prezbiterij kot prostor za bogoslužje in duhovščino ter na ladjo kot prostor za ljudstvo. Glede na svojo odličnost je moral biti prezbiterij tudi likovno posebej odlikovan, na primer obokan, poslikan, tlakovan z marmorjem, po priporočilih Carla Borromea pa tudi z ograjo in stopnicami oddeljen od prostora laikov.¹ Ladja je po odličnosti zaostajala, zato je bila tako po okrasju kot po kvaliteti stropa in tlaka preprostejša. Druga pomembna delitev cerkve je ločevala evangeljsko od listne strani in je hkrati predstavljala tudi delitev po spolu, vendar pri nas razmejitev ni zaznamovala lesena pregrada, kakršno si je bil domislil rigorozni Carlo Borromeo, da je z njo oddelil ženski del od moškega.² Evangeljska (desna za kler oziroma leva za ljudstvo, ženska) stran, kjer se je bral evangelij, je bila častnejša od listne (epistelska, leva za kler oziroma desna za ljudstvo, moška), kjer se je bralo berilo. Ta hierarhija se je kazala tudi v namestitvi stenskega tabernaklja na evangeljsko stran, ki jo, denimo, vizitatorji ljubljanske škofije 17. stoletja večkrat opredeljujejo kot »častnejše mesto«.³ Ko je tabernakelj pozneje zavzel še odličnejši prostor na velikem oltarju in s tem določil in osmislil os celotne stavbe, so njegovo mesto na evangeljski plati namenili hranišču sv. olj. Če je imela cerkev oltar sv. Rešnjega Telesa, je bila njegova pozicija praviloma na evangeljski strani, prednost evangeljske pred listno pa je bila opazna na oltarnih nastavkih tudi v namestitvi svetnikov, ki so jim s takim položajem po splošno priznani hierarhični lestvici hoteli skazati večjo čast.

Izbor svetnikov, ki jih bodo v kaki cerkvi častili, je bil prepuščen svobodni izbiri vernikov oziroma donatorjev, pogojevali pa so ga seveda časovni, krajevni, družbeni in osebni dejavniki. Natančna hagiopografija slovenskih škofij, ki še ni izdelana, dasi obstaja nekaj tovrstnih delnih raziskav,⁴ bi nam poleg splošne slike o češčenju svetnikov na našem ozemlju pokazala tudi njegove lokalne variante. Zanimiv je tudi pogled po posameznih župnijah, ki predstavljajo samostojne hagiopografske enote. Vsaka taka enota naj bi bila vsebinsko primerno usklajena, vendar se nekateri patrocini v posameznih včasih po več-

krat ponovijo; v opomin pred kopičenjem enakih patrocinijev je na primer škof Buchheim celo sešteval ponovitve istih titularnih svetnikov cerkva oziroma kapel po posameznih župnijah.⁵ Prav na to, da so nekateri svetniki v župniji že v zadostni meri zastopani, so se radi sklicevali verniki, ko so prosili za spremembe pri naslovih bodisi oltarjev bodisi cerkva ali kapel. Celó po cerkvah, ki so prav tako posebne hagiopogofske enote, včasih v eni sami naletimo na več primerkov istega patrona, največkrat Marije, ki so ji sem ter tja postavili celo po več oltarjev, ponavadi pa po več podob.

Titularni svetnik, kateremu v čast je bil oltar posvečen, naj bi praviloma zasedel centralni prostor na oltarnem nastavku. Seveda se je tudi primerilo, kakor je mogoče videti iz vizitacijskih zapisnikov 17. stoletja, da nastavki niso vselej ustrezali svojemu naslovu. Včasih je titularja sploh zamenjal kak drug svetnik, tako da je bilo mogoče naslovnega, katerega podobe na nastavku mor-da celo sploh ni bilo, ugotoviti le iz posvetilnih listin in mašnih obligacij.⁶ Nema-lokrat se je tudi dogodilo, da je osrednji prostor v nastavku zavzel teološko pomembnejši motiv, npr. kristološki ali marijanski, titularni svetnik pa se je po-maknil na stran ali v atiko. Takšne oltarje so vizitatorji ukazali urediti v skladu z naslovom, da bi bil patrocinij tudi likovno povsem očiten. Ob centralnem svet-niku oziroma motivu naj bi se nanizali spremljevalci oziroma gostači, kakor jih je duhovito poimenoval Emilijan Cevc. Dasi je bil njihov izbor svoboden, je bil pogosto vsaj delno vsebinsko oziroma ikonografsko vezan na titularnega patro-na in je terjal tudi med gostači samimi vsaj za vsak posamezni par neko sklad-nost. Zato največkrat tako pri spremljevalcih kot tudi pri naslovnih svetnikih, kadar nastopajo v paru oziroma skupini, srečujemo običajne dvojice (npr. Peter in Pavel, Mohor in Fortunat itd.) in ikonografsko pogojene skupine (npr. par oziroma skupino apostolov, mučencev, škofov, redovnikov, vojščakov itd.), le včasih naletimo na neobičajno združbo svetnikov, ki redno ne sodijo skupaj. Svetniško zasedbo je ponekod narekoval tudi prenos bogoslužja z odstranjenih oltarnih nastavkov na kak drug oltar v cerkvi; le-ta je potem pogosto združeval in, kot piše škof Buchheim, tudi »likovno ohranjal« spomin na njihove svetniške patrone.⁷

Seveda pa se gostači niso razvrstili okoli osrednjega patrona v spontanih oziroma slučajnih kombinacijah, pač pa po določenem vrstnem redu, ki je bil hierarhične narave. Razmestitev svetnikov na oltarnih nastavkih se je ravnala po prednostnem pravilu, ki je priznavalo odličnost evangeljske in subordinacijo epistelske strani. Svetnik, ki so mu priznavali prednost, je zasedel evangeljsko (desno stran z vidika centralnega svetnika), nižje rangirani tovariš pa epistelsko stran (levo stran z vidika centralnega svetnika). Pri tem pa ni šlo za individualno odločitev o prednosti enega pred drugim, temveč za splošno uveljavljeno hierar-hijo svetnikov, ki je bila teološko utemeljena in vkoreninjena v izročilu Cerkve. Skozi stoletja se je izoblikovala v litanijah vseh svetnikov, upoštevali pa so jo tudi breviariji in druge liturgične knjige. Hierarhična lestvica naj bi odsevala ne-beško hierarhijo, v kateri so angeli in svetniki rangirani po prvenstvu v odrešenjski zgodovini in po osebnem zasluženju. Tako po kronološkem načelu nastopajo predstavniki stare zaveze pred tistimi iz nove; posebno prednost imajo Kristusovi neposredni sorodniki in učenci, v dobi po Kristusu pripada prioriteto mesto mučencem, slede predstavniki višje cerkvene hierarhije, za njimi nižji kler itd. Ker imajo moški svetniki prednost, šele na koncu pridejo na vrsto svetnice, ki so rangirane po istem osnovnem principu (prednost imajo mučenke itd.).

Osnovna hierarhična lestvica se je, kot rečeno, izoblikovala v litanijah vseh svetnikov. Sprva so litanije kljub podobni temeljni zgradbi variirale v različnih lokalnih variantah, ki so bile prilagojene lokalnemu češčenju svetnikov,⁸ potem ko jih je papež Pij V. (1566-1572) uredil v današnjo obliko, pa so postale enotne za vso katoliško Cerkev.⁹ Preurejene litanije, ki jih je že v 16. stoletju splošno vpeljal Rimski pontifikal, so pozneje doletele le neznatne spremembe; vstavljena je bila aklamacija k sv. Jožefu in obrnjen je bil vrstni red pri nekaterih svetnikih. S preureditvijo litanij se je tudi ustalilo število aklamacij, ki je bilo v zgodnjih variantah litanijskih verig zelo obsežno, in vzpostavljena je bila konstantna hierarhična lestvica, ki se spušča od Marije, prek nadangelov, angelov, zveličanih duhov, Janeza Krstnika, očakov in prerokov, apostolov in evangelistov, Jezusovih učencev in nedolžnih otročičev, mučencev, škofov in spoznavalcev, cerkvenih učiteljev, duhovnikov in levitov, menihov in puščavnikov do devic in vdov.

Litanije vseh svetnikov - po Rimskem pontifikalu¹⁰ - nizajo angele in svetnike po naslednjem vrstnem redu: - Sancta Maria... Sancte Michael, Sancte Gabriel, Sancte Raphael, - Omnes sancti Angeli et Archangeli, - Omnes sancti beatorum spirituum ordines, - Sancte Joannes Baptista,¹¹ - Omnes sancti Patriarchae et Prophetae, Sancte Petre, Sancte Paule, Sancte Andrea, Sancte Jacobe,¹² Sancte Joannes, Sancte Thoma, Sancte Jacobe,¹³ Sancte Philippe, Sancte Bartholomae, Sancte Mattheae, Sancte Simon,¹⁴ Sancte Thaddeae,¹⁵ Sancte Mathia, Sancte Barnaba, Sancte Luca, Sancte Marce, - Omnes sancti Apostoli et Evangelistae, - Omnes sancti Discipuli Domini, - Omnes sancti Innocentes, Sancte Stephane,¹⁶ Sancte Laurenti, Sancte Vincenti, Sancti Fabiane et Sebastianae, Sancti Joannes et Paule, Sancti Cosma et Damiane, Sancti Gervasi et Protasi, - Omnes sancti Martyres, Sancte Silvester, Sancte Gregori, Sancte Ambrosi, Sancte Augustine, Sancte Hyeronime, Sancte Martine, Sancte Nicolae, - Omnes sancti Pontifices et Confessores, - Omnes sancti Doctores, Sancte Benedicte,¹⁷ Sancte Antoni, Sancte Bernarde, Sancte Dominice, Sancte Francisce, - Omnes sancti Sacerdotes et Levitae, - Omnes sancti Monachi et Eremitae, Sancta Maria Magdalena, Sancta Agatha, Sancta Lucia, Sancta Agnes, Sancta Caecilia, Sancta Catharina, Sancta Anastasia, - Omnes sanctae Virgines et Viduae, - Omnes Sancti et Sanctae Dei...

Kot je videti iz litanij, se večinoma tudi znotraj posamezne skupine svetnikov vsaj za del njenih pripadnikov uveljavlja točno določena lestvica, ki je pred uvedbo enotne oblike po posameznih krajevnih Cerkvah variirala v lokalno pogojenih variantah. Povsod tam pa, kjer litanije navajajo samo svetniško skupino, opuščajo pa poimenski niz, je razvrstitev znotraj te skupine ali enakovredna za vse njene pripadnike in zatorej poljubna, ali pa podrejena uveljavljenim prednostnim principom; tako je na primer že po tradiciji priznana hierarhija angelških korov (serafini, kerubi in prestoli, oblasti, kreposti in moči, kneževine, arhangeli in angeli), četudi v aklamacijah ni izrecno navedena.

Hierarhična razvrstitev svetnikov v litanijah je po besedah ljubljanskega škofa Buchheima »v skladu s splošnim čutenjem katoliške Cerkve«,¹⁸ zato naj bi postala tudi vodilo za razmeščanje svetnikov na oltarnih nastavkih. Na vizitacijskih ogledih je Buchheim neposredno naročal, naj se pri postavitvi kipov na oltarje ravna po litanijskem vrstnem redu in ker je med ljubljanskimi vizitatorji edini o tem spregovoril, so njegovi zapisniki prav zanimiv in dragocen dokument.

Kot izobražen in razgledan mož se je Buchheim tudi sicer rad zadrževal ob ikonografski problematiki. Ob vizitacijah je nadziral ikonografsko pravilnost oziroma primernost upodobitev in je v duhu potridentskih prizadevanj terjal, naj bodo upodobitve svetnikov v skladu z ustaljenimi vzori in zgodovinsko resnico. Tako je na primer na Gorenjskem (Jesenice, Kropa) opominjal na nepravilnosti pri predstavitvah sv. Lenarta, ki so ga napačno upodabljali kot cistercijana, čeprav bi kot učenec sv. Benedikta moral biti odet v črn benediktinski habit.¹⁹ Pozoren je bil tudi na attribute, ki so pomemben razpoznavni znak upodobljenca. Ko je na primer v Ljubnem ob Savinji zapazil tovrstno pomanjkljivost, je ukazal, »naj na knjigo, ki jo svetnik drži v rokah, nazaj postavijo zlate sadeže (jabolka), da se bo kip mogel razločevati od drugih svetih škofov.«²⁰ Najinteresantnejše so seveda škofove pripombe v zvezi z razmestitvijo svetnikov na oltarjih, saj neposredno povedo, od kod hierarhična načela izvaja. Ko je obiskal cerkev sv. Petra pod Svetimi gorami (Bistrica ob Sotli), je ugotovil, da je hierarhija svetnikov na velikem oltarju »proti redu sv. matere Cerkve, ki v litanijah najprej kliče sv. Andreja in šele nato sv. Janeza.«²¹ Zato je ukazal, naj kip sv. Andreja, ki stoji na napačnem, »drugem« mestu, prestavijo na evangelijsko stran, kip sv. Janeza pa na epistelsko. Tudi v Kropi je ukazal zamenjati pozicijo kipov sv. Barbare in Janeza Krstnika tako, da bo Janez, ker je po rangi višji in zato tudi v litanijah pred njo, poslej stal na evangelijski, Barbara pa na epistelski strani velikega oltarja.²² V Preddvoru je škof določil, naj kipa sv. Pavla in Boštjana na velikem oltarju postavijo na evangelijsko, sv. Andreja in Roka pa na epistelsko stran;²³ tako bosta oba svetniška para pravilno razvrščena: prvak apostolov Pavel bo imel prednost pred apostolom Andrejem, mučenec Boštjan pa pred spoznavalcem Rokom. Iz določila je razvidno, da je kot samostojna hierarhična enota tretirana vsaka dvojica posebej; hierarhično pravilo tako velja ločeno za zunanjo in za notranjo dvojico, ki med seboj tudi nista obvezno vsebinsko ožje povezani. Napako je škof opazil tudi v Križah, kjer je na križevem oltarju stal sv. Rok na evangelijski, sv. Boštjan pa na epistelski strani, ker pa v Cerkvi »mučenec presega spoznavalca«, je ukazal Boštjana prestaviti na častnejše mesto.²⁴ Podobno kot v Bistrici ob Sotli je škof tudi v Škalah zapazil, da na oltarju sv. Ane v kapeli stoji kip sv. Andreja na epistelski, kip sv. Janeza pa na evangelijski strani, »kar je proti skupnemu čutenju Cerkve, ki v litanijah sv. Andreja postavlja pred sv. Janeza«, zato ju je ukazal premestiti.²⁵ Seveda je šlo v tem primeru le za napako v hierarhični stopnji predstavnikov iste skupine, ki naj bi tu sledila ustaljenemu zapovrstju apostolov, medtem ko so se nekatere prej omenjene pomote nanašale tudi na nepravilno rangiranje predstavnikov različnih svetniških skupin (npr. neupravičena prednost spoznavalca pred mučencem). Premeščanje kipov, kot ga je ukazoval Buchheim, je bilo v njegovem času še izvedljivo, saj so bile plastike prostorsko še precej nerazgibane in se kompozicijsko niso tako izrazito dopolnjevale ter prilagajale arhitekturi oltarja kot pozneje v zrelem baroku, ko je postalo njihovo gibanje močnejše in medsebojne relacije tudi likovno bolj poudarjene.

Pravilo, o katerem govori Buchheim neposredno, je moralo biti splošno poznano in priznано, saj bi škofovo natančno oko sicer gotovo odkrilo več napak, kot pa jih naštevajo njegovi zapisniki. Domači primeri oltarjev, v kolikor se nanje zaradi poznejših obnovitvenih posegov in sprememb sploh lahko opiramo, kažejo, da hierarhični princip v gotiki še ni bil dosledno izoblikovan, odločneje pa se je uveljavil s pozno renesanso in z barokom - kar sovпада s časom poeno-

tenja litanij vseh svetnikov za vso Cerkev, - seveda tudi ne povsod z enako popolnostjo. Čeprav se je pozneje spet začel rahljati, je v splošnem vendarle obveljal skozi vse 19. stoletje in tudi še pozneje. Če torej analiziramo razmestitev svetniških figur na oltarnih nastavkih (pri etažnih po nadstropjih) z vidika hierarhičnega načela, začnemo opazovati zakonitosti, ki bi jih sicer popolnoma prezrli. Tako na primer nenadoma zapazimo, da na vseh oltarjih, kjer nastopata v paru sv. Peter in Pavel, stoji prvi vedno na evangelijski in drugi na epistelski strani, omenjeno pravilo pa nam pojasni vzrok za to. Podobno nam o hierarhiji spregovore tudi drugi primeri, ki jih zaradi številčnosti ne moremo navajati, za ilustracijo posameznih dob pa se ob nekaterih vendarle zaustavimo. Srednjeveški primerek, denimo ptujskogorski oltar Roženvenske Matere božje iz ok. 1410, kaže napačno postavitev, saj kip sv. Katarine stoji desno, kip sv. Andreja pa levo od Marije. Seveda moramo ob tem upoštevati poročilo Paola Santonina, ki o Ptujski Gori pravi, da so svetoskrunske turške roke pometale kipe z oltarnih nastavkov na tla in jim brezbožno odbile ude,²⁶ zato današnje stanje utegne biti le nasledek poznejše obnove in prestavitve. Kot predstavnika zlatih oltarjev, ki že dosledneje spoštujejo hierarhični red, omenimo na primer oltar sv. Matija v Martinjaku pri Cerknici iz ok. 1630, kjer je sv. Petru pravilno odkazana prednost pred evangelistom Matejem. Lep baročni primerek iz 1709 je oltar sv. Frančiška Ksaverja v ljubljanski šentjakovski cerkvi s serafom na odličnejši evangelijski in kerubom na epistelski strani. Novejši čas ok. 1900 naj ilustriramo z Vurnikovim oltarjem sv. Vida na Brezjah, kjer sv. Frančišek zavzema prednostni položaj pred sv. Klaro, ki ji je kot ženski svetnici po uveljavljeni hierarhični lestvici dodeljeno nižje mesto.

Formula, ki nam jo v vizitacijskih zapisnikih razkriva Buchheim, je tudi nekakšno ikonografsko pomagalo oziroma orientacija za razpoznavanje upodobljenih svetnikov in v spornih primerih kašipot za njihovo razmestitev. Praviloma velja le za oltarne nastavke, kjer so svetniki tako rekoč »izpostavljeni« v češčenje in jim je dodeljena posebna funkcija patronata oziroma sopatronata, pri slikah, freskah in podobno, kjer gre le za ilustracijo svetih zgodb z narativnim oziroma didaktičnim ciljem, pa je njihova razmestitev svobodna. Če freske nadomeščajo oltarne nastavke, naj bi hierarhično pravilo upoštevale, zaradi zrcalno obrnjenih predlog pa včasih pride do pomot. Seveda zasledimo hoteno hierarhično postavitev tudi pri nekaterih figuralnih skupinah, ki niso vselej vezane na mesto v oltarnem nastavku. Ena najznačilnejših je skupina Križanja, kjer je Marija v skladu s tradicijo vedno na Kristusovi desnici, torej na odličnejši t. i. evangelijski strani, Janez pa na levici, medtem ko pomenita desna stran za spreobrnjenega razbojnika Dizma in levica za trdovratnega Gesta moralno distinkcijo in temeljita neposredno na svetopisemskem poročilu. Po svetopisemskem pojmovanju nosi namreč vsaka stran tudi svojo moralno karakteristiko, ki se v eshatološki razsežnosti razkriva v napovedi poslednje sodbe, ko bo Sin človekov »ovce postavil na svojo desnico, ovne pa na levico« (Mt 25, 33), opredelitev desne in leve strani v cerkveni stavbi oziroma na oltarnem nastavku pa je vselej pozitivna in podrejena le hierarhičnemu redu.

²⁶S. Mayer-Himmelheber, *Bischöfliche Kunstpolitik nach dem Tridentinum: Der Secunda - Roma - Anspruch Carlo Borromeos und die mailändischen Verordnungen zu Bau und Ausstattung von Kirchen*, tuduv Studien, Reihe Kunstgeschichte Bd. 11, München 1984, 110, 117, 122.

- ²S. Mayer-Himmelheber, n. d., 154.
- ³Prim. NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 111; 1665, fol. 70.
- ⁴Prim. F. Rupnik, *O češčenju nekaterih cerkvenih zavetnikov*, v: *Koledar Goriške Mohorjeve družbe za prestopno leto 1928*, Gorica 1927, 59-68; F. Truhlar, *Problem starih patrocinijev v Sloveniji*, v: *BV 33(1973)*, 61-117; F. Truhlar, *Patrocinijski sv. Jurija v Sloveniji*, v: *Arheološki vestnik 31(1980)*, 159-168.
- ⁵Prim. Buchheimove pripombe k Scarlichijevemu vizitacijskemu zapisniku v: A. Lavrič, *Ljubljanska škofija v vizitacijah Rinalda Scarlichija 1631-1632*, v: *AES 12*, Ljubljana 1990, 66, 68, 73, 76-80 itd.
- ⁶Prim. NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/ II., p. 32.
- ⁷NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 163.
- ⁸M. Coens, *Anciennes litanies des Saints*, v: *Recueil d'études bollandiennes*, Subsidia hagiographica 37, Bruxelles 1963, 129 - 322. - Za opozorilo na citirano delo se zahvaljujem dr. Marijanu Smoliku.
- ⁹*Litanei*, v: *Lexikon der christlichen Ikonographie 3*, Rom - Freiburg - Basel - Wien 1971.
- ¹⁰Litanije citiram po Rimskem pontifikalu iz 1596, ki ga hrani ljubljanska Semeniška knjižnica. Za predstavitev in razlago litanij v pontifikalih se zahvaljujem dr. Marijanu Smoliku.
- ¹¹V poznejših variantah sledi aklamacija k sv. Jožefu.
- ¹²Jakob st.
- ¹³Jakob ml.
- ¹⁴Simon Tadej.
- ¹⁵Juda Tadej.
- ¹⁶V poznejših variantah sv. Lovrenc stoji pred sv. Štefanom.
- ¹⁷V poznejših variantah sv. Anton stoji pred sv. Benediktom.
- ¹⁸NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 61, 205.
- ¹⁹NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 73, 112.
- ²⁰NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 149.
- ²¹NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 205.
- ²²NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 73.
- ²³NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 153.
- ²⁴NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/I., p. 140.
- ²⁵NŠA Ljubljana, Vizitacije ljubljanske škofije: 1661/II., p. 61.
- ²⁶P. Santonino, *Popotni dnevniki*, Celovec - Dunaj - Ljubljana 1991, 71; E. Cevc, *Gotsko kiparstvo*, Ars Sloveniae, Ljubljana 1967, opombe.

