

# BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO  
TEOLOŠKE  
FAKULTETE  
V  
LJUBLJANI  
ŠT. 1  
1977  
LETO 37

# BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

januar—februar—marec 1977

leto 37

---

Bogoslovni vestnik

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Franc Perko, Jože Rajhman, Francè Rozman. Lektor A. Pirnat, likovna oprema inž. arh. Françe Kvaternik.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Maistrova 2, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 180 din, posamezna številka 45 din: za inozemstvo 10 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 50100-620-107-010-71530-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-3200-00-161 Družina, Ljubljana, Jugoslavija s pripombo za BV.

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

---

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia.

Director responsabilis: Franc Rodé, Maistrova 2, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

# RAZPRAVE

---

Janez Janžekovič

## TRPEČI BOG?

V drugi številki Bogoslovnega vestnika 1976 nam je Anton Nadrah prikazal vsebino Jean Galotove knjige *Il misterio della sofferenza di Dio*. Po Galotovem mnenju tudi Bog trpi, in sicer ne le Kristus, ki je Bog in človek, marveč tudi Bog Oče. To svojo trditev sicer skuša omiliti z mnogimi pojasnili, a pri dveh glavnih mislih kljub temu vztraja: Prvič, da »besede ‚bolečina‘ ne uporabljamo za Boga le v metaforičnem pomenu«, marveč da je med božjo in človeško bolečino »bistvena podobnost« (288 b), drugič, da ne trpi samo Kristus, marveč tudi Oče: »Oče sprejema nase trpljenje vsega človeštva in sotrpi z njim... Oče prvi izkuša trpljenje, prvi odrešuje« (289 b). Vse navedbe so vzete iz Nadrahovega prikaza, za navedene misli je pa odgovoren seveda Galot.

Galotovo mnenje ni osamljeno. Danes se vedno pogosteje oglašajo misleci, ki govorijo o božjem trpljenju in o božji spremenljivosti. Tukaj se ne bomo posebej ukvarjali z nobenim izmed njih, marveč si bomo vprašanje postavili načelno: Ali je mogoče trditve o božjem trpljenju in o božji spremenljivosti uskladiti z vsebino, ki so jo do danes dali besedi Bog najgloblji misleci. Na to vprašanje bomo gledali bolj s stališča modroslovja kakor s stališča bogoslovja.

### 1

Vera, da je razen vidnega in otipljivega sveta, razen narave še nekaj, kar naravo presega, je tako stara kakor človeštvo. O tem pričajo prvi sledovi nastajajoče omike: »Povsem nesporno je, da je jamska umetnost (prazgodovinske dobe) imela svojo magično-versko funkcijo« (Zgodovina človeštva I. 1. DZS 1967, str. 196). »Prvo znamenje o tem, da so naše davne prednike vznemirjala metafizična intuitivna doživetja (čeprav so se jih še tako malo zavedali), imamo v skrbnem polaganju mrtvih v grobove pri neandertalcih (200).« Zgodovinarji, ki raziskujejo paleolitsko dobo, menijo, da so bile prve predstave nadnaravnega nekakšen animizem. Temu da je sledilo posebljanje božanstev, ki mu pravijo demonizem. Nato naj bi se bila pojavila vera v najvišje žensko božanstvo, vera v Veliko boginjo, na posled pa da »se je uveljavil moški bog in zasedel prestol v človeški duševnosti« (199). Drugi pa menijo, da je prvotna vera v osebne Boga, »brezosebne (panteistične) predstave so na splošno nedvomno mlajši razvojni pojav« (207, op. 8).

Človeštvo je verno, odkar je na svetu. Zelo so se pa spreminjale predstave o nadnaravnem in božanskem. Starim Grkom sta naravo in življenje

bogov nazorno prikazala Homer in Hesiod. Oba nesmrtna pesnika sta bila obenem ljudska bogoslovca. Njune pesnitve so bile hkrati veroučne knjige. Kakšen je bil po njunem mnenju najvišji bog, Zeus? Sicer neumrljiv, vendar niti večen niti nespremenljiv, marveč sin Kronosa in Ree. Pri Zevsu ni ne duha ne sluha o kakšni neskončni popolnosti. Kazijo in krasijo ga vse napake in kreposti nekdanjih grških mogočnjakov. Poglavar bogov je postal s tem, da je vrgel s prestola svojega očeta. Imel je zaporedoma več žen, naposled se je poročil s Hero. Njun zakon je bil precej buren, saj je imel Zevs poleg boginj še mnoge človeške ženske. Do lepe kraljice Lede je na primer prišel tako, da se je spremenil, in občeval z njo v obliki laboda. Pripisovali pa so mu tudi odlične dobre lastnosti. Pomiril je olimpijske bogove, vzpostavil red in pravičnost in se izkazal sploh za zelo pametnega vladarja. Mir, red, pravičnost in modro vladanje je zahteval tudi od kraljev po grških mestih. Zemeljski vladarji so se čutili odgovorne Zevsu. Imeli so ga ne le za očeta bogov, marveč tudi za očeta ljudi.

Kako se je počutil povprečen Grk spričo takega boga? Razumel je njegove slabosti in z njimi opravičeval svoje. Tudi bal se ga je. Prosil ga je za pomoč, morda ga je mogel celo ljubiti. Žene in matere so se zatekale k Heri ter k drugim boginjam in bogovom. Kakšne izredne npravne popolnosti pa tako bogoslovje ni moglo zahtevati od nikogar.

Homerjevi bogovi so imeli sočutje z ljudmi, z njimi trpeli ter jim pomagali, ali jih sovražili in jim škodovali.

## 2

Ko pa so se pojavili globlji misleci, se s takim pojmovanjem božanstva niso mogli zadovoljiti. Začeli so čistiti vsebino pojma Bog. To so delali že predsokratiki, kakor Ksenofanes, ki je zelo poglobil idejo božanstva. Takole razmišlja v svojih verzih: »Vse sta bogovom natvezla Hesiodos, prej še Homeros, kar je sramotno ljudem in zbuja pravično nam grajo: prešuštvo, krajo in rop in sprotno med sabo prevaro.« Bog ne more biti tak. Kakšen je torej? »Bog je ves oko, ves duh in vse tudi sliši. Vlada brez truda vesolje z umnosti silo duhovno. Vekomaj vztraja na mestu, prav nič se nikamor ne gane, saj spodobno ni zanj, da hodil bi semkaj in tjakaj.« Ksenofanes je mislil, »mimo ljudi, božanstvo si vseskoz enako, ne premično ne trpno, še bolj duhovno ko misel.« Bog je najpopolnejše bitje: »Če pa je Bog najmočnejše mimo vsega, potem je nujno, da je en sam. Zakaj, ko bi jih bilo več, bi ne bil najmočnejše, saj bi sleherni med njimi kot bog imel enake lastnosti: kajti da si Bog, pomeni, da si najmočnejši. Ko bi pa med mnogimi bogovi bili eni močnejši, drugi šibkejši, bi ne bili več bogovi; pa tudi ko bi bili enaki, bi ne imeli narave Boga, zakaj Bog mora biti najmočnejši: enako pa ni ne močnejše ne slabše od enakega. Zategadelj pa, če Bog jè in če je takšen, je samo eden, ker bi sicer niti ne zmoget ne vsega, kar bi hotel, ko bi jih bilo več: torej je en sam« (A. Sovrè, *Predsokratiki*, Ljubljana 1946, str. 67—68).

Zlasti pa je poglobil in očistil idejo božanstva veliki Platon. V drugi knjigi svojega dialoga o državi se sprašuje, kako naj vzgajamo vojake, ta prevažni sloj državljanov, ki je poklicni branilec domovine. Predvsem ne tako, da bi jim pripovedovali Homerjeve in Hesiodove bajke o bogovih.

Bajati, da se bogovi prepirajo, se med seboj vojskujejo, da si privzemajo druge oblike in zapeljujejo ljudi, je laž in bogokletstvo. Mladim vojakom vendar ne bomo pripovedovali, da je boginja Hero lastni sin zvezal in da je oče pahnil Hefajsta z neba, ker je ta branil mater, ki jo je on pretepal. S tem bi jih ne vzgojili, marveč nravno kvarili. Boga je treba prikazati takega, kakor je. Ko govori Platon po Sokratovih ustih, navaja tele božje lastnosti: Bog je popoln. Njemu ne manjka nobena krepost, nobena lepota. Prav zato je nespremenljiv. Spremeniti se na bolje mu je nemogoče, ker je tako lep in dober, kakor je to sploh možno; da bi se pa spremenil na slabše, bi bilo nesmiselno. Zanj bi bilo nekaj nevrednega, če bi zamenjal svoj preprosti lik za oblike kakih ljudi ali celo živali, kakor lažejo pesniki. Bog je enovit in nespremenljiv, Bog ohranja podobo, ki mu je lastna.

Ker je Bog popoln, ker je čista dobrota, zato tudi ne more povzročati zla. Bog povzroča vse, kar je dobrega, za zlo v svetu bo pa treba poiskati kak drug vzrok. Pesnike bomo naprosili, naj nam bogov nikar ne predstavljajo, kako stokajo ali se na ves glas krohotajo. Že dostojen človek mora znati brzdati svoja čustva. Bogu ne moremo pripisovati, da je zaradi česar koli vznemirjen.

Platon je bil verjetno prepričan, da je le en Bog, saj je to že davno pred njim ugotavljal Ksenofanes. Zakaj potem govori o božanstvu sedaj v ednini, drugič v množini? Morda zato, da bi ne prišel navzkriž z ljudskim verovanjem in bi ga ne doletela usoda Sokrata, ki je bil obsojen zaradi brezboštva.

Kako si Platon predstavlja božanstvo? Zdaj ga da slutiti kot Idejo dobrega, zdaj ga označuje kot Demiurga. Zgodovinarji modroslovja si niso edini, ali mu je najvišje božanstvo najvišja ideja, Ideja dobrega, ali je to Demiurg, urejevalec veselja. Nekateri menijo, da Demiurg izhaja iz ideje dobrega, da je te ideje deležen in da v skladu z njo ureja svet. Najvišje božanstvo bi bila Ideja dobrega, ali natančneje: Dobro bi bilo najvišje božanstvo v svetu idej, Demiurg pa v izkustvenem svetu. Demiurg ima vse znake osebnosti, ali pa more biti po Platonu tudi ideja oseba, je sporno.

Platon je tako izčistil in poglobil idejo božanstva, da je mogel izobrazen Grk njegove dobe brez sramu priznati, da veruje, da Bog je.

### 3

Platonovo poglobljanje pojma Bog je nadaljeval Aristotel. Platon lastnosti, ki jih mora imeti bitje, da ga človek more priznati za Boga, ni razvil načrtno, ni jih izvajal iz kakih osnovnih načel, marveč mu jih je, kadar je tako nanesel razgovor, narekovala zdrava pamet: Najvišji Bog vendar ne more biti ženskar, nasilnež, spletkar. Božanstvo je čista popolnost, dobrota, lepota. Platon je eden izmed redkih mislecev, ki prikazujejo Boga tudi kot lepoto. Kar je Platon v glavnem le trdil, to je Aristotel utemeljil. Aristotel je obravnaval vprašanja o Bogu z vso strokovnostjo velikega modroslovca.

Najvažnejša Aristotelova razglabljanja o Bogu so podana v zadnjih štirih poglavjih dvanajste knjige metafizike. Aristotel takole razmišlja: Vsako spremembo mora nekaj povzročiti. Ako se tisto, kar je vzrok spremembe, tudi samo spreminja, tedaj je tudi njegovo spremembo nekaj povzro-

čilo. Če odvijemo to misel do konca, nas dovede do bitja, ki povzroča spremembe, ne da bi se samo spreminjalo. Počelo vseh sprememb je nespremenljivo, vzrok vseh vzrokov je nepovzročen.

To, kar nastane po spremembi, je bilo pred spremembo možno; to, kar spremembo povzroči, mora biti dejansko. Prvi vzrok vseh sprememb, ki je nespremenljiv, ki nima v sebi nobene možnosti za spremembo, je torej zgolj dejanskost, čisti dej, čista, enovita, neskončna popolnost. A kako more nekaj povzročati spremembe, ne da bi se pri tem samo spreminjalo? Edino kot smoter, kot dobrota in resnica, ki zgolj s tem da je, giblje in privlači k sebi vse drugo.

To večno, božansko počelo, ki objema ves spremenljivi svet, so poznali, pravi Aristotel, že v sivi davnini naši praočetje, samo da so si ga v svojih mitih predstavljali kot nekaj človeku ali živalim podobnega. Jedro njihovega prepričanja je bilo pravilno, čeprav so bile njihove predstave zmotne. Bog ni tvorno bitje. Bog je neskončna popolnost; Bog je življenje samo, večno in nespremenljivo, Bog je večna blaženost, kakor jo mi le v kakih vrhunskih doživetjih rahlo zaslutimo.

Bog je čista, neskončna popolnost. Najvišja od vseh popolnosti je pa razum. Bog je čisti um. Kako si naj to mislimo? Ne um kot zmožnost mišljenja, saj je Bog čisti dej, marveč dejavni um, misleči um: Bog je misel sama. Toda misel je odvisna od svojega predmeta, predmet misli pa more biti tudi kaj slabega. Včasih je bolje nečesa ne vedeti, kakor vedeti. Predmet božje misli more biti samo to, kar je najpopolnejše. To je pa edino Bog sam. Potemtakem vedno misli sam sebe. Bog kot misel je sam sebi predmet mišljenja: *nóesis tes noéseos nóesis*.

Ta *nóesis tes noéseos nóesis* je nekaj najglobljega, kar je kdaj kak človek povedal o Bogu, in se da primerjati samo s svetopisemskim »Jaz sem, ki sem«, ki mu pa današnji razlagalci odrekajo modroslovski pomen.

O Aristotelovem pojmovanju božanstva mnogo razpravljajo. Če upoštevamo samo to, kar je ohranjenega v njegovih spisih, tedaj je treba reči; Aristotelov Bog ne samo ni stvarnik sveta, marveč se za svet sploh ne zanima, da, niti ne ve zanj. Tvarni svet mu je sovečen in v svojem gibanju hrepeni po njem, on sam pa je kot neskončna blaženost vekomaj zazrt le sam vase.

Vsi pa ne razumejo tako Aristotela. Rolfes, odličen prevajalec in razlagalec Aristotelove Metafizike, pravi v opombi: »Iz tega, da Bog le sam sebe misli in ve, ne sledi, da za to, kar je izvenbožansko, sploh ne ve. Za to ve s tem, da ve zase, on, ki je počelo vsega drugega, kar je in se dogaja... Tudi če Aristotel pravi, da se je spoznavanja nižjih reči raje izogibati, kakor si prizadevati zanj, s tem ne odreka Bogu tega spoznanja. Tako spoznanje samo tedaj v primeri z drugim ni zaželeno, če so stvari prvenstveni in neposredni predmet spoznavne zmožnosti« (E. Rolfes, *Aristoteles Metaphysik*,<sup>3</sup> Leibzig 1928, str. 407—8). Enako je Aristotela razumel in razlagal že sv. Tomaž.

Tudi naš pater Šanc je skušal Aristotela čimbolj »pokristjaniti«: **Aristotel je pravi teista**, tj. priznanje Boga kao i mi krščani, samo ne zna za tajnu Presvetlog Trojstva, o kojoj nikako ne govori... Bog je uzrok svega u svijetu... Ako Bog nije prema filozofu tvorni uzrok, ne može ga

stavi u isti red tvornih uzroka kao prvi među njima (F. Šanc S.J., Stvoritelj svijeta, Sarajevo 1935, str. 29, 30, 32).

Tako tolmačenje Aristotela se more opirati na lepi, čustveno podani odlomek o Bogu iz njegovga izgubljenega dialoga *Perí filosofías*, odlomka, ki nam ga je ohranil Ciceron (gl. Ueberweg-Praechter<sup>12</sup>, Berlin 1926, str. 383).

Vprašanje, ali ni Aristotelov Bog vendarle tudi stvarnik veselja in oče človeštva, še ni povsem rešeno.

#### 4

Pojem Boga, ki ga najdemo v najstarejših svetopisemskih knjigah, že takoj neizmerno prekaša stara grška pojmovanja božanstva. Grški bogovi so se sicer tudi zanimali za človeka, vendar nekako mimogrede. Na Olimpu so imeli svoje zabave, se zapletali v medsebojne spore in v svoje spletke vmešavali tudi ljudi. Bog, kakor ga opisuje sveto pismo že v svojih najstarejših delih, je pa en sam. Niti v dobi, ko so Izraelci dopuščali, da imajo tudi druga ljudstva svoje bogove, niso opisovali Jahveta kot enega izmed njih. Jahve ima eno samo skrb, skrb za svoje stvarstvo in predvsem za človeka, ki si ga je naredil »po svoji podobi in sličnosti«. Svetopisemski Bog je ves očetovski. Njegova previdnost bdi nad človekom, mu daje predpise in navodila za vsakdanje življenje, ga obsipava z dobrotami, ga varuje pred zlom, ga opominja in, če je treba, tudi kaznuje. Zato je Jahveta mogoče moliti, ljubiti, k njemu se je mogoče zatekati, z Jahvetom je mogoče zaupno občevati ter se mu povsem predati.

A Jahve je imel spočetka vse preveč človeških potez in celo nekaj človeških slabosti. Danes bi takega bitja ne mogli imeti za Boga. Pamet nam brani, da bi dobesedno razumeli, kar nam najstarejši deli svetega pisma poročajo o Bogu. Jahve je po šestih dneh ustvarjanja počival. Počiva nekdo, ki ga je delo utrudilo. Jahve »je hodil po vrtu ob dnevnem vetriču«. Sprehajati in hladiti se hodi samo telesno bitje. Preden je Jahve odločil, da bo uničil Sodomo, si je dejal: »Vpitje zoper Sodomo in Gomoro je res veliko in njihov greh je res silno velik. Stopim dol, da vidim, ali so res tako delali, kakršno je vpitje, ki prihaja do mene, ali ne; zvedeti hočem.«

Če bi razumeli to mesto dobesedno, in mnogi pisateljevi sodobniki so ga gotovo tako razumeli, bi morali reči, da Jahve ni niti vseveden niti povsod navzoč.

Podobnih mest je mnogo. Berimo še tole: Ko se je Mojzes mudil na Sinajski gori, so Izraelci začeli malikovati pred podobo zlatega teleta. Tedaj je Gospod dejal Mojzesu: »Videl sem ljudstvo in glej, trdovratno ljudstvo je. In sedaj me pusti, da se vname moj srd zoper nje in jih pokončam; tebe pa napravim v velik narod!« Mojzes pa je prosil Gospoda svojega Boga in rekel: »Zakaj se, Gospod, vnema tvoj srd zoper tvoje ljudstvo, ki si ga izpeljal iz egiptovske dežele z veliko močjo in z močno roko? Zakaj naj bi govorili Egipčani: 'Zlovoljno jih je izpeljal, da jih pomori v gorah in iztrebi s površja zemlje?' Odvrni se od togote svoje jeze in naj ti bo žal zaradi zla, ki si ga namenil svojemu ljudstvu! Spomni se svojih služabnikov, Abrahama, Izaka in Izraela, ki si jim prisegel pri sebi in jim obljubil: 'Namnožil bom vaš zarod kakor zvezde na nebu in vso to deželo, ki sem o njej govoril, bom dal vašemu zarodu v večno posest!« Tedaj je bilo Gospo-

du žal zaradi zla, o katerem je govoril, da ga bo storil svojemu ljudstvu (Ex 32, 9—14).

Če bi Ksenofanes bral to mesto, bi se zgražal nad njim, čeprav manj, kakor se je zgražal nad Homerjevimi bogovi. Ali moremo reči, da se Bog razjezi, da v svoji jezi sklene nekaj nepremišljenega, da ne pomisli, kako se bo osmešil pred Egipčani, da pozabi na svoje obljube, da se da pregovoriti od Mojzesa, ki je v tem primeru bolj pameten od Boga, in da mu je naposled žal, da ga je jeza tako zaslepila. Tako bi dejal Ksenofanes. Kaj pa mi?

Sveto pismo nam kaže razvoj božjega razodetja. Tudi božja podoba je skrajna, čeprav neizmerno vzvišena nad podobo poganskih božanstev, vendarle zelo pomanjkljiva. A isto sveto pismo jo neprenehoma popravlja, izpopolnjuje, pogloblja. Že v nekaterih psalmih je tako dovršena, da more zadovoljiti tudi najzahtevnejšega misleca. Berimo na primer psalm 139:

Takoj v začetku nam pokaže, da je Bog povsod in vseveden; ni mu treba, da bi »stopil dol«: »Če bi se povzpел v nebesa, si ondi; Če bi legel v podzemlje, si tam. Če bi vzel peruti zore, če bi prebival na koncu morja; tudi tja bi me vodila tvoja roka in me držala tvoja desnica (8—10).« Bog vse vidi, Bog vse ve: »Gospod, preiskuješ me in me poznaš; ti veš, če sedim ali vstanem; ti prodreš v moje misli od daleč (1—2) ... Ko besede še ni na mojem jeziku, glej, Gospod, ti že vse veš (4) ... Prečudovita mi je tvoja vednost, previsoka; je ne razumem (6) ... Mojo dušo poznaš popolnoma, ni ti bilo skrito moje bistvo, ko sem bil oblikovan na skrivnem (14—15) ... Moj zarodek so videle tvoje oči, in v tvoji knjigi so zapisani vsi dnevi, določeni preden je bil eden izmed njih (16).«

Tako sveto pismo čisti ter pogloblja pojem Boga. Psalm, ki smo ga brali, je primer prav filozofskega razmišljanja o Bogu. Nova zaveza gradi na spoznanjih psalmistov in prerokov. Otročje predstave o Bogu se ne pojavijo več.

## 5

Božjo podobo, ki jo imamo danes, podobo, ki nam jo je posredovala verska vzgoja, sta najbolj izpopolnila dva velikana, svetnika; Avguštín in Tomaž. Oba sta s svojim prodornim razumom še bolj poglobila pojem Boga, ki ga je po dolgem razvoju izoblikovalo sveto pismo in grško modroslovje.