Povzetek: Ana Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih

Vizitacijski zapisniki ljubljanskega škofa Otona Buchheima (1641- 1664) razkrivajo pravilo za dispozicijo svetniških figur na oltarnih nastavkih. Medtem ko titularnemu svetniku pripada osrednje mesto v nastavku, se spremljevalci razvrščajo v parih (v vsaki etaži posebej) tako, da stoji višje rangirani na odličnejši evangelijski, nižje rangirani pa na subordinirani listni strani. Pri tem ne gre za individualno odločitev o prednosti enega pred drugim, temveč za splošno uveljavljeno hierarhično lestvico, kot se je skozi čas izoblikovala v litanijah vseh svetnikov in je po Buchheimovih besedah »v skladu s splošnim čutenjem katoliške Cerkve«. Naša cerkvena umetnost kaže, da hierarhični princip postavitve oltarnih figur v gotiki še ni bil dosledno izoblikovan, odločneje se je uveljavil s pozno renesanso in z barokom - kar sovпада s časom poenotenja litanij vseh svetnikov za vso katoliško Cerkev - pozneje pa se je spet začel rahljati, čeprav je obveljal še tja v 20. stoletje.

Summary: Ana Lavrič, On the Hierarchy of Saints on the Altars

Visitation reports of Otto Buchheim, the Bishop of Ljubljana (1641-1664), reveal the rules of the disposition of saint figures on the altars. The central part belongs to the titular saint, his companions are positioned in pairs (separately for each floor) so that the one of higher rank stands on the more distinguished side of the altar where the Gospel is read, whereas the one of the lower rank stands on the subordinate side of the altar where the Epistle is read. The priority of one saint over the other is not a matter of individual decision but has been formed over the centuries in the Litany of All saints and it is, as Buchheim remarks, »in agreement with the general feeling of the Catholic Church«. The art in Slovenian churches shows that in the Gothic period the hierarchic principle of the disposition of saint figures was not consistent yet, it became established in the late Renaissance and Baroque periods, which coincides with the time of unification of the Litany of All Saints for all Catholic Church. Later it started to loosen again though it remained valid up to the 20th century.

Jože Plut

Dialog in oznanjevanje

Dialog in oznanjevanje (DO)¹ je dokument, ki ga je izdal *Papeški svet za dialog z verstvi* ob 25. obletnici koncilске *Izjave o nekrščanskih verstvih*. Podnaslov tega dokumenta je: *Razmišljanje in smernice za medverski dialog in oznanjevanje evangelija*.

V *Uvodu* je zapisano, da je to aktualna tema med drugim tudi zato, ker živimo v prelomnem svetu, kjer povzroča dialog nekatere pomisleke in zastavlja vprašanja (prim. 4). Zaradi večje jasnosti so takoj v *Uvodu* razjasnjeni nekateri pojmi: Besedo *evangelizacija* razume DO v širokem pomenu: Z njo hoče Cerkev »spreobrniti - le z božjo močjo sporočila, ki ga oznanja - osebne in kolektivne zavesti človekove dejavnosti, njihove načine življenja in konkretno okolje v katerem živijo« (8). Izraz *dialog* pomeni v našem primeru »vse medverske, konstruktivne in pozitivne odnose z ljudmi in skupnostmi različnih verstev, da bi se naučili spoznavati in bogatiti drug drugega« (DM 3). Pri tem pa smo poslušni resnici in spoštujemo svobodo vsakega. Dialog vsebuje hkrati pričevanje in poglobljanje lastnih verskih prepričanj (9). Pojem *oznanjevanje* označuje posredovanje evangeljskega sporočila« (10), ki se konča s spreobrnjenjem in krstom. »Oznanjevanje je temelj, središče in vrh evangelizacije« (10). Beseda *spreobrnjenje* pomeni v tekstu včasih vrnitev k Bogu, včasih pa »spremenitev verske pripadnosti in še zlasti oklenitev krščanske vere« (11). Pojem *religija* in *versko izročilo* razume v širokem pomenu in se nanašajo na živa verstva sveta. Dokument pušča ob strani »nova verska gibanja«, ker je šele potrebno dobro preveriti »človeške in verske vrednote, ki jih vsebujejo« (13).

Uvodu sledi prvi del z naslovom *Medverski dialog*, drugi del pa govori o *Oznanjevanju Jezusa Kristusa*. V zadnjem, tretjem delu, je beseda o *Medverskem dialogu in oznanjevanju*. V *Sklepu* je poudarjeno, da zahteva pristop do vsakega verstva poseben študij in molitev.

1. Medverski dialog

Prvi del, *Medverski dialog*, obdeluje več tem: 1. Krščanski pogled na versko izročilo, 2. Mesto medverskega dialoga v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve, 3. Oblike dialoga, 4. Pogoji in sadovi medverskega dialoga, 5. Ovire za dialog. Prvo temo obravnavamo posebej, druge pa so povezane v skupni obravnavi.²

1.1. Krščanski pogled na versko izročilo

a. Odrešenje za vse

Dokument ima za svoje izhodišče učenje 2. vatikanskega koncila, ki je potrdil klasični nauk, po katerem je odrešenje po Jezusu Kristusu stvarnost, ki je odprta vsem ljudem dobre volje. Tako pravi pastoralna konstitucija o *Cerkvi v sedanjem svetu* glede skrivnosti Kristusovega učlovečenja, smrti in vstajenja, da »to ne velja le za kristjane, ampak za vse ljudi dobre volje in ki v njihovem srcu milost na neviden način deluje. Ker je namreč Kristus za vse umrl in ker je poslednja človekova poklicanost v resnici samo ena, to se pravi božja, moramo biti prepričani, da Sveti Duh na način, ki je znan Bogu, vsem ljudem podarja možnost, da se pridružijo tej velikonočni skrivnosti« (CS 22).

Koncil se opira na cerkvene očete, ko zagotavlja, da nekrščanska verstva »neredko odsevajo žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2) in priznava, da so »v teh izročilih skrita semena Besede« in »bogastvo, ki ga je darežljivi Bog razdelil med narode« (M 11). C pa poudarja, da »je zasejano« marsikaj »dobrega v srcu in duhu ljudi ali posebnih obredih in kulturah raznih narodov« (C 17).

»Koncil odprto priznava, da pozitivne vrednote niso navzoče le v verskem življenju posameznih vernikov teh verstev, ampak tudi v teh verstvih samih. Te vrednote so sad aktivne božje prisotnosti po svoji Besedi in so tudi sad univerzalnega delovanja Duha. Misijonski odlok pravi: 'Brez dvoma je Sveti Duh na svetu sodeloval že, preden je bil Kristus poveličan' (M 4). Takšno priznavanje spodbuja katoliško Cerkev k dialogu in sodelovanju s temi verstvi: 'Cerkev torej spodbuja svoje sinove, naj... v izpričevanju svoje vere in krščanskega življenja priznavajo, verujejo in pospešujejo tiste duhovne, moralne in socialno-kulturne vrednote, ki jih pri njih najdejo' (N 2)« (DO 17).

DO pokaže tudi novosti v nauku cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem koncilu, še zlasti te, ki so navzoče v učenju papeža Janeza Pavla II. Ta v *Redemptor Hominis* govori o trdnem prepričanju, da pri vernikih tradicionalnih verstev deluje Duh resnice (tudi) zunaj vidnih meja Skrivnostnega telesa (prim. RH 6). V *Dominum et Vivificantem* pa potrjuje univerzalno delovanje Svetega Duha v svetu, preden je bil poslan kristjanom in to naobrača na delovanje istega Duha zunaj vidnega telesa Cerkve tudi v današnjem času (prim. DV 53).

Sadovi Duha so tako po DO v osebnem življenju posameznikov, tako kristjanov kot drugih in jih je mogoče prepoznati. Da pa bi v drugih verstvih odkrili elemente božje milosti, ki so zmožni podpirati pozitiven odgovor svojih vernikov na božje povabilo, je potrebno izdelati kriterije za razločevanje. To, da ta verstva vsebujejo elemente milosti, še ne pomeni, da je vse v njih delo milosti, kajti ta verstva kljub svoji vrednosti odsevajo omejenost človeškega duha in se včasih celo nagibajo k izbiri slabega. Pozitiven pristop seveda ne sme spregledati vseh nasprotij, ki obstajajo med njimi in krščanskim razodetjem (prim. DO 30-31).

Naloga Cerkve je torej, da skladno s svojim misijonskim poslanstvom, vse pozitivne elemente, ki so v teh verstvih privede do polnosti v Jezusu Kristusu. Po drugi strani pa moramo biti tudi kristjani v dialogu pripravljene odgovoriti na vprašanja, ki nam jih zastavljajo pripadniki drugih verstev. Kljub polnosti raz-

odetja namreč, ki nam je bilo dano po Jezusu Kristusu, je način, kako razumemo našo vero in kako jo živimo, potreben očiščevanja (prim. DO 18). Kristjan želi zato z odprtostjo in miroljubno videti vsebino njihove vere, hkrati pa je tudi sam pripravljen, da ga drugače veren človek kaj vpraša (prim. DO 32).

b. Dialog je vrednota zase

Zadnji koncil priznava pozitivne vrednote, elemente resnice in milosti v drugih živih verstvih, vendar jim ne določi vloge, ki jo imajo preko Jezusa Kristusa pri odrešenju svojih vernikov. DO preseže ta vidik in priznava navzočnost božjega kraljestva zunaj cerkvenih meja. Zadnji koncil sicer priporoča dialog z drugimi religijami, toda ne poudarja, da je dialog integralni del evangelizacijske dejavnosti Cerkve. DO zastopa stališče, da dialoga ne smemo skrčiti na sredstvo za oznanjevanje, temveč ima dialog vrednost sam na sebi. Tako DO kaže lep napredek glede odnosa Cerkve do drugih verstev.

Krščanstvo torej priznava prisotnost sadov Svetega Duha v drugih verstvih. Še vedno pa se pojavljajo zahteve po dokončnem odgovoru na vprašanje: Ali obstaja razodetje, odrešenje in zveličanje tudi v drugih religijah? Kakšna sta v njih obseg in vsebina razodetja? Kakšno je mesto krščanstva znotraj teh religij? Ali je krščanska resnica nek korektiv, neka dopolnitev drugih verstev? Odgovori na ta vprašanja niso preprosto dani v Svetem pismu ali v izročilu, ampak so lahko le rezultat resničnega dialoga med verstvi.

Kristjani verujemo in priznavamo, da je Kristus polnost resnice, da je on sam Resnica, vendar pri tem lahko pozablamo, da Kristusa in njegove resnice ne moremo posedovati, da se nam ta vedno znova razodeva, tako da se je nikoli ne moremo popolnoma polastiti. Po drugi strani pa resnica nikoli ne more stati sama zase, resnica po svoji naravi tudi potrebuje »drugo« resnico, kajti svojo enkratnost, identiteto si postavljam s tem, da pokažem, kako različen sem od tebe, kako tebe potrebujem, kako me brez tebe ni, kako brez tebe ne morem biti enkratni. In to velja tudi za krščanstvo. Šele ko se sreča z drugim (tudi drugo religijo), ga prizna za sebi enakopravnega in pusti, da je tudi samo priznано kot enakovredno, lahko opravlja svoje poslanstvo v pravem pomenu besede.

c. Ne pogani, ampak bratje in sestre

Božji duh deluje vse čase in vekove, kjerkoli in kadarkoli (prim. Jn 3,8). Zaradi njegovega delovanja se marsikdo približuje Resnici, čeprav za pravo Resnico - Boga, še nikoli ni slišal. Zato ni resnica samo v posameznih ljudeh, ampak tudi v njihovih religijah. Resnica namreč osvobaja in nič drugega (prim. Jn 8, 32).

O vsem tem nazorno govori sledeč primer: Papež Janez XXIII. je na koncilu zahteval, naj se vendarle konča antisemitizem. V polemiki je neki azijski škof dejal: »Dobro in pravično! Toda, če je koncil storil nekaj takega do Judov, bi moral tudi do drugih nekrščanskih verstev, saj predstavljajo dve tretjini človeštva. Tudi tem naj bi se ne reklo več: pogan, malikovalec, nevernik.« Tajnik papeža Janeza XXIII., L. Capovilla, je dejal: »Še ko je bil apostolski delegat v Turčiji in se je srečeval z muslimani ter jih opazoval pri molitvi, ni mogel več govoriti o 'poganih', ampak kot 'o bratih in sestrah v enem Bogu in Očetu v nebesih'«. ³

Verjetno Cerkev še ni storila dovolj jasnih korakov na poti sprememb v odnosu do drugih verstev. 2. vat. koncil in dokument *Dialog in oznanjevanje* sta resnejša koraka na poti iskanja pravih pristopov do teh verstev. Najboljša oblika odnosov Cerkve do nekrščanskih verstev in njihovih kultur je gotovo dialog, ki se ga Cerkev loteva, čeprav še tipaje.

1.2. Mesto medverskega dialoga v evangeljskem oznanjevanju Cerkve

a. Vrste dialoga

Po Drugem vatikanskem koncilu je prišlo v Cerkvi do nove paradigme: ali ostati pri pogledu na Cerkev kot tosvetno ustanovo, ki svetu prinaša sporočilo odrešenja, ali pa gledati nanjo kot na deleženje Boga v svetu, v besedah in dejanjih (božje kraljestvo na zemlji). Ni ju mogoče ločiti, saj je Cerkev kal in začetek božjega kraljestva. Ker lahko opazimo dejavno navzočnost Svetega Duha tudi v verskem življenju članov drugih verskih tradicij (prim. DO 34), nas povezuje v »edinosti, navkljub razlikam med veroizpovedmi« (Janez Pavel II.).⁴

Dokument konference za medverski dialog iz leta 1984, razvršča dialog na naslednje štiri stopnje (prim. DO 42):

1. dialog življenja; v njem si ljudje prizadevajo za odprt sosedski odnos, delijo veselje, žalost in človeške probleme.

2. dialog akcije; v katerem kristjani in pripadniki drugih religij sodelujejo za skupni razvoj in svobodo vseh ljudi.

3. dialog teoloških sprememb: tu gre za posebno iskanje poglobljenega razumevanja kulturne dediščine in upoštevanja duhovnih vrednot posameznika.

4. dialog verskih izkušenj: ljudje, ki so zakoreninjeni v svojo versko tradicijo, delijo svoje duhovno bogastvo (na primer s pozorno molitvijo ali kontemplacijo), vero in pot iskanja do Boga ali Absolutnega.

Te štiri stopnje dialoga so notranje povezane in so globoko prepletene s človekovo svobodo in kulturo. Človek je vsidran v kulturo, je z njo pogojen in ne more mimo nje. Kultura predpostavlja dialog in je nekje osnova vsem štirim stopnjam dialoga. »Kultura je širša od religije« (DO 45), zato se lahko neka vera izraža v različnih kulturah in z njimi vstopa v dialog (krščanstvo). Tradicionalni krščanski kulturi so kulture drugih verskih tradicij pravi izziv (prim. DO 46).

Vprašanje, ki se postavlja na tem mestu je nedvomno zanimivo. Na medverski dialog lahko gledamo z dveh stališč: mesto medverskega dialoga (količinska razsežnost) ali kakšen je verski dialog v prostoru (krajevna razsežnost).

Katera od teh dveh oblik je primernejša in zakaj, ter kako?

Nedvomno govorimo o dialogu primarnega in sekundarnega pomena; brez težav pa lahko govorimo tudi o primernejšem oz. manj primernejšem dialogu.

Dobro bi bilo vedeti, kaj je poglobljenejši: ali je to mesto, ki daje možnost dialogu, da se razširja po že kulturno razvitem področju ali pa oznanjevanje, ki s svojo vsebino skuša vplivati na prostor. Kateri izmed teh dveh dejavnikov je tisti, ki prevladuje in ima večjo vlogo pri dialogu. Ni dialoga, če ni prostora, in ni dialoga, če ni možnosti za oznanjevanje.

Dialog nujno potrebuje prostor in možnost za svoj obstoj in za svojo dejavnost. Ovire, ki preprečujejo pravi dialog so lahko čisto človeškega izvora (sebičnost, samozadostnost), lahko pa so tudi kulturnega, religijskega ali celo

političnega (prim. DO 52) izvora (posebej tam, kjer se kulturo enači z vero, predpisi le-te pa so državni zakoni). Dokler niso izpolnjeni vsi pogoji (prim. DO 51) za dialog je brezupno pričakovati karkoli. Kljub temu pa ovire niso nepremagljive (prim. DO 54)

Podobno razlikuje Eric Sharpe tako štiri vrste dialoga: *diskurziven*, *človeški*, *profan*, *notranji*, ki pa se v bistvu ujemajo z DO.

David Jacobus Bosch⁵ se zavzema in nagiba bolj k mnenjem novozaveznih učenjakov, ki trdijo, da je »misijon mati teologije«. Za pravo pojmovanje misijonov pa je nujno potrebno upoštevati tudi Staro zavezo. V starozaveznem razumevanju *deluje Bog v zgodovini*. Zgodovina je pomemben dejavnik v uresničevanju dialoga. Na dialog lahko vpliva tako negativno kakor pozitivno, predvsem glede izkustev.

b. Nam je do dialoga?

Dokument dejansko kaže to, kar se je pokazalo po drugem vatikanskem koncilu in se je z njim tudi začelo spreminjati. Gre zato, da je koncil spoznal, da je Cerkev po svojem bistvu misijonarska: je božje ljudstvo, ki potuje, in zakrament ter znamenje odrešenja. Janez XXIII. je že pred koncilom definiral Cerkev kot »znamenje zveličanja za vse ljudi«.

Vprašanje pa je, koliko smo mi, sodobni ljudje 21. stoletja, sploh še zainteresirani za evangelizacijo in dialog. Neizpodbiten dokaz za tak dvom je vojna v Bosni in Hercegovini. Kdo izmed udeležencev v tej vojni je sploh še zmožen pogovarjati se z drugo stranjo? Kaj sta v tem pogledu postali muslimanska in pravoslavna vera? Zakaj neki je prišlo do tako »krutega dialoga«? Kaj ni tudi vojno stanje nekak »dialog«, saj gre za odnos med dvema stranema, ki pa nista ravno partnerja, kot je pri dialogu navada, ampak sovražnika?

c. Dialog ljubezni

Cerkev je občestvo, ki je po Jezusu Kristusu poklicano, da v svet prinaša oznanilo božjega kraljestva, kraljestva resnice, miru in ljubezni. Te danosti božjega kraljestva pa so same po sebi nekaj, kar bi moralo kristjane, nosilce tega sporočila, spodbujati k najiskrenejšemu pristopu do ljudi drugih kultur, religij ali svetovnih nazorov.

Zgodovina Cerkve nam kaže, kako je Cerkev v različnih obdobjih različno pristopala k ljudem drugih religij in kultur (predvsem velja pogledati zgodovino misijonov). Tudi danes se mnoge krajevne Cerkve (Južna Amerika, Afrika, Indija) srečujejo s podobnimi problemi, saj se srečujejo z zelo različnimi kulturami. Inkulturacija krščanstva v njihovo kulturo poteka, vendar mnogokrat ne tako, kot želijo domači kristjani... Dialog, pravijo, poteka prepočasi!

Temeljno vprašanje, ki se pojavlja v medverskem dialogu je: ali oznanjam Kristusa, kakršnega doživljam v svoji kulturi, ali pa oznanjam samo Kristusa? Če torej moj cilj ni številčno pridobivanje novih kristjanov, ampak oznanjevanje ljubezni, kakršno doživljamo v Kristusu in kakršno nam je on razodel, potem sem že v dialogu. Oznanjati ljubezen (z ljubeznijo) pa pomeni, da upoštevam kulturno in religiozno drugačnost posameznika. Le v tej perspektivi je možen pravi dialog.

V takem dialogu oba udeleženca doživita novo izkušnjo: ko v dialogu sprejemamo drugega kot drugega, to še ne pomeni, da se odpovedujemo tistemu, kar je naše, torej to ne pomeni našega konca, niti ne gre za nasprotovanje drugemu. Pri takem dialogu poteka dialog na dveh ravneh hkrati:

a) prihaja do razumevanja drugega kot drugega (»zunanja raven«),

b) prihaja pa tudi do notranjega preverjanja, iskanja in poglobljanja lastne tradicije (»notranji dialog«).