Sveti Avguštín, čustvena, umetniška duša, je bil tudi globok mislec. Božje podobe, ki bi jo odklanjala zdrava pamet, bi ne mogel sprejeti. Kot mislec je pa naletel tudi na takale vprašanja: »Kaj je delal Bog, preden je ustvaril nebo in zemljo?« To vprašanje ga je prisililo, da se je poglobil v pojem časa in premislil, kakšen odnos ima do časa Bog. Duhovit, kakor je bil, si ni mogel kaj, da bi ne navedel domislice, ki da jo je izrekel »nekdo«, pa bi ta nekdo utegnil biti on sam: Kaj je delal? »Pripravljal je pekel takim, ki brskajo po teh globokih stvareh.« Nato pa poda odgovor, ki mu še danes ne vemo boljšega in je mogoče dokončen: Bog je stvarnik vsega, tudi prostora in časa. Pred nebom in zemljo ni bilo nikakega časa. »Zakaj potem povpraševati, kaj si tedaj delal? Saj, kjer časa ni bilo, tudi 'tedaja' ni moglo biti.« Ko nadaljuje, pove o času in božji večnosti tako globoko misel, da ima vse znake dokončne resnice: »V nobenem času torej ni bilo, da bi ne bil že nečesa ustvaril. In nobeni časi niso večni kakor ti,



**zakaj ti vztrajaš v večni istosti.** Ko bi pa tudi časi vztrajali, bi časi ne bili« (Izpovedi Aurelija Augustina, poslovenil A. Sovrè, Celje, Mohorjeva 1932, 11, 13 in 14, str. 187—88). Čas je v bistveni zvezi z izpreminjanjem. Zato je Bog, ki je nespremenljivo bitje, nujno nečasovno bitje; njegova večna sedanjost je prisotna vsem časom.

Drugi velikan, ki mu dolgujemo še več potez na božji podobi, kakršno nam posreduje danes krščanstvo, je sv. Tomaž Akvinski. Ko nam v začetku svoje velike Sume pokaže, kako je mogoče po petih poteh priti do spoznanja, da Bog je, se začne spraševati, do kakšnega bitja smo pravzaprav prišli, kakšno vsebino moramo, v skladu s tem, kar smo dognali na koncu vsake poti, dati pojmu Bog.

Najprej ugotovi, česa Bogu ne smemo pripisovati: Prvo počelo vesolja ne more biti sestavljeno, ker pred njim ni nikogar in ničesar, ki bi mogel sestavine povezati. Bog torej ni telo, ni sestavljen iz stvari in lika, ne iz podstati in njenih lastnosti, ne iz bistva in biti ali eksistence. Kaj torej je? Bog je bit sama in zato čista popolnost. Bog je dober, dobrost sama. Bog je neskončen, povsod pričujoč, nespremenljiv, večen. Ob pojmu večen se pomudi pri neprekosljivi Boetijevi opredelbi božje večnosti, ki sijajno ponazarja to, kar smo brali pri Avguštinu: *Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (S. Th. I, 10, 1), **božja večnost je v tem, da živi in poseda vse svoje življenje hkrati ter popolnoma.**

Božja večnost, ki je brezčasnost, nam zadovoljivo razloži, kako Bog ve za prihodnost. Božja večna sedanjost je navzoča vsem časom: preteklosti, sedanjosti, prihodnosti. Bog »še vedno« gleda preteklost in »že sedaj« vidi prihodnost. Sv. Tomaž nam to ponazarja s tole primero: Tisti, ki hodi po kakšni poti, še ne vidi tistih, ki prihajajo za njim, a »tisti«, ki opazuje vso pot z višine, vidi hkrati vse, k hodijo po njej« (I, 14, 13 ad 3).

Temu, kar je o Bogu povedal sv. Tomaž, ki se je okoristil z Aristotelovimi dognanji, hkrati pa sproti upošteval vse, kar je bral v svetem pismu, temu poznejši niso nič bistvenega dodali. Cerkev je sprejela njegov nauk in ga na prvem vatikanskem cerkvenem zboru takole posnela: *Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, . . . omnique perfectione infinitum: Bog vsebuje sleherno popolnost v neskončni meri.* Bog je *simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis: Bog je povsem enovita in zato nespremenljiva duhovna podstat.* Bog je in se et ex se *beatissimus: Bog je po svojem bistvu in zaradi samega sebe najsrečnejši, najbolj blažen* (Denz 1782).

## 6

Človeštvo, ki ga je podpiralo božje razodetje, je v tisočletjih vedno bolj čistilo in poglobljalo pojem Boga. Od sv. Tomaža sem pa se božja podoba, ki nam jo prikazuje Cerkev, ni znatno spremenila. Šele v naši dobi skušajo nekateri misleci, med njimi tudi katoliški bogoslovci, odkriti na božjem obličju novo potezo. Božjim lastnostim, ki jih navajajo katekizmi, bi bilo treba dodati še eno: Bog je tudi trpeče bitje. Ali je to napredek, ali je nazadovanje?

Kaj si obetajo bogoslovci od svojega prepričevanja, da Bog sočustvuje in trpi z nami? Njihov namen je plemenit. Boga želijo približati človeku,

ga prikazati zares očetovskega: »Če vemo, da ob našem trpljenju trpi tudi in najprej Oče, potem trpljenje dobi v naših očeh popolnoma drugačno podobo. V naših predstavah ni več mesta za trdega in celo krutega nebeškega Očeta, ki bi ostajal zunaj našega trpljenja (289b).« »Bog, ki trpi, je Bog, ki ljubi (286 b).« »Nepremični, nespremenljivi, statični, oddaljeni in brezčutni Bog filozofov se je pri njem (pri Galotu) umaknil bolj bibličnemu Bogu, ki je človeku zelo blizu, tako blizu, da celo skupaj z njim trpi (290 ab).«

Namen je brez dvoma plemenit, samo ali so sredstva, ki jih uporabljajo, da bi prikazali neskončnost Očetove ljubezni do človeka, uporabljiva in veljavna? Da ne bo nesporazuma, pustimo ob strani vprašanje, komu in kako naj pripisujemo Kristusovo trpljenje, samo njegovi človeški, ali tudi božji naravi, pa se vprašajmo: Ali trpi tudi Bog Oče? Tisti, ki govorijo o božjem trpljenju, odgovarjajo z da. To so nam povedali že prejšnji navedki, tile pa so še bolj izrečni: »Trpljenje je sicer ostalo osebno Kristusovo trpljenje, a je bilo tudi Očetovo (287 b).« »Oče je na križu trpel s Sinom in z vsem trpečim človeštvom (288 a).« itd.

Najprej se moramo seveda zediniti glede pomena, ki ga ima izraz trpljenje, ko ga uporabljamo za Boga. Vprašajmo recimo takole: Ali je to nekaj prijetnega, poseben užitek, ali nekaj neprijetnega? Naš avtor, Galot, nam razprši dvom: »Besede ‚bolečina‘ ne uporabljamo za Boga le v metaforičnem pomenu, kakor hočejo nekateri filozofi. Med bolečino, ki jo poznamo iz izkustva, in bolečino Boga Odrešenika je bistvena podobnost (288 b).« Pri besedi Odrešenik avtor ne misli na Kristusa, ali vsaj ne samo na Kristusa, kajti Kristusovo trpljenje našemu ni samo »bistveno podobno«, marveč enako. Po Galotu je Odrešenik tudi Oče: »Ker Oče prvi izkuša trpljenje, prvi odrešuje (286 b).«

Prvo bi bilo torej dognano. Bog, Bog Oče, zares trpi. Med njegovim in našim trpljenjem je »bistvena podobnost«. Naše trpljenje, že navaden zobobol, pa seveda ni noben užitek.

Drugo vprašanje: Kakšno je božje trpljenje? Kristus je pretrpel smrtne muke, Kristus je od neizmernega trpljenja umrl. Tudi nad druge ljudi se včasih zruši taka gora trpljenja, da jih sili v obup. Tisti, ki Bogu pripisujejo trpljenje, verjetno ne bodo rekli, da je Bog vpričo svojih stvari, ki se zvijajo v smrtni grozi, samo rahlo otožen. Takšno sočutje bi bilo v zasmeh trpljenju. Če Bog trpi, tedaj neskončno trpi. Ali ni vse, kar pripisujemo Bogu, neskončno? Ali ne pravimo, da je Bog neskončno moder, neskončno pravičen, neskončno usmiljen? Potemtakem bo treba reči: če Bog trpi, tedaj neskončno trpi. Če je pa to res, potem je nerazumljivo, kako morejo biti blaženi v nebesih srečni ob svojem Očetu, ki brezmejno trpi. Ako pa božje trpljenje ni neskončno, tedaj je v nekem pogledu Bog vendarle končen, omejen. Ali je mogoče omejenemu bitju reči Bog?

Tretje vprašanje: Kdaj Bog trpi? Ali sočasno, kadar trpi katera izmed njegovih stvari, ali vedno? Veliki misleci so, kakor smo videli, prišli do prepričanja, da je Bog nečasovno bitje. Čas in prostor sta razsežnosti ustvarjenih bitij. Božja večnost ni čas, ki teče, marveč nedeljiva sedanost, ki ne mine. Kdor sprejme ta nazor, pa meni, da Bog trpi, bo torej moral reči, da je božje trpljenje neskončno in večno. Kadar bo nebeški Oče zveličanim

»obrisal vse solze z njih oči«, ko »ne bo več ne žalovanja ne vpitja ne bolečine« (Raz 21, 4), bo edino on — poleg pogubljenih — še naprej neskončno trpeči Bog, ki si bo v neizrekljivi bridkosti vso večnost očital: »Moj Sin, moj Sin, zakaj sem te zapustil (prim. Mt 27, 46)!« Vprašanje, kako bi mogli biti zveličani v nebesih ob takem Očetu srečni, se ponovi.

Teologi, ki menijo, da tudi Bog trpi, vidijo to težavo, zato »vedno bolj razmišljajo o nekakšni spremenljivosti ... v Bogu« (286 b). Bog Oče bi trpel s svojim Sinom takrat, ko je trpel Sin, ne prej ne pozneje; Bog bi trpel s svojimi stvarmi takrat, kadar trpijo one, ne prej ne pozneje. Spremenljivost pa je isto, kar časovnost. Spremniti se, pomeni, biti prej takšno, sedaj drugačno. Božje trpljenje bi bilo recimo neskončno glede jakosti, ne pa glede trajanja.

Toda vnesti v Boga časovnost, ga tako rekoč podrediti Kronosu, se pravi uničiti pojmovanje božanstva, ki so ga izoblikovala tisočletja. Vprašanje, kaj je Bog delal, preden je ustvaril svet, bi postalo smiselno, Avguštinov odgovor pa napačen. Spremenljivi Bog ni več ves dejanski, ni čisti dej, ni bit sama. Spremenljivi Bog je sestavljen. V njem so možnosti, možnosti za spremembe. Marsikaj je že preživel, marsikaj ga še čaka. Mar sploh ve, kaj ga bo še doletelo? Samo nečasovno bitje, ki opazuje vesoljsko dogajanje z višine večne sedanjosti, »vidi hkrati vse«, kakor opozarja sv. Tomaž. Spremenljivo, časovno bitje pa prihodnosti ni prisotno. Tak Bog bi bil omejen na sedanjost kakor mi. Zopet trčimo na neke božje meje.

Od sv. Avgušтина dalje smo navajeni reči o Bogu: Quae habet haec et est, et ea omnia unus est (De civitate Dei, XI, 10, 3). Bog je enovito bitje. Bog ni le pravičen, Bog je pravičnost sama, Bog je življenje, Bog je ljubezen. Bog **nima** popolnosti kot nekih svojih lastnosti, ki bi se razlikovale od njegove narave, vse »lastnosti«, ki mu jih pripisujemo, so zlite v enoto njegovega enovitega bistva. Bog **nima** popolnosti, on neskončna popolnost je. Potemtakem bo treba reči, ne samo, da Bog trpi, marveč da Bog trpljenje je. Bog bi bil čisto, enovito, neskončno trpljenje. Če se pa komu to upira, bo moral razlikovati med božjo naravo in božjim trpljenjem, Boga bo moral razstaviti na naravo in njene lastnosti. Trpeči Bog po takem pojmovanju ni enovito bitje.

Če sprejmemo misel, da Bog ni enovito bitje, potem se pa zamajejo tudi tehtni razlogi, ki vodijo do resnice, da Bog je. Vazne poti do Boga so zgrajene na prepričanju, da more biti počelo vesolja samo enota, ki je dejavnost brez trpnosti, brez možnosti za spremembo, čista, neskončna popolnost, enovita bit sama, ki je ne omejuje nobeno od nje različno bistvo.

Še eno vprašanje: Kaj pa druge »passiones«? Če Bog trpi, potem se verjetno tudi recimo žalosti in jezi. Tisti, ki nas skušajo prepričati, da Bog trpi, zavračajo »Boga filozofov« in se sklicujejo na »bibličnega Boga« (290 ab). Biblični Bog se pa tudi žalosti in jezi: »Gospodu je bilo žal, da je naredil človeka na zemlji in bil je v srcu žalosten (Gen 6, 6).« »Gospodova jeza se je silno razvnela (Nm 11, 10).« Takih mest je mnogo. Biblični Bog ima v prvih knjigah hudo človeški obraz. Biblični Bog ima mnogo obrazov. V imenu česa se odločimo za enega izmed njih, če ne v imenu zdrave pameti, globljega premisleka, zdrave filozofije? Tisti, ki takó zviška zavračajo »boga filozofov«, kaj radi zapadejo v otročje antro-

pomorfizme. Isti razlogi, ki nam branijo, da bi Bogu pripisovali jezo ali nepremišljena dejanja, ki jih potem obžaluje, ali nevednost, ki ga prisili, da »stopi dol« in si na lastne oči ogleda, kaj pravzaprav počenjajo v Sodomu, isti razlogi govorijo tudi proti temu, da bi Bogu pripisovali žalost in trpljenje.

Čisto drugače pa je, če kdo pojmuje Boga panteistično. Ako božanstvo šele v človeku pride do zavesti, tedaj tudi v človeku trpi. Kdor pa veruje v osebnega, od sveta različnega Boga, obenem pa sprejme misel, da je Bog trpeče in spremenljivo bitje, zavrača s tem velik del vsebine, ki jo danes, po dolgem razvoju, zdrava pamet in Cerkev polagata v besedo Bog. Zato bo prej ali slej prisiljen, da začne oblikovati pojem Boga od kraja, začeni tam nekje pri Zevsu in pri Bogu, ki »stopa dol«. Dokler pa ta novi pojem ne bo zadovoljivo izdelan — in zdi se, da je to nemogoče — je najbolj pametno ostati pri katekizmovem: Jezus Kristus je trpel le kot človek; zakaj kot Bog ni mogel trpeti. Bog ne more trpeti.

#### **Povzetek: JANEZ JANŽEKOVIČ: TRPEČI BOG?**

V naši dobi so začeli tudi katoliški bogoslovci trditi, da Bog Oče trpi s Sinom in s človeštvom in da ima božje trpljenje bistveno podobnost s človeškim. Preden bi mogli k temu, kar pripisujemo Bogu po več tisočletnem razglabljanju, dodati še to novo lastnost, bi bilo treba rešiti tale in podobna vprašanja: 1. Kakšno je božje trpljenje: končno ali neskončno? Ali more biti v Bogu kaj končnega? Ali pa morejo biti ob neskončno trpečem Očetu njegovi zveličani otroci srečni? 2. Kdaj Bog trpi? Takrat, kadar stvari, ali večno? Če takrat, kadar stvari, tedaj vnašamo v Boga spremembe in s tem čas, če večno, tedaj samo pogubljeni in Bog ne bodo nikoli rešeni trpljenja. 3. Božje lastnosti so isto z Bogom: Quae Habet, haec et est (Avguštin): Bog je ljubezen. Ali naj rečemo, Bog je neskončno trpljenje samo? Ali ni najbolje ostati pri katekizmovem: Tudi Kristus je trpel samo kot človek, Bog ne more trpeti?

#### **Zusammenfassung: JANEZ JANŽEKOVIČ, LEIDENDER GOTT?**

Heutzutage haben die katholischen Theologen zu behaupten begonnen, dass Gott der Vater mit seinem Sohne und mit der Menschheit leidet und dass das Gottesleiden dem menschlichen wesentlich ähnlich sei.

Bevor man aber allem, was wir nach mehrtausendjährigen Grübeln Gott zugeschrieben haben, noch die neue Eigenschaft anerkennen könnte, sollte man auf diese und ähnliche Fragen Antwort geben:

1. Wie Gottesleiden ist: endlich oder unendlich? Kann in Gott etwas endliches bestehen? Oder aber: können neben dem unendlich leidenden Vater seine selige Kinder glücklich sein? — 2. Wann Gott leidet? Zugleich mit den Geschöpfen oder ewig? Wenn zugleich mit den Geschöpfen dann werden damit in Gott Verwandlungen eingebracht; wenn ewig, dann werden nur Gott und die Verdammten nimmer von Leiden befreit sein. — 3. Gotteigenschaften sind Gott selbst: Quae habet, haec et est (Augustinus). Gott ist Liebe. Könnte man auch sagen: Gott ist ewiges Lieben an sich? — Ist es nicht am besten, wenn wir beim Katechismus bleiben: Auch Christus hat nur als Mensch gelitten; Gott kann nicht leiden.

#### **Résumé: JANEZ JANŽEKOVIČ: UN DIEU SOUFFRANT?**

On a entendu dire récemment même des théologiens catholiques que Dieu le Père souffre avec son Fils et avec l'humanité souffrante et que la

souffrance divine a une «r ssemblance essentielle» avec la souffrance humaine. Avant d'accepter ce nouvel attribut de Dieu, il serait nécessaire de réfléchir aux questions suivantes: 1. Quelle est la souffrance de Dieu? Est-elle finie ou infinie? Peut-il y avoir en Dieu quelque chose de fini? Si non, comment les élus seront-ils heureux auprès de leur Père infiniment souffrant? 2. Quand Dieu souffre-t-il? En même temps que ses créatures, ou éternellement? Si en même temps, c'est faire de Dieu un être changeant et temporel, si éternellement, c'est dire que Dieu, avec les damnés, est l'unique être qui jamais ne sera délivré de la souffrance. 3. Les attributs de Dieu sont Dieu même: Quae habet haec et est (Augustin). Faudra-t-il donc dire, non seulement que Dieu souffre, mais qu'il est la souffrance même? En attendant une réponse plausible à ces sortes de questions, ne vaut-il pas mieux s'en tenir au catéchisme qui dit du Christ, homme-Dieu, qu'il n'a pas souffert comme Dieu, car Dieu ne peut pas souffrir.

Jo e Kra ovec

## DEFINICIJA IN IZVOR RETORI NO-STILISTI NE FIGURE ANTITEZE

### Uvod

Raziskovalci svetega pisma so vedno radi poudarjali edinstvenost svetopisemskega načina mišljenja in teologije. Pri tem so uporabljali različne metode. Zlasti priljubljeno je bilo primerjanje svetopisemskih idej z idejami sosednih kultur in religij. Izhodi ta so bila včasih precej ozka, zlasti  e so bila vezana predvsem na vprašanje jezika<sup>1</sup>. Spričo tega se danes vsaj večji del raziskovalcev zaveda, kako nezadostne so zgolj lingvistične metode za ugotavljanje osrednjih svetovnonazorskih in teoloških idej, ter bolj poudarja stilistične značilnosti. Bistvo posameznih nazorov in teologij zaznamo namreč šele tedaj,  e upoštevamo širši kontekst, pri čemer se nujno srečamo s specifičnimi stilisti nimi izraznimi sredstvi<sup>2</sup>.

Stilistika antiteze igra v hebrejski bibliji izredno važno vlogo in stoji očitno v vzročni zvezi z njenimi osrednjimi teolo kimi nazori. Tudi v ne-

<sup>1</sup> Tipičen primer predstavlja v tem pogledu Th. Boman s svojo knjigo *Das hebr ische Denken in Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen<sup>3</sup> 1959. Boman opozarja na jezikovne temelje svetovnonazorske razlike med gr skim in hebrejskim svetom. Za izhodi e je vzel predvsem različno naravo glagola v obeh jezikih.

<sup>2</sup> Bomanovo enačenje semantike in načina mišljenja kot takšnega je nujno moralo izzvati kritiko. Bomanovo stali e zbuja pomisleke  e zaradi tega, ker hkrati, ko poudarja bistvene razlike v naravi gr skega in hebrejskega jezika ter iz teh razlik se porajajoča različna načina mišljenja, ne posveča nobene pozornosti morebitnim razlikam med hebrejskim in med drugimi semitskimi jeziki. Seveda tu ni bistvenih razlik. A ker so kljub temu očitne bistvene svetovnonazorske razlike, je jasno, da način mišljenja presega zgolj jezikovne zakonitosti. Da nam stilistične značilnosti lahko o tem povedo mnogo več, ugotavlja zlasti J. Barr, ki v svoji knjigi *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961, ostro napada Bomanovo metodo in pravi na strani 272: »Razmerje med pomenom stavkov in širših enot na eni strani in način njihovega izražanja na drugi strani je zadeva stilistike in je ni mogoče popolnoma zajeti z zgolj leksikalnimi metodami, o katerih je bil govor poprej. In druga pomembna zadeva je to, da v primeri z leksikalno razporeditvijo in sintakti nimi mehanizmi hebrej ine lahko za mnogo večjo stopnjo obvarujemo biblični stil tudi v prevodu in tako ta ohranja pomembne prvine razmerja jezikovnega izraza do mišljenja osebnosti biblije«. Prim. tudi G. Gerleman, »The Song of Deborah in the Light of Stylistics«, *Vetus Testamentum* 1 (1951) 169; R. Lowth, *De Sacra Poeci Hebraeorum*, Lipsiae 1815, XIX, 227.

katerih drugih literaturah je močno zastopana, a se javlja sporedno z drugačnimi nazori v drugačnih oblikah. Ker se doslej niti v okviru svetega pisma niti v okviru drugih svetovnih literatur nihče ni lotil natančnejše študije tega retorično-literarnega izraznega sredstva<sup>3</sup>, naj ta oris definicij, izvora in obsega antiteze v nekaterih pomembnejših starih literaturah vsaj delno nadomesti to vrzel in da podlago za kasnejše natančnejše vrednotenje antiteze v posameznih svetopisemskih tekstih.

## I. Pojem antiteze v retoriki in stilistiki

»Pojem antiteze, ki izhaja iz grške besede *antithesis*, je po vsej verjetnosti šele s Kantom postal specifično filozofski pojem. Poprej se kot pridevnik posamično javlja v antični retoriki in skepsiki.<sup>4</sup> Zaradi različnih možnih pomenov pojma antiteze je treba takoj poudariti, da je v pričujoči razpravi s tem pojmom mišljen le retorično-stilističen pomen. A ker so tudi v tem osnovnem pomenu možni različni vidiki, s tem v zvezi pa tudi nesporazumi, podajamo najprej dosegljive definicije antiteze iz področja literarne kritike.