Dialog je komunikacija, ki ne poteka na ravni koristi (pridobivanja novih članov), ampak na ravni zastonjskosti, podarjenosti. Tak dialog pomaga obema udeležencema, da artikularata svoje izkustvo, ter pri tem ne postajata 'drug', ampak resnično najdeta sama sebe.⁶

Zdi se, da je dialog, tudi medverski, možen samo v tej obliki, sicer je nevarnost, da oznanjevanje postaja enosmerno podajanje - monolog.⁷

2. Oznanjevanje Jezusa Kristusa

Drugo poglavje *Oznanjevanje Jezusa Kristusa* ima sledeče tematske podnaslove: 1. Poslanstvo, ki ga je dal vstali Gospod, 2. Vloga Cerkve, 3. Vsebina oznanjevanja, 4. Navzočnost in moč Svetega Duha, 5. Nujnost oznanjevanja, 6. Način oznanjevanja, 7. Ovire oznanjevanja, 8. Oznanjevanje v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve.

a. »Pomembna in celo sveta dolžnost, ki je Cerkev ne sme zanemarjati« (DO 76)

Drugo poglavje govori o oznanilu Jezusa Kristusa. To je poslanstvo, ki ga je vstali Gospod zaupal svojim učencem. Naročilo oznanjevati veselo oznanilo najdemo v vseh štirih Evangelijih in v Apostolskih delih (prim. Mt 28, 18-20; Mr 16, 15-16; Lk 24, 46-48; Jn 17, 18 in 20, 21; Apd 1,8). Oznanjevanje evangelija vsem ljudem, pričevanje, krščevanje in poučevanje so vidiki misijonskega poslanstva Cerkve (prim. DO 55). Pri tem se mora Cerkev zgledovati po Jezusu Kristusu, ki je svoje oznanjevanje potrjeval z vsem svojim življenjem, še posebej pa s smrtjo in vstajenjem (prim. DO 56). Njena naloga je, da oznanja Božje kraljestvo, ustanovljeno na zemlji v Jezusu Kristusu, ki je s svojim življenjem, smrtjo in vstajenjem odločilni in univerzalni dar odrešenja, ki ga Bog daje svetu (prim. DO 58).

Jezusovi učenci so pri oznanjevanju dajali različne poudarke. Peter je oznanjeval Kristusa vstalega, Pavel govori o »skrivnostnem načrtu, ki je bil od vekov skrit v Bogu« (prim. Ef 3,9), Janez se predstavlja predvsem kot priča, kot eden izmed tistih, ki je videl Jezusa in spoznal njegovo skrivnost: »Kar smo torej gledali in slišali, oznanjamo tudi vam, da bi bili tudi vi v občestvu z nami« (Jn 1, 3). Vse te različne formulacije v bistvu pomenijo eno samo stvar: oznanjevati Jezusa (prim. Apd 9, 20), oznanjevati Kristusa (prim. Apd 8, 5). Tako kot Jezus govori besede samega Boga, tako tudi apostoli oznanjajo božjo besedo, saj pričujejo za Jezusa, ki je Beseda (DO 60-62). Pri oznanjevanju Besede se Cerkev zaveda delovanja Svetega Duha, ki njeno oznanilo navdihuje in vodi k poslušnosti vere tiste, ki to oznanilo poslušajo (prim. DO 64). Pavel ima o nujnosti oznanjevanja čudovito misel: »Toda kako naj ga kličejo, če niso verovali vanj?

In kako naj verujejo, če niso slišali o njem? In kako naj slišijo o njem, če ni oznanjevalca?... Potemtakem je vera iz oznanjevanja, oznanjevanje pa posredovanje Kristusove besede« (Rim 10, 14 sl.).

Cerkev mora stalno iskati najustreznejši način oznanjevanja veselega oznanila. Upoštevati mora tiste, ki oznanilo sprejemajo, zlasti mora spoštovati njihovo svobodo: »Oznanjevanje Cerkve bo postopno in potrpežljivo obenem. Sprejelo bo hitrost ljudi, ki slišijo oznanilo, spoštovalo bo njihovo svobodo in celo 'njihovo počasnost za verovanje' (prim. EN 79)« (DO 69). Druge značilne kvalitete oznanjevanja Cerkve bi morale biti: zaupanje v moč Duha in poslušnost poslanstvu, ki ga je prejela od Kristusa, zvestoba njegovemu nauku, ponižnost, dialoškost (kajti v procesu oznanjevanja ni pasivnih poslušalcev) in inkulturiranost v kulture in tradicije tistih, na katere se obrača (prim. DO 69). Ob tem se Cerkev neizogibno srečuje z mnogimi ovirami, ki jih ji postavljajo kristjani sami ali pa so razlogi zanje izven krščanske skupnosti (prim. DO 73-74).

b. Komunikacija v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha

Koncil ni cilj, pač pa šele začetek nove poti tudi v odnosu do nekrščanskih religij. Odnosi z njimi sodijo v širši kontekst dialoga s svetom, kajti skupni napor pri reševanju problemov človeštva, bodisi posameznikov, bodisi skupnosti, zahtevajo dialog med religijami.

Gotovo občestvo med pripadniki različnih verstev, skupni napor za sodelovanje in strpnost med narodi, borba za mir, reševanje problemov lakote in nepravilno razdeljenih dobrin... utrjujejo skupne vezi in ustvarjajo novo miselnost. Medsebojno odkrivamo tisto, kar nas na religioznem področju povezuje in lahko vključimo v Kristusa, kakor tudi tisto, kar nas ločuje in moramo stalno presegati.

Dejstvo je, da je medreligiozno srečevanje do sedaj potekalo predvsem na simbolni ravni. Tu se je često dogajalo, da je bil človek podrejen predstavam o Bogu. Ko smo se tega bolje zavedeli, je prišlo do pomembnega premika, saj se je težišče preneslo na področje etike. Ljubezen do bližnjega je postala resnični pokazatelj naše vere. Tretji vidik pa je vidik poslanstva. Kristjani imamo sporočilo, ki ga hočemo ponesti tudi drugim. Temeljno pri našem sporočanju je, da ob srečanju z drugim postajamo drugačni, da se spreobračamo. Ne gre torej za to, da medsebojno zblížanje oz. komunikacijo podrejamo oznanilu, kajti ta pot vodi v fundamentalizem, pač pa, da poteka naša komunikacija v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Medsebojno si priznavamo pravico do drugačnosti in želimo, da naša zaveza ostane trajna.

Oznanilo Jezusa Kristusa je lahko eden od načinov vzpostavljanja te neprekinjene komunikacije. Po drugi strani pa je govorjenje o Jezusu Kristusu za vsako družbo in kulturo lahko tudi potencialna nevarnost. Ruši odnose, ki obvladujejo družbo, in jo postavlja pred zahtevo po pravičnejši in humanejši ureditvi.

Oznanilo Jezusa Kristusa ne sme biti le nauk in besede. Naše posredovanje Kristusa mora v bližnjem povzročiti, da bo postal bolj božji. Tako bo zanj evangelij resnično veselo oznanilo.

c. Vstopanje v komunikacijo Boga

Temelj prave komunikacije je znotraj Boga samega, v Sveti Trojici. »Vse, kar je Oče, posreduje Sinu. Vse kar Sin sprejme, daje Očetu v dar, ta dar pa je Sveti Duh«, pravi indijski teolog R. Panikkar. Bog ni dvojestvo, ki ostaja zaprto znotraj sebe, ampak je Trojica (Trojstvo), znotraj katere poteka komunikacija v drugem in drug skozi drugega.⁸ Jezus prihaja k nam kot večna Beseda, ki se je učlovečila. Zato človek z dialogom stopa v to večno komunikacijo Boga.

Oznanjevanje Jezusa Kristusa, je oznanjevanje ljubezni, je dialog, ki poteka v ljubezni. Cerkev v oznanjevanju tako stopa na pot, ki nam jo ponuja sam Bog v Jezusu Kristusu. Po tej deležnosti v »božanski komunikaciji« postaja Cerkev tisti dejavnik v življenju človeštva, po katerem Bog stopa k ljudem v ljubezni. Cerkev je poklicana, da povsod prinaša med ljudi nove odnose, odnose ljubezni, v katere nas je s svojim življenjem in naukom povabil Jezus. Povsod tam, kjer Cerkev tega poslanstva ljubezni (in dialoga) ne izvršuje, ne izpolnjuje poslanstva, ki ji je bilo zaupano.

3. Medverski dialog in oznanjevanje

Tretje poglavje, *Medverski dialog in oznanjevanje*, obravnava teme: 1. Odnos med dialogom in oznanjevanjem, 2. Cerkev in religije, 3. Oznanjevanje Jezusa Kristusa, 4. Angažiranje v edinem poslanstvu, 5. Jezus naš vzor.

a. Jezus: vzor in voditelj v dialogu in oznanjevanju (DO 85)

Potem ko je bilo že povedano, kaj so značilnosti medverskega dialoga in kaj oznanjevanja in tudi o njunem mestu v evangelizacijskem poslanstvu Cerkve, spregovori DO tudi o odnosu med njima. »Dialog in oznanjevanje sta tesno povezana, vendar ne zamenljiva,« govori dokument. »Pravi medverski dialog na strani kristjanov predvideva željo po tem, da Jezusa Kristusa naredimo bolj poznanega in ljubljenejšega; oznanjevanje Jezusa Kristusa pa mora potekati v evangeljskem duhu dialoga« (DO 77). Gre torej za intimno, notranjo povezavo med njima, kar pa še ne pomeni, da lahko eno uspešno nadomestimo z drugim.

Cerkev v dialogu ima med drugimi religijami neke vrste preroško vlogo. Kot nosilka evangeljskih vrednot nekako sili druge religije k razmišljanju, sprašuje jim vest. Hkrati pa sama vedno znova preverja svoje lastno delovanje, saj je, kot božje-človeška stvarnost, vedno obremenjena tudi s človeškimi omejitvami. V duhu evangelija torej Cerkev vstopa v dialog z drugimi verstvi ter hkrati spodbuja dialog tudi med njimi samimi. S tem pa na poseben način izpolnjuje svojo vlogo kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeštva« (LG 1).

Oznanjevanje samo na drugi strani teži k seznanjanju ljudi z vsem, kar je Bog, po Jezusu Kristusu storil za nas, ter jih vabi, da »skozi članstvo v Cerkvi postanejo Kristusovi učenci« (DO 81). Gre seveda za postopen proces, ki svoj vrh doživi v prepoznanju Jezusa iz Nazareta za Božjega Sina kot Vstalega in Rešitelja. »Kdor to vero svobodno izpove, je povabljen, da postane Jezusov učenec v njegovi Cerkvi ter s tem sam prevzame odgovoren delež pri njenem poslanstvu« (DO 81).

Kristjan, ki vstopa v medverski dialog, ima dolžnost, da v zavesti stalne prisotnosti in vodstva Svetega Duha, odgovarja na sogovornikova vprašanja glede krščanske vere, pričuje za vero kadar je to potrebno ter je vsak trenutek pripravljen vsakomur odgovoriti na vprašanje o razlogu svojega upanja (prim. 1 Pt 3, 15). Da bi bili tega sposobni, moramo kristjani »poglobiti svojo vero, očistiti svoje vedenje in držo, razjasniti govorico in vedno bolj pristno opravljati bogoslužje« (DO 82).

Ko se ob zaključevanju dokumenta avtor retorično vpraša, »mar ni že Jezus sam, vzor in voditelj za evangeliziranje kristjanov tako v dialogu kot v oznanjevanju?« (DO 85), posredno pokaže na vrsto vprašanj, ki se bodo ob dokumentu lahko pojavila doslednemu bralcu.

b. Vodilo oznanjevanja: ljubezen

Eno osrednjih vprašanj nastopi ob striktnem ločevanju evangelizacijskega poslanstva na dialog in oznanjevanje. Mar ni stopanje v dialog najpristnejše oznanjevanje Jezusa Kristusa? Naš Bog je dialog (Beseda) sam v sebi. Mar ni potem dialog, v katerega stopamo, udejanjanje (inkarnacija) Boga med nami? Ali če že ne to, vsaj oznanjevanje Boga par excellence? Dialog je v svojem bistvu oznanjevanje in oznanjevanje je v svojem bistvu dialog. Striktno ločevanje oznanjevanja in dialoga lahko pripelje do ločevanja med teorijo in prakso, to pa se je v zgodovini že nemalokrat pokazalo za pogubno.

Po dokumentu je cilj oznanjevanja pridobiti človeka za Jezusovega učenca in člana Cerkve. Vsekakor se s prvim delom moramo strinjati. »Pojdite torej in naredite vse narode za moje učence« (Mt 28, 19), naroča Kristus. Toda, mar niso Jezusovi učenci vsi ljudje, katerih vodilo delovanja je ljubezen, četudi se njihova religija ne imenuje krščanstvo?

Temeljno vprašanje razmišljanja se torej suče okoli našega razumevanja pojma Cerkve. Če o Cerkvi razmišljamo kot o skrivnostnem Kristusovem telesu, katerega povezujoča sila je ljubezen, potem kot člane Cerkve prepoznamo vse ljudi, odprte za dialog, ljubezen in bratsko/sestrinsko sobivanje, če pa nam Cerkev pomeni vidno, po hierarhičnem načelu urejeno skupnost ljudi z jasnim znamenjem pripadnosti - krstom, potem biti Jezusov učenec ne pomeni avtomatično biti tudi član Cerkve. Mar ne misli Jezus na to, ko pravi: »Ne pojde v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: 'Gospod, Gospod,' ampak kdor spolnjuje voljo mojega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 7, 21)?

Ob takem razmišljanju se pojavi potreba po razločevanju: Jezusovi učenci - da, člani vidne, zgodovinske Cerkve - tudi da, toda pod pogojem, da jih Bog resnično nagovarja po njej. Cilja oznanjevanja torej ne moremo definirati kot pridobivanje novih članov v Cerkev, pač pa kot iz ljubezni izvirajočo ponudbo k osrečujoči hoji za Kristusom, ki pa se seveda lahko na poseben način uresničuje v Cerkvi.

c. Preraščanje trenj med »mladimi« Cerkvami in »vrhom«

Ko Cerkev oznanja, prihaja med oznanilom in ljudmi, ki se jim oznanja (z njihovo kulturo in religijo vred), do komunikacije. Najboljši način komunikacije med njima pa je dialog.

Zaradi enkratnosti in posebnosti kultur (in religij) po svetu prihaja ob oznanjevanju do dveh posebnih vrst dialoga. Prvi dialog poteka v vsakem posamezniku, ki se v svoji lastni kulturi (znotraj samega sebe in v svojem okolju) srečuje s Kristusom. Drugi pa poteka na ravni odnosa institucije, po kateri je oznanilo prišlo do ljudi. Ljudje, ki sprejemajo Kristusa, ga želijo sprejeti kot Kristusa in samo kot Kristusa, ki prihaja v njihovo kulturo, v njihov simbolni ter obredni svet in ne »evropskega« Kristusa. Zato prihaja do trenj med mladimi Cerkvami in »vrhom Cerkve« v Rimu.

W. Buehlmann si želi, da bi Rim postal križišče Cerkva in ne središče Cerkve, po katerem bi se vse moralo ravnati.⁹ Kristus se bo ukoreninil in v vsej polnosti zaživel samo v tistih kulturah, v katerih se bo lahko v vsej polnosti »izrazil« in v katerih ga bodo ljudje sprejeli. V Afriki postaja Kristus Afričan in ne to, kar misli evropski kristjan, da bi moral postati.

Zaradi tega v vesoljni Cerkvi prihaja na dan nekaj, kar je bilo do nedavnega še prikrto: Cerkev je multikulturna; sestavljajo jo krajevne (kontinentalne) Cerkve, ki so dokaj samostojne; pojavljajo se nove teologije: južnoameriška, afriška, indijska, ki se želijo otresti obleke, v katero so zahodnjaki oblekli Jezusa Kristusa.

Tako kot poteka dialog med Cerkvami znotraj vesoljne Cerkve in poteka dialog med kristjanom in določeno kulturo, bi morali kristjani (Cerkev) tvegati in stopiti v dialog tudi z drugimi religijami. S tem, ko stopam v dialog z drugače mislečim, drugače vernim, oznanjam evangelij, ki je evangelij ljubezni. Izpolnjuje se Jezusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij« (Mk 16, 15).

¹Dokument je bil predmet seminarja na Teološki fakulteti z naslovom: *Jezus Kristus, Gospod in Odrašenik ter srečevalec verstev*. Seminar je vodil prof. dr. Drago Ocvirk s pomočjo Jožeta Pluta. Ker so avtorji tega prispevka v glavnem sami slušatelji, je prav, da so na koncu navedeni kot soavtorji: Zvone Bergant, Tone Obadič, Gregor Kunej, Blaž Jezeršek, Marjan Križaj.

²Vsak udeleženec seminarja je obdelal določen del dokumenta. Najprej je predstavitev določenega dela vsebine DO (a), sledi problematizacija te vsebine (b) in na koncu je poskus razširitve teme (c). Kogar zanima samo vsebina DO, naj prebere samo tiste dele, ki se začenjajo z (a).

³W. Buehlmann, *Weltkirche, Neue Dimensionen - Modell für das Jahr 2001*, Styria, Graz-Wien-Köln 1987, 63.

⁴Tako je dejal papež Janez Pavel II. na srečanju predstavnikov različnih veroizpovedi v Assisiju leta 1986, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol.IX/2, Citta del Vaticano 1986, 2019-2029.

⁵Prim. D. J. Bosch, *Transforming mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, New York 1992, 16.

⁶Prim. M. Barnes, *Christian Identity & Religious Pluralism, Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989, 123.

⁷Prim. Yoshiaki Iisaka, *Dialogue, Dialect, Dialectic, and Diaconia*, v: *Pontificium consilium pro dialogo inter religiones - Bulletin*, 27(1992), 186-187.

⁸Prim. M. Barnes, n. d., 152.

⁹Prim. W. Buehlmann, *Von der Kirche träumen, Ein Stueck Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert*, Styria, Graz-Wien-Köln 1986, 253 sl.

Janez Šimenc

Vera in kultura

Prispevek se opira na predavanja prof. dr. Eugena Biserja, ki jih je imel v sklopu tako imenovanih »Pogovorov pri Svetem Juriju« na avstrijskem Koroškem oktobra 1992. V nizu osmih predavanj se je dotaknil vprašanja vere in kulture ter njenega medsebojnega odnosa. Vprašanje je zlasti zanimivo v sekularizirani družbi, kot je naša, ker iz njega izhaja vprašanje, ali sta vera in kultura res nujno ločeni. Razsvetljeni razum, ki je zaznamoval kulturo zadnjih dveh stoletij v Evropi, namreč vero potiska v strogo zasebno področje, ki naj ne bi imelo pravice do zunanjih izrazov in delovanja. E. Biser se je z vprašanjem spoprijel v več korakih. Najprej je podal teološke temelje našega verovanja in krščanstva. Iz njih je potem izpeljal nujnost krščanskega delovanja navzven, kamor spada tudi kultura. V tretjem delu pa je podal zgodovinski pregled razmerja med vero in kulturo pod vidikom krščanskega odnosa do umetnosti.

1. Zakaj verujemo?

Sekularizacija in razsvetljenjstvo sta povezana s temeljnim preobratom v pojmovanju vere. Vera se jima kaže kot ne-samoumevno, nekaj, kar ni vnaprej navzoče in za človeka obvezujoče, ampak je treba do nje šele priti. Ali pa tudi ne. Postavila sta dvom o veri. Z dvomom o utemeljenosti vere sta ji želela odrezati korenine, zaradi česar bi se posušila, izginila. Hvala Bogu, se to ni uresničilo, ostalo pa je neprestano spraševanje po temelju. Tudi kristjani se od tedaj, torej zadnji dve ali tri stoletja, resneje sprašujemo, na čem temelji naša vera.

Vprašanje ima močan temelj v tem, da je Bog najprej skriti Bog, Deus absconditus. Izmika se empiričnemu izkustvu. Je tudi molčeči Bog. Ljudje to vedno znova izkušamo. Gnoza hoče s svojimi močmi predreti pajčolan božje skritosti, govoriti toliko časa, da bo Bog odgovoril. Vzhodne religije božjo prisotnost čutijo, vernikov najvišji cilj je, da se čim bolj zlije z božanstvom, ki je že prisotno.

Tri verstva knjige pa poznajo Boga, ki se razodeva. V odnosih do judovstva in do islama imamo kristjani določene težave, ki imajo različne razloge. Teologija je različna, o Bogu govorimo na različne načine, krščanstvo tudi ni vezano na določeno kulturno okolje, kot je to pri ostalih dveh verstvih. Edini pa smo si v tem, da se je Bog razodel. Judom je Bog govoril po Mojzesu in prerokih. Mo-

hamedu je nadangel Gabrijel prinesel božje sporočilo, po katerem se je Mohamed v trenutku naučil pisati in je napisal Koran.

Glede krščanskega razodetja je prvi vatikanski koncil izjavil, da je to posredovanje božjih odlokov. Ta vidik ima v ospredju metafizičnega Boga, ki fizičnemu svetu po enosmerni liniji posreduje svojo voljo. Drugi vatikanski koncil pa v Dogmatični konstituciji o božjem razodetju pravi, da razodetje ni le sprejemanje božje besede z vsemi duhovnimi in moralnimi posledicami. Božje razodetje je predvsem učlovečeni logos v totaliteti svojega življenja, delovanja in govorjenja, torej Jezus v svoji osebi, v svojem govorjenju in molčanju, ravnanju in trpljenju, zlasti pa v svojem vstajenju.

Jezusova osrednja beseda v evangelijih ni Bog, temveč božje kraljestvo. Tudi ko govori o slednjem, oznanja Boga, ki se po božjem kraljestvu posreduje in podarja. Božje kraljestvo pa ni bitje, temveč je dogajanje, drama, mreža odnosov, po kateri se najvišje bitje, Bog, tistim, ki v te odnose vstopajo, razodeva.

Jezus ni le figura, ampak zgodovinski lik. Deloval je v zgodovini, ustvaril pa je svojski svet govora. Vsak govor je majhen svet znamenj, ki omogoča, da se v svojem okolju orientiramo in se usmerimo proti cilju. Toda medtem ko je vsak govor prilagojen svojemu okolju, je Jezusov drugačen. Njegov govor, njegov svet znamenj je premagal vse kulturne spremembe in ostal živ vseh dva tisoč let in vse kaže, da bo tako ostalo še naprej. Primer so njegove prilike. Čeprav bi se zdelo, da so bile namenjene le ljudem tistega časa, so ostale nenadkriljive vse do sedaj, vsak poskus posnemanja se ponesreči. Čas ga enostavno povози.