H. Lausberg definira antitezo takole: »*Antitheton* je nasprotje dveh vsebinsko nasprotnih reči. Nasprotni reči jezikovno lahko izražajo posamične besede, skupine besed ali stavki.«<sup>5</sup> R. Curtius se nasprotno omejuje na oznako antiteze v smislu »zveze dveh členov stavka, ki vsebujeta miselno nasprotje.«<sup>6</sup> Posebno svojevrstna je definicija pri G. Mouninu: »Antiteza ima ožji pomen kakor nasprotje; tako kontrast ni antitetičen, ker presega okvir pripovedi; nasprotje razen tega zadeva bolj reči, antiteza bolj pomen besed.«<sup>7</sup>

V navedenih definicijah vidimo predvsem utemeljitev antitetičnega paralelizma. Zato ni čudno, da so le-te tako blizu definiciji R. Lowtha, ki je prvi spoznal obstoj in pomen miselnega paralelizma v hebrejski poeziji.<sup>8</sup> V svojem komentarju Izaijeve knjige pravi, da je antitetični paralelizem prisoten takrat, »kadar sta si dve vrsti med seboj v odnosu nasprotja besed in misli; kadar je druga vrsta v nasprotju s prvo, bodisi v izrazih, bodisi samo v smislu. Spričo tega so stopnje antiteze različne; od točnega nasprotja besede do besede skozi ves tavek, dol do splošne različnosti z nekakšnim nasprotjem v obeh stavkih.«<sup>9</sup>

Ker v kasnejši dobi komaj še zasledimo definicije, ki bi bile vredne omembe,<sup>10</sup> sta toliko pomembnejša E. Norden in L. Alonso Schökel, ki sta

<sup>3</sup> J. Jeremias v začetnem poglavju svoje *Neutestamentliche Theologie*, I, Gütersloh 1971, obravnava antitetični paralelizem v evangelijih in pravi na str. 27: »Žal je sodba glede uporabe antitetičnega paralelizma v Jezusovih besedah otežkočena zaradi tega, ker še ne obstaja nobena obsežnejša študija semitskega antitetičnega paralelizma; posebno glede obsega njegove uporabe v Jezusovem okolju tipamo še popolnoma v temi.«

<sup>4</sup> Glej N. Hinske, »*Antithetik*«, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, hr. von J. Ritter, Basel-Stuttgart 1971, 416, Nr. 1.

<sup>5</sup> Glej *Handbuch der literarischen Rhetorik*, I, München 1973, § 87 in naslednje paragrafe do § 807. Lausberg se pri svoji definiciji naslanja na opis antiteze pri M. F. Quintilianu, *Institutio Oratoria*, 9. knjiga, 3. pogl., str. 81–84. Omembe je vreden tudi opis antiteze pri Izidorju Sevilskem, *Etymologiarum liber II*, Caput XX, § 6; *Patr. Lat.* 82, p. 135.

<sup>6</sup> Glej *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1969, 84.

<sup>7</sup> Glej *Dictionnaire de la Linguistique*, Paris 1974, 31.

<sup>8</sup> Glej njegovi pomembni deli *De Sacra Poesi Hebraeorum*, Lipsiae 1815, 218, in Isaiah, London 1848, XIII. Prim tudi *Encyclopaedia Judaica*, XII, Jerusalem 1971, 674.

<sup>9</sup> Stran XIII.

<sup>10</sup> Glej še A. F. Mehren, *Die Rhetorik der Araber*, Wien 1853, 97; E. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur*, Leipzig 1900, 164 sl.

se vsak po svoje lotila nekoliko vprašanja pomena antiteze v grški oziroma v hebrejski literaturi.<sup>11</sup> Toda trenutno je vendarle bolj pomembna natančnejša določitev samega pojma antiteze, kajti v biblični literaturi je pojem antiteze vse premalo razčiščen. Mnogi avtorji mešajo antitezo s pojmom merizma ali polarnosti, ki je nekaj bistveno drugega kakor antiteza.<sup>12</sup> Pri stilistični figuri merizma (od grške besede **meridzo** — »delim«) nasprotni pojmi izražajo neko celoto. Pojmi si torej formalno nasprotujejo, a se ne izključujejo kakor pri antitezi. V Aninem hvalospěvu (1 Sam 1—10) so lepi primeri tako merizma kakor tudi antitetičnega paralelizma. V verzih 4—5 so antitetični primeri. Ker se vsakokrat polverzi nasprotujejo med seboj tako glede subjekta kakor predikata, pride tu do veljave tako miselno kakor formalno nasprotje:

Lok močnih se zlomi,  
a z močjo se opasujejo slabotni.  
Siti se vdinjajo v službo za kruh,  
lačni pa delo odlagajo.  
Nerodovitna rodi sedem otrok,  
mati mnogih otrok pa obnemore.

Verza 6—7 sta meristična ali polarna, ker se nasprotni pojmi ne izključujejo, ampak se dopolnjujejo s tem, da konkretno izražajo to, kar bi abstraktno izrazili s pojmom božje »vsemogočnosti«:

Gospod življenje jemlje in daje,  
vodi v podzemlje in zopet nazaj pripelje.  
Gospod deli uboštvo in bogastvo,  
poniža, pa tudi poviša.

Da gre pri antitezi za miselno ali idejno nasprotje v smislu izključevanja, je treba posebej poudariti že zaradi tega, ker se lahko antiteza pojavi v zelo različnih oblikah, v manjšem ali v večjem obsegu. V hebrejski poeziji so najbolj opazni primeri antitetičnega paralelizma, ki ima v Preg 10—15 skoraj popoln primat. Polverzi ali koloni si stojijo med seboj v popolnem nasprotju. Toda antiteza lahko zaobsega tudi večje literarne enote; v nasprotju si lahko stojijo verzi, kitice ali celo perikope, kakor npr. dialogi v Jobovi knjigi. Ker je Jobovo stališče vedno v popolnem nasprotju s stališči njegovih treh sogovornikov, potekajo dialogi v tipično antitetičnem smislu. Izraz »antiteza« bomo v prihodnje uporabljali torej v širšem smislu, razen če bodo določeni primeri sami pokazali, za kateri tip stilistike antiteze gre.

## II. Antiteza v pomembnejših starih literaturah

V najstarejšem obdobju bi glede na pomembnost antiteze v hebrejski bibliji prišli v poštev za obravnavo antiteze predvsem staroegipčanska in sumerska literatura, vendar nima v njih antiteza skoraj nobene vloge. Bistveno drugačen je položaj v grški in latinski literaturi, kjer antiteza od Gorgija naprej predstavlja najvažnejšo retorično figuro. E. Norden je do-

<sup>11</sup> Glej *Die antike Kunstprosa*, Darmstadt 1971, I, 16—29; II, 452—512; *Das alte Testament als lit. Kunstwerk*, Köln 1971, 278—306!

<sup>12</sup> Glej J. Krašovec, »Die polare Ausdrucksweise in Ps 139«, *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 224—248.

slej edini raziskovalec antičnih literatur, ki se je vsaj sporedno ob obravnavi drugih literarnih značilnosti dotaknil te figure.<sup>13</sup> Primeri formalnega antitetičnega stila segajo nazaj do Homerja, na kar opozarjajo že antični govorniki.<sup>14</sup> Vendar je antiteza bolj značilna za nekatere kasnejše literature. Pred Gorgijem je omembe vreden zgodovinar Herodot, ki je uporabljal antitezo v govorih in delih bolj povzdignjene pripovedi.<sup>15</sup> Še bolj pomembna je v tem pogledu retorična poezija Evripida, saj je v Medeji antitezi posvetil veliko pozornosti.<sup>16</sup>

Peto stol. pomeni za antitetični stil pravi preokret. K temu je po eni strani pripomogla nova filozofska smer s Heraklitom na čelu, po drugi strani Gorgijevo posebno nagnjenje do retorične figure antiteze. Ker je Gorgija že od vsega začetka veljal za izumitelja retoričnih figur (*shémata*), je imel na vse kasnejše generacije izreden vpliv.

Grška literatura je v celoti bistveno vplivala na latinsko, zato je pri Rimljanih tudi antiteza grškega izvora in zavzema zelo pomembno mesto. Sallust jo je npr. zelo pogosto uporabljal, čeprav je sicer odklanjal vsako umetniško izrazno sredstvo.<sup>17</sup> Zato je toliko bolj razumljivo, da je največji rimski govornik Cicero prav antitezi prisodil največ pozornosti in je z njo dosegel izredne govorniške učinke. Naj nam rabi za ponazoritev primer iz uvoda njegovega govora »Miloniana«:

Est igitur haec, iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus accepimus legimus, verum ex natura ipsa arripuimus hausimus expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.<sup>18</sup>

Tudi v poznejši grški in rimski literaturi je bila antiteza najbolj priljubljena figura. Spričo tega bi bilo zelo težko podati natančnejšo studijo o antitezi v okviru celotne grške in rimske literature, kar bi bilo vendar zelo dragoceno, ker bi tako lahko ugotovili, kdaj so posamezni avtorji glede uporabe antiteze pod vplivom tradicije in kdaj je le-ta spontan izraz njihovih idej. Takšno ugotavljanje bi bilo posebno pomembno za vrednotenje antiteze v krščanski literaturi prvega tisočletja, ki je bilo pod vplivom tako hebrejske kakor grško-rimske tradicije.

Hebrejski vpliv bi utegnil biti zelo velik, ker je v stari zavezi antiteza bolj izraz teologije kakor estetskih norm. Teologija temelji namreč na nasprotju med Bogom in človekom, med dobrim in zlim. To dejstvo je toliko bolj očitno, ker v starejših sosednih semitskih literaturah spričo čisto drugačnega svetovnega nazora in religije antiteze skoraj ni. Pomembna izjema so predvsem nekateri teksti iz babilonske modrostne literature, zato jih je treba precej natančno analizirati.

Prvi takšen tekst je pesnitev z naslovom »Pesimističen pogovor med gospodarjem in njegovim služabnikom«,<sup>19</sup> ki je nastala verjetno v 10. ali

<sup>13</sup> N. d., I., 16—29.

<sup>14</sup> Prim. Aristoteles, *Rhet.* III 9. 1410a 31; E. Norden, n. d., 25, opomba 2.

<sup>15</sup> Glej E. Norden, N. d., 28.

<sup>16</sup> Glej E. Norden, n. d., 28 sl.

<sup>17</sup> Glej E. Norden, n. d., 203.

<sup>18</sup> Navaja E. Norden, n. d., 206 sl.

<sup>19</sup> Tekst je dosegljiv v H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1926, 248—287; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 139—149; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton <sup>1</sup>1969, 437—438 (600 sl.); J. Bottéro, »Le Dialogue Pessimiste et la transcendance«, *Revue de théologie et de philosophie* 16, Lausanne 1966, 9—12.



11. stol. pred Kr.<sup>20</sup>. Mnogi so že poskušali razložiti smisel te pesnitve. Glede na njihovo osnovno stališče jih lahko delimo v dve skupini: ena razlaga pesnitev v realistično-filozofskem smislu in domneva na koncu »filozofski samomor«; druga jo razlaga kot satiro, ki bi naj bila včasih celo optimistične narave.<sup>21</sup> Na splošno manjka v diskusijah upoštevanje formalnih vidikov pesnitve, ki jih je treba torej tu predvsem poudariti.

Pesnitev je sestavljena iz 12 kitic, ki z nekoliko večjo razliko v 12. kitici potekajo po povsem enaki osnovni obliki antitetičnega dialoga med gospodarjem in služabnikom glede najrazličnejših človekovih aktivnosti. Za ponazoritev navajamo zadnjih pet kitic:<sup>22</sup>

- VIII »Služabnik, poslušaj me.« »Da, moj gospod, da.«  
 »Ljubiti hočem ženo.« »Da, ljubi jo, moj gospod, ljubi jo.  
 Mož, ki ljubi ženo, pozabi na bolečino in žalost.«  
 »Ne, služabnik, ne bom ljubil žene.«  
 »Ne ljubi je, moj gospod, ne ljubi je.  
 Žena je vodnjak, žena je ostro železno bodalo,  
 ki možu odreže vrat.«
- IX »Služabnik, poslušaj me.« »Da, moj gospod, da.«  
 »Hitro mi prinesi vode, da si operem roke  
 in svojemu bogu darujem daritev.«  
 »Daruj, moj gospod, daruj. Človek, ki daruje svojemu  
 bogu, je vesel v svojem srcu.  
 On nalaga posojilo na posojilo.«  
 »Ne, služabnik, ne bom daroval svojemu bogu.«  
 »Ne daruj, moj gospod, ne daruj.  
 Sicer boš svojega boga naučil, da ti bo sledil kakor pes,  
 bodisi da bo zahteval od tebe obred ali zapovedal:  
 ,ne posvetuj se s svojim bogom' ali karkoli drugega.«
- X »Služabnik, poslušaj me.« »Da, moj gospod, da.«  
 »Glej, živeža bom dal naši deželi.« »Daj, moj gospod, daj.«  
 Človeku, ki daje živež, ostane žito njegovo žito in obresti povrh.«  
 Ne, služabnik, ne bom dal živeža naši deželi.«  
 »Ne daj ga, moj gospod, ne daj ga.  
 Dajanje je (lahko) kakor ljubezen, toda vračanje je težko kakor  
 rojstvo otroka. Pojedli bodo tvoje žito, te preklinjali in ti odtegnili  
 obresti.«
- XI »Služabnik, poslušaj me.« »Da, moj gospod, da.«  
 »Dobro dejanje hočem storiti moji deželi.« »Stori, moj gospod, stori.  
 Človek, ki stori dobro dejanje svoji deželi, ima svoje  
 dobro dejanje v Marđukovi . . . (?)«  
 »Ne, služabnik, ne bom storil dobrega dejanja svoji deželi.«

<sup>20</sup> Glej J. Bottéro, n. d., 7.

<sup>21</sup> Glej W. G. Lambert, n. d., 139 sl.; J. Bottéro, n. d., 12 sl.

<sup>22</sup> Prevod se naslanja predvsem na H. Gressmann, n. d., 286 sl.; J. B. Pritchard, n. d., 438 (601).

»Ne stori ga, moj gospod, ne stori ga.  
Povzpni se na stari grič in ga obhodi,  
oglej si lobanje majhnih in velikih.  
Kje je zlobnež in kje dobrotnik?«

- XII »Služabnik, poslušaj me.« »Da, moj gospod, da.«  
»Kaj je vendar dobro?«  
Da sta moj in tvoj vrat zlomljena  
in sva vržena v reko, to je dobro!  
Kdo je (bil) tako visok, da bi se lahko povzpnel na nebo?  
Kdo je (bil) tako širok, da bi zaobjel vso zemljo?«  
»Ne, služabnik, tebe bom ubil, da greš prvi.«  
»Potem (prisegam, da) me moj gospod ne bo preživel  
več kakor tri dneve.«

Gotovo ne bi bilo veliko možnosti za uspeh, če bi hoteli smisel pesnitve razložiti zgolj na podlagi literarno-stilistične analize. Tudi če vzamemo ta vidik za izhodišče, ga moramo postavljati v vzročno zvezo z babilonskim svetovnim nazorom, kakršen je razviden šele iz celotne babilonske literature in drugih kulturno-zgodovinskih pričevanj. Nekatere osnovne značilnosti babilonske filozofije in teodiceje so toliko dognane, da je izhodišče že dano. Jasno je predvsem to, da Babilonci niso prišli prav do spoznanja o božji transcendenci, ki bi bila hkrati imanentna v smislu hebrejske teologije zaveze. Zato je njihovo pojmovanje zgodovine in časa ciklično, to pa je gotovo bistveno vplivalo, kako so reševali vprašanje smisla vesoljstvenega dogajanja in človekovega življenja. V kasnejših tekstih je res mogoče opaziti določene nastavke za spoznanje božje transcendence, vendar se to spoznanje nikoli ni moglo prav uveljaviti. Filozofski kontekst te pesnitve je torej v bistvu pesimističen. K temu je treba dodati še babilonsko statično držo, ki se kaže v večini njihovih literarnih stvaritev. Pričujoča pesnitev v tem pogledu še posebej izstopa. Vse kitice so sestavljene po istem stereotipnem antitetičnem načelu. Gospodarjeva zamisel in zanikanje te zamisli sta stalno v istem antipodičnem razmerju. Pri tem bi tudi zastoj iskali naraščanje misli navzgor. Nasprotno, vse kitice postopoma vodijo navzdol v smeri »filozofskega samomora«. Če marsikje drugod stilistika antiteze učinkuje dinamično in često stoji v vzročni zvezi z idejnim preobratom, je tukaj prisoten izjemen primer. Izrecno izražen pesimističen konec je torej logična posledica celotne strukture pesnitve, kjer je tradicionalna babilonska pesmistična drža zašla v skrajnost.<sup>23</sup>

Popolnoma drugačen je položaj pri slavni pesnitvi »Modrijanova tožba nad nepravilnostjo v svetu«, ki se imenuje tudi »Babilonska teodiceja«. <sup>24</sup> Pesnitev je sestavljena po načelu akrostiha in izvira verjetno iz 10. stol. pred Kr. <sup>25</sup> Oblika je zelo razgibana, ker je tudi misel takšna. Najprej zbuja po-

<sup>23</sup> Glej W. G. Lambert, n. d., 140.

<sup>24</sup> Za tekst glej H. Gressmann, n. d. 287–291; B. Landsberger, »Die babylonische Theodizee«, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* (Neue Folge 9, 1936) 44–73; J. B. Pritchard, n. d., 438–440 (601–604).

<sup>25</sup> Glej M. E. Ebeling, *Ein babylonischer Kohelet*, *Berliner Beiträge zur Keilschriftkunde*, I, 1 (1924) 3, datira pesnitev celo v 14. ali 15. stol., medtem ko B. Landsberger, n. d., računa s poznejšim časom do 8. stol. Prim. W. G. Lambert, n. d., 15.

zornost, bojevitost med predstavnikom tradicionalne modrosti in med skeptikom, ki mu zna najti tehten odgovor na vsako izzivajočo tezo, izhajajoč izključno iz izkustva. Tako je osnovna oblika res zelo podobna dialogom v Jobovi knjigi,<sup>26</sup> le da je babilonski skeptik še radikalnejši. To je razvidno že iz njegovega svojevrstnega antitetičnega argumentiranja. Medtem ko hebrejski Job podobno kakor njegovi trije sogovorniki govori v himnično-sinonimni obliki, babilonski skeptik svojemu sogovorniku odgovarja tudi v obliki antitetičnega paralelizma. Takó svojega sogovornika dejansko prepriča in s tem odstrani vsako možnost, da bi od bogov še lahko pričakoval ureditev svetovnega reda.<sup>27</sup>

Za ponazoritev navajamo dve antitetični argumentaciji, ki ju navaja skeptik:

VII Tvoj odgovor je kakor severni veter, lep dih za ljudi;  
prevzvišen in izbran je tvoj bistri nasvet,  
vendar mi dovoli, da pristavim le eno besedo pred teboj:  
Po poti sreče gredo, kateri boga ne iščejo,  
a ubožajo in shirajo, kateri pobožno molijo k boginji.  
Že v zgodnjem zarodku sem poizvedoval po božji volji,  
v ponižnosti in pobožnosti sem iskal svojo boginjo.  
Toda vlekel sem breme v nekoristni tlaki.  
Moj bog mi je naklonil ubožstvo namesto bogastva.  
Pohabljencu gre bolje kakor meni,  
neumnež ima prednost pred menoj.  
Ničvrednež je bil povzdignjen,  
a jaz sem bil potisnjen k tlom.

XXV Bodi pozoren, moj prijatelj, in spoznaj moje razumne misli,  
prisvoji si moje skrbno izbrane besede.  
Ljudje povzdigujejo besedo mogočnega, ki se je naučil moriti,  
a odstranjajo nemočnega, ki ni storil nobenega zla.  
Dajajo prav hudobnežu, ki mu je resnica odvrtna,  
a izganjajo proč plemenitega, ki se drži naredbe svojega boga.  
Tiranovo zakladnico polnijo z zlatom,  
a iz shrambe berača jemljejo njegova živila.  
Podpirajo mogočnega, pri katerem je vse zlo,  
a ugonablajo slabotnega in pohodijo onemoglega.  
In tudi mene, potrtega, preganja mogočnež.

V tej antitetični stilizaciji je utelešena človekova stiska glede na najbolj občutljivo področje. Kakor hebrejski Pridigar, ki uporablja podobne

<sup>26</sup> Da je pesnitev glede na logiko misli bliže dialogom Jobove knjige kakor razmišljanjem Pridigarja, je že P. Dhorme, »Ecclesiaste ou Job«, *Revue Biblique* 32 (1923) 1–27, posebno 7, dobro ugotovil.

<sup>27</sup> Prim. W. G. Lambert, n. d., 16 sl.: »Problem pisatelja Teodiceje je bil, zakaj nekateri ljudje zatirajo druge. Trpeči zavrača idejo, da bi osebni Bog lahko jamčil zaščito. Ideja, ki je skupna trpečemu in njegovemu prijatelju, se glasi, da so bogovi ljudi pripravili do tega, da lažejo in zatirajo. To je gotovo najbolj drzna in najbolj originalna misel, ki je prišla od mezopotamskih mislecev. Žal ta ideja poruši vero, da božanski stvarniki vodijo svet v pravičnosti. Delo se konča, kakor hitro je to soglasje doseženo, zato ne vemo, ali je pisec zagrabil katero izmed strašnih posledic svojih težak.

križajoče se antiteze, opaža babilonski skeptik popolno nasprotje med idealnim moralnim redom in med resničnostjo življenja. Ker skeptik očitno govori iz izkustva, mu ni bilo težko nabrati teh priostrenih primerov. S tem je hotel opraviti s sogovornikom, ki se je skliceval na izumetničene teorije in ni upošteval realizma življenja.

Skeptik seveda jasno pokaže, kakšen je njegov svetovni nazor. Kontradiktornost svetovnega reda je sklepna ugotovitev v njegovi tožbi. Ker ne verjame, da bi vsaj Bog lahko učinkovito posegel v ta red, se ne more dokopati do zaupanja in molitve, kakor so to storili hebrejski psalmisti, kadar so bili v stiski, ampak zaide v klic iz obupa (prim. zadnjo, 27. kitico).

V tej točki se »babilonski Job« močno približa hebrejskemu Pridigarju, a se diametralno razlikuje od hebrejskega Joba. Ko se hebrejski Job znajde na robu obupa in ga tudi njegovi trije prijatelji ne morejo prepričati, ga nagovori sam Bog. Toda ne reši ga takoj iz stiske, temveč ga pouči najprej o veličastnih božjih skrivnostih, ki so v bistveni zvezi s čisto določenimi moralnimi zahtevami. Za Jahveja ni dovolj, da Job spozna in prizna njegovo »ontološko« transcendenco (40, 4—5); najprej mora zavrniti vse »velike« in ošabne, ki se nočejo prikloniti pred skrivnostnim Bogom (40, 11—13).<sup>28</sup> Potem je moral izreči se svoj **confessio** (42, 4—6). Le-ta je privrel iz njegovega srca:

Poslušaj, govoriti hočem!  
Vprašal te bom in ti me pouči!  
S sluhom ušes sem slišal o tebi,  
a zdaj te je videlo moje oko.  
Zato preklicujem in se kesam  
v prahu in pepelu.

Pri hebrejskem Jobu je dosežen vrh ravno v zavesti antiteze med tem, kar je nekoč vse slišal o Bogu, in med tem, kar je sam doživel in spoznal ob srečanju z njim. O možnosti takšnega stika z Bogom verni Hebrejec ni dvomil, a v »babilonskem Jobu« ni sledu o tem. Zato le-ta ne najde poti iz stiske, medtem ko se je hebrejski Job brez obotavljanja popolnoma predal v božje naročje. Antinomije v svetovnem redu postanejo rešljive z vero v transcendentnega Boga, ki je hkrati imanenten. Ali drugače rečeno: Poudarek nasprotja med skrivnostnim Bogom in omejenim človekom odstrani nasprotja iz svetovnega reda, kakor hitro človek spozna božjo odprtost do njega in se mu zaupa. Samo Bog, ki je mnogo večji od njega, mu lahko pomaga, kjer sam odpove.

Zaradi bistvene razlike med »babilonskim« in med hebrejskim Jobom je toliko bolj pomembna še ena pesnitev »babilonskega Joba«, ker je hebrejskemu mnogo bližji. Gre za slavno hvalnico o božji modrosti z naslovom **Ludlul Bel Nemeqi** — »Slaviti hočem gospoda modrosti«.<sup>29</sup> Kljub temu da so nekateri deli dolge pesnitve slabo ohranjeni, je mogoče ugotoviti, da je tega »babilonskega Joba« zadela podobna nadloga kakor hebrejskega. Po-

<sup>28</sup> Zdaj mu Bog že lahko obljubi (40, 14):  
Potem te bom hvalil tudi jaz,  
da ti bo desnica podelila zmago.

<sup>29</sup> Za tekst glej H. Gressmann, n. d., 274 sl.; W. G. Lambert, n. d., 21—56; J. B. Pritchard, n. d., 434—437 (596—600).

dobnost med obema Joboma gre celo tako daleč, da tudi »babilonskega Joba« na koncu božanstvo (Marduk) privede nazaj k sreči (prim. 4. tablo).

Stilistika antiteze je prisotna v pesnitvi že v zvezi z kontrastiranjem med nekdanjo srečo in sedanjo nesrečo.<sup>30</sup> Pri tem je odločilna domneva, da je prizadeti hvalnico sestavil šele po premostitvi nesreče in jo določa torej »odrešenjsko« stanje. Trpeči te pesnitve je tudi doživel nasprotja v svetovnem redu, a je spričo restitucije prvotnega stanja sreče imel možnost za upanje. Spoznal je, da trpljenje sicer izhaja od Boga, a ni absolutno; Bog ga lahko tudi odvzame. To njegovo spoznanje je izraženo že v začetnih verzih:<sup>31</sup>

Slaviti hočem gospoda modrosti, (preudarnega) boga,  
ki združuje noč, a tudi osvobaja dan ...  
Njegova jeza ga obkroža kakor viharjni veter,  
a njegov vetrič je prijeten kakor jutranji zefir,  
njegova jeza je neustavljiva, njegova besnost je uničujoča povodenj,  
a njegovo srce je usmiljeno, njegova duša odpušča,  
... katerega roke ne morejo zadržati nebesa,  
a njegova ljubezniva roka drži umirajočega ...

Razumljivo je, da je človek tem manjši, čim večji in čim bolj transcendenten je Bog. Nasprotja v svetovnem redu bi se zdaj morala reševati na liniji nasprotja med Bogom in človekom, kajti le Bogu so dostopne vse skrivnosti sveta; človek bi moral v vsakem primeru ohraniti zaupanje (tabla II, 33—4):<sup>32</sup>

Kar se človeku zdi dobro, je za boga slabo.  
Kar je v njegovem srcu slabo, je za njegovega boga dobro.  
Kdo lahko spozna voljo bogov v nebesih?  
Kdo lahko razume načrte podzemeljskih bogov?  
Kje so se človeška bitja učila božjih potov?  
Tisti, ki je včeraj živel, je danes mrtev.  
Včasih je vznemirjen, drugič je vihrav.  
Včasih poje vesele pesmi, nekoliko kasneje vzdihuje kakor žalovalec.  
Njegovo stanje se menja kakor odpiranje in zapiranje (oči).  
Kadar so lačni, so kakor mrtvo truplo;  
kadar so siti, hočejo biti kakor njihov bog.  
V sreči govorijo o povzpenjanju v nebo,  
v nesreči o pogrezanju v podzemlje.

Gotovo ne kaže zgolj na podlagi te pesnitve primerjati babilonsko teodicejo s hebrejskim pojmovanjem božje transcendence. Vendar je ta himna takó jasno pričevanje zavesti božje transcendence, kakršna se je pri Izraelcih postopoma razvila in zakoreninila, da spoznanja o božji transcendenci vsaj ne moremo absolutno omejevati zgolj na izraelski verski svet.

<sup>30</sup> Glej verze 77—78:

Jaz, ki sem bil včasih ponosen človek,  
sem se naučil, da se ob meni spotakne nezmaten človek.  
Čeprav sem bil spoštovan človek,  
sem postal suženj.

<sup>31</sup> Tekst teh začetnih verzov je dopolnil šele E. Leichty, »Two New Fragments of Ludlul Bel Nemeqi, *Orientalia*, Nova Series 28 (1959) 361—363.

<sup>32</sup> Za tekst glej zlasti H. Gressmann, n. d., 275.

Antitetične formulacije navedenih babilonskih pesnitev nimajo v izvenizraelskem kanaanskem kulturnem in religijskem krogu nobene paralele. V njihovi religijski zavesti nima antiteza sploh nobene vloge. Tako npr. v ugaritski literaturi ne najdemo prav nobenega primera antitetičnega paralelizma. Vendar nas to dejstvo ne preseneča, če upoštevamo, da je antitetični paralelizem značilen predvsem za modrostne tekste. Le-teh pa v ugaritski literaturi ni. Tudi sicer manjkajo tukaj literarne vrste, ki imajo v hebrejski bibliji prav posebno pomembno vlogo. Na to je treba paziti toliko bolj, ker sicer med izraelsko in ugaritsko literaturo opažamo celo identiteto glede posameznih simbolov in krajših formulacij, zlasti pa glede osnovne pesniške strukture, v kateri prevladuje sinonimni paralelizem. Iz tega je jasno razvidno, da je sinonimni paralelizem bolj lasten pripovednemu stilu in statičnemu svetovnemu nazoru. Stilistika antiteze pa se pojavi šele takrat, ko nastopi idejna dialektika, kakršna je v Izraelu navzoča zlasti v zvezi z odnosom med Bogom in človekom in v zvezi z moralnimi načeli.

Kakor v ugaritski, tako tudi v feničanski in v aramejski literaturi takšni svetovnonazorski premiki niso vidni. Zato antiteze vsaj v religioznem kontekstu ne nastopijo. Pač pa v primeri z ugaritsko literaturo obstajata dva primera antiteze drugačne vrste v feničanski literaturi. Prvi primer feničanske antiteze spada v nagrobni napis kralja Kilamuwa (825 pred Kr.).<sup>33</sup> Antiteza je dvojna. Najprej gre za nasprotje med vrstami 9—13 in med 8. vrsto. Dalje nastopi antitetični prikaz različnih tipov lastnine glede na nekdanjo in sedanjo dobo, da bi bila čimbolj poudarjena sedanja blaginja. Antitetična stilizacija najbolj jasno spričuje, da je sicer v prozaični obliki podan tekst pesniško strukturiran.<sup>34</sup> Za ponazoritev navajamo vse antitetične vrste 8—13:<sup>35</sup>

... (Nekoč) so dajali dekle za ovco  
in moža za obleko.  
Jaz, KLMW, sin HJ-a,  
sem se usedel na prestol svojega očeta.  
Pod prejšnjimi kralji  
so Muškabim renčali kakor psi,  
jaz pa sem bil enemu oče,  
drugemu mati,  
zopet drugemu brat.  
In kdor nikoli ni videl ovce,  
sem ga naredil za lastnika črede ovac;  
in kdor nikoli ni videl govedi,  
sem ga naredil za lastnika črede govedi,  
in za lastnika srebra in zlata.  
In kdor v svoji mladosti ni videl platna,  
ga je v teh mojih dneh pokrival Byssos.

<sup>33</sup> Glej H. Donner-W. Rölling, *Kanaanäische und aramäische Inschriften* (Wiesbaden 1973), Nr. 24.

<sup>34</sup> Prim. T. Collins, »The Kilamuwa Inscription — a Phoenician Poem«, *Die Welt des Orients* 6 (Wuppertal 1971) 183—188.

<sup>35</sup> Za tekst glej T. Collins, n. d., kajti v H. Donner-W. Rölling, n. d., Nr. 24, tekst ni podan v poetični obliki.

Drugi primer feničanske antitetične stilizacije prav takó ponazarja nasprotje med pričujočim kraljem — tukaj 'ZTWD — in med njegovimi predniki. Tekst spada napisu iz Karatepe:<sup>36</sup>

»... (prej) se je moški bal, da bi šel po poti; toda v mojih dneh je lahko šla celo žena z veseljem merit vlakno kolovrata.«

### III. Izvor antiteze in njene osnovne oblike

Obstoj identičnih ali vsaj podobnih, a tudi različnih oblik antiteze v svetovnih literaturah vodi do vprašanja, kje ima antitetična stilizacija svoj izvor.

Primerjalni študij tekstov iz različnih kulturnih krogov nas vodi do spoznanja, da je izvorov antiteze več. Prvi izvor so objektivne danosti zunaj človeka, do katerih pa človek ne more ostati nevtralen. Prva takšna danost je fizični svet s svojimi kontrastnimi sestavinami, kakor sta luč in tema na področju svetlobe, črno in belo na področju barv, moški in ženski spol na področju živih bitij itd. Ta nasprotja ali vsaj dvojnosti je mogoče različno zaznavati. Pri tem je veliko odvisno od opazovalčevega položaja in njegovega zornega kota. Kontrast iz področja narave lahko, kot je bilo že rečeno, pogojuje dva različna tipa stilizacije: merizem ali polarnost in antitezo. Pozornosti je vredno to, da v določeni literaturi tem bolj prevladuje antiteza, čim manj je navzoč merizem, in obratno. V najstarejših poezijah je merizem posebno močno zastopan, medtem ko antiteza tam še manjka. Vzporedno z novimi težnjami novega jezikovnega čuta in novih literarnih vrst pa gre razvoj v obratni smeri. To vsekakor ni naključje. Pri človeku se je v najrazličnejših področjih očitno le počasi izoblikoval občutek za antinomije. Pri tem so imele različne okoliščine svojo vlogo. V kasnejšem času so bile morda v ospredju predvsem družbene razmere in svetovni nazor. Glede družbenih antinomij je bil človek toliko bolj prizadet, čim bolj je mestno kolektiviranje stopalo na mesto nekdanje patriarhalno-družinske družbene ustanove. Zdaj so lahko družbene razmere človeka bolj ogrožale. Tako so družbeni odnosi s časoma postali problem, ki so ga ljudje reševali različno, pač glede na svojo naravno občutljivost, svetovni nazor in religijo.

Če so nam pričevanja takšnih poskusov dostopna šele v kasnejšem času, to še ne pomeni, da že omenjenih antinomij, kakor tudi problema bolezní itd., človek v najstarejših časih ni boleče občutil. Iz teh časov nam pač manjka zadostna dokumentacija, da bi lahko dobili vpogled v njihov duhovni svet. Vendar lahko trdimo, da se je neka »uradna« stilizacija lahko uveljavila le, če je ustrezala okusu in potrebam vladajočih slojev družbe, ali pa je vsaj ustrezala naravnim zakonitostim človekovega dojetanja simbolične govorice. Osnovni pogoj za takšen sprejem je bil navadno čisto določen način mišljenja, ki je imel za seboj velik duhovni razvoj. Čas se je moral dopolniti. Iz tega seveda ne sledi, da primeri ljudi, ki so plavali proti toku, kakor npr. izraelski preroki, ne bi bili možni. Toda določeni osnovni pogoji glede na izpolnjen čas so bili vendar tudi zanje potrebni.

Če pomislimo, da so objektivne danosti v zvezi z naravo, kozmosom, večinoma povsod iste, bi jih moral človek povsod enako dojemati. Vendar temu ni tako. V določenih točkah jih zaznavajo ljudje iz različnih kultur zelo različno. V iskanju razlogov za to lahko vsaj glede na antitezo sklepamo, da nista stopnja in kakovost občutka za naravne, moralne in družbene antinomiije pri vseh tipih ljudi enaka.<sup>37</sup> Toda pri tem bi težko ugotovili, ali je imela pri tem večjo vlogo naravna psiha ali iz tradicije izvirajoč način mišljenja, svetovni nazor in religija. Gotovo je treba velik pomen prisoditi prav svetovnemu nazoru in religiji. Da bi se o tem glede na antitezo prepričali, zadostuje vpogled na velik duhovni preokret v grški filozofiji, retoriki in literaturi v 5. stol. pred Kr. in na stilistiko antiteze, ki se je porajala iz tega in je kmalu dobila absolutno prednost med vsemi retoričnimi figurami. E. Norden ugotavlja o Heraklitu: »Mogočnemu Efežanu, ki je osamljeno in v nasprotju z vsem svetom hodil po svoji poti, so se prvič razodele antinomiije bitja in videza, in njemu, ki je učil, da se iz različnega poraja popolnejša harmonija, so se nasprotja z določeno logično posledico tudi hipostazirala v jeziku.«<sup>38</sup>

Tudi v Izraelu se je zgodil duhovni preokret, in celo ne mnogo poprej.<sup>39</sup> Toda izrazne oblike antiteze so v grški in v hebrejski literaturi vendar bistveno različne, to pa dejansko stoji v vzročni zvezi z različnim svetovnim nazorom in religijo. Iz osnovnega nasprotja med Bogom in človekom, ki so ga Grki komaj prav dojeli, so se porajale v Izraelu cele verige antitez ontološkega in moralnega reda. Takó Grki kakor Izraelci so opazovali svet in družbeni red, vendar je vsakdo videl nekaj drugega. Ne reči, temveč izhodišče in poskusi reševanja obstoječih problemov so bili diametralno različni, in iz teh razlik so se porajale tudi različne formulacije in različne literarne vrste.

Ta pojav je v odnosu nove zaveze do helenizma toliko bolj očiten, ker je jezik isti. Posebno apostol Pavel je na podlagi specifičnega judovskega načina mišljenja antitezi prisodil mesto, ki priča za njegovo bistveno distanco od helenističnega sveta.<sup>40</sup>

Glede na to dejstvo je zdaj jasno, da je mogoče oblike in pomen antiteze v posameznih literaturah šele takrat prav presoditi, če upoštevamo predvsem način mišljenja, svetovni nazor in zlasti religijo z njenimi specifičnimi vprašanji in poskusi reševanja problemov. Kar zadeva staro zavezo, morajo teološka načela prav posebno stati v ospredju.

Osnovne literarne oblike so v marsikaterem pogledu v vsakokratni svetovni literaturi različne. Nekatere oblike imajo vendarle mnogo skupnega, ker pač temeljijo na istih načelih. Takšen primer so dialogi, v katerih se še posebno pogosto javlja antitetični stil. Dialogom namreč zelo ustreza dialektika kontrasta. Tako bi mogli vsaj za kasnejše obdobje domnevati, da je že literarna oblika dialogov predstavljala enega izmed virov antiteze.

<sup>37</sup> E. Norden, n. d., 25, trdi npr., da je bilo Grkom prirojeno posebno nagnjenje za antitetični način mišljenja. Nic. H. Ridderbos, *Die Psalmen*, Berlin-New York 1967, 53, pravi podobno o Izraelcih: »Verjetno je bil Izraelec za učinkovanje nasprotja posebno občutljiva.

<sup>38</sup> N. d., 18.

<sup>39</sup> Zavedati se moramo, da imajo zgodnji hebrejski teksti mnogo skupnega z drugimi semitskimi, zlasti kanaanskimi literaturami.

<sup>40</sup> Prim. E. Norden, n. d., 451–512.



Toda glede na začetek je razvoj najbrž obraten. Oblika dialogov se je šele takrat prav uveljavila, ko je antiteza v zavesti ljudi že imela pomembno vlogo. Isto bi potem veljalo tudi za bolj elementarne oblike antiteze, kakor je antitetičen paralelizem. Takó formalni kakor miselni paralelizem je morda najprvobitnejša in zato najbolj ljudska literarna oblika, ki obstaja. Javlja se bolj ali manj konstantno v vseh svetovnih literaturah. Vendar v starejših literaturah odkrivamo le sinonimni paralelizem; antitetični paralelizem se pojavi šele, ko se je antiteza na splošno vsestransko uveljavila.

Ko različne oblike antiteze že obstajajo, nastaja obraten proces. Človek, ki je v kontaktu z različnimi oblikami antiteze, hočeš nočeš dopušča, da vplivajo nanj. Tudi največji literati ne morejo mimo njih. Če se je antiteza v svojem prvotnem nastanku porajala spontano iz nagiba novega duha in se je svobodno artikulirala, upošteva le naravno zakonitost človekovega načina formuliranja, lahko kasneje v tradiciji ustaljene oblike posamezne avtorje naredijo tudi za svoje sužnje.<sup>41</sup>

V presojanju tega zgodovinskega razvoja je vendarle treba biti previden. V stari zavezi obstajajo namreč mnogi tipični primeri antitetičnega paralelizma, ki glede na svojo ustaljeno obliko mnogokrat res delujejo monotono. Če se v bistvu iste oblike pojavljajo pri različnih avtorjih, vendar ne zmanjšujejo izvirnosti vsakokratnega avtorja, če jih je ta le znal organsko vključiti v svojo literarno stvaritev. To velja toliko bolj, čim bolj so literarne oblike ljudske, kar velja zlasti za antitetični paralelizem v pregovorih. Drži, da je antitetični paralelizem v vseh literaturah navzoč zlasti v pregovorih, in sicer v modrostni literaturi. Glede na te literarne vrste se je treba torej zanimati za posebne psihološke zakonitosti človekove artikulacije. To toliko bolj, ker navadno med različnimi literaturami ne moremo ugotoviti neposredne literarne dovisnosti.

#### **Povzetek. JOŽE KRAŠOVEC: DEFINICIJA IN IZVOR RETORIČNO-STILISTIČNE FIGURE ANTITEZE.**

V zgodovini literarne kritike obstaja nekaj dobrih definicij antiteze. Vendar natančnejših študij te figure niti na področju celotne svetovne literature doslej še ni opaziti. Spričo tega tudi vprašanje izvora antiteze v literaturi še ni razčiščeno (I. del). Da bi to vrzel nekoliko zamašili, raziskuje pisec razprave antitetične primere iz pomembnejših starih literatur in se s tem že dotika vprašanja izvora in razloga uporabe antiteze v posameznih literaturah (II. del). S primerjalnim presojanjem tekstov je mogoče ugotoviti, da ima lahko antiteza svoje korenine tako v nasprotjih v objektivni naravi in v človekovi psihi, kakor tudi v svetovnem nazoru in v religiji (III. del).

#### **Zusammenfassung. JOŽE KRAŠOVEC: DIE DEFINITION UND DER URSPRUNG DER RHETORISCH-STILISTISCHEN FIGUR DER ANTI- THESE**

In der Geschichte der Literaturkritik sind einige guten Definitionen der Antithese anzutreffen. Eingehendere Studien dieser Figur kamen jedoch selbst innerhalb der ganzen Weltliteratur bisher noch nicht zustande. Infol-

<sup>41</sup> Glej Th. H. Robinson, »Basic Principles of Hebrew Poetic Form«, Festschrift für Alfred Bertholet, Tübingen 1950, 439.

gedessen konnte auch der Ursprung der Antithese in der Literatur noch nicht genügend geklärt werden (I. Teil). Um diesen Mangel etwas auszugleichen, untersucht der Verfasser dieses Artikels antithetische Beispiele aus bedeutenden alten Literaturen und stellt dadurch Erwägungen über den Ursprung und den Grund der Verwendung der Antithese in einzelnen Literaturen an (II. Teil). Auf Grund einer vergleichenden Beurteilung der Texte lässt sich feststellen, dass die Antithese sowohl in der gegensätzlichen Beschaffenheit der objektiven Welt und in der menschlichen Psyche als auch in der Weltanschauung und in der Religion ihre Wurzel haben kann (III. Teil).

**Résumé. JOŽE KRAŠOVEC: DEFINITION ET ORIGINE DE LA FIGURE RHÉTORICO-STYLISTIQUE DE L'ANTITHÈSE**

Dans l'histoire de la critique littéraire on trouve de bonnes définitions de l'antithèse, il manque, cependant des études plus complètes même au niveau de la littérature universelle. En fait, la question de l'origine de l'antithèse n'est pas clarifiée (I partie). Pour combler ce fossé, l'auteur étudie quelques figures antithétiques dans des littératures particulières (II partie). Il en conclue que l'origine de l'antithèse se trouve dans les contradictions objectives que présente la réalité, dans la psychologie humaine et dans la conception du monde et de la religion (III partie).

Ivan Pojavnik

## IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE

### 1. BOŽJE KRALJESTVO

#### Uvod

Origen (185—253) spada v vrsto največjih genijev antičnega krščanstva. Na mnogih področjih je njegovo delo pomenilo velik napredek: postavil je temelje svetopisemski znanosti in duhovni teologiji, v dogmatiki pa je prvi poskušal podati teološko sintezo razodetih resnic. A ravno v dogmatiki je Origenova teološka ladja z delom O počelih (De principiis), ki spada med njegove prve spise (sem bi morali šteti še prve knjige Razlage Janezovega evangelija), doživela polomijo, brodolom. V tem delu se je Origen skušal »za vajo« približati nekaterim naukom helenistične kulture, a je nasedel na čeri grških filozofskih zmot. Vendar je potem srečno izplul in ob občasnem malem »puščanju vode« nadaljeval svojo teološko plostvo.