Bog pa se po Jezusu ni razodeval le v prilikah. Razodeval se je tudi v čudežih, ki so prav tako težko razumljiv govor. So znamenja, ki so oznanjala bližino božjega kraljestva. V njih se je slednje približalo, postalo navzoče. Razodeval se je tudi v Jezusovem trpljenju in vstajenju. Oznanjalo je neverjetno božjo ljubezen do ljudi, ki je zmogla nepojmljivo izničenje. Najvišje razodetje pa je seveda vstajenje, ki je pomenilo največji božji poseg v naravne zakone, konec zakona smrti.

Naša vera je pristanek na božje razodetje. Ko nanj pristanemo, dobimo tudi odgovor na vprašanje po smislu našega življenja. To je vprašanje, na katerega prej ali slej trči vsaka znanost ali filozofija. Vera pa je edina, ki more dati zadovoljiv odgovor. Človekov cilj je, da »se njegovo srce umiri v Bogu«. Za to je potrebna tudi določena poslušnost. Govorečemu, to je Bogu, moramo priznati avtoriteto. To priznanje ni posledica božje vsemogočnosti, temveč odločilnosti, ki jo ima poslušnost Bogu za nas. R. Guardini pravi, da se nam Bog ne razodeva zato, da bi nam dal neke informacije, temveč zato, da bi vedeli, kako rešiti to, česar s svojim razumom ne moremo.

In zakaj prav krščanstvo? Zakaj ni dobra katerakoli druga razodeta vera?

Odgovor je Kristusovo vstajenje. Če Jezus Kristus ne bi vstal, bi krščanstvo ne bilo upravičeno do obstoja. Na križu je namreč kazalo, da je Jezusovo poslanstvo popolna polomija, da je konec vsakega upanja zanj in za njegove učence. Zdelo se je, da ga je zapustil tudi Bog. Toda na edinstven način je bil povrnjen v življenje. Posebnost krščanstva je prav to, da je Bog posegel v zgodovino in razbil univerzalni zakon smrti. S tem je svet popeljal v novo bivanje, ki ni več obsojeno na konec.

Po vstajenju pa se je zgodil preobrat. Iz oznanjujočega je postal oznanjani. Iz učitelja je postal nauk, iz učencev učitelji. Vera ni le vera v Jezusa Kristusa, ampak tudi z Jezusom Kristusom in po njem. Medtem ko stara zaveza prepove-

duje izdelovanje božje podobe, je naloga kristjana, da si to podobo naredi. Ta podoba naj ne bo fantazijska, temveč tista, v kateri bo Bog odseval in se podarjal. Razodeta vera je vera, ki ima obličje. Mi moramo to obličje vedno znova ustvarjati, delati podobo. Od tu naprej se nam odpira pogled proti območju umetnosti in kulture.

2. Kultura kot izraz vere

Jezusovo vstajenje je osvetlilo vse njegovo delovanje in učenje. Začel se je proces transformacije, preoblikovanja, ki je povzročilo, da je iz oznanjujočega postal oznanjani, iz učitelja učenje itd. To je proces, ki je dal krščanstvu njegovo današnjo podobo. V vsakem verujočem se mora zgoditi obraten proces. Jezus Kristus, ki je postal predmet nauka, mora v svojih učencih spet zaživeti, se v njih utelesiti, postati spet oznanjujoči. Jezus sam nas je namreč imenoval prijatelje, ki vedo, kaj misli »gospodar«, Jezus Kristus.

To se je najprej zgodilo že z evangelisti, ki so opisovali življenje Jezusa Kristusa. Luka na začetku svojega evangelija sporoča, da bo opisal vse, kar se je zgodilo. Opisal bo stvari, ki so bile *od začetka*. Janez govori o besedi, ki je prav tako bila na *začetku*. V svojem Prvem pismu govori, da oznanja tisto, kar je bilo od začetka, kar so učenci videli s svojimi očmi. S tem zavrača gnostike, ki so menili, da je Jezus Kristus le ideja, brez povezave z resničnostjo. Svetopisemski pisatelji pa so hoteli, da bi Kristus v njih na novo spregovoril, da oni ne bi bili le poročevalci, kronisti, temveč so hoteli omogočiti, da Jezus Kristus ljudi po Svetem pismu neposredno nagovarja. Uporabljajo besede, ki so v ustih zgodovinskega Jezusa včasih neverjetne, na primer »studenc žive vode«. Ali gre le za interpretacijo prve Cerkve? Vir teh izrazov so ljudje, ki so to sporočilo *zaživeli*, ki so omogočili, da je nauk spet postal učitelj, da je sporočilo spregovorilo. V prvi Cerkvi so živeli ljudje, med katerimi je Jezus Kristus v času svojega zemeljskega delovanja živel. Med njimi je živel še naprej. Tako že lahko govorimo o kulturi, o kulturnem ustvarjanju v prvi Cerkvi. Oznanjevanje ni zgolj vera. Oznanjevanje je že kulturno dejanje. S tem, ko nekdo oznanja Jezusa Kristusa, vstopa na področje kulturnega ustvarjanja. Z oznanjevanjem v sebi upodablja Kristusa, ki po oznanjevalcu dobi konkretno podobo, podobo, ki jo sprejemajo naslovljenci. Zato je tudi mogoče reči, da je Cerkev naprej živeči Kristus.

Toda kulturna dejavnost Cerkve ni bila vedno samoumevna. Samoumevnost si je morala najprej pridobiti. Kultura se je porajala iz soočanja z osrednjim dogodkom - Kristusovim vstajenjem -, vendar to ni bilo samoumevno. Najprej sta bili tu dve svetopisemski mesti, ki sta navajali k nasprotnemu. Janez v prvem pismu govori, da oznanja, »kar je bilo od začetka«. To pomeni, da vsebine oznanila ni treba reflektirati, temveč jo je treba le prenašati naprej. Pavel po drugi strani v prvem pismu Korinčanom naroča kristjanom, naj živijo, kakor da bi ne živeli, naj poročeni živijo, kakor bi ne bili poročeni. V ozadju ni bil toliko odpor do antične kulture kot močno eshatološko pričakovanje. Ker naj bi bil konec sveta in drugi Kristusov prihod po njihovih pričakovanjih blizu, ni bilo čutiti potrebe po kakršnikoli refleksiji, zato tudi kulturnega ustvarjanja ni bilo.

Predvsem na osnovi navedenih svetopisemskih mest so negativen odnos do teološke refleksije razvijali tudi drugi krščanski avtorji. Tertulijan je s svojim zavračanjem grško-rimske kulture dejansko povzročil eno od preganjanj kristjanov. Sprašuje se, kaj imajo Atene opraviti z Jeruzalemom, Akademija s Cerkvijo. Meni, da »od Jezusa Kristusa naprej ne potrebujemo več nobene znanosti in raziskav, odkar oznanjamo evangelij«.

Sv. Avguštin je svojo teologijo zgodovine razvijal nekoliko pod vplivom svoje maniheistične preteklosti. Z njo je prekinil grško krožno pojmovanje časa in se postavil na stališče Svetega pisma stare in nove zaveze. Zanj in za krščanstvo ima svet svoj začetek, zgodovino in konec. To zgodovino je sv. Avguštin razvil v dveh delih:

1. Šest dni, ko je Bog svet ustvarjal. Šesti dan je bil dan učlovečenja druge božje osebe.
2. Zgodovino je gledal s pomočjo modela človeškega življenja. Sedaj naj bi bilo človeštvo v starčevski dobi, svet naj bi bil v dobi starca.

Ker je Bog poslal svojega Sina, je po Avguštinu vse, kar stori človek, le nebitveno. Posledica je bila določena resignacija v njegovem nauku, ki je preprečevala tudi kulturno ustvarjanje.

V kontroverzi z Abelardom, enim od najbriljantnejših teologov svojega časa, je tudi sv. Bernard zavračal potrebnost teološke refleksije. Meni, da pravi kristjan predvsem veruje, ne pa razpravlja: »Fides piorum credit, non disputat.« Kako razumeti to iz ust sv. Bernarda, ki nam je istočasno zapustil mnogo odličnih duhovnih spisov, ki so po svoji vrednosti tudi teološka dela z veliko kulturno vrednostjo? Zakaj se je sploh spuščal v pisanje in ustvarjanje, če je bila njegova naloga predvsem, da veruje?

Praksa je očitno prehitela teorijo. Tako sveti Janez Evangelist kot sveti Pavel sta obenem, ko sta zapisala stavke, ki so govorili proti ustvarjalni teološki refleksiji, interpretirala učlovečeno božjo Besedo, učenje in delovanje Jezusa Kristusa. Pri Janezu je treba upoštevati, da je svoje spise v veliki meri usmeril proti gnostičnemu učenju, ki je poudarjalo spoznanje pred vero in človekov napor, da doseže spoznanje božanstva, zato je evangelist toliko bolj poudaril potrebnost sprejetja oznanila. Glede avtorstva stavka v drugem pismu Korinčanom pa si tudi svetopisemska znanost ni edina. Čisto možno je, da je tja prišel kot vezivo, ko so iz večih krajših kompilirali daljše pismo, danes poznano kot Drugo pismo apostola Pavla Korinčanom. Izrazi, ki so uporabljeni, dovoljujejo domnevo, da je kompilator nekoč pripadal qumranski skupnosti. Samo dejstvo intenzivne teološke refleksije v prvi Cerkvi, katere sad so kanonične knjige nove zaveze, govori v prid tej podmeni. Navsezadnje tudi Prvo Petrovo pismo jasno naroča, naj bomo vedno pripravljene odgovoriti na vprašanje o razlogih našega upanja. To naročilo je vzpodbuda vsemu temeljnemu bogoslovju vseh stoletij.

Tudi Tertulijan, ki je sicer menil, da Atene nimajo nič opraviti z Jeruzalemom in da je dialektični grški duh krščanstvu tuj, formalno ni bil zvest temu, kar je materialno učil. Tudi on je namreč mislil dialektično. Iz šole, ki jo je začel, sta izšla dva velika teološka genija: Klemen Aleksandrijski in Origen. Ta dva sta podrla pregrado, ki je krščanstvo ločila od antičnega sveta. Stična točka sta bila izraz *logos* in Janezov evangelij. Zlasti »*logos*« je beseda, s katero so krščanski filozofi mogli v zlate in srebrne posode egiptovskega suženjstva nato-

čiti krščanskega duha. S tem so premostili neskladja, ki so vladala med helenistično miselnostjo in krščansko-judovskim pogledom na svet.

Tudi Avguštin s svojo teologijo zgodovine ni čisto zvesto sledil znamenjem svojega časa. Njegova črnogledost je bila morda upravičena toliko, kolikor so bila barbarska plemena leta 410 že pred Rimom in je bilo mogoče slutiti bližajoči se propad cesarstva. Toda istočasno je bil to čas največjega razcveta cesarstva. Državna uprava je delovala brezhibno. Umetnost je začela prihajati tudi v cerkve. V tem času so nastali prekrasni spomeniki krščanske kulture. Krščanstvo je bilo državna vera, zato se je hitro širilo. Cerkvi je bila upravna struktura države v veliko korist. Umetniki so delali in ustvarjali, ne glede na to, kaj so tuhtali teologi.

Novo, optimistično podobo zgodovine je v 13. stoletju podal kalabrijski opat Joahim de Fiore. Njegova teologija zgodovine je prav tako linearna kot Avguštinova. Govori o treh obdobjih zgodovine, o obdobju Očeta, obdobju Sina in obdobju Svetega Duha. Sedaj naj bi bilo tretje obdobje, čas Svetega Duha, čas starosti, ki pa za Joahima ni slabotna in žalostna, temveč je to čas zrelosti, zbiranja in žetve. Je čas prijateljstva, polnost milosti, ljubezni in veselja. Po njegovem mora imeti krščanstvo v prihodnosti še veliko jasnejši obraz kot sedaj. Zato je potrebno, da smo kristjani dejavni. Menil je, da kristjani store premalo. Krščanstvo bi se moralo bolj etablirati. S tem je Joahim de Fiore dokončno ustoličil idejo o potrebnosti krščanskega delovanja v svetu.

- Sekularizem in razsvetljenjstvo

Temeljni program razsvetljenjstva je bila odprava vere. Verovanje je želelo nadomestiti z védenjem. Na duhovnem področju je hotelo iz vsebine vere napraviti njeno nasprotje: da bi njena vsebina postala predmet razumskega delovanja in analize, s tem pa bi bila vera odpravljena. Proces je (zavestno ali ne) začel Descartes, ki je v središče vsega postavil človeka. Človek se ni več orientiral po avtoriteti, po Cerkvi, temveč po samem sebi, po svojem mišljenju. Božje razodetje in Cerkev sta bila pri tem izključena. Toda kljub temu se je vera ohranila. Njen temelj je namreč božje razodetje in odgovarja na vprašanje po smislu, na katero ne more odgovoriti nič in nihče drug. Seveda se razsvetljenjstvo ni kar tako vdalo. Iz prvotne zmernosti in kritičnosti do vere je kmalu prešlo v napadalnost, ki je dosegla višek s Feuerbachom in Marxom.

Treba pa je povedati nekaj: čeprav je bil program razsvetljenjstva dejansko naperjen proti veri, proti verovanju, je bilo razsvetljenjstvo sámo na neki način sad krščanstva. Sveti Pavel in ne Descartes je bil prvi, ki je človeka rešil njegove zadolženosti, saj v pismu Rimljanom pravi, da je merilo človekovega delovanja njegovo prepričanje. Tudi Jezusa Kristusa Biser imenuje »prvega razsvetljenca«, saj je Jezus Kristus govoril o globokem spoznanju (epignosis). Za kristjana je pomembno globoko spoznanje Jezusa Kristusa, ki se razlikuje od gnostičnega spoznanja. Gnoza namreč svoje spoznanje skriva, do njega se pride pogosto z magijskimi metodami, je le kognitivno in na nek način metafizično. Kristjanovo spoznanje je globlje, ker je osebno in življenjsko. Ne more ostati na umski ravni, temveč zajame celotno osebo in deluje v življenju. Je sad razodetja, milosti, in šele na drugem mestu je človekovo lastno prizadevanje. Poleg tega je to spoznanje osebe Jezusa Kristusa, ki je konkretno in osebno in ne zgolj objektivno. Kristjana ne napravi gnostično pasivnega, temveč ga vedno spremlja naročilo,

naj pojde in oznanja po vsem svetu. Razsvetljenjstvo je to spoznanje v bistvu zreduciralo in obrnilo na glavo.

3. Vloga vere v kulturi

Iz do sedaj povedanega bi lahko izluščili naslednjo skico, ki ponazarja odnos vere in kulture v krščanskem okolju: RAZODETJE - DEJAVNOST, KULTURA. Razodetje nam prinaša Sveto pismo (pisno izročilo), ustno izročilo in življenje skupnosti verujočih. Ta skupnost je obenem že odgovor posameznika na božje razodetje, ki se izraža v osebni odgovoru Bogu, pa tudi v dialogu s soljudmi kot skupnostjo vernih. Ta skupnost živi, deluje in oznanja. To je že kultura.

Biser pa govori še o neki drugi kategoriji, ki pojasnjuje človekovo versko ustvarjalnost. To je »odmev«, »odblesk« Kristusovega smrtnega krika na križu, ki je odmeval skozi vsa stoletja in tisočletja do danes v ušesih umetnikov in jih navdihoval. Slikovito povedano je ta krik nekako odmeval v glasbi, odseval v slikarstvu in kiparstvu, ponovno spregovoril v literaturi. Tega seveda ne smemo razumeti mehanično, navsezadnje je v nekaterih modernih, močno neregiozno usmerjenih zvrsteh glasbe veliko več kričanja kot na primer v Bachovem Pasijonu po Mateju. Toda umetniška dela naj bi bila upodobitve Kristusove drame v tem smislu, da naj bi iz njih odsevala skrivnost križa, skrivnost nedoumljive božje ljubezni, ki se je v najvišji meri razodela ravno na križu. Božja ljubezen do človeka je namreč temelj in skupni imenovalac vsega razodetja. Ta temelj se mora odražati v vsej umetnosti, ki hoče biti religiozna in krščanska, pa ne le v umetnosti, temveč v vsej kulturi.

Skrivnost križa je tista »varovalka«, ki krščanstvo varuje pred veliko skušnjava totalitarizma. Vsak totalitarizem si je poskušal podvreči tudi kulturo, ne le umetnosti, temveč vsa področja človekovega ustvarjanja, človeka samega. Krščanstvo pa ima možnost, da se teh poskusov obvaruje. Prvotno izogibanje kulturnemu ustvarjanju, ki je bilo nekoliko nakazano pod vidikom zavračanja teološke refleksije, je imelo za ozadje ne le močan eshatološki naboj, temveč tudi kerigmatični pomen: ljudi opozarjati na relativnost zemeljskega in s tem na nujnost, da se nič ne vzdigne nad evangelij. Vsak totalitarizem pa poskuša ravno to: samega sebe postaviti nad vse ostalo, se prikazati kot poslednji temelj vsega ali vsaj njegov varuh. Seveda bi kdo lahko ugovarjal, češ da je Cerkev v svojem času kulturno dejavnost usmerjala po svoje in da ni dopustila ničesar, kar ni bilo v skladu z njenim naukom ali okusom. Toda že očetje so govorili o logosu, čigar semena so raztresena po vsem stvarstvu in ne zbrana le na enem kraju, le v Cerkvi, temveč jih je mogoče po delcih najti tudi drugod. In če je bil Bog pri setvi tako velikodušen, ljudje pač nimamo pravice ravnati drugače. Pluralizem torej ni iznajdba modernega časa, temveč imajo njegove zgodovinske korenine častitljivo starost.

In če vera nad kulturo ne more in ne sme imeti monopola, mora zavzeti do nje nek drug odnos. Že prej smo videli, da se kulturi ne more podrediti oziroma se od nje popolnoma ločiti. Ostane še tretja možnost - dialog. Dialog, ki naj se kaže na več področjih:

- *teološkem*: Vera mora biti vedno sposobna ljudem svojega časa *dati razloge svojega upanja*. To zahteva teološko refleksijo v kategorijah svojega časa in

prostora. Treba je privzeti določene formalne kategorije, v katerih lahko razodetje posredujemo sodobnikom.

- *umetnostnem*: Verni so poklicani tudi k umetniškemu ustvarjanju, s tem da se morajo zavedati poslanstva in biti odprti za inspiracijo - sprejem »odmeva« Kristusovega krika na križu; forma, ki jo ustvarjajo, bo tako imela tudi oznanjevalno moč, ker ne bo le izraz umetnikove duše, ampak tudi Kristusa, katerega slika je tudi verni umetnik sam.

- *družbenem*: Ustvarjati mrežo odnosov, v kateri se bo lahko izražalo in prenašalo bistveno sporočilo razodetja Jezusa Kristusa - ljubezen. V tem aksiomu je izražen ves krščanski družbeni program oziroma socialni nauk. Kultura namreč v svojem najširšem pomenu oblikovanja narave obsega tudi področja kot so politika, gospodarstvo, znanost itd. Vera more dati pogoje in spodbujati nastanek takih odnosov, ki se bodo mogli vzpostaviti tudi na področjih, ki se zde sicer religiozno nerelevantna, a je in mora v njih biti tudi prostor za presežno. Kot primer bi navedel zahodne demokracije in z njimi tudi slovensko družbo: politične struje in stranke, ki po imenu in zgodovini nimajo s krščanstvom nobene povezave, prej nasprotno, zatrjujejo, da zagovarjajo iste vrednote kot na primer krščanske politične stranke. Vse lepo in prav, toda velikokrat pozabijo, da je te vrednote pravzaprav prineslo krščanstvo, da ne gre za stvari, ki bi bile zgolj stvar dogovora, ampak da imajo te vrednote svojo zgodovino in svoj izvor v krščanstvu.

Vera in kultura v naši družbi

Kot sem v prejšnjem oddelku že nakazal, je vprašanje odnosa vere in kulture aktualno tudi za naše slovensko družbeno okolje. Prvi pogoj razmisleka o tem odnosu je seveda, da kulturo razumemo v njenem najširšem pomenu. Kultura je celotno področje človekove ustvarjalnosti in preoblikovanja s stvarjenjem nastalih danosti, torej narave. V človeka je s stvarjenjem položena komunikativnost, dialoškost. Kakor hitro dva stopita v dialog, v komunikacijo, lahko že govorimo o kulturi, o konkretizaciji narave. Nastane družba, ki daje okvir drugim kulturnim dejavnostim, ki so delno naštetje že zgoraj. Vera kot dialog z Bogom ne more biti ločena od dialoga z bližnjim, torej ne more biti neobčutljiva do kulture. Pri nas so si v določenem obdobju prizadevali ravno za to. Vera je bila potisnjena v zasebnost, zato je postala zelo ranljiva. Zgolj v zakristiji tudi ni mogla opravljati svojega (tudi) kulturnega poslanstva - vzpostavljati odnose, v katerih bi se zrcalil božji odnos do ljudi. Taka vera je zato obsojena na propad. Logična posledica je zahteva po navzočnosti vere v družbi. Upam si trditi, da je v naši družbi vedno tudi bila navzoča. Če ne bi bila, je tudi »v zakristijah« ne bi bilo več.

Druga nevarnost pa se pojavi, če bi kulturo zožili le na umetnost. Če delamo zgodovinske preglede, je metodična zožitev sicer smiselna, vendar pa se je treba tega vseskozi zavedati. Toda, če gledamo na kulturo na splošno le pod tem vidikom, lahko tudi vera oziroma Cerkev kaj hitro dobi le vlogo porabnika umetniških storitev oziroma mecena in usmerjevalca umetniškega ustvarjanja, religiozna umetnost pa kljub oznanjevalni in pričevalni moči ostane zaprta v svoje okvire, nima širše družbenega pomena, s tem pa vera svojega poslanstva ne more izvršiti.