Origen je bil mož sv. pisma in duhovno izredno globoka osebnost. S svojimi deli je vplival na vse vidnejše cerkvene očete na Vzhodu in Zahodu. V razlaganju sv. pisma jim je bil Origen pravzaprav oče in učitelj. Vplival je tudi na antiohijsko šolo, ki jo nekateri pretirano postavljajo v nasprotje z aleksandrijsko. Origenove zasluge je odkrito priznal papež Leon XIII.: »Med vzhodnimi eksegeti zavzema glavno mesto Origen, čudovit po bistrini duha in delovni vztrajnosti. Iz njegovih številnih spisov in velikanskega dela

heksaple so potem zajemali skoraj vsi ostali.«<sup>1</sup> Origenistični prepiri od 4. stol. naprej so pokazali, kaj od Origena ni mogoče sprejeti — namreč njegovih zmot. Vrgli pa so, žal, veliko senco na vsa Origenova dela, zato jih potem mnoga niso več prepisovali in so se izgubila. Precejšnji del Origenove zapuščine je ohranjen v latinskem prevodu.

V novejšem času je na celi črti napadel Origena protestant A. Harnack: Origenova eksegeza naj bi bila helenizirala razlago sv. pisma, pokvarila prvotno preprosto krščansko verovanje in pripomogla k uvedbi nekakšnega dogmatičnega poganskega krščanstva.<sup>2</sup> Čeprav katoliški teologi niso v celoti sprejeli Harnackovih tez, so pa te vseeno vplivale na mnoge in marsikakšnega zapeljale v slepo ulico. V obrambo Origena so nastopili veliki teologi H. U. von Balthasar, H. de Lubac in J. Daniélou. Ti so z natančnimi študijami pokazali, kako so Harnackove dogmatistične teze o Origenovem »poganskem« krščanstvu plod racionalističnih predsodkov.

V nekaj razpravah bom skušal prikazati nekaj tem iz Origenove teologije. Pri tem bom glavno pozornost posvetil pozitivni vsebini Origenovega učenja, s katerim je vplival na izročilo na Vzhodu in Zahodu. Na kratko bom omenil tudi Origenove zmote. V prvi razpravi bom obravnaval Origenov nauk o nebeškem kraljestvu.

## I.

### NEBEŠKO KRALJESTVO

#### 1. Vidno in nevidno vesolje

»Komaj domnevamo, kar je na zemlji, kdo pa je dognal, kar je v nebesih' (Modr 9, 16)? Kdo bi pač ne priznal, da je nemogoče človeku dognati to, kar je v nebesih? Toda ta nemogoča stvar postane mogoča s presežno božjo milostjo« (tè hyperballouísei cháriti).<sup>3</sup> Vprašanje o tem, kaj je v nebesih, je povezano z vprašanjem, kaj so nebesa. Govoriti o nebesih, o nebeškem kraljestvu in raju pomeni govoriti o globokih in človeški um presega-jočih skrivnostih. O njih si Origen ne upa razpravljati po svoji lastni presoji, ampak se hoče oklepiti apostolskega izročila, v katerem zlasti vidno izstopa Pavlova teologija: »Ne upam si vzpenjati, če Pavel ne gre pred menoj in mi ne kaže pota pri tem novem in težavnem vzponu.«<sup>4</sup> Pavel je bil namreč v zamaknjenju dvignjen v tretje nebo in je videl, kaj je nebeško kraljestvo.

»Naš Pavel, čigar izobrazba temelji na preroških spisih, hrepeni po nadvesoljskih in nadnebesnih rečeh (tè hyperkósmia kai hyperouranía). Vse dela zaradi njih, samo da bi jih dosegel. V drugem pismu piše Korinčanom: „Naša lahka sedanja stiska nam pripravlja nad vso mero veliko, večno bogastvo slave, če ne gledamo na to, kar se vidi, ampak na to, kar se ne vidi; kar se namreč vidi, je časno, kar se ne vidi, je večno' (2 Kor 4, 17—18).

<sup>1</sup> Leon XIII., okr. Providentissimus, navaja H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950, str. 36, op. 135.

<sup>2</sup> Prim. H. de Lubac, n. d. 35.

<sup>3</sup> De orat. 1: PG 11, 416 B.

<sup>4</sup> Num. hom. 3, 3: PG 12, 596 B. O apostolu Pavlu kot Origenovem učitelju prim. H. de Lubac, n. d. 69—77.

Takó Pavel predstavlja globokoumnim ljudem čutne stvari kot vidne stvari, inteligibilne reči (tà noetá), ki jih dojema edino um, pa kot nevidne reči.<sup>5</sup>

V 2 Kor 4, 18 najdemo dvojici, sestavljeni iz nasprotnih členov:

1. časno, sedanje — večno

2. vidno — nevidno

Nasprotje med paroma v vsaki dvojici izraža Origen še z novimi izrazi, ki vsebujejo nadaljnjo teološko refleksijo:

3. nadvesoljsko, nadnebesno — vesoljsko, nebesno

4. čutno — inteligibilno, duhovno

Inteligibilne stvarnosti so istovetne z duhovnimi stvarnostmi (tà pneumatiká) ali eshatološkimi stvarnostmi: ob koncu sveta bo vesolje poduhovljeno in naše vstajenjsko telo bo duhovno telo.<sup>6</sup> Na podlagi teh parov ugotovimo, da je dvojica ‚sedanji vek-večni vek‘ istovetna dvojici ‚vidne stvarnosti — duhovne stvarnosti‘. Zato pomeni prav isto: kristjan potuje v zgodovini proti eshatonu, in kristjan se dviga iz vidnih stvarnosti k duhovnim ali nadvesoljskim rečem.

Klasičen je četrti par ‚čutno-inteligibilno‘, ki je bil znan že Platonu. Prav takó je nadnebesni Platonov izraz. Origen sledi apologetom in priznava, da so tudi veliki grški filozofi dosegli neka spoznanja v nevidnem svetu, a so potem ponovno zašli v blodenje. Grški misleci »so zapustili tolikšne reči, katere jim ‚je Bog razodel‘ (Rim 1, 19), in razmišljajo o neznatnih in majhnih rečeh; petelina žrtvujejo Eskulapu. Zamišljali so si ‚nevidne božje reči‘ in ideje, vzpenjaje se ‚od stvarjenja sveta‘ in po čutnih stvareh k inteligibilnim stvarem; videli so, ne brez plemenitosti, tudi ‚njegovo večno moč in božanstvo‘, toda ‚postali so v svojih mislih prazni in njih nespametno srce‘ (Rim 1, 20—21) se vrti v temi in nevednosti glede tega, kar zadeva češčenje Boga.«<sup>7</sup>

Nauk grških filozofov je pomanjkljiv, nedokončan, razdrobljen in ne daje človeku zadnje gotovosti, vendar ti misleci niso učili samih zmot. V grški filozofiji je Logos zasejal nekaj semena resnic trajne vrednosti.<sup>8</sup> Ena izmed njih je po Origenu Platonov nauk o inteligibilnem svetu. Platon se je med vsemi grškimi filozofi dvignil najvišje, a tudi njegov vzpenjajoči se um se je nazadnje zavrtel s kroženjem neba. Omeniti je treba tudi krivdo filozofov, ki niso živeli v skladu z vzvišenimi spoznanji, prejetimi od Logosa, s spoznanji, ki so bila priprava na evangelij.

„Imamo velikega duhovnika‘, ki je s silnostjo svoje moči in duha ‚šel skozi nebo (coeli), Jezusa, Sina božjega‘ (Hebr 4, 14). Tem, ki so se iskreno poučili o božjih rečeh in so jih vredno živeli, je obljubil, da jih bo pripeljal k nadvesoljskim rečem. Pravi namreč: ‚Da boste tudi vi tam, kjer sem jaz‘ (Jan 14, 3). Zato mi tukaj po teh naporih in bojih upamo dospeti do skrajnih nebes in piti iz izvirov ‚vode, tekoče v večno življenje‘ (Jan 4, 14) — kot uči Jezus — in zajemati reke gledanj z vodami, ki so nad nebom. Dokler ga bomo slavili, nas ne bo več zavrtelo kroženje neba, ampak bomo vedno gledali nevidne božje reči, ne več ‚umevane po delih od stvarjenja

<sup>5</sup> C. Cels. 6, 19—20: SC 147, 226—228.

<sup>6</sup> Prim. Rom. com. 7, 5: PG 14, 1117 C-1118 A; Exod. hom. 9, 2: PG 12, 362; Cant. 3: PG 181 B-182 A. Origen se zgleduje po sv. pismu, pač pa si nekatere izraze izposoja iz splošne kulture. Prim. tudi H. de Lubac, n. d. 285—287.

<sup>7</sup> C. Cels. 6, 4: SC 147, 186.

<sup>8</sup> Prim. C. Cels. 1, 4: SC 132, 84—86.

sveta' (Rim 1, 20), temveč po besedah Jezusovega učenca ,tedaj iz obličja v obličje', saj ,ko pride, kar je popolno, bo minilo, kar je nepopolnega'« (1 Kor 13, 12. 10).<sup>9</sup>

Nato naletimo na nov par, ki se nanaša na odnos med vidnimi in nevidnimi stvarnostmi: 5. nepopolno — popolno.

Ne Platon ne noben drug človek ni uspel prodreti skozi nebo v skrajna ali najvišja nebesa. Vanje je s svojim vnebohodom stopil Kristus, ki se je povzpел nad vidno vesolje. Kristus se je povzpел nad vse nebesa ali »nad vsa nebesa« (hyperáno pánton tôn ouranôn) (Ef 4, 10) s svojim povečanim, duhovnim telesom, in to ne krajevno, temveč skrivnostno, mistično. Origen bi bil mogel izraz ,nadnebesni' skovati na podlagi Ef 4, 10; toda pri pokristjanjevanju tedanje kulture mu je bilo v oporo to, da je ta izraz že spadal k splošni izobrazbi. Origen je skoval nov izraz ,nadvesoljski' (nadsvetni, od tod potem izraz nadvesolje, nadsvet, superkozmos), ki je sinonim izraza ,nadnebesni'.

Kristus se je povzpел v nebesa. Ali se je morda povzpел v svet Platonovih idej? Origen odločno odklanja, da bi nebesa pojmovali kot svet Platonovih idej.<sup>10</sup> Taka nebesa ne bi bila stvarna, obstajala bi le v naši domišljiji. Ko Odrešenik izjavlja, da ni od tega sveta (prim. Jan 17, 14), misli pri tem na svet, ki je nad svetom in je nekaj veličastnejšega od tega sveta.

Toda ideje Platonu niso bile abstraktne ideje, kajti govori o svetu idej kot o nadnebesnem kraju in o podstati, ki resnično biva, a je brezbarvna, brez oblike, neotipljiva, doumljiva v preblisku edino človeškemu umu, ki se je dvignil nad čute in čutni svet.<sup>11</sup> Aristotel se je za svojim učiteljem Platonom dvigal nad čutne stvari in hotel doseči to, kar je onstran njih (tà metà tà physiká). Res se je umsko precej povzpел nad prebivalce na zemeljski površini. **Platonovo inteligibilno podstat ali kraj je poistovetil s prvo materijo (materia prima).**<sup>12</sup> Prva materija je brezoblična, neustvarjena in nerazpadljiva in nima nobene izmed kvalitete ter lastnosti, ki so značilne za vidno materijo.<sup>13</sup> Klemen Aleksandrijski pravi, da stoiki, Platon, Pitagora in Aristotel uvrščajo materijo med prva počela ali jo imajo za prvo počelo. Toda ta nevidna materija je nekaj najbolj skrivnostnega, neoprijemljivega, nedoločljivega in nespoznatnega, nekaterim filozofom celo zato največja praznina.<sup>14</sup> Filozofi so bili po znani Aristotelovi prisposobi res podobni sovam, katerih vid začenja pešati, ko se začenja dnevna luč: v tipanju za rajem niso mogli naprej zaradi premočne inteligibilne luči in zaradi svojih preslabotnih oči uma.

Aristotelov um je zdrknil na veliko nižjo umsko orbito, ko je Platonove ideje označil za Platonovo »čivkanje«. <sup>15</sup> Tedaj je začel Aristotel »čivkati« veliko bolj prizemeljske blodnje: značilnosti nadnebesne podstati je prenesel na takó imenovani peti element. Učil je, da so nebo, zvezde, človeške duše in bogovi zgrajeni iz petega elementa, ki je netvaren in nerazpadljiv. Origen

<sup>9</sup> C. Cels. 6, 20: SC 147, 228—330. Grščina in latinščina poznata ,coelum' in ,coeli', nimata pa posebnega izraza za nebesa.

<sup>10</sup> Prim. De princ. 2, 3, 6: PG 11, 195 A.

<sup>11</sup> Prim. C. Cels. 6, 19: SC 147, 226.

<sup>12</sup> Prim. Aristotel, Phys. 4, 2, 209 b 11—12; 1, 7, 190 a 10—11.

<sup>13</sup> Prim. Aristotel, Metaphys. 7, 3, 1029 a 20—21; Phys. 1, 9, 192 a 28—32.

<sup>14</sup> Prim. Jo. com.: SC 120, 114, op. 2.

<sup>15</sup> Prim. C. Cels. 2, 12: SC 132, 316.

zavrača Aristotelovo teorijo o petem elementu ali o etru, kajti po psalmistovih besedah bo nebo prešlo (prim. Ps 101, 26—28).<sup>16</sup> Origen pozna nauk grških filozofov o prvi materiji ali podstati, a zameta njih misel, da je ta preeksistentna materija neustvarjena.<sup>17</sup>

Nebesa niso skrajni del čutnega vesolja, ki ni viden našim očem. Nebo je zgrajeno iz materije, ki je po svoji naravi razpadljiva. Eter je treba pojmovati v duhu Pavlovih kategorij. Kristusovo vstalo telo je bilo duhovno ali eterično telo in sfera, kamor je bilo povzdignjeno Kristusovo poveličano telo, je nebeška ali eterična sfera. Izraz eter pri Origenu torej označuje duhovno ali inteligibilno materijo.

»Poleg tega očitnega in čutnega vesolja, ki sestoji iz neba in zemlje ali nébesov in zemlje, **obstoji še drugo vesolje, v katerem je to, kar je nevidno**; in to vesolje je v celoti nezaznatno, nevidno vesolje, **inteligibilno vesolje** (kósmos neotós). Njegovo lepoto uvidevajo v opazovanju tisti, ki so čistega srca. To uvidevanje je njih posebna priprava za prehod h gledanju Boga, kolikor je pač Bog viden.«<sup>18</sup> Inteligibilnega ali **umnobitnega vesolja** ne smemo istovetiti s kakšnim abstraktnim svetom idej. Čisti v srcu v intuitivnem spoznavanju ne doumevajo abstraktnih idej (svojih ali koga drugega), ampak se v navesoljski kontemplaciji »v zrcalu skrivnostno« (1 Kor 13, 12) dvigajo skozi ognjeni pas (ognjeni meč, ki obdaja raj) v rajske lepote in, poučeni po njih, nadaljujejo svoj vzpon k samemu Bogu. V svojem iskanju izgubljenega raja seveda Platon ni mogel prodreti skozi ognjeni pas, ki raj obdaja, zrl je le od daleč in megleno njegove odseve.

Origen imenuje svet sistem iz nebes in zemlje ali sistem iz neba in zemlje ali sistem iz nébesov in zemlje. Origen, dober poznavalec tedanje astronomije, privzema izsledke te vede, ko opisuje zgradbo vidnega vesolja. To je sestavljeno iz velikega števila svetov ali sfer. Naša zemlja je svet zase, potem luna, sonce in planeti. Zvezde, tako silno oddaljene od nas, so nekatere večje od zemlje, druge so njej enake po velikosti ali pa manjše od nje. Zvezde so seveda novi in novi svetovi (sfere). Origen meni, da bi to, kar sv. pismo imenuje različne nébese, lahko v skladu z grško filozofijo imenovali sfere (svodi). Pojem ‚sfer‘, najsi bo to v vidnem ali nevidnem vesolju, se je pač za Origenom udomačil v krščanski teologiji.

## 2. Nebeški Jeruzalem in obljubljeni dežela

Umnobitno velevesolje je istovetno z zgornjim Jeruzalemom, ki je naša mati. Ko Origen sledi apostolu Pavlu, večkrat omenja zgornji ali nebeški Jeruzalem, še pogosteje pa govori o obljubljeni deželi. Po Adamovem izgonu iz raja je Bog preklel vso zemljo, torej tudi Palestino, o kateri Judje menijo, da je obljubljeni dežela. Dejansko ne velja zanjo napoved, da bo Bog izpeljal Izraelce iz Egipta »v dobro in prostrano deželo, v deželo, v kateri teče mleko in med‘ (2 Mojz 3, 8), četudi se pokaže, da sta Judeja in Jeruzalem simbolični senci čiste, dobre in prostrane dežele, ki leži v čistih nebesih, v katerih je nebeški Jeruzalem. Zanj se zavzema apostol kot človek,

<sup>16</sup> Prim. C. Cels. 4, 56: SC 136, 328.

<sup>17</sup> Prim. De orat. 27: PG 11, 512 A; C. Cels. 4, 56: SC 136, 328; Jo. com. 1, 17, 103: SC 120, 114.

<sup>18</sup> Jo. com. 19, 5: PG 14, 568 B.

ki je vstal s Kristusom in išče, kar je zgoraj (prim. Kol 3, 1). Takó najde pravi pomen (svetopisemske napovedi o obljubljeni deželi), ki zameta sleherno judovsko mitologijo (prim. Tit 1, 14), ko pravi: »Približali ste se gori Sionu in mestu živega Boga, nebeškemu Jeruzalemu in tisočem angelov, svečanemu zboru« (Hebr 12, 22).<sup>19</sup>

Judovska teologija je s svojim materialnim pojmovanjem o obljubljeni deželi in o Mesijevev kraljestvu zašla v mitologijo. Apostol Pavel uči, da je prava obljubljeni dežela to, kar je zgoraj, nebeški Jeruzalem, v katerem živi vstali Gospod. V božji prestolnici biva tudi na miriade angelov, velikanske množice logičnih bitij, ki slavijo Boga: »Poučeni smo, da obstajajo bitja, ki so nižja od Boga, a presegajo nébes (coeli) in vso čutno naravo. V tem pomenu umevamo besede pisma: ‚Hvalite Boga, nébesov (coeli) nebesa (coeli), in vode, ki so nad nebom (coeli), naj hvalijo ime Gospodovo‘« (Ps 148, 4–5).<sup>20</sup> Vodovja, oceane, ki so nad oblokom, že pred Origenom apostolsko izročilo istoveti z veličastnimi množicami **angelov**. Te se podobno kakor zvezdne **meglenice** na vidnem nebu vrstijo v nedogled na nebu nébesov, to je v nebesih.

Vidno vesolje je sestavljeno iz velikega števila nébesov ali sfer. Podobno so tudi nebesa (nebo nébesov) zgrajena iz mnogih nebes ali nebeških sfer. Jezus namreč pravi: »V hiši mojega Očeta je mnogo bivališč« (Jan 14, 2). Hiša nebeškega Očeta je nebeško kraljestvo, posamezna bivališča te hiše pa so posamezna nebesa. Apostoli so prejeli od Jezusa oblast zavezovati in razvezovati v enih nebesih (Mt 18, 18: coelum), apostol Peter pa v vseh nebesih (Mt 16, 19: coeli). Zato apostol Peter v svoji službi toliko presega ostale apostole, kolikor vsa nebesa presegajo ena nebesa.<sup>21</sup> Tudi ko Origen razlaga Mt 24, 31 (summi coeli et termini eorum), ugotavlja, da obstoje najvišja nebesa in potem hierarhična vrsta nižjih nebes, od katerih ima vsako svoje meje (začetke in konce) in popolnosti.<sup>22</sup> Nebeška sionska gora bi potemtakem predstavljala duhovno lestvico biti in mesto, ki ga posamezna bitja zavzemajo na tej lestvici. **Najvišja nebesa so vrh in središče vesoljstva**. Seveda se je treba odpovedati antropomorfni predstavi, da so vedno višja nebesa vedno ožja, ravno narobe velja: vzpon na goro odpira vedno širše obzorje (sfero, svod), zato so tudi vedno višja nebesa bitno vedno širša in popolnejša.

Nebeško kraljestvo sestavlja veliko število nebes, a naposled so vsa ta nebesa bitno ena sama nebesa. To Origen tudi izrečno uči.<sup>23</sup>

V homilijah o Jozuetovi knjigi opisuje Origen, kako so Izraelci osvajali Palestino in kako zdaj mi kristjani osvajamo deželo, ki je v nebesih. To je ona prva in prava zemlja, o kateri govori že prvo poglavje Geneze: »Izraz ‚zemlja‘ je v božjem pismu v različnih pomenih. Zemlja, na kateri prebivamo, se od začetka ni imenovala zemlja, temveč kopno. Šele nato je kopno prejelo ime zemlja. Tudi vidno nebo se od začetka ni imenovalo nebo, ampak prej oblok, potem pa tudi nebo. Mojzes uči, da je Bog v začetku stvar-

<sup>19</sup> C. Cels. 7, 29: SC 150, 78–80.

<sup>20</sup> C. Cels. 5, 44: SC 147, 128.

<sup>21</sup> Prim. Mtth. com. 13, 31: PG 13, 1180 C-1181 A.

<sup>22</sup> Prim. Mtth. ser 51: PG 13, 1678 D sl.

<sup>23</sup> Prim. Cant. com. 2: PG 13, 110 B. Ambrozij, De Abrah. 2, 8, 66: PL 14, 488 B-C: »Nebeško kraljestvo je nedeljivo, zato ker je kraljestvo Trojice eno. Zaradi nedeljivosti je trajno in večno, vsako deljivo kraljestvo kaj lahko razpade«.

jenja naredil nebo in zemljo, potem kopno in nato oblok. Mar ne veš, da je po nauku pisma nekaj drugega kopno in nekaj drugega zemlja? Poslušaj besede preroka Ageja: „Še malo časa in pretresel bom nebesa (coelum) in zemljo, morje in kopno“ (Ag 2, 7). Na mnogih mestih pismo navaja hvalevredno zemljo, kopnega pa zlepa ne pohvali.«<sup>24</sup>

Origen razlaga Gen 1, 1 takole: Bog je najprej ustvaril duhovno vesolje, nato stvarno vesolje. To razlago sta pozneje sprejela sv. Gregor Nacianški in sv. Gregor iz Nise.<sup>25</sup> Pravo ime za zemljo, na kateri živimo, je torej kopno in za vidno nebo oblok. Resnično (pravo), glavno ali prvotno nebo in resnična (prava), glavna ali prvotna zemlja ležita onstran vidnega vesolja. Po njima sta bila poimenovana z istima imenoma oblok in kopno.<sup>26</sup> Snovna zemlja je zemlja le v prenesenem pomenu in isto velja tudi za stvarno nebo.

Za dokaz, da je njegova razlaga 2 Mojz 3, 8 pravilna, navaja Origen še druga mesta sv. pisma: »Za utrditev gotovosti, da ta razlaga o dobri in prostorni deželi (zemlji), o kateri govori Mojzes, ni v nasprotju z namero božjega Duha, preglejmo vse preroke, ki oznanjajo vrnitev blodečih in od Jeruzalema odpadlih ljudi nazaj v Jeruzalem in skratka njih vzpostavitev v kraj in božje mesto, kot ju imenuje psalmist: ‚V svetem miru je njegov kraj‘ (Ps 75, 3), in: ‚Velik je Gospod in vse hvale vreden v mestu našega Boga, njegova sveta gora je srčika veselja vse zemlje‘ (Ps 47, 2—3). Trenutno bo dovolj navesti še 36. psalm, ki omenja deželo pravičnih: ‚Kateri zaupajo v Gospoda, bodo podedovali deželo.‘ In malo zatem: ‚Krotki bodo podedovali deželo in se veselili obilnega miru.‘ In spet: ‚Ti, ki ga blagoslavljajo, bodo deželo posedli.‘ Nato še: ‚Pravični bodo podedovali deželo in na veke v njej prebivali.‘ (Ps 36, 9, 11. 22. 29).<sup>27</sup>

Ta obljubljeni dežela (zemlja), o kateri govori vsa stara zaveza, je prav tista, katero Gospod v novi zavezi v drugem blagru obljublja krotkim. Krotki ne bodo posedli kakšne stvarne zemlje.<sup>28</sup> Iz velikega števila navedkov pri Origenu je razvidno, da je nebeško kraljestvo pri njem istovetno z rajem, raj pa je seveda obljubljeni dežela in nebeški Jeruzalem, v katerem nebeščani gledajo božje obličje. Od apologetov ohranja Origen še neki »zemljski« raj nekje v sredi med nebese in zemljo: v njem duše še niso deležne neposrednega gledanja Boga.

Nepopisno lepoto nebeške dežele, dežele, ki gleda proti Vzhodu, resnično svete dežele, v kateri sije v nedopovedljivem sijaju Kristus, Sonce pravičnosti, Sonce umnositnega vesolja, nam skuša, uči Origen, sv. pismo opisati s podobo božjega templja. Temelji tega templja so iz safirja, vrata iz kristala, zidovje iz vseh vrst raznobarnih draguljev (prim. Iz 54, 11—12; Ez 47; Raz 21).<sup>29</sup> Vstali od mrtvih in tudi še ob koncu sveta živeči verniki bomo »odneseni na oblakih v ozračje, Gospodu naproti, in tako bomo vedno z Gospodom« (1 Tes 4, 17). Ozračje (atmo-sfera), v katerem bodo živeli poveljčani ljudje, ni nič drugega kot nebeško kraljestvo.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Num. hom. 26, 5; PG 12, 777 D-778 A. Prim. tudi C. Cels. 7, 30; SC 150, 82.

<sup>25</sup> Prim. Gregor Nacianški, Or. 38, 9—10; PG 36, 320 C-321 B; Gregor Niški, Cat. 6: GN 1, 105, 19—106, 1; Avguštin in Bazilij Veliki ostajata v odgovoru na to vprašanje negotova.

<sup>26</sup> Prim. Ps. 36, hom. 2, 4; PG 12, 1332 D-1333 A.

<sup>27</sup> C. Cels. 7, 29; SC 150, 80.

<sup>28</sup> Prim. Sel. Jer.: PG 13, 549 D.

<sup>29</sup> Prim. C. Cels. 7, 30; SC 150, 82; 6, 23; SC 147, 236.

<sup>30</sup> Prim. De princ. 2, 11, 5—6; PG 11, 245 B-246 B.



Različne stvari nam še posebej po svoje predočajo določene bitne razsežnosti nebeškega kraljestva: zemlja predstavlja njegovo trdnost in obstojnost; nebo neizmerno prostranost in lepoto; dragulji nespremenljivost, stalnost, kristalno čistost in inteligibilno živobarvno sijajnost; ozračje preprostost, prepustnost za gibanje in odlično vidljivost; mesto urejenost in obljudenost: gora hierarhično in harmonično stopnjevanje popolnosti bitij... Vsaka izmed teh podob nam pove nekaj o nepojmljivih popolnostih raja, seveda takó, kot je primerno malim zmožnostim zemljanov.

### 3. Vesoljstvo — božji šotor

V antiki so grški modrijani posvečali veliko pozornost vprašanju, ali obstoji eno vesolje (svet) ali mnogo vesolij. Pitagora je menil, da je svet en sam. Demokrit in mnogi naravoslovci pa so učili, da je svetov brez števila. Tudi Origen si v spisu O počelih zastavlja to vprašanje, a ga pušča nerešeno.<sup>31</sup> Drugod pa na podlagi sv. pisma podaja pravilno rešitev tega vprašanja. V deveti homiliji o drugi Mojzesovi knjigi govori precej na dolgo o svetem šotoru, ki so ga postavili Izraelci v puščavi ob izhodu iz egiptovskega suženjstva. V svoji eksegezi sledi Filonu, in ugotavlja, da je ta šotor podoba celotnega sveta.<sup>32</sup> Toda zanimivo je, da Origen še pred Filonom navaja Hebr 9, 2—3. 24. 12 in Hebr 10, 20. Če se zazremo samo v ta mesta, se nam odpre širni ocean umevanj... Ako upoštevamo še Hebr 4, 14 (prim. tudi Hebr 6, 19), potem lahko že nekoliko opišemo šotor vesolja: prvo šotorsko zagrinjalo je vidno nebo, skozi katerega je šel Jezus v sveto — to je v nebesa. Drugo neizmerno čudovitejše zagrinjalo, ki zastira pogled v presveto, pogled k božanstvu, pa je poveljučano Kristusovo meso.<sup>33</sup> Včasih imenuje presveto Origen tudi nebesa, ker v njih nebeščani že gledajo božje obličje. Obenem je treba reči, da je zastiralna vloga obeh zagrinjal tudi razodevalna.

Vidne stvari po eni strani razodevajo nevidne reči in Boga, po drugi strani pa zastirajo njih neizrekljivi blišč, zato jim pristoji ime zagrinjalo. To velja analogno tudi za poveljučano človeško naravo Kristusa, po kateri je edino možen vstop v presveto. Kristjanov duh mora v molitvi iti skozi prvo zagrinjalo ali zid sv. templja, ki je čutno nebo: »Kristjan, tudi neizobražen, pa ve, da je vsak kraj sveta del celote in da je vse vesoljstvo tempelj Boga. Ko moli na vsakem kraju (prim. 1 Tim 2, 8), zapre telesne oči in prebudi oči duše ter se povzpne nad celotno vesolje. Niti se ne ustavi pri apsidni neba, ampak z duhom, ki ga vodi božji Duh, stopi v nadnebesni kraj. Ko je prišel tako rekoč ven iz sveta, tedaj moli k Bogu, a ne za prehodne reči. Jezus ga je poučil, naj ne išče ničesar malega, to je čutnega, temveč edino velike in zares božje reči.«<sup>34</sup>

Omenimo najprej nadaljnjo dvojico iz členov, ki izražajo nasprotje med vidnim in nevidnim vesoljem:

#### 6. malo — veliko.

<sup>31</sup> Prim. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, str. 76—77.

<sup>32</sup> Prim. Exod. hom. 9, 4: PG 12, 366 A; 13, 3: PG 12, 391 C. O stvarstvu kot božjem šotoru govore tudi drugi očetje, npr. sv. Gregor Nacianški, sv. Gregor iz Nise in Klemen Aleksandrijski.

<sup>33</sup> Prim. Exod. hom. 9, 4: PG 12, 368. Tempelj v Jeruzalemu je podoba vesoljstva, prim. Lev. hom. 9, 9: PG 12, 521 A-522 B.

<sup>34</sup> C. Cels. 7, 44: SC 150, 118—120.

Origen na več mestih uči, da je svet sestavljen iz dveh različnih delov, ki pa sta med seboj povezana v enoto ali celoto. V tretji knjigi Razlage Visoke pesmi navaja **telesno ali vidno podstat sveta in netelesno ali nevidno podstat sveta**. V skladu s tem celo vidne in nevidne prvine! Vidne stvari so podvržene nastajanju in razpadanju (generatio et corruptio), zato so začasne. Popolnejše od njih do nevidne reči, katerih podstat je inteligibilna in so zato nerazpadljive ter večne.<sup>35</sup> Ti dve različni bitni počeli ali podstati sta združeni med seboj, in sicer **bitno**, tako da sestavljata en svet: »Obstoji sorodnost med vidnimi in nevidnimi rečmi, med zemljo in nebesei, dušo in mesom, telesom in duhom; iz njih združitev sestoji ta svet.«<sup>36</sup> O inteligibilni podstati sveta govorita npr. tudi sv. Ambrozij in sv. Gregor iz Nise, Prokopij iz Gaze pa o dveh delih sveta.<sup>37</sup> Sv. Maksim Spoznavalec sledi Origenu in lepo povzema vse prejšnje izročilo: »Kakor je duša v telesu, tako je inteligibilno veselje v čutnem in čutno zedinjeno z inteligibilnim, kakor je telo spojeno z dušo. Iz obeh je eno veselje, kakor je tudi iz duše in telesa en človek. Niti nobeno izmed /počel/, ki sta medsebojno združeni z zedinjenjem, ne zanika ali zametuje drugega zaradi zakonitosti njega, ki ju je povezal.«<sup>38</sup>

Svet je enota, a je podobno kakor človek sestavljen iz **dveh bitnih počel**, zato je glede sveta ob ohranjanju **enote** vedno treba priznavati neko **osnovno dualnost sveta**. Drugače zaidemo bodisi v materialistični bodisi v spiritualistični monizem. Origen zameta stoiški materializem, ki uči, da je svet zgrajen le iz stvari, in ki ne priznava inteligibilne podstati sveta. Enako obsoja tudi določene heretike, ki ne priznavajo čutnega sveta, ampak samo umnobotnega.<sup>39</sup> Razlikovanje med obema bitnima počeloma pa ne pomeni, da moramo ti počeli bitno ločiti, saj bi potem zašli v smrtonosno razklanost. Na žalost se je to zgodilo v zahodni teologiji od srednjega veka naprej, ko je začela pozabljati na sakralno geografijo in rajsko zgradbo veselja: »To ne pomeni, da je raj del naše zemlje, ampak naša zemlja mora biti postavljena v odnos do raja. To celostno gledanje se je bilo izgubilo v zahodnem svetu.«<sup>40</sup> Sv. Tomaž Akvinski sprejema Aristotelov hilemortizem, toda še vedno ohranja nauk očetov o nebesih.<sup>41</sup> Zdi se, da so se kasnejši razlagalci sv. Tomaža omejili v pojmovanju sveta zgolj na »razumljivejši« hilemorfizem in s tem polagoma pozabili na nebeško plat veselja.

Cerkveni očetje govore o vsepričujočnosti raja v svetu. To je razumljivo, saj je raj kakor »duša sveta« v celoti navzoč v vsakem delu vidnega veselja (»telesa sveta«). Neminljiva rajska sfera, ki se pne nad sfero zvezd stalnic (imenovana v antiki neblodeča sfera), zaobjema vse sfere tvarnega sveta, podobno kakor duša zaobjema telo: »Nad neblodečo sfero je neka druga sfera. Kakor pri nas nebo zaobjema vse, kar je pod nebom, tako tudi ona sfera s svojo nekakšno neizmerno velikostjo in neizrekljivo obsežnostjo

<sup>35</sup> Prim. Cant. 3: PG 13, 174 A-C; C. Cels. 7, 46: SC 150, 124. Inteligibilne reči niso z Bogom sovečne, ker so ustvarjene.

<sup>36</sup> Lev. hom. 5, 1: PG 12, 447 G.

<sup>37</sup> Prim. Ambrozij, De Abrah. 2, 8, 46: PL 14, 475 D-476 A; Gregor iz Nise, Beat. 2: PG 44, 1209 B-C; Prokopij iz Gaze, Lev. com.: PG 87, 1, 746.

<sup>38</sup> Maksim Spoznavalec, Mystag. 7: PG 91, 685 A.

<sup>39</sup> Prim. C. Cels 7, 37: SC 150, 98; De orat. 5: PG 11, 429 B.

<sup>40</sup> J. Daniélou, Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise, v: ErJb 22 (1953) 450.

<sup>41</sup> Prim. pojem coelum, zlasti coelum empireum pri sv. Tomažu Akv. v Tomaževi konkordanci (Tabula aurea).

najveličastneje zaobjema prostore vseh sfer tako, da je vse znotraj nje, podobno kakor je ta naša zemlja pod nebom<sup>42</sup>.

#### 4. Nebesa so zgoraj

Origen govori za sv. pismom o zgornjem Jeruzalemu, omenja zgornjo zemljo, nebeško kraljestvo je zgoraj itd. Iz tega sledi, da je vidno vesolje spodaj, in sicer »po nekem skrivnostnem (mističnem) razlogu«<sup>43</sup>. Doslej navedenim parom, ki izražajo razliko med tvarnim in netvarnim svetom, se pridruži novi par: 7. spodaj—zgoraj.

Ali je kategorija 'zgoraj—spodaj', ki jo uporablja sv. pismo in za njim cerkveni očetje, sploh pravilna? Ali je ni treba demitologizirati? Naravoslovje je dognalo, da zemlja ni središče vesolja. V vesoljskem prostoru nima nobena smer prednosti pred drugo. Ali se s tem zruši tudi religiozna predstava 'zgoraj—spodaj'? Ravno s fizikalnega stališča je treba pripomniti, da predstava 'zgoraj—spodaj' ni izražala zgolj krajevene usmerjenosti. Skriva namreč v sebi nekaj globljega, tisto, kar pravi znani današnji fizik B. Philberth: »Spodaj v dolini; zgoraj na gori. Voda teče in kamni se valijo sami od sebe z gore v dolino, od zgoraj navzdol. Če jih hočemo od spodaj dvigati navzgor, je za to potreben napor, prizadevanje, delo, energija. Tudi sonce, zvezde, nebo, luč, so zgoraj; spodaj v dolini pa je senca, temina — in celo v kleti, votlinah, zemlji je tema. Zgoraj—spodaj tudi na fizikalno-astronomskem področju ni pravzaprav nikakršna prostorska, ampak energijska usmerjenost; glede na doživljanje in dejansko je določena po teži in potencialnih padcih: zgoraj stanje, potencial večje energije; spodaj manjše energije. Ta zgoraj—spodaj tudi v vesolju daleč od zemlje, sonca in celo rimske ceste nikakor ne preneha«<sup>44</sup>.

V Origenovih spisih najdemo dovolj snovi o kategoriji 'zgoraj—spodaj'. Ko nepoučeni verniki molijo Oče naš, ki si v nebesih, si predstavljajo, da Bog prebiva zgoraj v nebesih v telesnem liku kot v kakšnem kraju. Nebesa bi torej bila večja od Boga in bi ga zaobjemala<sup>45</sup>. Kelz napada kristjane, češ da se hočejo približati Bogu s pomočjo telesnih čutov. Bog naj bi namreč prebival v nekem kraju. Preprosti verniki si prav tako antropomorfno predstavljajo preroška videnja Boga in raja. Mislijo namreč, da se je pri tem prerokom odprlo in razmaknilo veliko fizikalno telo neba.<sup>46</sup>

Antropomorfne predstave o nebesih in Bogu je seveda treba zavreči. Bog ni telo in ga ničesar ne zaobjema, temveč presega vsa ustvarjena bitja »z neizrekljivo presežnostjo svojega božanstva«<sup>47</sup>. Bog s svojo presežnostjo zaobjema vsa bitja in tudi nebesa ter po prerokovih besedah napolnjuje nebo (nebesa) in zemljo (prim. Jer 23, 24)<sup>48</sup>. Božja vsepričujočnost v nebesih in na zemlji je vsepričujočnost nedosegljive polnosti. Zato ob besedah sv. pisma, da je Bog zgoraj v nebesih, ti pa spodaj na zemlji (prim. Prid 5, 1), niso potrebne krajevene predstave. V nebesih je prestol Boga, zemlja pa je

<sup>42</sup> De princ. 2, 3, 6: PG 11, 195 D—196 A.

<sup>43</sup> Lev. hom. 13, 2: PG 12, 546 A.

<sup>44</sup> B. Philberth, Der Dreieine, Stein am Rhein 1974<sup>3</sup>, str. 131.

<sup>45</sup> Prim. De orat. 23: PG 11, 485 D—488 A.

<sup>46</sup> Prim. C. Cels. 1, 48: SC 132, 202.

<sup>47</sup> C. Cels. 5, 11: SC 147, 40.

<sup>48</sup> Prim. C. Cels. 5, 12: SC 147, 44.

le podnožje njegovih nog. To pomeni, da nebeščani uživajo višjo obliko božje navzočnosti (gledajo Boga iz obličja v obličje), medtem ko je v tvarnem vesolju Bog spoznat le posredno iz njegovih del.

Posebno pozornost je Origen posvetil razlagi Jezusovih besed Judom: »Vi ste od tu doli, jaz sem od zgoraj, vi ste od tega sveta, jaz nisem od tega sveta« (Jan 8, 23). Takole piše: »Izraz 'spodaj' (tu doli) je mišljen kot krajevna določenost. **Podobno velja tudi za resnice in doumevanje.** Vsak človek, ki živi v resnicah in pojmovanju, ki sta od tu doli, je od tu doli. V tem vidnem svetu, ki je tvaren zaradi bitij, katerih življenje poteka v materiji, se pač vrstijo različni kraji, ki so vsi spodaj v primeri z netvarnimi, nevidnimi in netelesnimi bitnostmi; to ne toliko krajevno, kolikor v primerjavi z nevidnimi rečmi. Glej, ali ni nekako od tega sveta sodržavljan telesnega območja, dasi ni iz krajev, ki leže spodaj. Toda tudi ta je od tu doli v primeri z inteligibilnimi stvarnostmi. In vsak sodržavljan vidnih, prehodnih in začasnih stvari (prim. 2 Kor 4, 18) je od tu doli, četudi krajevno biva na najvišjih mestih«<sup>49</sup>.

Snovno vesolje je spodaj v primeri z umnabitnim velevesoljem. Tega ne Origen pojmuje krajevno, saj je umnabitni svet kot »duša« vsepričujoč v čutnem svetu. Tvarno vesolje je nižje od umnabitnega, zato, ker zavzema materija na lestvici biti nižje mesto v primeri z inteligibilno podstatjo. Materija pravzaprav zavzema najnižje mesto na lestvici biti. **»Zgoraj-spodaj«** ni torej samo prostorska kategorija, ampak tudi **ontološka in duhovna kategorija** s trajno veljavo. Je sinonim za metafizični več-manj biti, popolneje-manj popolneje, boljše-slabše, bogatejše-revnejše. Tudi v duhovnem vesolju obstoji neki red, obstoji neki zgoraj-spodaj. Tisti, ki žive vzvišeno božje življenje in je njih mišljenje v sozvočju z nebeškimi resnicami, so zgoraj, niso od tega sveta. Drugi, katerih mišljenje je zmaterializirano in se duhovno zadržujejo le v območju vidnega sveta, so od tu doli, so sodržavljanji gole tvarnosti.

Med čutnimi in duhovnimi stvarnostmi, med časnim in večnim, med vidnim in nevidnim vlada velikanska razlika, velikansko polarno nasprotje (antidiastolé: contrapositio). Od tod nam postane razumljiva trditev, da se nebesa začenjajo na hrbtu zvezdnega obloka. To pomeni: nebesa so druga, nasprotna stran ali plat ali poluta (onstranstvo) vidnega vesolja. Naj še takó napredujemo krajevno proti koncu tvarnega sveta, nikdar ne bomo prišli do njegove meje, da bi potem prestopili v duhovno vesolje. Potrebna je nasprotna usmerjenost, spremenitev razpoložitve duha, potrebna je metánoia. **Jezusovi učenci so se v čolnu prepeljali na nasprotno stran morja (Mt 16, 5 tó pérán: nasprotna, druga, ona stran), ker »so prešli iz telesnih k duhovnim stvarnostim, iz čutnih k umnabitnim rečem«<sup>50</sup>.** Prehod iz vidnega sveta v nebeško kraljestvo poteka v človekovi notranjosti: »Ako je božje kraljestvo stvarno, ne pa imensko istovetno z nebeškim kraljestvom, potem se

<sup>49</sup> Jo. com. 19, 5: PG 14, 564 C-D

<sup>50</sup> Mtt. com. 12, 15: PG 13, 985 B. Prim. tudi C. Cels. 6, 70: SC 147, 354. »Ne zaradi kraja, temveč zaradi opredelitve se ta, ki je še na zemlji, zadržuje v nebesih in zbira zaklad v nebesih, ima srce v nebesih (prim. Mt 6, 21), nosi podobo nebeškega Adama; ni od zemlje, niti od spodnjega sveta, ampak od nebes in od nebeškega vesolja, ki je boljše od tega vesolja« (De orat. 26: PG 11, 504 A). Um (duh) ne potrebuje prostora za gibanje, prim. De princ. 1, 1, 6: PG 11, 125 B.

seveda lahko reče: 'Božje kraljestvo je znotraj vas' (Lk 17, 21) ali pa: 'Nebeško kraljestvo je znotraj vas'<sup>51</sup>.

Metánoia pomeni obrnitev uma, duha na nasprotno stran (ali smer) od vidnega sveta; v svoji **notranjosti** se mora duh obrniti k nevidnemu Bogu. S to razpoložitvijo preide duh v nadčutno doumevanje, začne **duhovno dojemati duhovne bitnosti**, saj so edino takó neposredno zanj doumljive. To so poskušati doseči največji grški filozofi, a jim je manjkalo opravičenje, ki izhaja iz vere. Kristjanov duh, ki ga dviga Sveti Duh, pa uspe izvršiti to veličastno »**drugo plovbo**«. Lepo razlaga Origen Ps 36, 35—36: » Ko vidimo, kako se brezbožneži povišujejo in izredno rastejo v napuhu, preidimo mi z duhom in umom od tega, kar se vidi in je začasno, in prenesimo naše umevanje k temu, kar se ne vidi in je večno (prim. 2 Kor 4, 17—18). Pomislimo, da to, kar se zdaj povišuje, traja malo dni. Ako si posnemovalec Boga in posnemaš Kristusa, ne boš čakal, kdaj bo napuhnjenec ponižan in strtl, ampak pri sebi in duhu že vidiš, da se je to že zgodilo, če z umevanjem in duhom preideš iz sedanjosti v prihodnost. Naj ponazorim to s primerom. Ako pluješ na ladji, vidiš kraje, rtiče in gore, kako gredo mimo: to ne pomeni, da se te stvari nepretrgoma premikajo. Toda, ker ti z ugodnim vetrom pluješ naprej, se zdi, da se one odmikajo in zaostajajo. Tako tudi greš, ako tvoj duh ob vetju in pihljanju Svetega Duha plove naprej s srečno in ugodno vožnjo, s svojim doumevanjem mimo vsega vidnega in doumevaš tisto, kar je večno. Nedvomno boš tedaj izjavil, da vsega, kar se vidi, že ni več, ker ga tudi v prihodnosti ne bo. 'Videl sem brezbožneža se poviševati in povzdigovati nad libanonske cedre, in glej, šel sem mimo in ga ni bilo več'« (Ps 36, 35—36))<sup>52</sup>.