Sklenemo lahko z ugotovitvijo, da odnosa med vero in kulturo nikakor ne moremo ujeti v neko formulo z malo spremenljivkami ali celo brez njih, temveč ostaja le-ta vedno dinamičen in dramatičen. Vernik mora v vsakem času in v vsakem okolju v sebi ohranjati zavest svojega krščanskega in kulturnega poslanstva in to zavest v sebi in okoli sebe udejanjati. Le tako kultura nikoli ne bo pojem, nasproten pojmu vere, temveč njeno udejanjenje. Vera pa bo tista razsežnost, ki kulture ne bo zoževala in siromašila, temveč plemenitila in spodbujala.

Marijan Smolik

Sources Chrétiennes

(Ob petdesetletnici)

Zbirka spisov cerkvenih očetov, ki jo pod tem naslovom izdaja francoska založba Cerf v Parizu, je bila v Bogoslovnem vestniku kdaj pa kdaj omenjena v opombah, posebne predstavitve za slovenske bralce pa še ni doživela. Ker bo prav kmalu slavila izid 400-tega zvezka in ker je na voljo v obeh teoloških knjižnicah v Ljubljani in Mariboru, se skoraj spodobi, da jo kratko predstavimo.

Spisi cerkvenih očetov so že nekaj stoletij predmet študija in zato tudi izdavanja. Lepo tiskani folianti iz 16. in 17. stoletja so ponos vsake stare knjižnice. Najbolj znana priročna zbirka v izvirnih jezikih je latinska in grška Patrologia v 383 zvezkih, ki jo je v 19. stoletju oskrbel francoski duhovnik J. P. Migne (1800-1875) in jo tiskal v lastni tiskarni, ki pa je 1868 pogorela.

Za branje teh spisov je seveda potrebno znati latinsko oziroma grško, zato so poleg te izdaje pri posameznih večjih narodih že pred časom poskrbeli tudi za vsaj delno izdajo spisov cerkvenih očetov v prevodih. Pri nas je bila marsikje na voljo predvojna nemška izdaja v zbirki Bibliothek der Kirchenväter.

Francoski jezuit p. Victor Fontoynont je v letih 1932-1937, ko je bil študijski prefekt na teološki fakulteti Lyon-Fourvière, napravil načrt, po katerem naj bi tudi Francozi dobili sodobno prevedena besedila cerkvenih očetov. Prvi zvezki pa so izšli šele med nemško okupacijo, ko je dominikanec Th. G. Chiffot poskrbel, da je lyonska podružnica pariške založbe Cerf v začetku 1943 (z letnico 1942) izdala prve zvezke nove patristične zbirke. Vsebinsko sta za zbirko, ki že z naslovom opozarja, da prinaša spise, ki so »izviri krščanstva«, poskrbela znamenita teologa, jezuita Jean Daniélou (1905-1974) in Henri de Lubac (1896-1991). Zaradi težav s papirjem so prvi zvezki izhajali brez besedila v izvirniku, šele po 1945 so mogli uresničevati prvotni načrt in izdajati dvojezične zvezke.

Pri izbiranju avtorjev in njihovih del se uredniki niso ravnali po kronološkem zaporedju, ampak so se ozirali predvsem na to, kateri stari spisi so še danes aktualni, verjetno pa je soodločalo tudi to, če so bili na voljo ustrezni sodelavci. Vsak zvezek namreč ni postregel samo s prevodom, ampak tudi s primernim uvodom, ki je znanstveno zanesljiv pa vendar dostopen tudi širšemu krogu bralcev. Potrebne so bile tudi opombe, ki jih je zahtevalo izvorno besedilo, predvsem pa vsebina in prevod.

Za sodelavce skrbi zdaj poseben Institut des Sources Chrétiennes, ki ni omejen samo na francosko znanstveno področje. Zelo tesno sodeluje tudi z dr-

žavnim centrom za znanstveno raziskovanje v Parizu (C.N.R.S.), ki za večino izdaj v novejšem času poskrbi tudi finančna sredstva, pa so še kljub temu posamezni zvezki zelo dragi - 200-300 frankov. O načrtnosti zbirke se lahko prepričamo že s pogledom na zvezke, ki v vseh desetletjih izhajajo v enaki obliki (19 x 12 cm) in opremi, broširani, da so lahko čim cenejši. Z barvo ovitka označujejo posamezne skupine starih avtorjev: latinski so rumeni, grški rjavkasti, orientalski rdeči, meniški modri in nekrščanski rjavi. Za sodelavce so pripravili obsežen zvezek navodil za pripravljanje rokopisov (Directives pour la préparation des manuscrits), v katerih so vsebinski in tehnični napotki, da so vsi zvezki lahko enotno sestavljeni in urejeni.

Številke zvezkov tečejo po zaporedju izhajanja, kar je včasih nekoliko motne, ker isto obsežno delo, ki je objavljeno v več zvezkih in zato izhaja več let, stoji v polici na različnih mestih (za primer: Klemena Aleksandrijskega spis Pedagog je tiskan v zvezkih s številkami 70, 108 in 158, Origenov Proti Kelsu pa v številkah 132, 136, 147, 150 in 227, ki prinaša še uvod in kazala). Brezhibno organizacijo celotnega »podjetja« dokazuje rednost izhajanja: prvih 50 zvezkov je izšlo v letih 1943-1957, naslednjih 50 do 1964, številko 150 so dosegli 1969, 200 v letu 1973, 250 že 1978, 300 leta 1982 in 350 1989, kar pomeni povprečje 7 zvezkov na leto. Ker obljublajo, da bo letos za petdesetletnico izšel že štiristoti zvezek, pomeni, da so v zadnjih 15 letih izdali celo po 10 zvezkov letno. Vmes je izšlo še precej ponatisov (celo tretjič in četrtič) tistih del, ki so izšla pred mnogimi leti, pa jih želijo kupiti tudi mlajši bralci. V ponatisih prvih zvezkov, v katerih je bil natisnjen samo francoski prevod, so dodali tudi izvorno besedilo, v najnovejših načrtih pa imajo spet izdajanje nekakšnih cenениh ponatisov, v katerih bo na voljo samo prevod, ker prav tisk npr. grškega izvirnika zelo podraži originalno, popolno izdajo.

Velik del starih krščanskih spisov je pomembnih za zgodovino bogoslužja, zato sem pri študiju v Parizu (1963-1965) nujno moral študirati tudi posamezne zvezke te zbirke. Takrat so ameriški slovenski dobrotniki poskrbeli, da je tudi naša fakultetna knjižnica začela kupovati najprej posamezne zvezke, nato pa tudi zbirko v celoti. Nekaj zvezkov nam še manjka, ker je prva izdaja pošla, ponatisov pa niso oskrbeli še vseh.

Čeprav sem omenil, da zbirka SC, kot jo s kratico navajajo v strokovni literaturi, ni namenjena novi kritični izdaji izvirnikov (to je naloga npr. Corpus Christianorum), je vendar marsikak avtor, zlasti vzhodni in srednjeveški, prav ob tej izdaji ponovno prišel na police bralcev, ker so bile stare izdaje bodisi nedostopne ali pa je kako delo šele v SC doživelo sploh prvo objavo. Take so npr. krstne kateheze sv. Janeza Krizostoma, ki jih je objavil in prevedel takratni urednik dnevnika La Croix Antoine Wenger (SC 50, 1957).

Predaleč bi nas zavedlo naštevaje drugih avtorjev in njihovih del, ki so v zbirki še doživela objavo. Segajo prav v vse dobe cerkvene zgodovine. Vseh doslej izdanih avtorjev je 140, med njimi pa je tudi nekaj anonimnih spisov. Zelo praktično je, da v vsakem zvezku natisnejo seznam vseh dotlej izdanih del in avtorjev; nekaj strani prostora žrtvujejo, zelo pa s tem olajšajo iskanje. Če računamo, da ima vsak zvezek povprečno 370 strani, bo letos zbirka obsegala že bližje 150000 strani.

Bogat izbor naj bi bil spodbuda slovenskim bralcem, posebej pa mladim patrologom, da bodo radi pripravljali slovenske prevode.

Marijan Smolik

Novi zvezki nemške liturgike

Precej let je minilo od predstavitve prvih dveh zvezkov obsežnega nemškega priročnika za študij liturgike: *Gottesdienst der Kirche - Handbuch der Liturgiewissenschaft* v naši reviji (BV 45(1985), 305-306). Takrat sem zapisal, da sta dela le slaba četrtnina celotnega dela, a so poznejši zvezki pokazali, da bo celota še mnogo obsežnejša. Priročnik redno izhaja in so doslej v naši fakultetni knjižnici na voljo še novi štirje zvezki. Na kratko jih predstavim v ponovno spodbudo, da bi zanje vsaj vedeli, še bolje pa bi bilo, če bi jih tudi brali.

V tretjem zvezku: *Gestalt des Gottesdienstes* (1987) je enajst avtorjev na 416 straneh predstavilo gradivo, ki ga pri nas v sistemu liturgike obravnavamo v uvodu: človeška izrazna sredstva v bogoslužju, beseda in glasba, naravni predmeti in tehnična sredstva, liturgično posodje, obleke in znamenja odličnosti (insignije), liturgični prostor. V prvem oddelku je prikazano antropološko izražanje kot tako, nato v zvezi s prostorom za bogoslužje in kot udeležba človekovih čutil, ne samo sluh ob poslušanju božje besede, molitev, petja in glasbe, ampak tudi vid, tip, okus in vonj. Prav na tega večkrat pozabljamo, čeprav vsaj včasih uporabljamo kadilo, a navadno v zelo skromni meri, da ga udeleženci ne morejo niti »zaduhati«, ali pa je slabe kvalitete, da mnoge bolj moti kot spodbuja. Vzhodne cerkve znajo to bolje in v obilnejši meri. Precej strani je posvečenih temu, kako s telesom izražamo svojo notranjost - kretnjam in drži telesa.

Temeljnost drugega oddelka te knjige razodeva kar osem avtorjev, ki so jih uredniki pritegnili k sodelovanju. Samo ta oddelek o besedi in glasbi obsega 200 strani. Najprej je poglavje o branju božje besede in pridiganju ter o molitvenih besedilih; trije avtorji so pisali o petju in igranju, dva o pesniških oblikah: psalmih, slavospievih, odpevih, sekvencah, tropih, himnah in litanijah. Posebej so obdelani vzkliki (aklamacije), slavilni klici (doksologije) in stalne molitve - Očenaš in Zdravamarija. V zadnjem poglavju je razložena še vrednost tihote - molka, ki mora biti sestavni del vsakega svetega opravila. Naslednji oddelki so sorazmerno krajši, vsi skupaj obsegajo 160 strani. Ta pregled je seveda le skrajšano kazalo vsebine, saj so za različna podrobna kazala v knjigi porabili enajst strani. Še več strani obsega seznam slovstva, in sicer pri vsakem poglavju posebej in na začetku vsakega oddelka.

Dalj časa sem se pomudil pri vsebini tega zvezka, naslednje pa bo treba predstaviti na krajši način. Četrty zvezek o evharistiji (1889) je delo insbruškega jezuita Hansa Bernharda Meyerja. Sam je napisal sedem poglavij, poglavje o Gospodovi večerji v protestantskih občestvih pa je prispevala Irmgard Pahl.

Knjiga s 602 stranema je posvečena stoti obletnici Meyerjevega vzornika in učitelja p. Jungmanna. V uvodu razpravlja o pomenu evharističnega opravila - maše in o imenih zanj, o daritvi in obedu v stari zavezi in o judovstvu, nato prikaže v samostojnih poglavjih Gospodovo zadnjo večerjo in njen pomen, razvoj mašnega obreda v prvih štirih stoletjih ter v posameznih obrednih družinah na Vzhodu in Zahodu. Temeljit je pregled razvoja rimskega mašnega obreda do vključno sedanjega, ki je nastal po koncilskih smernicah. Pri sedanjem mašnem obredu se je ustavil precej časa in prikazal tudi množnosti, ki jih daje za sodelovanje ljudstva ob različnih oblikah, ki so zdaj dovoljene in vpeljane. Poglavje o Gospodovi večerji na nekaj več kot 50 straneh podrobno informira o različnih oblikah evharistije, ki so se razvile v protestantskih, reformiranih in anglikanskih občestvih. Pahlova prav tako kot glavni avtor ne razlaga samo zgodovine, ampak upošteva tudi sedanje oblike. Zanimivo je, da je marsikatera skupnost prevzela to ali ono spremembo iz pokoncilskega katoliškega bogoslužja. Sedmo poglavje o liturgično teoloških in pastoralnoliturgičnih vprašanjih je zelo zanimivo in bi ga bilo vredno podrobneje posredovati slovenskim bralcem, a v okviru tega poročila to ni mogoče. Gre za nekatera dogmatična vprašanja, govori tudi o učinkih evharistije, o njenem »nosilcu«, različnih oblikah v manjših in velikih občestvih, o pogostnosti in času maševanja, prejetanju obhajila. Na koncu razpravlja tudi o možnostih nadaljnega preoblikovanja mašnega obreda. Ne manjka poglavje o obhajilu izven maše, prvem obhajilu, novi maši, agapah, shranjevanju in češčenju evharistije. Navedene literature v nemškem, italijanskem, francoskem in angleškem jeziku je veliko pri vsakem poglavju.

V zadnjih letih sta izšli tudi dve polovici sedmega zvezka, posvečenega zakramentom. Bruno Kleinheyer je sam opisal zakramente uvajanja v krščanstvo (*Sakramentliche Feiern I/1*, 1989, 266 strani), Reinhard Messner in Reiner Kaczynski pa sta obdelala prvi pokoro, drugi maziljenje bolnikov (*I/2*, 1992, 375 strani). Krstu v zgodovini na Vzhodu in Zahodu in v sedanjem rimskem obredu sta posvečeni dve tretjini prvega zvezka, ostalo je opis birme in protestantske konfirmacije. V drugem zvezku je kot uvod v oris zakramenta sprave obsežno poglavje o spokornosti v stari zavezi in judovstvu. Seveda ne manjka pregled protestantskih načinov spokornosti in odpuščanja grehov. Zadnja tretjina zvezka je posvečena bolniškemu maziljenju, zgodovini in sedanji praksi.

Za 1650 strani znanstveno natančnega pisanja v prikazanih zvezkih nemške liturgike je teh nekaj odstavkov skoraj žaljivo malo, a zdi se mi, da je treba objaviti vsaj to, da bi morda le kdo šel »zajemat« iz bogatih studentev ponujenega znanja, se po tej poti dokopal do nadaljnje literature, ali pa si celo to ali ono knjigo omislil za svojo knjižnico. Delo izdaja nemška založba Friedrich Pustet v Regensburgu, že drugo stoletje znana kot založnica liturgičnih knjig, misalov in brevirjev, ki smo jih v dobi latinskega bogoslužja radi kupovali tudi pri nas.

Marijan Smolik

M. Augé, *Liturgia. Storia - celebrazione - teologia - spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1992, 327.

Španski redovnik (klaretinec) Matías Augé je docent na Liturgičnem inštitutu »Anselmianum« in profesor liturgike na Lateranski univerzi. Je tudi predstojnik Inštituta za teologijo redovnega življenja »Claretianum«.

Podnaslov knjige nam pove, da obravnava avtor bogoslužje z zgodovinskega, obrednega, teološkega in duhovnega vidika. Knjiga nam nudi jasen, sistematičen, celovit pregled bogoslužja katoliške Cerkve.

V prvih šestih poglavjih govori najprej o naravi krščanskega bogoslužja. Ker bogoslužje sestavljajo nespremenljive prvine, ki so božje delo, in spremenljive, ki se v času morejo in morajo spreminjati (prim. B 21), podaja drugo poglavje zgodovinski pregled razvoja bogoslužja. Poznanje nastajanja in spreminjanja oziroma spopolnjevanja bogoslužja v posameznih zgodovinskih obdobjih veliko pripomore k boljšemu razumevanju današnjega bogoslužja. - Tretje poglavje je posvečeno bogoslužni prenovi drugega vatikanskega koncila. Konstitucija o svetem bogoslužju postavlja bogoslužje v zvezo z razodetjem kot »zgodovino odrešenja«. Delo odrešenja, ki se nadaljuje v Cerkvi, se uresničuje v bogoslužju. Tako se nam predstavlja bogoslužje kot resnično »izročilo« odrešitelske Kristusove skrivnosti na vedno nov in prilagojen način. Kristusova skrivnost in zgodovina odrešenja nista dve ločeni stvarnosti, temveč ena sama: vsa zgodovina odrešenja je naravnana na Kristusovo skrivnost in ta skrivnost je nosilec zgodovine odrešenja. Bogoslužje je po svojem bistvu delovanje Kristusa samega in njegovega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev. »Po pravici torej

velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). - O božjem ljudstvu kot svetem ali bogoslužnem zboru govori četrto poglavje, peto o bogoslužnem prostoru in šesto o obredu, znamenju in simbolu.

Nadaljnjih sedem poglavij - od sedmega do trinajstega - je posvečenih posameznim liturgičnim opravilom. Sedmo poglavje razlaga zakramente krščanskega uvajanja, zlasti krst in birmo. Razne obrede uvajanja najdemo skoraj pri vseh religijah. Posameznik je s posebnim obredom vpeljan v skupnost in v posest bogastva, ki ga ima ta skupnost na voljo. Vendar krščansko uvajanje ne temelji toliko na naravni vernosti, temveč bolj na zgodovinskih predhodnikih v judovstvu. Pri krščanskem uvajanju je vernik vpeljan v zgodovino, v kateri Bog in človek hkrati delujeta. Podan je zgodovinski pregled krščanskega uvajanja in nato še liturgična teologija tega uvajanja. - V osmem poglavju na petdesetih straneh zelo pregledno obravnava obhajanje evharistije. Začne z Gospodovo zadnjo večerjo in nadaljuje z zgodovinskim razvojem vse do drugega vatikanskega koncila. Sledi podrobna in praktična razlaga posameznih delov evharističnega slavlja, in končno spregovori še o češčenju evharistične skrivnosti zunaj maše. - Po razlagi obhajanja zakramentov uvajanja in evharistije v celoti spregovori v devetem poglavju o obhajanju zakramenta sprave. Spet je najprej prikazan zgodovinski razvoj oblik spovedi, potem teološki pomen obhajanja zakramenta sprave. Vernik, ki hoče po nagibu Svetega Duha prejeti ta zakrament, potem ko je grešil, se mora

predvsem z vsem srcem spreobrniti k Bogu. Saj naj bi se tudi s tem zakramentom prizadeval za spopolnjevanje krstne milosti, da bi se tudi Jezusovo življenje bolj in bolj razodevalo na njem, ko na svojem telesu vedno okrog nosi Jezusovo umiranje (prim. 2 Kor 4, 10). - Deseto poglavje govori o svetem redu, zakonu in redovnih zaobljubah. Osnovni krščanski poklic izvira iz krstnega prerojenja. Ta se nadaljuje v različnih posebnih poklicih, v katerih kristjan na poseben način uresničuje svojo poklicanost k svetosti in poslanstvo sredi božjega ljudstva. Sveti red in zakon sta usmerjena v to, da na poseben način sodelujeta pri nastajanju in širjenju življenja Cerkve. Seveda je med njima razlika, prvi je specifično »cerkveni«, drugi pa je usmerjen na družbeno življenje. Čeprav redovne zaobljube niso zakrament v strogem pomenu besede, pa je vendar posvečeno življenje v redovni skupnosti ali v svetnem institutu usmerjeno na rast življenja v Cerkvi. Pri vseh treh je zelo natančno razložen pomen obredov. - Enajsto poglavje ima naslov: *Bogoslužje bolezni in smrti*. Torej gre tukaj za razlago obreda zakramenta bolniškega maziljenja in krščanskega pogreba. - Logično je, da pridejo za zakramenti v dvanajstem poglavju blagoslovi, saj kot razlaga Konstitucija o svetem bogoslužju: »So sveta znamenja, ki nekako posnemajo zakramente ter označujejo predvsem duhovne učinke, katere zaradi priprošnje Cerkve po njih tudi prejemajo. Zakramentali ljudi pripravljajo na sprejetje glavnega učinka zakramentov in posvečujejo različne življenjske okoliščine« (B 60). Vsa zgodovina odrešenja je zgodovina blagoslova, objubljenega Abrahamu in danega svetu v Jezusu Kristusu. On je veliki Očetov blagoslov, ki je bratom in sestram v resnično dobro. Blagoslovi so najprej in predvsem

usmerjeni na Boga, poudarjajo njegovo dobroto in veličino. Ker posredujejo božje darove, se ozirajo tudi na ljudi, ki jih Bog s svojo previdnostjo vodi in varuje. Usmerjeni pa so tudi na reči, ko Bog z njihovo obilico in mnogovrstnostjo blagoslavlja človeka. Za zgodovinskim pregledom razvoja blagoslovov je kratka razlaga posameznih blagoslovov v *Rituale Romanum De benedictionibus* (slovensko: Blagoslovi, Ljubljana 1989). - Trinajsto poglavje opisuje nastanek in dolgo pot razvoja oziroma oblikovanja molitvenega bogoslužja vse do njegove prenovitve po drugem vatiškem koncilu. Ker je v domačem jeziku so se zakladi molitvenega bogoslužja odprli tudi laikom. Razložena je sestavina molitvenega bogoslužja ter narava in duh posameznih ur.

Skoraj vsak liturgik posveti veliko skrb opisu in razlagi bogoslužnega leta. Tako je napravil tudi naš avtor, ki v 14. poglavju na šestdesetih straneh predstavi teološko vsebino in bogoslužje enoletnega kroga. V času enega leta Cerkev v bogoslužju razgrne celotno Kristusovo skrivnost, to je njegovo skrivnostno življenje od učlovečenja in rojstva, prek smrti in vstajenja do vnebohoda, binškožnega praznika in pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda v slavi (prim. B 102). To je leto skrivnostnega uresničevanja Kristusovega odrešenja v življenju Cerkve in vsakega kristjana. Ker je velikonočna skrivnost - Kristusova smrt, vstajenje in poveličanje - jedro krščanskega odrešenja in zato tudi krščanskega bogoslužja, je Cerkev najprej poznala samo en praznik: nedeljo - tedensko - veliko noč. Zgodovinski opis pokaže, kako se je v času oblikovalo bogoslužno leto oziroma kako in zakaj so nastajali različni prazniki in dobe bogoslužnega leta. Pri vseh praznikih in dobah bogoslužnega leta je poleg zgo-

dovine močno podčrtana teološka vsebina in razložen pomen sedanjega bogoslužja.

Prav presenetilo me je to - kar nisem našel še pri nobenem avtorju - da takoj, ko razloži vse Gospodove praznike, poda teološko utemeljitev češčenja svetnikov in predstavi njihove praznike, nato šele spregovori o češčenju božje Matere in njenih praznikih, čeprav je Marija neločljivo povezana s Kristusovo skrivnostjo in je najbolj sodelovala s svojim Sinom pri odrešenju človeštva.

Zadnje, to je petnajsto poglavje, je posvečeno liturgični duhovnosti. Liturgično duhovnost moremo opisati kot stalno notranjo uglašenost in naravnost kristjana, da se nenehno prenavlja v Kristusu. Začelo se je pri krstu in birmi, hrani pa se z dejavnim sodelovanjem pri evharistiji in drugih zakramentih in prav tako v izkustvenem doživljanju Kristusove skrivnosti v bogoslužnem letu.

Značilnosti liturgične duhovnosti so: da je

1. Biblična. Božja beseda pri bogoslužju ni mrtva, temveč je živa in silovita v moči Svetega Duha. Božja beseda je znamenje odrešenjske Kristusove navzočnosti in dejavnosti. Uresničuje to, kar izraža in podeljuje to, kar pomeni. Seveda more imeti različno moč, tako glede pomena in učinkovitosti božje besede same, kakor tudi glede velikosti vere in ljubezni tistega, ki posluša.

2. Kristološka. Bogoslužje zaobjema vse razsežnosti zgodovine odrešenja, jih združuje in osredinja v Kristusu. Njegovo življenje ne smemo skriti samo na zemeljsko dogajanje, kajti on še vedno živi pri Očetu in prosi za nas. Kristus je navzoč v Cerkvi, ki jo oživlja in ohranja v Svetem Duhu.

3. Eklezialna in zakramentalna. Pri vsakem liturgičnem zboru verniki

bolj ali manj doživljajo, da pripadajo tudi veliki skupnosti: Cerkvi. Bogoslužje z božjo besedo, različnimi molitvami prebujajo izkustvo skupnostne razsežnosti. Po bogoslužju doživlja vernik povezanost s krajevno in vesoljno Cerkvijo. Zakramenti so časovna vez, ki povezujejo Cerkev z odrešenjskim Kristusovim delovanjem in ga navezujejo na sedanji zgodovinski trenutek. Po zakramentih pride kristjan v življenjski stik z umrlim in poveljanim Kristusom in njegovim odrešenjskim delom.

4. Velikonočna. Liturgična duhovnost temelji na velikonočni skrivnosti. Zgodovina odrešenja se konkretizira v Kristusovi skrivnosti, svoje uresničenje, dopolnitev in središče pa ima v velikonočni skrivnosti.

5. Mistagoška. Bogoslužje ni samo oznanjevanje in razmišljanje o skrivnostih, ampak je slavljenje Kristusove skrivnosti in krščanske eksistence, ki temelji na Kristusu. Pri bogoslužju naj bi prihajalo do »mistagogije«, to je do uvajanja v skrivnosti, do izkustva skrivnosti. Izkustvo prevzame vsega človeka v vsej njegovi dojemljivosti in to v vseh njegovih odnosih do stvari in družbe. Zato pa je zelo koristno, da zna vernik vrednotiti bogoslužna znamenja, razlagati obrede v luči Svetega pisma in z vidika zgodovine odrešenja in je odprt za novo življenje v Kristusu.

Ker še nobena zvezda danica ne napoveduje, da bi v slovenščini kmalu dobili podobno »celotno liturgiko«, bi bilo zelo koristno, če bi kdo prevedel pričujočo knjigo, ker je pisana res strokovno, ne pretežno in z vseh vidikov razlaga in približuje bogoslužje. Bila bi velika obogatitev našega teološko-liturgičnega prostora in odličen pripomoček vsem, ki kakorkoli študirajo teologijo.

Gratias agamus, Studien zum eucharistischen Hochgebet, Herder, Freiburg 1992, 545.

Nosilci liturgične prenovne doživljajo v zadnjih letih visoke življenjske jubileje. Nemški liturgik Balthasar Fischer je eden med njimi. Dne 3. septembra 1992 je dopolnil 80 let in ob tej priložnosti so mu njegovi učenci, prijatelji in sodelavci pripravili zgoraj navedeni zbornik razprav o evharistični molitvi. Izdajo in ureditev knjige sta oskrbela Andreas Heinz, Fischerjev naslednik na teološki fakulteti v Trierju, prej pa profesor liturgike v Paderbornu. Fischer je desetletja deloval v Trierju, od tam je hodil predavat v različne dežele, močno je sodeloval pri koncilskem in pokoncilskem prenavljanju bogoslužja. Jubilanta poznamo tudi pri nas, večkrat je bilo omenjeno njegovo delo v člankih in razpravah, nazadnje ob srebrnem jubileju revije Gottesdienst (Cerkev v sedanjem svetu 1993, št. 1-2), prevedena pa je tudi njegova knjiga *Od lupine k jedru* (Ljubljana 1982).

Predstavljeni zbornik je zadnji v vrsti podobnih izdaj, s katerimi so počastili prejšnje Fischerjeve jubileje. Že ob 60-letnici je izšel zbornik razprav o krstu in birmi: *Zeichen des Glaubens. Studien zur Taufe und Firmung* (Zürich 1972). Ob 70-letnici mu je A. Heinz pripravil izbor njegovih člankov o liturgični vlogi psalmov: *Die Psalmen als Stimme der Kirche* (Trier 1982). Ob 80-letnici pa je izšla tudi njegova knjiga *Redemptionis mysterium*, o kateri kaj več kdaj pozneje.

V navadi je, da v jubilejnih zbornikih objavijo tudi slavljenčevo bibliografijo, ki nazorno razodeva, na katera področja je avtor posegal s svojimi spisi. B. Fischer je začel objavljati že pred 60 leti: do leta 1972 je bibliografija v zborniku *Zeichen des Glaubens*, za naslednjih deset let v knjigi

Die Psalmen, za zadnjih deset pa v knjigi *Redemptionis mysterium*.

V tej predstavitvi se omejim samo na tematiko evharistične molitve, o kateri je slavljenec tudi pisal, kakor je razvidno iz posameznih opomb pri razpravah, objavljenih v tem zborniku. Evharistična molitev je središče mašnega opravila, zato je v njej obsežen ves nauk Cerkev o evharistiji in, lahko rečemo, celo o odrešenju. Zgodovinski razvoj te molitve je sam na sebi bogat, čeprav je bil dolga stoletja nekam skrit, ker smo v rimski liturgiji molili eno samo molitev te vrste - rimski kanon. Med pokoncilskimi reformami je v zvezi z uvedbo domačega jezika tudi za to molitev vzniknila potreba po različnih besedilih, ki vsako po svoje izraža vsebino opravila in skrivnosti, ki jo je Jezus naročil apostolom opravljati »v njegov spomin«. Zgodovinsko raziskovanje je odkrilo, da je bilo tudi v zahodni Cerkvi nekoč več besedil za to molitev, še več pa jih poznajo različne vzhodne Cerkve. Vse to molitveno bogastvo je zdaj splošno dostopno vsaj strokovnjakom, uvedba novih evharističnih molitev in hvalospevov v Rimski misal pa je marsikaj tega naredila znanega tudi vernikom, ki se udeležujejo evharističnega opravila.

Dogajanje v rimski katoliški Cerkvi ni ostalo brez vplivov tudi drugod v krščanskih občestvih, kar dokazujejo spremembe in novosti v njihovih obrednih knjigah.

Z uvedbo novih evharističnih molitev seveda reforma, ki jo je odločil koncil, pastoralno gledano še ni dokončana, veliko bo še treba razlagati vsebino molitev, k čemur more prispevati tudi knjiga, ki jo predstavljamo. Namen obeh urednikov, ki sta iz vrst Fischerjevih prijateljev pritegnila 35 avtorjev, nikakor ni bil samo razveseliti slavljenca, ampak prispevati k temu, da bi se bralci bolj poglobljali v sveta

besedila in jih znali približati tudi širšemu krogu vernikov. Razprave so večinoma objavljene v nemščini, nekaj pa je tudi francoskih in angleških. Tudi ta jezikovna različnost je nekakšno ogledalo Fischerjevega znanja, saj je predaval v teh treh jezikih skorajda enako tekoče, če se samo spomnim njegovih predavanj v Parizu v suvereni francoščini. Iz človeških ozirov so razprave razvrščene po abecednem zaporedju avtorjev, za naš pregled pa bo bolje, če jih omenimo po vsebini, saj posegajo v zgodovino, ekumeno, dogmo in pastoralo.

O nastanku in razvoju evharistične molitve (EM) prinaša novejšo ugotovitev A. Gerhards (Bonn). Na kakšen način so v Avguštinovi dobi imenovali posamezne osebe v njej, prikazuje M. Klöckener (Trier). O zgodovini epikleze piše R. Taft, ameriški jezuit, profesor v Rimu. Staro špansko (mozarabsko) prakso opisuje A. Thaler (Fulda). Srednjeveški hvalospev v čast sv. Roku analizira H. Reifenberg (Mainz). Marijino vlogo v bizantinski Krizostomovi anafori predstavlja M. Kunzler (Paderborn). Novejše oblike EM pregledujejo naslednji prispevki: bogastvo novih hvalospevov J. Baumgartner (nekdaj Fribourg, zdaj Kolumbija), sedanjo drugo EM, po Hipolitovi M. Searle (Notre Dame, ZDA), švicarsko sinodalno EM, kot molitev za Cerkev sprejeto tudi v naš misal P. De Clerk (Bruselj), salzburško ob stolniškem jubileju F. Nikolasch (Salzburg), molitev za avstralske prvotne prebivalce M. Probst (Vallendar), prvo EM za spravo I. Pahl (Wetter/Ruhr), drugo pa H. Rennings (Trier). Th. Berger (Durham, ZDA) navaja podatke o ameriških »inkluzivnih« EM, primer-nih tudi za ženska občestva.

Kako EM navaja kristjana k osebnim daritvi, nam pove A. Adam (Mainz), o občestvenosti pišeta J. Ec-

kert (Konz) in H. Büsse (Freiburg/Br), o postavitvenih (Jezusovih) besedah H. J. Gräf (St. Augustin), o sprememjenju P.-M. Gy (Paris) in B. Neunheuser (Maria-Laach), o daritvi Kristusa in Cerkve R. Kaczynski (München), o anamnezi in epiklezi B. Kleinheyer (Regensburg), še o epiklezi J. H. McKenna (New York), o sklepnem slavospevu A. Nocent (Rim). Evangeličansko pojmovanje EM osvetlujeta K. Schlemmer (Passau) in F. Schulz (Heidelberg).

V praktična pastoralna vprašanja v zvezi z EM so s svojimi prispevki posegli: K. Richter (Münster) o otrocih in EM, J. Bärsch (Bochum) o mladih in EM, H. J. Limburg (Trier) o odraslih in EM, W. Hahne (Trier) o posledicah, ki izvirajo iz tega, da je EM sredi med besednim bogoslužjem in obhajilom in zato nekako ne pritegne dovolj pozornosti vernikov. F. Kohlschein (Bamberg) piše o kretnjah in drži telesa med EM, H. B. Meyer (Innsbruck) o slovesni obliki EM, Th. Maas-Ewerd (Eichstätt) o imenovanju papeža in škofa. A. Heinz (Trier) o anamnetičnem vzkliku ljudstva po povzdigovanju, M. Persch (Trier) o pesmi, ki so jo v območju Trierja peli z istim namenom v začetku 19. stoletja.

Vedno je utrujajoče predstavljati vsebino zbornikov, ki objavljajo prispevke različnih avtorjev. Če bi bilo mogoče, bi o vsaki razpravi mogel napisati celo stran, a potem ne bi bilo treba brati knjige. Predstavitve knjig v BV pa imajo predvsem ta namen, da bi spodbudile branje predstavljanih knjig, ki so v naši fakultetni knjižnici in dostopne vsem. Ta knjiga je nedvomno ena izmed tistih, ki so branja in študija vredne, ker si Slovenci pač ne moremo privoščiti obsežnejše razlage evharistične molitve.

D. J. Bosch, *Transforming mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis Books, New York 1992, 587.

The Catholic foreign Mission Society of Amerika, ki se ukvarja s problemi misijonov in pospeševanjem mednarodnega dialoga, je kot 16. knjigo zbirke The American Society of Missiology Series izdala Boschevo delo *Transforming Mission*.

David Jacobus Bosch je profesor in predstojnik katedre za misiologijo na University of South Africa. To delo je sad njegovega »preučevanja« misijonov. V tej študiji obravnava spekter misijskih modelov, ki jih lahko srečamo v krščanskem izročilu in zgodovini misijonov. V Predgovoru h knjigi avtor pojasni naslov knjige. Proces preoblikovanja misijonov še ni končan in nikoli ne bo. Misijon je dimenzija naše vere, ki ne sprejema realnosti take, kot je, ampak jo poskuša spremeniti. Preoblikovanje je poizkus ponazoritve tega, kar je po svojem bistvu krščanski misijon.

V treh delih je Bosch preiskal zgodovino misijonov od apostolske dobe do sodobne protestantske, pravoslavne in katoliške teologije misijonov.

Prvi del govori o Novi zavezi z vidika misijonov. Avtor se nagiba k mnenju nekaterih novozaveznih učenjakov, ki trdijo, da je pravzaprav »misijon mati teologije« (Spindler, Kasting, Kramm). Za pravo pojmovanje misijonov, je potrebno pogledati tudi v Staro zavezo, saj so Izraelci na Boga gledali kot na Boga, ki deluje v zgodovini. K spoznavanju tega Boga so poklicani vsi ljudje (primerjaj preroka Izaija). Bog, ki neprestano deluje v svetu, se bo vsem ljudem razodel ob koncu časov. V desetletjih pred Jezusovim rojstvom pa se je vse bolj utrjevalo mnenje, da bo rešen le ostanek

»pravičnih Izraelcev« (eseni). Te »izbrance« kritizira že Janez Krstnik (prim. Mt 3, 7). Tudi Jezus oznanja odrešenje »vsemu Izraelu«. Pa ne samo njim, od vsepovsod bodo prišli v božje kraljestvo (prim. Mt 8, 11-13). Tudi misijska praksa prve Cerkev kaže na nadaljevanje tega, kar je začel Jezus (1), saj je bilo misijonarjenje prava revolucija (2), ki jo vidimo v krščanskih skupnostih (Judje in pogani, sužnji in svobodni, barbari in učenjaki, vsi so bratje in sestre) (3). V tej skupnosti ni bilo utopije; vzklik marana tha je bil vzklik k Bogu, da se vse še ni uresničilo (4). In tako, kakor je bil Kristus postavljen v padec in vstajenje mnogih in v znamenje, kateremu se bo nasprotovalo (prim. Lk 3, 34), se je dogajalo tudi v prvi Cerkvi (mučenci in pričevalci). »Mučenišтво in misijon spadata skupaj,« pravi H. von Campenhausen.

Drugi del knjige je pregled zgodovine misijonov in problemov vse do novega veka in razsvetljenstva. Zaključek drugega dela in začetek tretjega preveva kritična ocena »moderne dobe« ali »dobe razsvetljenstva«. Tej dobi prihaja naproti novo obdobje, doba postmoderne. Vse bolj se namreč kažejo hibe razsvetljenstva, humanizma, ekonomije. Prvi napad na Newtonovo in kartezijsko miselnost in prakso prihaja ravno iz znanosti (A. Einstein, N. Bohr). Drugi udarec pa sta tej miselnosti dali obe svetovni vojni z vsem, kar jima je sledilo. Začel se je propad »naivenga realizma, tehnoloških humanistov«, ki so hoteli s svojim »progresivnim mišljenjem« in »razvito ekonomijo« pomagati tretjemu svetu z modernizacijo. Ni se obneslo. Problem ni bil v zaostalosti ali naprednosti, ampak v izkoriščanju in osvobajanju.

Tudi v teologiji se je pod vplivom vsega tega začelo premikati. K. Barth začne govoriti o »teologiji krize«. Tudi

misijon stopi v čas preizkušnje. Stari odnosi med Cerkvami Zahoda in Cerkvami Tretjega sveta, ki želijo večjo avtonomijo in hočejo živeti v svoji kulturi, se spreminjajo. Na vse te probleme bi Cerkev lahko odgovorila tako kot v času Lutrove reformacije s protireformacijo namesto z reformami in dialogom. Gledanje na misijone je preko konference IMC leta 1958 v Gani prišlo do novih spoznanj: 1. »Vsa Cerkev je misijon« - nesmiselno je govoriti samo o misijonih ali samo o Cerkvi, eno in drugo spada skupaj; 2. »misijonski prostor je povsod« - vsa Cerkev je misijonarska; 3. »misijon je partnerstvo« - vsaka oblika kulture in vsaka Cerkev je v partnerskem odnosu do druge.

Dejansko pa se je začelo v katoliški Cerkvi spreminjati z 2. vaticanskim koncilom (Cerkev je po svojem bistvu misijonarska; je božje ljudstvo, ki potuje in je zakrament, znamenje odrešenja). Začelo se je z odrešenjskim (šola v Muenstru), eklezioцентриčnim (Louvain), zakramentalnim (le Guillou) in eshatološkim (Y. Congar) gledanjem na misijone. Prišlo je do nove paradigme: ali ostati pri pogledu na Cerkev, ki je božje kraljestvo in svetu prinaša sporočilo odrešenja, ali pa gledati nanjo kot na deleženje Boga v svetu v besedah in dejanju. Kdor sprejme prvo vizijo, gleda na Cerkev kot na (delno) realizacijo božjega kraljestva na zemlji in na misijone kot na spreobračanje posameznika od večne smrti k večnemu življenju. Po drugem pogledu pa je Cerkev kazalec božjih dejanj svetu, misijon pa je prispevek k humanizaciji družbe. Misijon je torej proces, v katerem Cerkev nastopa kot zavestni dvigovalec, spodbujevalec družbe (Hoedemaker). Cerkev je začela ustvarjalno delovati.

Na konferenci o misijonih leta 1932 je bil K. Barth med prvimi teolo-

gi, ki je definiral misijon kot »dejavnost Boga samega«. »V konceptu 'missio Dei' ni v ospredju aktivnost Cerkve, ampak atribut Boga« (Aagaard 1973). »Obdobje misijonov se je končalo, začelo se je obdobje misijona« (božjega delovanja, Neill 1966). Misijon je dialog med Bogom, ki podarja (ponuja) odrešenje, in svetom, ki hrepeni po odrešenju.

V zadnjih točkah tretjega dela knjige pa Bosch razglablja o novih vidikih misijona. Najprej misijon primerja evangelizaciji in ugotovi, da je misijon širši od evangelizacije. »Evangelizacija je misijon, toda misijon ni samo evangelizacija« (J. Moltmann 1977). Za tem misijon primerja kontekstualizaciji. Kontekstualna teologija je nastala v sedemdesetih letih in je odgovor na dotedanjo teologijo, s katero se je ubadala (od Konstantina naprej) le elita. Kontekstualna teologija je teologija od spodaj. »Ortodoksija in ortopraksija potrebuje druga drugo« (Gutiérrez 1988). Tako se teologija izogne nevarnosti: Ta je na eni strani v absolutizaciji, na drugi pa v relativizmu. Na kontekstualizacijo tudi ne moremo gledati kot na zapolnitev razpoke med prakso in teorijo.

Pri razmišljanju o misijonu kot osvoboditvi se Bosch opira na Gutiérreza. Zanj je osvoboditev celostna: od socialne odvisnosti, od vsake druge odvisnosti in odvisnosti od greha. V poglavju o misijonu kot inkulturaciji ugotavlja pomembnost inkulturacije Kristusa v vse kulture. Misijon je rodovit en takrat, ko kristjani vseh veroizpovedi skupaj pričujejo za Kristusa in predvsem posvečeni služabniki služijo božjemu ljudstvu. Tako pridemo do novega vidika misijona: misijon kot pričevanje ljudem drugih ver. Krščanstvo je namreč danes pred dvema velikima izzivoma: pred svetovnim nazorom, ki ponuja

tosvetno odrešenje in pred odrešenjem, ki ga ponujajo druge religije. Nanju lahko odgovori tako izključujoče kot vključujoče, ali pa da probleme relativizira. Najboljša rešitev se zdi dialog.

V dialogu prejemamo obstoj religij kot dejstvo in gradimo na zaupanju. Vanj se ne podamo kot v neko praznino, ampak v pričakovanju, da srečamo Boga, ki deluje tudi v drugih religijah in kulturah na drug način. Misijon in dialog sta možna samo v ponižnosti, toda dialog ni niti izgovor niti ni nadomestilo za misijon.