S svojo smrtjo in vstajenjem je Kristus prešel s sveta v nebeško kraljestvo. Kristusova pashalna skrivnost — to so **edina vrata** za vrnitev človeštva v izgubljeni raj. Gospodovo pashalno skrivnost človek upodobi v sebi z zakramentom sv. krsta, v katerem mistično umre in vstane s Kristusom. Nato v sv. evharistiji prejema Kruh življenja, ki daje rast novemu človeku.<sup>53</sup> Krst, sv. evharistija in poslušanje božje besede so tri osrednje korenine kristjanove duhovne biti. Iz njih poganja mistično življenje, v katerem kristjan napreduje v veri in duhovni kontemplaciji. Takó se kristjan že na zemlji upodablja po nebeškem Adamu, po Kristusu: »Apostol pravi, da nas je Bog ,z njim vred obudil in nam dal sedež v nebesih' (Ef 2, 6). Njegov opomin se glasi: Ako verujete, da je Kristus vstal od mrtvih, verujte prav tako, da ste tudi vi vstali z njim. Ako verujete, da Kristus sedi v nebesih

<sup>51</sup> Mtth. com. 10, 14: SC 162, 200. Kot vidimo, Origen istoveti božje kraljestvo z nebeškim kraljestvom. Ponekod se zdi, da dela med njima razliko, tedaj božje kraljestvo pomeni kraljestvo božje milosti v človeku (prim. Rom. com. 10, 1: PG 14, 1250 C; De orat. 25: PG 11, 496 C). Božja milost dvigne človekovega duha v nebeško kraljestvo, zato prihaja do takih »zamenjav« med božjim in nebeškim kraljestvom. Poleg tega v nebesih popolnoma vlada Bog (božja milost), zato nam spet postane razumljiva omenjena »zamenjava«.

<sup>52</sup> Ps. 36, hom. 5, 5: PG 12, 1363 C-1364 C. Pri Gregorju Nacianškem najdemo nauk o dveh plovbah uma: od čutov do uma je tako imenovana prva plovba; druga je od uma do Boga. Po prvi plovbi ostane človekov um še na »trdni« obali tostranosti (vidnega sveta). Kristus, edini učitelj nadvesoljske navigacije, pluje z učenci k nasprotni obali (onstranstvo, duhovno veselje). Na podlagi Origenovih izjavanj je lepo vidno, kako je nauk sv. Gregorja Nacianškega o dveh plovbah človeškega duha evangeljsko utemeljen (prim. tudi Peter Krizolog, Sermo 21: PL 52, 257 B-C).

<sup>53</sup> Prim. J. Daniélou, Origène, Paris 1948, str. 65 sl. V tem času je seveda zakrament sv. birne še združen s krstom.

na desnici Očetovi, verujte, da niste več v posvetnih, marveč v nebeških stvarnostih. Ako verujete, da ste umrli s Kristusom, verujte, da boste z njim živeli. In ako verujete, da je Kristus umrl grehu in živi za Boga, bodite tudi vi mrtvi za greh in živite za Boga (prim. Rim. 6, 8. 10). To spričuje z apostolsko oblastjo in pravi: „Če ste torej vstali s Kristusom, iščite, kar je zgoraj, kjer je Kristus sedeč na božji desnici. Mislite na to, kar je zgoraj, ne na to, kar je na zemlji“ (Kol 3, 1—2). Kdor tako dela, ta kaže, da veruje v njega, ki je obudil od mrtvih našega Gospoda Jezusa, in temu se vera res šteje v pravičnost.«<sup>54</sup>

Kristjani so po duhu Abrahamovi potomci, zato se od njih zahteva Abrahamova vera. Taka vera življenje zemljanov, ukrivljeno v bežnost časa, vzravnava v večnost; vzravna ukrivljeno hrbtnico njihove duše in kristjanovega duha dvigne nad vidno veselje in ga posadi na Kristusov prestol v nebesih. Kristjani torej niso več v mesu, ampak v duhu, ker božji Duh prebiva v njih (prim. Rim 8, 9), zato njihovo mišljenje, vedenje in dejanja preveča duhovna usmerjenost.<sup>55</sup> Bivajo še na zemlji, a njih »zadrževanje je v nebesih« (Fil 3, 20) ali na zgornji zemlji. Zaradi mrtvenja udov, ki so na zemlji in odtujenosti posvetnemu načinu življenja, so kot »od mrtvih živeči« (Rim 6, 13) — za Boga.<sup>56</sup> Na svojem telesu okrog nosijo Kristusovo umiranje (prim. 2 Kor 4, 10), a že na tej zemlji živijo njegovo vstajenjsko ali **nebeško življenje**.<sup>57</sup> Poleg svoje krajevne navzočnosti na zemlji podarja kristjan svetu svojo višjo duhovno prisotnost, ki ponavzočuje odrešenjsko prisotnost Kristusa križanega in vstalega.

Po svojem nebeškem načinu življenja so kristjani na tej zemlji nekakšna nebesa v malem in most med vidnim in nevidnim veseljem: z umiranjem in trpljenjem s Kristusom izžarevajo v svet neminljivo vstajenjsko življenje, po drugi strani pa dvigajo »prah« v nebesa: »Pravični, ki biva na zemlji, se zadržuje v nebesih. Zato ni več primerno reči pravičnemu: ‚Prah (zemlja) si in v prah se povrneš‘ (1 Mojz 3, 19). Treba je spregovoriti odločneje. Bog pravi pravičnemu, ki še prebiva na zemlji: ‚Nebesa si in v nebesa se povrneš.‘ Pravični namreč nosi podobo nebeškega Adama.«<sup>58</sup>

## **Povzetek: IVAN POJAVNIK, IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE**

### **1. NEBEŠKO KRALJESTVO**

Svet sestoji iz vidnega in nevidnega veselja. Nevidno veselje je inteligibilno velevesolje ali nebeško kraljestvo, nebeška zemlja, obljubljena dežela, raj. Bistvo sveta je zgrajeno iz dveh podstati, iz čutne (tvarne) in inteligibilne (duhovne) podstati. Svet je enota, sv. božji šotor, a kljub temu je v pojmovanju sveta treba ohranjati neko dualnost. K duhovnemu veselju spada tudi velikansko število meglenic angelov. Grški filozofi so s pojmom ‚materia prima‘ skušali izraziti raj. V novem veku je pojem o rajski zgradbi sveta v zahodni teologiji polagoma utonil v pozabo.

<sup>54</sup> Rom. com. 4, 7: PG 14, 985 B-C. Prim. tudi Cant. 3: PG 13, 184 A-B.

<sup>55</sup> Prim. Rom. com. 6, 12: PG 14, 1096—97.

<sup>56</sup> Prim. Rom. com. 9, 39: PG 14, 1239 A; Lev. hom. 2, 5: PG 12, 420 B; Ps. 88, hom. 1, 11: PG 12, 1400 D.

<sup>57</sup> Prim. Rom. com. 9, 39: PG 14, 1240 A.

<sup>58</sup> Jer. hom. 29, 9: PG 13, 539 D.

**Zusammenfassung: IVAN POJAVNIK, AUS DER ORIGENES' THEOLOGIE**

**1. DAS HIMMELREICH**

Das sichtbare und unsichtbare Universum bilden die Welt. Das unsichtbare Universum ist ein intelligibles Superuniversum oder das Himmelreich, die himmlische Erde, das verheissene Land, das Paradies. Zwei Substanzen bauen das Wesen der Welt: die sinnliche (materielle) und die intelligible (geistliche) Substanz. Die Welt ist eine Einheit, das hl. Zelt Gottes, trotzdem darf man von einem Dualismus der Welt reden. Zum geistlichen Universum gehören auch die unzählige Engelgalaxien. Die griechische Philosophen versuchten mit dem Begriff ‚materia prima‘ dem Paradies nahezukommen. Im neuem Zeitalter ist der Begriff von der paradiesischen Struktur der Welt langsam aus der westlichen Theologie verschwunden.

**Résumé: IVAN POJAVNIK, LA THÉOLOGIE D' ORIGENE**

**1. LE ROYAUME DES CIEUX**

L'univers visible et l'univers invisible composent le monde. L'univers invisible c'est le super-univers intelligible, le royaume des cieux, la Terre céleste, la Terre promise, le Paradis. Deux substances forment l'essence du monde: la substance sensible (matérielle) et la substance intelligible (spirituelle). Le monde est une unité, le tabernacle de Dieu, toutefois dans le concept du monde on ne peut éviter une dualité. L'univers spirituel comprend aussi un grand nombre de galaxies angéliques. Les philosophes grecs parlant de la ‚materia prima‘ ont tenté s'approcher de Paradis. Après le moyen âge dans la théologie occidentale on a peu à peu oublié le concept de la structure paradisiaque du monde.

## KDAJ JE SPOVED ZAKRAMENT?

Pierre Talec, znani francoski pastoralist, duhovni pisatelj in pesnik, je nedavno izdal knjigo, ki ima podnaslov »Verovati v bistveno«. V tej knjigi je tudi poglavje »Jezus, katerega ni mogoče pogrešati«. V tem poglavju govori o vprašanih, ki se tičejo zakramentalne spovedi. P. Talec navaja zgodbo že starejšega Chabrolovega filma z naslovom »Tik pred nočjo«. Poročen mož, družinski oče z imenom David, ljubi svojo ženo in otroke. Vendar pa po njegovih mislih to ni ovira, da bi se ne zapletel v ljubezensko zvezo z neko drugo. Skraja se stvar ne zdi nič posebnega. Izkaže pa se, da je tista žena poročena z Davidovim najboljšim prijateljem. Klasičen zaplet. Polagoma pride do nekega navzkrižja in David gre pri tem tako daleč, da umori svojo ljubico. Vendar izpelje zločin tako spretno, da je izključen vsak sum glede Davida. Človeška pravica tukaj ne bo mogla zasledovati zločinca. Toda vest, ta mu ne da miru, vedno bolj mu očita, tako da ima vedno pred očmi svoj greh, pa naj gre kamor koli. Na zunaj, pred svetom igra komedijo, toda sebe ne more preslepiti. Že lasten molk in molk drugih ga obtožuje. Zastrta, nedoločena tesnoba vedno bolj pritiska nanj od vseh strani in ga začne tako rekoč daviti. Nič več ne more tega prenašati. Odloči se, da bo priznal krivdo svoji ženi. Ona je navidez čudovita v odnosu do svojega zablodelega moža. Niti besede očitanja! Mož je sicer pričakoval razumevanje, a tudi ostre graje. Mislil je, da bo vsaj slišal krik groze v prvem trenutku. A nič od tega! Ta ženina brezbriznost deluje na Davida kakor hromeča ledenica. Ne more prenesti. Gre in prizna prijatelju: »Jaz sem umoril tvojo ženo!« Tudi prijatelj se nad tem ne spotika. Celo prijaznega se napravi. Dela se, kakor da noče verjeti. Izogne se strahovitemu odzivu, ki bi ga normalno morala sprožiti grozota tega dejanja. Morilec je sunjen nazaj k samemu sebi. Sam je s svojim zločinom. In tedaj zakliče: »Hočem biti kaznovan, hočem, da je pravici zadoščeno!« A da bi svoji družini prihranil sramoto in polom, se ne javi oblastem. Ker ga noče soditi nihče od njegovih bližnjih, hoče storiti to sam. Tako vzame uspalne praške. Samomor se mu posreči. Tik pred polnočjo. Kakor pri Judežu.<sup>1</sup>

P. Talec pripoveduje to zgodbo za ponazorilo, kako čuti človek, ki tolikokrat zaide v večjo ali manjšo krivdo, neustavljivo potrebo po tem, da bi se opravičil pred samim seboj; vendar pa se zlasti ob večjih padcih vedno znova izkaže, da brez globokih, morda skrbno zakritih, a v bistvu nezaceljivih notranjih ran v globinah duše tega sam s svojimi močmi nikdar ne more. Tukaj zaslutimo antropološko navezovališče za Jezusovo postavitve posebnega zakramenta človekove sprave z Bogom (in hkrati z bližnjimi in s samim seboj); in posebej navezovališče za spoved kot eno od sestavin tistega zakramenta, ki ga med sedmerimi zakramenti navadno postavljamo na četrto mesto.



»Kdaj je spoved zakrament?« Takó se glasi téma našega razmišljanja. Seveda spoved sama zase v ožjem pomenu, če odmislimo druge bistvene sestavine zakramenta pokore, sploh še ni zakrament. Vendar sodi k njegovim bistvenim sestavinam in vsebuje zakramentalno dostojanstvo in zakramentalno moč, če je ustrezno izvršena. In kdaj je to? Če naj količkaj veljavno odgovorimo na to vprašanje, si moramo najprej vsaj nekoliko ogledati svetopisemsko pojmovanje dvoje: krivde in sprave. Iz tega pa bo mogoče videti tudi temelj za zakramentalnost spovedi.«

### 1. Svetopisemski pojem krivde

Izkustvo krivde in sprave je, podobno kakor izkustvo ljubezni in sovrastva, temeljno človeško izkustvo in spada povsod k osnovnim danostim človeškega življenja. Vendar pa te pradanosti krivde in sprave dobivajo v raznih časih in krajih ter v različnih razmerah zelo različen izraz. Tako npr. skoraj v vseh prastarih kulturah in religijah najdemo tole umevanjsko obliko: Človek je postavljen v neki kozmični red. Ta red je utemeljil Bog (ali bogovi) in je zavarovan s sankcijami. Vsako dejanje zoper ta sveti božji red je greh in človek kršitev tega reda izkuša kot krivdo. Krivda je po tem pojmovanju prav vsaka prekršitev tega reda — čisto vseeno, ali je dejanje izviralo iz svobodne volje in iz premisleka ali pa ne; in čisto vseeno je, kakšen namen je imel človek, ki je takšno dejanje storil. Če je storjeno dejanje zoper božji red, je ta red kršen; in začeti se mora pravno-zadostilna dejavnost. Subjekt pravno-zadostilne dejavnosti je grešnik sam ali pa skupaj z njim tudi skupnost, ki jo je greh obenem s storilcem okužil. Grešnik doseže spravo in zadostitev s tem, da z nekim svetim obredom prizna svoj prestop, s tem pa prizna red sam in radovoljno sprejme nase naložene kazni, da bi ta red popravil. Take sankcije so lahko: spokorne vaje, asketične odpovedi, daritev lastnega ali tujega življenja, pa tudi obredne žrtve živali ali določenih reči.<sup>2</sup>

Takšno umevanje krivde in temu ustreznega pravno-zadostilnega dogajanja mnogokrat imenujejo magistično pojmovanje. Pravilnejše je reči: objektivistično razumevanje krivde in sprave. Tukaj greh in sprava nista umevana prvenstveno kot medosebnostno dogajanje, kot kršitev in obnovitev osebnostnih odnosov med Bogom in človekom. Marveč stoji v ospredju neka reč, neki predmet, neko predmetno kršenje danega svetega reda in nato predmetnostna obnovitev tega reda. Prav zato pa nima tukaj svobodna volja nikakršne posebne vloge. Kot zgled za to pojmovanje lahko navedemo stare grške tragedije. Ojdip je npr. kriv krvoskrustva, čeprav je ravnal v popolni nevednosti, ko se je poročil z materjo. Kljub nevednosti in neprostovoljnosti pri tem dejanju mora Ojdip sprejeti strašno kazen za svoj prestop.

V sv. pismu že v stari zavezi nastopa čisto drugačno gledanje na greh in na spravo. Sv. pismo odklanja objektivistično umevanje krivde in sprave ter zadoščevanja za krivdo. Če ni bilo spoznanja in svobodne volje, potem po nauku sv. pisma tudi krivde ni bilo, pa naj je bil — objektivno gledano — božji red še takó hudo kršen. Vendar se dogaja, da prav do danes

<sup>2</sup> Prim. G. Greshake, Die Beichte. Eine biblisch-anthropologische Hinführung, v: ThprQ 124 (1976) 324–336, tu 325. (To razpravo bom odslej navajal v okr. kot Greshake.)

nekateri kristjani krivdo in spravo ter zadoščevanje pojmujejo v prvi vrsti ali pa v celoti objektivistično; in nanašajo to gledanje na spoved. To je npr. tedaj, če kdo v spovedi gleda v jedru le trd in strog »obred«, ki ga je Bog predpisal za ponovno vzpostavljanje kršenega božjega reda; vsaj nekoliko se to zgodi tudi tedaj, če spovedanec ali pa spovednik ali pa oba vso pazljivost posvečata le formalni veljavnosti, pravilnemu zunanjemu poteku zakramenta — zanemarjata ali vsaj zapostavljata prizadevanje za vse drugo, predvsem za obnovitev osvobojujoče ljubezenske povezanosti z Bogom.<sup>3</sup>

Že v stari zavezi torej stopa greh pred nas kot dejanje, ki se ne obrača prvenstveno zoper neki »objektivni« red, tudi ne zoper abstraktno umevani božji zakon oziroma božjo postavo; greh tudi ni ravno pregrešitev zoper samega sebe, zoper osebni ideal, zoper lastno boljšo odločitev. Greh je marveč dejanje, ki skali človekovo osebno razmerje z Bogom. Greh je nekaj, kar poteka v »dialogu«, v živem osebnostnem človekovem razmerju do Boga. Greh je v smislu sv. pisma tam, kjer mora človek priznati: »Zoper tebe samega sem grešil« (Ps 51, 6).

Greh je upor in nepokorščina do osebnega Boga. Vendar je mogoče spet napačno razumeti ta, zelo znani obrazec. Prav takó ljudje večkrat napačno umevajo obrazec, ki pravi, da je greh »žalitev Boga«. Ravno tega, da je greh žalitev Boga, sv. pismo ne naglaša; nikjer ne govori naravnost o »žalitvi Boga«. Nasprotno! V Jobovi knjigi je rečeno: »Če grešiš, kaj njemu prizadeneš; če je še toliko zločinov, kaj mu prizadeneš? Če si pravičen, kaj mu s tem daš, ali kaj li sprejme iz tvoje roke?« (Job 35, 6 ss.). Boga v njem samem torej greh ne prizadene. V nekem pomenu pa je res mogoče reči, da greh »žali Boga« in krši pravice nad Izraelom (in nad vsemi ljudmi). Vendar te »božje pravice« niso prvenstveno božje zahteve Izraelu (in vsem ljudem), marveč odrešenjski božji dar svojemu ljudstvu (in prek njega vsem ljudem).<sup>4</sup>

Kaj torej pomeni, če rečemo, da je greh isto kakor upor zoper Boga? Kdo je tisti, ki ga greh prizadene, če ne prizadene Boga? Odgovoru na to vprašanje nas morejo približati naslednji premisleki.

Za Boga, kakor nam ga slika razodetje, je značilno, da hoče odrešenje in blagor ljudi, da je **Bog odrešenja**. Bog človeka izvoli za odrešenje; človeka hoče privedi k polnosti življenja, obdariti ga z veličastnimi odrešenjskimi darovi. A z grehom človek pretrga prijateljsko razmerje do Boga, zavezo z Bogom. V tem obstoji bistveno jedro greha. Človek se z grehom odtegne Bogu, ki človeka obdarja in ga kliče v višine, do kakršnih nima nobene pravice in do kakršnih se s svojimi naravnimi močmi nikdar ne bi mogle dvigniti. Človek hoče z grehom svojo dovršitev in polnost sreče doseči ne od Boga, pač pa sam; dobessedno se odreče Bogu odrešenja in ne mara več sprejemati veličastne božje ponudbe. Z grehom človek pretrga dialog z Bogom, hoditi hoče po svojih potih, sam si postavlja cilje, ki jih hoče doseči z lastnimi močmi. V grehu človek odkloni, da bi svoje življenje utemeljeval v Bogu, da bi od Boga sprejemal v dar polnost življenja. S tem pravzaprav sploh ni prizadet in ranjen Bog, pač pa človek. To npr.

<sup>3</sup> Prim. Greshake, 325 sl.