Če označujemo misijon z izrazi: reševanje duš, rast Cerkve, potem je misiologija le znanost o misijonarjenju in zanj. Cerkve tretjega sveta pa so začele »razvijati« svojo teologijo. Pojavilo se je vprašanje praktične misijonske teologije. Ker je Cerkev spoznala, da misijon spada k njenemu bistvu, se je tudi vse bolj zavedala, da ni nad svetom, ampak da je poslana v svet in zaradi tega sveta. Zahodna misiologija torej ni samo usposabljanje za misijone, ampak tudi nauk o tem, kako naj na svet in Cerkev (tudi Cerkve Tretjega sveta) gleda globalno. Sam globalen pogled pa ni dovolj, če ni povezan s specifikacijo in konkretizacijo v vseh pogledih (inkulturacija, osvoboditev, dialog, revščina, razvoj in ostali problemi Cerkva tretjega sveta).

Zadnji del knjige nosi naslov Misijon kot dejanje upanja. Avtor govori o ponovnem odkritju eshatologije, ki kot temeljna sestavina vere daje človeku upanje in je nasprotno odkritju Newtonovemu »mehaničnemu pogledu na svet«. Če namreč ne upoštevamo Boga, ki deluje v zgodovini, ne bomo nikoli uresničili socialnega in političnega reda. Bog deluje v zgodovini in je hkrati pred nami. Dviga nas, da mu sledimo. On je tisti, ki vse stvari dela nove (prim. Raz

21, 5). Zaradi tega nam ni vseeno, kam pluje zgodovina sveta. Za Sartra je pred človeštvom nič, za nas pa nekaj je.

Knjigo sklene z bogato bibliografijo, kazalom svetopisemskih mest in podrobnim stvarnim kazalom, kar daje knjigi še večjo vrednost. Knjiga je zato izrazito znanstveni pregled pojmovanja misijonov v zgodovini in dejanskega stanja misijonov danes. Tako odpira nove perspektive misijonom, ki nas spodbujajo ne samo k razmišljanju o misijonih v Tretjem svetu, ampak tudi k nujnosti ponovnega misijonarjenja pri nas, na Zahodu.

Jože Plut

A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Orbis Books, New York 1988, 291.

Pri ustanovi The Catholic Foreign Mission Society of America (Maryknoll) je izšla Shorterjeva knjiga o inkulturaciji. Ustanova sama vzgaja in pošilja misijonarje v prekomorske dežele in pospešuje mednarodni dialog, ki je za misijone bistven. Knjiga odseva avtorjevo mnenje in izkustvo ob delu v Afriki.

A. Shorter je predsednik Misijonskega inštituta v Londonu, bil je predavatelj na Catholic Higher Institute of Eastern Africa v Nairobiju (Kenija) in svetovalec na Tajništvu za nekristjane. S svojim bogatim izkustvom in znanjem je v petih poglavjih premler inkulturacijo v zgodovini, preko prelomnice, ki jo predstavlja 2. vatikanski koncil, do praktičnih težav, ki se pojavljajo v misijonih in predvsem v Cerkvi kot multikulturnem obče-stvu.

Cerkev je doživljala razvoj v pomjovanju kulture/kultur. Ta razvoj (multikulturnosti v Cerkvi) se je dejansko končal šele s škofovsko sinodo leta 1971, ko so škofovske konference dobile pristojnost, da urejajo bogoslužje (delatinizacija). Inkulturacija nas uči, da vera ohrani svojo identiteto tudi takrat, ko se izraža v mnogih in različnih kulturah. Tako Shorter v prvem poglavju govori najprej o inkulturaciji kot o dialogu med religijo in kulturami, nadaljuje pa o dialogu med krščanskim sporočilom in kulturami.

Kristusova oseba - Kristus vere je presenetljivo iznajdljiv in prilagodljiv. Samo tako lahko razumemo, da je evangelij prišel do tako različnih narodov in kultur. Avtor dodaja možnost, da bi bilo potrebno za otroke atomske dobe, ki uporabljajo drugačne miselne vzorce, oblikovati nove vzorce.

Papež Janez Pavel II. je na obisku v Afriki 1980 v Nairobiju rekel: »Po vas je Kristus postal Afričan!« Kristus je v krščanstvu predmet inkulturacije. Inkulturacija je korak, po katerem Kristus stopa v živ odnos s kulturno tradicijo določenega človeka ali naroda. Kristus pa ni samo Pot, ampak tudi Resnica. Ta Resnica je absolutna in univerzalna. Zato pa, če je Kristus Resnica in nespremenljivo večni Bog, mora spoštovati vsako kulturo, če se hoče v njej naseliti. Sodobna inkulturacija tako ne more biti samo posnetek prejšnjih modelov, ampak mora iskati vedno nove načine.

Drugo poglavje govori o odnosu med kristologijo in inkulturacijo. Če inkulturacija ne upošteva (Justinovih) »semen Večnega«, potem lahko govorimo o »teološkem apartheidu«, kakor trdi beninski teolog Penouku. Religiozni sistemi nekristjanov vsebujejo mnoge z milostjo napolnjene elemente. To je posledica samomanifestacije Boga Stvarnika. Lonergan trdi, da imajo svetovne religije v osnovi nekatere podobnosti: 1. obstaja transcendentna realnost; 2. ta realnost je imanentna človekovemu srcu; 3. je najvišja lepota, resnica, pravičnost in dobrot; 4. je resnica, milost in usmiljenje; 5. pot do nje je skesanost, samozatajevanje in molitev; 6. pot je tudi ljubezen do bližnjega in 7. do Boga, ki nas osrečuje, če smo z njim povezani. To so gotovo elementi, na katerih krščanstvo lahko gradi.

Kristus sam se je utelesil v kulturi, ki je vplivala na druge kulture in od njih marsikaj sprejela. On pripada vsem kulturam. Jezus je zadnja in veličastna oblika »božje inkulturacije«. Njegova univerzalnost se kaže že pred vstajenjem (pri Luku gre od »dvanajsterih« na »sedemdesetere«). Sprejema kulturo zaničevanega Samarijana. Vstajenje je omogočilo prihod Svetega Duha ljudem vseh kultur.

Bog podarja vsem ljudem povabilo k pridružitvi tej velikonočni skrivnosti (prim. CS 22, 4-5). Znan je problem inkulturacije, ki se je pojavil v odnosu med jeruzalemsko in korintsko Cerkvijo. V Jeruzalemu se je Cerkev naslanjala na judovstvo, korintska Cerkev pa je zrasla v helenistični kulturi. Evangelij v Grčiji ni našel tako pripravljenih tal za setev kot v Jeruzalemu, zato je skupnost v Korintu doživljala krize. Težave niso bile rešene v času Pavlovega življenja (prim. pisma Klemeneta Rimskega).

Poseben problem predstavlja formula: »Extra ecclesiam nulla salus.« Zanimiv je primer sv. Frančiška Ksaverija, ki se je na poti v Indijo ustavil v današnji Keniji. Takole naj bi bilo: V mestu je bilo 17 mošej, a le v petih je bilo bogoslužje. Šejk je prišel k njemu po nasvet, kako bi se dalo poživiti vero in bogoslužje? Frančišek mu je odgovoril, da Bog ne ljubi nevernikov in da so njihove molitve nevredne (str. 89).

Šele s papežem Pijem IX. se je začelo govoriti: »Ni odrešenja brez Kristusa« namesto »ni odrešenja zunaj Cerkve.« Ta razvoj doseže vrh z 2. vatikanskim koncilom (prim. C 16, M 7, CS 22, 5).

Tretji del knjige avtor posveti zgodovinskemu pregledu odnosov med misijoni in inkulturacijo.

V četrtem pa odkriva sodobni nauk katoliške Cerkve o inkulturaciji. Kratko obdela zgodnje misijonske enciklike in se ustavi pri 2. vatikanskem koncilu. Koncilski dokumenti (M, N, CS) prinašajo novega duha v pojmovanju kultur in dialoga. Tudi pokoncilski nauk papeža Pavla VI. je jasen. V *Africae terrarum* poudarja štiri vrednote afriškega človeka (kulture): 1. duhovni svetovni nazor, 2. spoštovanje človekovega dostojanstva, 3. vrednotenje družinskega življenja in 4. čut za (življenje v) skup-

nost(i). Pavel VI. neprestano poudarja, da se je potrebno vrniti h Kristusu kot evangelizatorju (apostolska spodbuda O evangelizaciji moderne sveta).

Svet za kulturo in Apostola Slovanov sta glavni deli Janeza Pavla II., ki spodbujata v tej smeri, čeprav je tudi po teh delih papež še veliko pisal o inkulturaciji. Nazadnje v okrožnici *Odrešenikovo poslanstvo*. Apostola Cirila in Metoda postavi za vzor evangelizacije in inkulturacije. Posebej poudari papeževo misel, da je kultura temeljna razsežnost človečnosti in da je samo v dialogu med kulturami in evangelijem mogoče premagati ideologije.

V zadnjem delu avtor razmišlja o prihodnosti inkulturacije. Po propadu kolonializma se zanimanje Tretjega sveta za domače kulture ni zmanjšalo. Prav tu ima inkulturacija pomembno mesto. Ljudem različnih kultur lahko pomaga k dialogu. Kamerunski teolog J. M. Ela pravi, da inkulturacija ne pomeni antikvariatstva in obnavljanje preživete kulture. Tretji svet zahteva svobodo brez kulturne in ekonomske odvisnosti.

Danes smo v Cerkvi priča rojstvu krajevnih oziroma delnih Cerkva. Soočeni smo z resničnostjo multikulturne Cerkve, skupnosti delnih Cerkva, ki imajo svojo lastno krajevno obliko inkulturacije krščanstva. »Afričani bi radi postali kristjani. Mi smo jim dali le pohištvo, ne pa hiše. Afričan si želi preprosto krščanstvo; hoče imeti krščanstvo ves dan, v vsaki obliki in v vsakem trenutku življenja. Mladi Afričani vidijo v neodvisnih (afriških) Cerkvah smisel in možnost za izražanje svojega verskega bistva,« poročajo vatikanski izvedenci leta 1985 iz Nairobij, ko so raziskovali problem afrikanizacije krščanstva. Ali je res, da bi bolj liberalni pogled na inkulturacijo dezintegri-

ral katoliško občestvo, se upravičeno sprašuje Shorter.

Leta 1977 je A. Hake opisoval ljudi pri naselju v Nairobiju. Imenoval jih je »urbanizatoriji od spodaj«. Ti ljudje so bili revni in prebivalci Nairobija so jih zaničevali. Ni jim bilo dano priti v mesto. Osnovali so svoje naselje z lastno kulturo, »mesto samopomoči«. Če kristjani Tretjega sveta v Cerkvi ne bodo našli svojega mesta, bodo postali »inkulturatorji od spodaj«, postali bodo »Cerkev samopomoči«.

Poznamo kulturo Cerkve. To je duhovno bogastvo Cerkve. Do problemov pa prihaja takrat, ko je treba ta zaklad prinesiti v življenje, ljudem, ki se šele odločajo za krščanstvo. Cerkev lahko vztraja v svojem monokulturizmu, lahko pa se odpre in postane resnično bogata; multikulturalna, katoliška.

Inkulturacija je tudi »interkulturracija«; predvideva partnerstvo Cerkve in vzajemnost pri procesu evangelizacije. Mnogokrat se dogaja, da tisti, ki slišijo »mlade Cerkve«, mislijo na »Cerkev Tretjega sveta« (oddaljene, odvisne, »tretje Cerkve«), v

resnici pa bi te Cerkve rade, da bi jih imeli za »sestrske Cerkve«. Zelo cenijo enakopravnost, tudi v odnosu do tistih Cerkva, od katerih so človeško in materialno odvisne.

Temu sledi sklep, v katerem nas avtor vabi, da naj tudi mi naredimo čim več za inkulturacijo. In sicer predvsem s podpiranjem kulturne zavesti in vzpodbujanjem delovanja občešteev, ki se med seboj spoštujejo in cenijo. Inkulturacija naj bi postala neke vrste projekt vsakega občestva, pot življenja, svetovni nazor.

Shorterjevo delo je znanstveno, hkrati pa temelji na osebnem izkustvu in spoznanju, kar daje njegovemu delu še večjo veljavo. Je poskus ponovnega razmišljanja o naši praksi inkulturacije, spoštovanju drugačnih kultur. Vse to nas dela še bolj odprte evangeljski ljubezni in spoznavanju enkratnosti učlovečenega Boga Jezusa Kristusa in življenjskosti krščanstva. Jezus Kristus je po Svetem Duhu za vsakega človeka, za sleherni narod in za vse kulture (prim. Apd 2).

Jože Plut

Aldazábal, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico (Formazione degli animatori della celebrazione - Serie II/3), EDC, Leumann (Torino) 1988, 287.*

Na italijanskem knjižnem trgu je že pet let privlačna knjižica iz zbirke »Oblikovanje bogoslužnih sodelavcev« z naslovom: *Simboli in kretnje* španskega avtorja Joséja Aldazábala. V tej zbirki je doslej izšlo že precej dobrih del s tega področja (npr. »Geste, znamenja in simboli v liturgiji« G. in E. Weidingerja; »Živeti, verovati, slaviti« M. Scouarneca).

Avtor nam po treh uvodnih sestavkih (Geste in simboli v bogoslužnem opravilu, Za večjo izraznost zakramentalnih znamenj, Pozorne oči) predstavi 32 kretenj in znamenj, s katerimi se srečujemo skoraj pri vsakem bogoslužju. Naslovi posameznih sestavkov: Simbol luči; Podobe; Barve; Govorica obleke; Ogenj; Kadilo; Pomembno je dotakniti se; Maziljenja; Govorica rok; Polaganje rok; Obhajilo na roko; Gesta miru; Poljub; Križ, kristjanovo znamenje; Voda; Umivanje nog; Umiti si roke; Geste ponižnosti; Pepel; Post; Molčati, poslušati; Zvonovi; Jesti in piti; Kruh in vino pri Evharistiji; Voda in vino v ke-lihu; Lomljenje kruha; Drže telesa; Hoja; Branje evangelija; Drže in kretnje duhovnika, ki predseduje; Cerkev-zgradba; Hvalnica lepoti.

Vsaka kretnja in znamenje sta predstavljena pod antropološkim in bibličnim vidikom ter pod vidikom liturgične uporabe nekdanj in danes.

Piščevo izhodišče je, da je naša liturgija obtožena verbalizma, pretirane pozornosti do knjige in besede. Krščanska (zlasti zahodna) liturgija naj bi bila takšna, ker je dedič judovskega bogoslužja. Judovstvo pa je »vera knjige« in podobe so prepovedane (Ne delaj si rezane podobe!).

Zadnji koncil je res poudaril besedo kot prvo in najenostavnejše sredstvo za izražanje misli in dogajanja, pa so mogoče s tem nehote stopile v ozadje druge govorce. Zahodni človek pravi: Mislim, torej sem. Afričan pa pravi: Plešem, torej sem (Léopold Senghor).

Knjiga nam približa te druge govorce in nas vabi, da jim prisluhnemo, da bogoslužje tudi gledamo, ga dotaknemo, ga vohamo, v njem hodimo, vstajamo, sedimo, klečimo. Množica kretenj in znamenj nam omogoči, da doživimo bogoslužje kot dogajanje, kar resnično je. Stara govornica: duhovnik bere mašo, ljudstvo mašo poslušša. Nova govornica: duhovnik vodi sveto opravilo, ljudstvo sodeluje, je vključeno, bogoslužje se obhaja.

Pri razlagi znamenj lahko naredimo veliko napako - da jih preveč razlagamo. Lahko jih tako razdrobimo, da od njih nič ne ostane. Najboljša razlaga znamenj in obreda je vključitev v obredno dogajanje samo. Potem sledi razlaga, ki je nujno potrebna (lahko tudi poprej, vendar res le, kolikor je nujno potrebno in kolikor želi kdo vedeti).

Knjiga, ki jo predstavljamo, nas želi obvarovati obeh skrajnosti: da bi obrede samo obhajali in o njih nič vedeli, ali da bi obrede natančno poznali, pa jih ne bi globlje doživeli. Ti sestavki nam sporočajo, da ni nosivec božje navzočnosti in odrešenjskega dogajanja le beseda ter podobi kruha in vina, ampak celoten obred z vsemi svojimi sestavinami (prim. B 7).

Privlačno knjigo lahko preberemo »na dušek«, še bolje pa je, če se k njej vračamo in jo beremo kot knjigo meditacij.

Ivan Likar

G. Mekinić, *Duševne pesme 1609 i 1611, Faksimilni ponatis in spremna študija dr. Alojza Jembriha, Zagreb 1990, ok 620.*

Pred 30 leti sem v svoji disertaciji *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja* (Ljubljana 1963) v opombi 86 na str. 289 prvič omenil dve dotlej neznani hrvaški protestantski pesmarici, ohranjeni v Semeniški knjižnici v Ljubljani. Takrat sem že dognal, da sta v hrvaški bibliografiji neznani. Pozneje se je ugotovilo, da sta sploh unikat in je zato razumljivo, da so ju pred kratkim ponatisnili ob sodelovanju Nacionalne i sveučilišne biblioteke v Zagrebu, Hrvatskog kulturnog društva v Gradišću (avstrijskem Željeznem - Eisenstadt) in Krščanske sadašnjosti v Zagrebu. Pot do te ponovne izdaje je bila dolga in jo je na 162 straneh povzel dr. Alojz Jembrih v spremni študiji k ponatisu. V lepotni (bibliofilski) izdaji sta vsaka izmed obeh pesmaric in Jembrihova študija vezane kot samostojne knjižice, ki so vložene v lepo izdelano škatlo. V cenejši izdaji, namenjeni uporabnikom, raziskovalcem, pa so vse tri vezane kot ena knjiga.

Hrvaškega gradiščanskega pastora - plebanuša, kot se sam imenuje, Grgurja Mekinića ali Pythiraeusa sva zaradi mojega študija v Parizu in pokoncilskega dela za prenovo liturgije, širši javnosti predstavila skupaj s pokojnim zgodovinarjem Ivanom Škafarjem v mariborskem Časopisu za zgodovino in narodopisje šele leta 1969. Škafar je postal pozoren nanj takoj ob branju prej omenjene opombe, ker ga je avtor zanimal zaradi bližine prekmurskih pesmaric, ki jih je sam raziskoval. Mariborski profesor Mate Šimundić je najdbo takoj posredoval hrvaški javnosti, sam pa sem leta 1970 objavil seznam vseh pesmi v

obeh pesmaricah v zagrebški cerkvenoglasbeni reviji Sveta Cecilija. Iste ga leta so si izposodili izvornik za zagrebško razstavo o Gradiščanskih Hrvatih, muzikologom pa smo oskrbeli tudi kopijo celotnega dela. Razumljivo je, da so se še bolj kot v Zagrebu za odkritje zanimali med Hrvati v Gradišću, pisali so o pesmaricah, njunem avtorju in poudarjali pomembnost dela za zgodovino cerkvene poezije. V Zagrebu pa kar dolgo ni bilo posebnega znanstvenega zanimanja ne med muzikologi ne med filologi. Dobro desetletje pozneje pa se je za Mekinića ogrel dr. Alojz Jembrih, lektor na ljubljanski filozofski fakulteti. Ob različnih priložnostih je v svojih znanstvenih referatih doma in v Nemčiji opozarjal na pomen in vsebino Mekinićevega dela. Dolgo si je prizadeval, da bi našel založbo, ki bi oskrbela faksimilno izdajo in s tem omogočila širšim krogom znanstveno raziskovanje. Ob ponatisu je v spremni študiji objavil bibliografijo o Mekiniću, iz katere je viden časovni razvoj zanimanja zanj. Različni avtorji so do leta 1990 objavili 65 spisov na to tematiko (spremna študija na str. 152-158).

I. Škafar je prvi našel nekaj podatkov o osebi Grgurja Mekinića, poznejši raziskovalci so izvrtali še nekaj drobcev, ki jih povzema A. Jembrih. Na dunajski univerzi je bil 1534 vpisan neki Mekinić iz Vipave, iz tega kraja je od 1519-1576 tam študiralo kar 15 mladeničev. Ponuja se domneva, da je bil ta študent poznejši pastor Pythiraeus (grški izraz, ki ima isti pomen kot Mekinić - mekine so tudi slovensko luščine semena prosa) izpričan v župniji Köhalem in je to leto sodeloval na verskem pogovoru v Csepregu. V pesmarici se sam predstavi kot plebanuš Sv. Križa pri Šopronu. Tam je tudi umrl 4. marca 1617, kakor sporo-

ča njegova vdova Katarina, roj. Mock, v ohranjenem pismu mestni upravi.

Potem ko A. Jembrih predstavi Mekinića (str. 5-21), prikaže tudi ureditve in vsebino obeh pesmaric, v katerih je 301 pesem, tiskane pa so brez not, kar seveda vpliva na manjše zanimanje muzikologov za to zbirko pesmi. Obe knjigi je tiskala tiskarna, ki jo je po smrti ljubljanskega tiskarja Janža Mandelca vodil mož njegove vdove Imre Farkaš. O jeziku pesmaric razpravlja avtor s slavističnega vidika in za lažje razumevanje jezika objavlja kratek slovarček (str. 42-44).

V drugem poglavju dr. Jembrih objavlja nekaj podatkov o tem, katere nemške pesmi in pesmarice so bile možne Mekinićeve predloge, saj je sam pri nekaterih pesmih navedel, da se pojejo po napevu določene nemške pesmi. Jembrih je kot Humboldtov štipendist uspel najti nemške predloge šestnajstih avtorjev za 33 Mekinićevih pesmi. V tretjem poglavju objavlja nemško in hrvaško besedilo štirih pesmi, eno pa primerja tudi z Dalmatinovo slovensko (Kaj žaluješ, srce moje). Še ne dolgo je Jembrih za to pesem našel tudi nemško predlogo in vse tri pesmi primerjal v razpravi: Mekinićeve pjesmarice iz 1609 i 1611, v: *Studia philologiae, Supplementband 31*).

V četrtem poglavju je Jembrihov prepis Mekinićevih predgovorov v sedanji pisavi, avtor je namreč pisal pesmi po načinu madžarskega zapisovanja slovanskih glasov. V petem poglavju je pregled vsebine obeh pesmaric, v šestem pa popis naslovov vseh pesmi (str. 121-149). Dodan je tudi seznam latinskih pesmi, ki jih Mekinić sam navaja kot predloge svojih pesmi.

Za večino naših bralcev, ki knjige ne bodo imeli sami v rokah, naj navedem vsebino obeh pesmaric. Mekinić ju je uredil po vzorcu nemških prote-

stantskih pesmaric tako, da so najprej pesmi za posamezne dobe cerkvenega leta in praznike od adventa preko božiča, Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja do vnebohoda, binkošti in Svete Trojice. Nato so uvrščene katehitične pesmi o božjih zapovedih, molitvi, zakramentih, nato so molitvene pesmi o trpljenju, Cerкви, zakonskem življenju, poslednjih rečeh in večnem življenju. Na koncu so pesmi ob dnevnih dogodkih od jutra preko obeda do večera. Dodane so tudi pesmi, prošnjee v stiskah zaradi vremenskih neprilik, turške nevarnosti in ob kugi.

Vse nemške protestantske pesmarice niso bile tako urejene. Ker je Mekinić nedvomno poznal slovenske pesmarice, lahko omenim, da so se te ravnale po drugačnih nemških vzorcih, predvsem pa so vse izdaje od 1563 do zadnje 1595 na začetku ponatisnile Trubarjeve katekizemske pesmi iz Katekizma 1550, šele nato so uvrščene pesmi za praznike. Psalmične pesmi so v slovenskih pesmaricah posebna skupina, v kateri so pesmi razvrščene po zaporedju psalmov v Svetem pismu, ne pa po vsebini, kakor jih je razvrstil Mekinić.

Pred fotografskimi posnetki na str. 159 je A. Jembrih objavil že omenjeno bibliografijo o Mekiniću. Med posnetki je najprej vpis pesmarice v Thallmainerjevem katalogu Semeniške knjižnice iz prve polovice 18. stol., saj je bila knjižica, v kateri sta skupaj vezani obe pesmarici, prvotno last enega izmed ustanoviteljev te knjižnice, stolnega dekana Janeza Antona Dolničarja. Dr. Jembrih je objavil tudi posnetek vpisa Mekinića v dunajski univerzitetni matrikuli. Na str. 160 je zemljevid gradiščanskih krajev med Blatnim jezerom in Prekmurjem, v katerih je deloval Mekinić in tiskal Janž Mandelc, oziroma Imre Farkaš.

Nekoliko bolj podroben pregled ponatisa Mandelčevih pesmaric in Jembrihove spremne študije se mi zdi opravičljiv zato, ker v BV in sploh v teoloških spisih v Sloveniji ni bilo o tem še nič napisanega, vse je bilo, podobno kot velja za slovenske pesmarice, omejeno skoraj samo na filološke in literarne kroge. Gre pa vendar za cerkveno pesmarico, ki jo bo nekoč treba tudi teološko obdelati. Med katoliškimi teologi ni pretiranega zanimanja za himnološka vprašanja, a vsi vemo, da naši verniki zdaj in nekoč najgloblje doživljajo verske resnice prav s petjem ali vsaj poslušanjem cerkvenih pesmi.

Opozorilo na prizadevanja dr. Jembriha in na zgledno faksimilno izdajo Mekiničevih pesmaric naj bo spodbuda mlajšim teologom, da bi vzeli v pretres stare in nove pesmarice in jih tudi teološko obdelali. Tudi nekaj slovenskih protestantskih pesmaric je zdaj na voljo v faksimilnih izdajah, prav tako prva katoliška tiskana (Alasijeva), rokopisna (Kalobška) iz Hrenove dobe pa je dosegljiva v izdaji prof. Lina Legiša. Poznejše pa sploh niso tako redke, da jih ne bi mogli vzeti v roko in preštudirati.

Marijan Smolik

H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht?*, Herder Verlag, Freiburg 1993, 142.

Naslov obljublja in označuje enega najboljših Spaemanovih tekstov na témo Cerkev v sodobni Evropi. Avtor začenja svojo knjigo s pomislekom, na kakšna tla bo padlo njegovo vprašanje; zaveda se, da njegove kritike »od znotraj« marsikdo ne bo takoj razumel takšne, kot je, se pravi kot izraz njegove ljubezni do Cerkve, ampak jo povezal s kritiko »od zunaj«, s proticerkvenim trendom v svetu, ki je včasih prava medijska vojna proti Cerkvi. Avtor se zaveda krivičnosti in pretiranosti v sodbah »od zunaj«, čeprav žal to kritiko podžigajo tudi prenekateri napake Cerkve. Avtor se vprašuje, kdaj bo Cerkev sposobna bolj preiščenega in močnejšega moralnega stališča do sebe, da se ji ne bo treba braniti pred napadi, ki ji jemljejo moči. Avtor nam predstavi klasičen kriterij branja dogodkov v Cerkvi in ga tudi interpretira: ni institucija kriterij Cerkve, ampak Cerkev je kriterij institucije. V Cerkvi torej ni in ne sme biti tako, kot v »pax romana«, kjer je »mir v Rimu« pomenil »vojno na mejah« imperija. Če Cerkev sebe ali svojo dejavnost razume »imperialno«, se pravi tudi »teritorialno«, mora vedeti, da se s tem ne sooča z evangeljskim tveganjem. Naslov že daje odgovor na vprašanje, kakšna je »moč« Cerkve: služenje, »po-moč« (prim. 1 Mz 2, 18.20). Vsebinski pregled pove, da je knjiga nastala kot odgovor na nekatere po avtorjevem stališču sodeč zgrešene poteze Cerkve pri nastavljanju škofov v Avstriji, Švici in Nemčiji. Zadnji del knjige (125-142), ki nosi naslov: *Kaj počne Cerkev z močjo?*, obsega intervju z avtorjem o posvetitvi škofa Krenna na Dunaju, o problematičnem imenovanju novega škofa v Feldkirchu na

Predarlskem ter o krizi krajevne Cerkve v Churu v Švici. Zdi se, da te dežele izvajanje cerkvene oblasti doživljajo bolj afektivno kot razumsko; ima pa avtor povsem prav, ko svojo kritiko argumentira z zanj neprimer- no interpretacijo »pax romana« in pokaže na moč afekta v življenju kristjana in Cerkve. V prvem poglavju se poigra z besedo »prostor« in »moč« (Macht-Raum), ki je zelo blizu zelo sodobne miselnosti o tem, da je dovoljeno vse, kar je mogoče (Mach-Traum). Avtor s tem pokaže, da je »prostorski« pojem oziroma kategorija gole moči nebiblična in nezgodovinska in zato tudi nekrščanska. Bog se namreč razodeva kot »Bog dogajanja in zgodovine«, kot »Bog izhoda«, kot »Bog Osvoboditelj« in tako naprej, ne pa Bog imperija. Majhna dežela, ki jo Bog obljudi Abrahamu in njegovemu potomstvu, je odprta; njene meje so reke (prim. 1 Mz 15, 18). Zemljepisni pojem domovine ne prenese »kratkovidnosti« in zaprek, ampak je izrazito odprt pojem. Biblični pojem domovine je prostor, ki omogoča svobodo in zvestobo. Sveto pismo ima pred seboj Gospodovo svobodo, ki je več kot vse drugo in ki v judovstvu dejansko prenese več kot bi pričakovali: biblična »domovina« prenese deportacije, getoizacije, preganjanja in praktično vse vrste nasilja, ne da bi ga sama povzročala. Biblični »udomačeni« človek se ne bori proti sovražniku, ampak za svobodo in zvestobo. Cerkev kot značilno »biblična« domovina resnice ne poseduje, ampak je gospodar časa, ne obvlada prostora, ampak čas. Jezusu ena duša pomeni več kot ves svet. Jezus ni rojen v hiši in ne umre v hiši, on je »v tem, kar je njegovega Očeta« (prim. Lk 2, 49). Avtor to poglavje zaključí tako, da pokaže na razliko med (zgolj) *religijo* in krščansko *vero*. Drugo poglavje namenja reinter-

pretaciji človekove pra-krivde kot izročnosti skušnjavi moči. Nemogoče je reči, katera v vrsti je Spaemannova interpretacija izvirnega greha, toda avtor je več kot prepričljiv, ko pokaže, da lahko vidimo izvirni greh v vsakem času na novo, v izvirnem grehu pa lahko na nek način vidimo tudi vsak čas na novo, kolikor ga vidimo v zgodovinskem dojetanju »odrešenjskega« časa (in prostora). Pripoved o izvirnem grehu je »nadzgodovinski« ali eminentno zgodovinski tekst. Po vsem tem se smemo spet vprašati, v čem je izvirni greh? Bistvo tega greha spoznamo šele po njem, ko se »človek-brez-pomoči znajde v neodrešenem svetu« (46), in sicer tako, da ne le ve, ampak celo vidi, da se nahaja v popolnoma neustvarjalnem položaju. Človek ne more živeti kot človek brez ustvarjalnega nasprotja, ki omogoča in zahteva ljubezen. Izvirni greh je potemtakem neke vrste progresivni egoizem in v tem smislu je vsak greh progresiven propad, kolikor bolj gotovo je, da človeku-grešniku manjka ustvarjalno nasprotje, ki podarja in zahteva ljubezen. Nad njim ni mogoče izvajati oblasti, ampak ga je mogoče le ljubiti in se mu pustiti ljubiti. Skratka, gre za božje sopotništvo v zgodovini, ki človeku omogoča, da svoj greh spozna v luči odrešenja. Tako odrešenje kot greh - oba se skrivata v naslovu in oba imata nekaj opraviti z močjo - sta ključna pojma pri odgovoru na vprašanje, ki si ga zastavlja avtor. Greh je prej ali slej uveljavljanje moči nad drugimi. Odrešenje pa je, kot pravi avtor, »po-moč«. Pojem »pomoči« (48-50) je blizu ne le zaradi opredelitve odrešenja, ampak še bolj zaradi izkustvene nazornosti vsake geste, s katero človek izkazuje pomoč. Ko se namreč nekdo sklanja nad pomoči potrebnim, ponazarja božje prihajanje v svet in pokaže, da razume bistvo in pomen božjega imena

Emanuel. Nemogoče je, da bi nekdo pomagal in bil pri tem nasilen. V smislu tega ključa, ki je »pomoč« in »zavestno nenasilje«, avtor v tretjem poglavju govori o možni perverziji božjega naročila v 1 Mz 1, 28. Naročilo je človek prejel kot sodelavec pri stvarjenju. Človekovo ustvarjalnost pa žal skoraj vedno zaznamuje uporaba nasilja. Jezusove blagre smemo v tem smislu razumeti kot blagrovanje tistih, ki nasilja ne uporabljajo kot »orodja« in ne »proizvajajo«, ampak »omogočajo«. Takšen je Bog. Jezus Kristus se »ne zna« braniti. Nasilje se na njem ustavi, zlomi, izniči. Jezusa to stane življenje, toda »knez tega sveta« mu ne more nič, ker se Jezus noče boriti proti njemu »direktno«, se pravi z uporabo nasilja, ampak tako, da poslušá Očetov glas. Skušnjavske ponudbe kneza tega sveta vse po vrsti izražajo pomanjkanje njegovih konkretnih srečanj z resničnostjo. Poti, po katerih hodijo »močni«, so široke; z nikomer se v resnici ne srečajo. Široka pot je »široka« zaradi možnosti izogibanja resnici in resničnosti. Jezus to pozna in na to pripravi svoje učence, ki jih pošlje, kakor »jagneta med volkove« (Lk 10, 3). V petem poglavju (82-114) smo pri enem od glavnih vprašanj te knjige: Cerkev in njene zveze s prestolom. Avtor se sploh ne posveča in ne pusti omamiti raznim zgodovinski podatkom, marveč pokaže, kako sta tedaj, ko se Cerkev povezuje s svetno oblastjo v nevarnosti njeno duhovništvo in njen občutek za reveže. Na slednje je v našem stoletju opozoril predvsem francoski pisatelj Georges Bernanos. Njegov nikoli dokončan in niti ne prav začet Jezusov življenjepis na borih dveh straneh pokaže bolečino kristjana, ki vidi, da Cerkev, podobno kot svetna oblast, v revščini in revežih vidi neke vrste zlo, ki ga je treba odpraviti. Spaemann se zaveda tega duha. Po drugi

strani mu namreč gre za duhovništvo, se pravi za »kraljevo« duhovništvo, ki ga kristjan prejema po krstu, ne najprej za službeno duhovništvo. Tudi duhovnikovo služenje temelji na njegovem krstu. Za avtorja je usodna tako drža do revežev in revščine znotraj profesionalnega služenja kakor tudi vprašanje skrbi za občestvo, ne pa prerekanje o posvečevanju (tudi) poročenih moskih ali pričkanja o ženskem duhovništvu. Drugi del knjige je »pismo materi«, ki vidi, kako njeni otroci obračajo hrbet Cerkvi (116-123). Avtor vidi, da Evropi in Evropejcem uhaja med prsti tako imenovana »ljudska« Cerkev. Vera v sodobnem svetu res ni več »norma« in dej (praxis) vere ni več moralni dej. To je dobro, saj nam, kot pravi avtor, vse bolj postaja jasno, da krščanstvo sloni na eni sami zapovedi osebnega razmerja med Bogom in človekom oziroma med ljudmi (prim. Gal 5, 14).

Že na začetku sem omenil avtorjevo jezo nad tem, da Cerkev včasih daje prednost »oblasti«. Vendar se ne jezi samo na oblastizeljneže v Cerkvi, ampak razkrinkava tudi racionalizem, tisto vsaj za nemški prostor gotovo najbolj usodno »alternativo« zdrave kritike in pristnega pričevanja za ljubezen do Cerkve. Avtor na več mestih pokaže na nesmisel »zahteve«, da bi krščanstvo moralo obvladovati »prostor«. Edini »prostor«, ki v razodetju ohranja svoj mesto, je človekovo srce, katerega smisel je: postati »domovina«, božji počitek. Cerkev ni odvisna od institucije, ampak je njen kriterij. »Zato potrebuje evangelizacijo Cerkev sama. Če se bo zgodilo to, potem bo lahko spet evangelizirala in bo spet sol in luč« (133). Obvladovanje prostora, teritorialni vidik brez odprtosti prostora in izvajanje moči, ki ni »pomoč«, je po avtorjevem mnenju najbolj zgovoren pokazatelj, da postaja Cerkev funkcija, njeni duhov-

niki funkcionarji, da je začela izgubljati smisel za liturgijo, molitev in omogočanje kulture. Knjiga *Kaj počne Cerkev z močjo?* je izvrstno branje. Odnos Cerkve do oblasti je bil vedno kriterij njene verodostojnosti. Ker je ena temeljnih nalog Cerkve, da služi in pomaga, je *nujno potrebno*, da se ne naslanja na moč, ampak da je nemočna. Naš čas pozna dosti preveč primerov »religioznega« izvajanja oblasti in neizmerno število primerov, v katerih človek ob soočenju z nasiljem in obvladovanjem, ki prihaja nadenj, klone in spočne novo nasilje celo v imenu religije. Avtorjevo vprašanje je, če je danes Cerkev tisti prostor, se pravi srce, edina javna ustanova, v kateri je mogoče najti podobo človeka, ki je ni še izmaličilo nasilje? Ali je Cerkev tolmač Kristusovega soočanja z nasiljem, predvsem ko izvaja duhovniško službo (liturgijo, molitev in ljubezen do revežev) in se ne zaletava z nasiljem v nasilje? Koga vidimo, ko zremo Cerkvi v obraz? Nenasilen in nezavarovan Odrešenik rešuje Cerkev neke zgrešene podobe o Bogu, ki je stigma neodrešenega sveta, in od strahu pred tem, da naše stiske nihče ne razume. V božjih očeh je stiska, predvsem smrtna stiska, še nekaj povsem drugega kot »pekel«. Božja nezavarovanost, njegovo trpljenje na križu oziroma celotno življenje je pričevanje za ljubezen, ki že tukaj na zemlji ne potrebuje udobja. Ljubezen ima ves dom v tem, da ljubi. Morda bo v knjigi še kdo zazanal skoraj nepazno nit branja znamenj časov. Branje znamenj časov je branje »med vrsticami«. Večina odgovorov na pereča vprašanja današnjega sveta je takih, da gredo mimo Cerkve. Večina je takih, da »dajejo prav« tistim, ki se »borijo proti zlu«, kot se reče, ne pa za zvestobo in svobodo. Obraz Cerkev razodeva Kristusov obraz, ki ni pustil, da bi se nasilje ob njem ali po

njem obnovilo, regeneriralo in pridobilo na moči. Na njem se nasilje zlomi, čeprav je posledica tega zločin. Smisel namreč ni v borbi proti zlu, ampak v razkrinkavanju zla. Potrebno ga je zvatiti na luč, v kateri se ne znajde, saj »dela v temi«. Potrebno je pokazati, če je to seveda mogoče, da kristjanovo stališče ne spodbuja prirastka moči, ne uničuje šibkih in močnim celo omogoča, da odložijo orodje smrti. Tega se danes kristjan ne zaveda dovolj. Spaemannovo stališče je eno tistih, ki vlivajo pogum.

Anton Mlinar

issn 0006—5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

LETNO KAZALO

RAZPRAVE

Articles

V. Potočnik,

Univerza sožitja znanosti in vere. 3
University as coexistence of science and faith

D. Ocvirk,

Iz ljubezni za ljubezen. 11
Love shall arise out of love

M. Turnšek,

V zakramentih do človeka 29
In sacraments to man

R. Valenčič,

Iščemo odgovor ali pot? 43
Are we looking for an answer or for the way?

S. Gerjolj,

KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost. 63
CCC in Slovenian culture, and its applicability

M. Smolik,

Raziskovanje slovenske protestantske pesmarice. 75
Research into Slovenian Protestant hymn books

B. Košir,

Območna zakonodaja kot realizacija načela subsidiarnosti 87
Regional legislation, a realization of subsidiary principle

I. Štuhec,

Pomen Jezusove odrešenjske drame za družbeno delovanje kristjana 107
The meaning of Jesus's Redemption for socio-political engagement of Christians

J. Juhant,

Človek - temelj etike? 125
Man - the ground to ethics?

R. Pietsch,

Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja 135
The significance of mysticism in German philosophy of 19th century

J. Krašovec,

Nagrada in kazen v Devteronomiju. 143
Reward and Punishment in Deuteronomy

J. Krašovec,

Kazen in prizanašanje pri Ozeju 193
Punishment and Mercy in Hosea

V. Papež,

Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava. 215
Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code

C. Tóth,

Filozofija kot odnos subjekt-objekt 233
Philosophy as the Relation between Subject and Object

F. Dolinar,

Franc Grivec. 247

B. Košir, Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji	289
<i>Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana</i>	
A. S. Snoj, Religiozno-etične vsebine v javni šoli	309
<i>Religious and Ethical Contents in State Schools</i>	
E. Škulj, Teologija mašnega petja	321
<i>Theology of Liturgical Singing</i>	
A. Lavrič, O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih	337
<i>On the Hierarchy of Saints on the Top Parts of Altars</i>	

PREGLEDI

Reviews

A. Štrukelj, KKC - dragocen dar za vse	157
C. Sorč, Izbrani spisi prof. dr. Antona Strleta	169
D. Ocvirk, Kaj je Nova doba (New Age?)	265
B. Košir, Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu	273
J. Plut, Dialog in oznanjevanje	345
J. Šimenc, Vera in kultura	355
M. Smolik, Sources Chrétiennes	363
M. Smolik, Novi zvezki nemške liturgike	365

OCENE

Book Reviews

A. Mlinar, A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija	185
M. Peklaj, E. Zenger, Das Erste Testament	189
I. Rojnik, Katehetsko-pedagoški leksikon	191
M. Šef, A. Dolenc, Medicinska etica in deontologija	279
J. Plut, M. Barnes, Christian Identity & Religious Pluralism	282
S. Gerjolj, W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen	286
F. Oražem, M. Augé, Liturgia	367
M. Smolik, Gratias agamus	370
J. Plut, D. J. Bosch, Transforming mission	372
J. Plut, A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation	375
I. Likar, J. Aldazábal, Simboli e gesti	378
M. Smolik, G. Mekinić, Duševne pesmi 1609 i 1611	379
A. Mlinar, H. Spaemann, Was macht die Kirche mit der Macht?	381

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč,
Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo Ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- B. Košir,**
Območna zakonodaja v Ljubljanski nadškofiji 289
Regional Legislation in the Archdiocese of Ljubljana
- A. S. Snoj,**
Religiozno-etične vsebine v javni šoli 309
Religious and Ethical Contents in State Schools
- E. Škulj,**
Teologija mašnega petja 321
Theology of Liturgical Singing
- A. Lavrič,**
O hierarhiji svetnikov na oltarnih nastavkih 337
On the Hierarchy of Saints on the Top Parts of Altars

PREGLEDI

Reviews

- J. Plut,**
Dialog in oznanjevanje 345
- J. Šimenc,**
Vera in kultura 355
- M. Smolik,**
Sources Chrétiennes 363
- M. Smolik,**
Novi zvezki nemške liturgike 365

OCENE

Book Reviews

- F. Oražem,**
M. Augé, Liturgia 367
- M. Smolik,**
Gratias agamus 370
- J. Plut,**
D. J. Bosch, Transforming mission 372
- J. Plut,**
A. Shorter, Toward a Theology of Inculturation 375
- I. Likar,**
J. Aldazábal, Simboli e gesti 378
- M. Smolik,**
G. Mekinić, Duševne pesmi 1609 i 1611 379
- A. Mlinar,**
H. Spaemann, Was macht die Kirche mit der Macht? 381