<sup>4</sup> Glej G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1962, 276—279.

lahko vidimo pri neredkih današnjih ljudeh, ki so mislili, da bodo svobodni in srečni, če se znebijo sleherne misli na Boga. A kaj vidimo? Prej ali slej nastopi občutje neke praznote, ki se mora stopnjevati do neznosnosti. Dogaja se — čeprav ne vsak trenutek — kakor pravi pesnik: »Srce je prazno, srečno ni.« »Zvedrila se je noč; zija nasproti življenja gnus, nadlog in stisk nemalo, globoko brezno brez vse rešnje poti.«

Še več: greh ne prizadene le grešnika; kadar ta odkloni dialog z Bogom, pride tudi v nasprotje do soljudi. Ko zavrne Boga kot nosilni temelj svojega življenja, izgubi hkrati nosilni temelj za vsako drugo razmerje do »ti«, zato se more tudi s sočlovekovim »ti« srečavati le še v večji ali manjši zlomljenosti; lahko pa se z grehom enega samega človeka razkrjalno, uničujoče okužijo cela občestva. Takó torej greh (kot upor zoper Boga in njegov odrešenski načrt!) Boga ne prizadene, pač pa zada notranjo rano grešniku in z njim povezanemu občestvu.<sup>5</sup>

To dejansko stanje dobiva svoje potrdilo v tem, da sv. pismo sicer mnogokrat govori, kako Bog kaznuje grešnika. Vendar pa imamo vsaj takó pogosto tudi drugačno izražanje, namreč, da ni kazni nič takega, kar bi **Bog posebej** naložil grešniku; marveč Jahve stori, da se hudobna dejanja s svojim zlom obrnejo nazaj na grešnikovo glavo (prim. 1 Kralj 8, 32). To se pravi: kazni za greh obstaja v tem, da mora grešnik sam trpeti posledice svojega greha, izgubo življenja, napolnjenega z odrešenskim darovi. To pomeni, da se naše razlikovanje med grehom in kaznijo večinoma sploh ne sklada s starozaveznim mišljenjem. Po mislih stare zaveze grešno dejanje samo požene v tek zlo, ki se mora prej ali slej obrniti zoper storilca ali njegovo sočloveško skupnost.<sup>6</sup>

Misel, da človek z grehom škoduje samemu sebi, stoji tudi zadaj za umevanjem greha kot dejanja zoper božjo postavo. Tudi ta obrazec je mogoče razumeti napačno. Kajti pojem »postava« je po današnjem občutju in govorici označen prej negativno kakor pa pozitivno: postava je nekaj, kar omejuje svobodo in razvoj samega sebe. Čisto drugače so umevali Izraelci to, kar se imenuje božja postava, ali natančneje »desetera zapovedi«. Izraelci govorijo o deseterih »besedah življenja«, o »kažipotu«, s katerim Bog svojemu ljudstvu odpira pot do odrešenja, do polnosti razcveta in blagra. Z božjimi zapovedmi, ki so »besede življenja«, je tako rekoč zakoličen prostor, v katerem se mora za človeka uresničevati odrešeno, svobodno in sproščeno, polnovredno in srečno življenje. Božja postava je naravnost poroštvo in prostor za resnično svobodo. Zato more Izrael poveljevalci govoriti: »Svetilka mojim nogam je tvoja beseda (postava), luč na moji stezi... Razsvetljuje in uči neizkušene... Je veselje in življenje« (Ps 119, 105.130.144). Kdor torej ravna v nasprotju z »besedami življenja«, odklanja dar, ki ga Bog naklanja s tem, da pokaže pot, ta spravlja v nesrečo sam sebe; ta zgreši pravo rešnjo pot, ki jo odpira Bog, in zabrede v brezizhodnost; ta zgreši odrešensko-zveličavni cilj, ki ga je Bog obljubil, in pride v položaj, v katerem ni več nikakršnih možnosti, temveč samó grozljiva praznina. In tudi tukaj človek ne zgreši vsakokrat

<sup>5</sup> Prim. Greshake, 326.

<sup>6</sup> Prim. G. v. Rad, n. d., 278 sl.

le svojo pot, marveč prav tako tudi pot za občestvo, v katerem živi in je z njim povezan; z njegovim grehom pride zlo v tek, podobno kakor kepa snega lahko sproži ogromen plaz — zlo poseže naprej na občestvo in razkrajalno deluje tudi v njem.<sup>7</sup>

Čeprav se torej greh v razumevanju sv. pisma docela bistveno obrača **zoper Boga**, je vendarle res, da to temeljno določitev pravilno umevamo le, če hkrati dostavimo: greh Boga ne prizadene, pač pa škoduje človeku in človeški skupnosti. Greh v dve smeri pogubno deluje: vertikalno in horizontalno. Pri tem sta vertikalna in horizontalna razsežnost greha v kar najtesnejši zvezi: V uničevanju ali okrnjevanju človeškega življenja in človekovega življenjskega prostora se pokaže vidna **posledica, utelešenje in konkretizacija** uničene povezanosti z Bogom v smeri na horizontalnost človeške resničnosti; nasprotno pa je v človekovem odklanjanju prijateljske zaveze z Bogom, »življenjem vseh življenj«, nakazan notranji razlog, zakaj grešnik s svojimi dejanji uničuje svoje življenje in življenje drugih. Tako spadata h grehu oba vidika: »vertikalna« in »horizontalna« prvina.

Tu se moramo glede na spoved vprašati, ali ni zlasti v preteklosti pogosto obstajala nevarnost, da bi na greh gledali preveč ali skoraj izključno le pod vertikalnim vidikom, se pravi, kot na žalitev Boga ali kot na naklep zoper abstraktni božji red; mnogo premalo pa je bilo zavesti, da se greh prav tako uničuje oba obrača zoper ljudi in zoper občestvo. A če tega ne vidimo ali pa ne dovolj, začnemo na Boga gledati predvsem kot na najvišjega zakonodajalca, ki iz večinoma nerazumljivih razlogov od človeka zahteva pokorščino in mu pri tem mnogokrat pokvari »veselje« — kakor pravimo —, ker le na to pazi, da človek kar najbolj do pike natančno spolnjuje njegove predpise, ki utesnjujejo človeka in ljudi, v primeru prestopka pa do podrobnosti in z vso strogostjo kaznuje. Še več: Če skoraj izključno naglašamo le vertikalno razsežnost greha, pride v skladu s tem tudi sprava na vidik le kot dogajanje med Bogom in človekom. In človek je po tem gledanju tisti, ki mora povzročiti, da se Bog spravi s človekom. S tem pa je že v nastavku zagrajena in preprečena pot, da bi sploh še mogli utemeljiti in razumeti nekaj takega, kakor je zakrament pokore, namreč cerkveno posredovanje sprave. Potem se človek po pravici vprašuje: Zakaj ne bi bilo mogoče glede odpuščanja krivde urediti kar z Bogom, ne da bi se bilo treba držati vmesnih cerkvenih instanc? Tako je torej povsem odločilno odvisno že od teološkega pojmovanja greha, če naj bo mogoče doseči pravo notranje umevanje zakramenta pokore in s tem spovedi.<sup>9</sup> Zdi se pa, da danes mnogokje obstoji nasprotna nevarnost: da bi več ne videli vertikalne razsežnosti greha.

Na kratko smo tu orisali biblično pojmovanje greha v stari zavezi; a takšno pojmovanje sega bistveno tudi v novo zavezo, kjer obe razsežnosti greha, vertikalna in horizontalna, dobita v Kristusu, predvsem v njegovem križu in vstajenju, globino, kakršne bi naravno ne mogli niti slutiti. Takó moremo zdaj zastaviti nadaljnje vprašanje: Če je greh storjen, kako je mogoče priti do odpuščanja in sprave?

<sup>7</sup> Prim. Greshake, 327.

<sup>8</sup> Sv. Avguštin, Confessiones 3, 2.

<sup>9</sup> Prim. Greshake, 227 sl.

## 2. Odpuščanje in sprava po nauku sv. pisma

Človek sam sebi ne more odpustiti; ne more napraviti, da bi greh, ki ga je storil, ne bil storjen; in ne more sam s svojimi močmi stopiti v prostor odrešenosti. S svojim zgrešenim odločanjem ni pretrgal le zvezo z Bogom, temveč je tudi v samega sebe postavil nekaj, kar se ne da nič več povsem preklicati: v globino njegovega bitja je vdrla napačna svobodna odločitev, ki odslej trajno oblikuje njegovo nadaljnje življenje. Poleg tega se je človekova krivda utelesila in objektivizirala navzven in deluje na človeško občestvo. Zlo razvija uničujočo moč celó tam, kjer se je posameznik spreobrnil in bi rad, da bi se zlo dejanje z njegovimi posledicami ne bilo zgodilo. Začela se je neka od grešnika tako rekoč odlučena dinamika zla. Ta dvojna »nepreklicnost« greha sestavlja vso njegovo brezizhodnost. Zato se poostreno še enkrat zastavlja vprašanje: Kako sta mogoči sprava in zadostitev?

Odgovor sv. pisma se glasi: Le takó, da odpuščanje in nov začetek podari Bog sam. Za ta namen pa ne zadostuje, da bi Bog tisti odnos, ki ga je človek pretrgal, obnovil tako rekoč le v »vertikalni neposrednosti«. Greh se je utelesil v razbitju ali oškodovanju človekovega lastnega in hkrati občestvenega življenja; zato se mora tudi človekov preokret in njegovo novo, z Bogom in ljudmi spravljeno življenje utelesiti, konkretizirati in objektivizirati obenem v »horizontalnost«. Če bi bil greh le upor zoper Boga, bi Gospodova beseda odpuščanja in ljubezni že sama odpustila sleherno krivdo. Ker pa se je greh utelesil v grešnikovo življenje in v življenje njegovega okolja, je za spravo potreben tudi navzven izražen preokret, v vidnem znamenju izkazana zmaga nad zlom in nov začetek življenja.

Ta pomembna temeljna misel stoji zadaj za celo vrsto zelo različnih spravno-zadostilnih dejanj, ki jih najdemo v sv. pismu. Naj tukaj navedemo le nekaj od vsega.

a) V stari zavezi lahko ugotovimo tri oblike sprave in zadoščenja za grehe.

Prva od teh oblik je obredna sprava. Če naj grešnik doseže odpuščanje za svojo krivdo, se mora podvreči določenemu javno-kulturnemu obredu. Nekaj takega najdemo sicer tudi v skoraj vseh arhaičnih religijah, vendar stoji ta oblika v stari zavezi v popolnoma drugačni miselni zvezi. Za Izraela mora Bog sam postaviti obred sprave in ga sam izvesti na človeku. Tukaj torej ni subjekt sprave človek; ni človek tisti, ki bi nekako nagnil Boga k spravi, marveč nasprotno — Bog spravi človeka s seboj.<sup>10</sup> Kolikor nastopi tudi duhovnik, stori to samo kot božji predstavnik (in predstavnik vsega Izraela). Sprava tudi ni nikakršno dejanje kazni, marveč odrešenijsko osvobojujoče dogajanje, ki ga je postavil Jahve. Spravni obred zlasti v poznejših časih obstaja lahko tudi v tem, da v imenu in po naročilu Boga duhovniki kličejo k pokori in spreobrnjenju grešno ljudstvo, h kateremu spadajo seveda tudi oni sami. Hebrejska beseda za spreobrnjenje je »šub« in pomeni temeljito spremembo grešne poti, na katero je kdo stopil; zdaj stopi na čisto drugo pot, na tisto, ki jo je človeku odprl Bog. Notranje

<sup>10</sup> Prim. G. v. Rad, n. d., 383, ki razlaga 5 Mojz 21, 8. Glej tudi Procksch, sest. »lyo«, v: ThWNT IV, 334. Kakor je Bog tisti, ki je izraelsko ljudstvo osvobodil iz Egipta, in sicer vidno pred vsem svetom, podobno je on tisti, ki izvrši vidno osvobodilno dejanje sprave. Obredno spravo torej sv. pismo umeva kot osvoboditveno božje dejanje.

spreobrnjenje pa se utelesi v določenih spokornih vajah, v poslušanju božje besede, v priznavanju krivde in v molitvi za odpuščanje. Tudi tu je pravzaprav Bog tisti, ki deluje: on uresničuje spravo in daje možnost za preokret življenja in za nov začetek.

**Druga oblika sprave** je v tem, da Bog odpušča na **posredovanje posebnih božji mož**, ki jih izvoli sam, da se solidarizirajo z grešniki, molijo in trpijo zanje; tako »postavijo steno zoper Jahvetovo jezo«, kakor je večkrat rečeno. Mojzes npr. bi raje propadel s svojim ljudstvom, kakor da bi bil sam rešen, medtem ko bi Bog ljudstvo zavrgel. Na temelju te Mojzesove solidarnosti z grešnim ljudstvom in zaradi njegove priprošnje ostane Bog pri svoji izvolitvi in podari spravo (prim. 2 Mojz 32, 32.9 ss). Odpuščanje tudi tukaj ne poteka v neposrednem odnosu Bog—duša, marveč po sredništvu. V teh sredništvih se utelešata božje odpuščanje in človekova volja po spreobrnitvi in njegov odločen boj z zlom, ki grabi okoli sebe.

Zlasti pri obrednem spravno-zadostilnem dogajanju je človek v veliki nevarnosti, da bi imel za nekaj odločilnega le zunanji obred in zunanjo spokornost, ne bi se pa z vsem ognjem potrudil za spreobrnitev srca, tj. za osebnostno bivanjsko globino. Zoper takšno pozunanjenost so kar najostreje nastopili mnogi preroki. Ti različno naglašajo: če človek opravlja zgolj zunanji obred brez notranje predanosti srca, ostane v zakietem krogu samega sebe, svoje krive poti, svojega greha. Nasprotno pa obstoji neko znamenje in utelešenje volje po spreobrnjenju, s katerim se človek tako rekoč iztrga samemu sebi in mu je dan nov začetek: to namrec, da se grešnik **z deli ljubezni odločno obrne k sočloveku**, zlasti k najbolj revnemu, najbolj stiskanemu. Sprava z bližnjim postane »medium« obrata k Bogu in sprave z Bogom. Seveda pa ta »medium« ne pomeni, da je sočlovek le »sredstvo« za to, da najdemo pot do pravičnega odnosa do Boga. Gre za naslednje: v spravi s sočlovekom se uresničuje hkrati božja ponudba odpuščanja in odrešenja. Drugače povedano: Srečanje z bližnjim je kraj, kjer se dejansko uteleša sprava z Bogom in novo življenje v osrečujoči ubranosti z bližnjim in samim seboj. »Če lomiš lačnemu svoj kruh in pripelješ bedne brezdomce v hišo, če vidiš nagega in ga oblečeš in se ne odtegneš svojemu sorodniku po krvi... tedaj ti Gospod odgovori in ti reče: Tukaj sem!« (Iz 58, 7.8).

Bližnji, ki ga pošlje božja previdnost, je utelešena ponudba sprave, ki jo podarja Bog. To je torej — poleg obreda in prošnje — **tretji način**, kako se v stari zavezi utelešata odpuščanje krivde in sprava. Tudi tukaj dobivata potrditev dve stalni misli stare zaveze: 1. grešnik ne sprejme odpuščanja neposredno, marveč mu to odpuščanje daje in zagotavlja Bog v telesno-znamenjskem posredovanju; 2. ni človek tisti, ki Boga nekako pridobi za spravo, marveč Bog nagne človeku srce za spravo. Novi začetek je božji dar, ne pa grešnikovo delo.

Če to že tukaj obrnemo na zakramentalno spoved, postane ta vidik razločno viden v tem, da je odpuščanje Bog službeno zagotovil, to se pravi, izreče ga pooblaščen nosilec službe. Ravno takó se razločno pokaže, da je odpuščanje nekaj, s čimer človek ne razpolaga sam, marveč mu je Bog podaril.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Prim. Greshake, 329 sl.

b) **Novozavezno oznanilo** o spravi izvede črte stare zaveze do kraja, a jih hkrati radikalizira in konkretizira v zvezi z osebo in oznanilom Jezusa Kristusa. Kristus sam je spravno-zadostilno sredstvo za odpušcanje grehov, ki ga je postavil Bog, Kristus je Beseda, ki jo je Bog namesto mnogih besed nepreklicno izrekel človeštvu in svetu, Beseda odresenja, Beseda, ki uresničuje spravo in človeku, ako se odpre za to Besedo, brezpogojno zagotavlja božje odpuščanje.

Kristusova beseda odpuščanja pri tem ne napravi, da bi bil greh povsem pozabljen, kot da se sploh ni zgodil. Pač pa Kristusova beseda pove, da Bog grešnika jemlje in sprejema takega, kakršen je, z njegovo celotno grešno preteklostjo. Človeku se ni treba vrniti na točko nič svojega bivanja pred grehom, da bi potem mogel na novo začeti. Saj bi to tudi ne bilo mogoče, ne da bi človek izgubil svojo identiteto. Človeku ni treba greh skrivati ali izrivati, tlačiti ga v podzavest, saj mu Jezus kot grešniku, kakršen je, zagotavlja božjo bližino. Jezus ravno greh postavlja pod brezmejno obljubo: nič več ni nekaj brezizhodnega in človek nič več ne stoji pred obupnim in frustrirajočim vprašanjem, kako bi mogel svoje morda zavoženo, zapravljeno, pokvarjeno življenje spet spraviti v red in napraviti za nekaj, kar se ni zgodilo. — Jezus sprejme grešnike v svoje občestvo in jim zagotovi, da jih je Bog sprejel kot grešnike in se spravil z njim. Spomnimo se npr. le na priliko o izgubljenem sinu. Takó je Jezus tudi spolnitev in radikalizacija starozaveznih božjih mož, ki se zavzemajo za grešnike in postanejo z njimi solidarni pred Bogom.

Odpušcanje, ki ga Jezus daje, je neločljivo združeno z zahtevo, naj se grešnik odvrne proč od greha. Preokret ali spreobrnjenje (*metánoia*) pomeni čisto na črti stare zaveze tole: Zapustiti pot, ki pelje stran od Boga in ima cilj le lastni jaz; namesto tega stopiti na pot, ki nam jo odpira Jezus. To je hoja za Kristusom in vodi v véliko novo gibanje ter dinamiko, ki se je začela v Jezusu.<sup>12</sup> Če torej kdo pravi, da se mu ni treba spreobrniti, saj je vendar dostojen človek in ni nikogar ubil, kaže, da popolnoma nič ne pozna tega, kar se v novi zavezi imenuje pokora in spreobrnjenje. Saj sploh ne gre prvenstveno za to, da bi človek stopil iz tega ali onega posameznega greha ali da bi ravnal po določenem npravstvenem kodeksu in do pike natančno izpolnjeval kakšen obrazec. Pač pa je glavno to, da bi odgovarjal na božji klic, da bi spravil svoje življenje v sklad s tistim božjim vabilom, ki žari in zveni v Jezusu, da bi šel po tisti poti, o kateri pravi Jezus, da je on sam. Tak obrat k Bogu pa se po Jezusovem nauku in po gledanju vse nove zaveze bistveno uresničuje v spreobrnjenju in obratu k svojim bratom in sestram. Jezus jasno govori: Mera odpuščanja, ki ga prejmemo od Boga, je vezana na odpuščanje, ki ga podarjemo drugim (Mt 6, 12). Naš odnos do Boga ima za svoj pogoj spravo s človekom (Mt 5, 23). Prilika o neusmiljenem hlapcu to ponazarja v obliki zgodbe: Le kdor odpusti svojemu sohlapcu in se z njim spravi, prejme tudi sam spravo z Bogom v dar. Naša sprava z Bogom se uresničuje s

<sup>12</sup> Glej W. Kasper, *Wesen und Formen der Busse*, v: *Glaube und Geschichte*, M. Grünwald, Mainz 1970, 311—329.

sočlovekom. Ali drugače povedano: Biti spravljen z Bogom pomeni biti zares v spravi s soljudmi.<sup>13</sup>

Isto postane jasno tudi iz Jezusovega ravnanja: Ljudje, ki so prek Jezusa prejeli božje zagotovilo odpuščanja, sestavljajo poslej krog Jezusovih učencev kot občestvo tistih, ki so tudi med seboj vedno v spravi. Tudi tukaj naletimo na isto misel: Kakor ima greh dve razsežnosti, »vertikalno« in »horizontalno«, se pravi, zlomljenost razmerja do Boga in obenem razbitost lastnega življenja kakor tudi življenja človeške skupnosti, tako ima tudi sprava to dvojno strukturo: z ene strani Bog človeka sprejme kljub njegovemu grehu in spet vzpostavi z njim prijateljski odnos; z druge strani pa je odpravljena tudi moč greha, ki je razkrajala lastno in tuje življenje. Kristus je tisti, ki vzpostavlja okoli sebe občestvo, »prostor«, kjer se uresničujeta spreobrnjenje in medsebojno odpuščanje krivde. To je občestvo, katerega udje si medsebojno zaupajo glede novega začetka in drug drugemu pomagajo k takemu novemu začetku. Ravno tako, z medsebojnim odpuščanjem v skupnosti, ki skrbi za spravo z Bogom, se uveljavlja Kristusova zmaga nad rušilno močjo greha med ljudmi.<sup>14</sup> V tej luči je treba gledati na tisto, kar je predmet naslednje točke našega razmisljanja.

### 3. Vloga spovedi pri spravi

Prav tedaj, ko so začeli na katoliški strani spoved mnogi podcenjevati in jo označevati za nekaj preživelega, jo evangeličanski krogi znova odkrivajo. Naj se spomnimo le na brate v Taizéju in na evangeličanske Marijine sestre iz Darmstadt-Eberstadta, ki zelo cenijo in gojijo posamično spoved. E. Mossmaier pravi: »Nepozabno nam še doni klic 'Nazaj k posamični spovedi!' (Ohrenbeichte), klic naših evangeličanskih bratov na frankfurtskem 'cerkvenem dnevu' (1967). Ta klic so sprožile tožbe naših zdravnikov, češ da morajo danes mnogokrat delati tudi to, kar bi bila prava naloga dušnih pastirjev. Nikakor ni torej na mestu zaskrbljenost, da bi mogla nekega dne spoved postati 'odveč' kot ustanova, ki je mogla biti nekoč na mestu, ki pa da se je danes preživela. Kakor da bi naraščajoča duševna obolenja ne potrebovala še posebne dušnopastirske oskrbe! Poročilo ministrice Strobel o zdravstvenem stanju računa za naslednja leta z močnim porastom duševnih obolenj. Razen tega smo danes deležni novih nastavkov in spoznav teološke vrste, ki nam v bližnji prihodnosti obetajo ponovno odkritje spovedi.«<sup>15</sup>

V to smer kaže tudi znani evangeličanski teolog D. Bonhoeffer, ki so ga nacisti umorili leta 1945. Ravno glede na odpuščanje grehov in spoved je zapisal: »Cerkve je Kristus, ki eksistira kot občestvo.« Tj. po Cerkvi se nadaljuje Jezusovo odrešujoče in osvobajajoče delovanje — precvsem glede na greh, ki je korenina vsega zla in nesvobodnosti. Bonhoeffer pravi posebej o individualni spovedi: »Greh hoče ostati nepoznan, plaši ga luč. V temi neizrečenosti zastruplja vse človekovo bitje. To se more dogajati sredi pobožnega občestva. V spovedi prodre luč evangelijskega svetla in za-

<sup>13</sup> Prim. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, v: Schriften zur Theologie VI, 227—298.

<sup>14</sup> Prim. Greshake, 332.

<sup>15</sup> E. Mossmaier, Die Beichte — überlebt?, v: Entscheidung. Blätter kath. Glaubens n. 26 (1971) 8.



prtost srca... Ko človek prizna krivdo pred obličjem krščanskega brata (kot zastopnika cerkvenega občestva), se preda poslednja trdnjava samopravičevanja. Grešnik se preda, vse svoje zlo odda, svoje srce izroči Bogu; in najde odpuščanje vseh svojih grehov v občestvu z Jezusom Kristusom in bratom. Izrečeni, priznani greh je izgubil vso svojo moč. Razkril se je in je bil obsojen. Zdaj ne more nič več razkrajati občestva. Zdaj je občestvo tisto, ki nosi bratov greh. Ta brat ni s svojim zlom nič več sam, temveč je s spovedjo svoje zlo 'odložil', predal Bogu. Oduščeno mu je... Skriti greh ga je ločeval od občestva, napravljaj je sleherno občestvo z drugimi ponarejeno; priznani greh pa je spet pripomogel k resničnemu občestvu z brati v Jezusu Kristusu.«<sup>16</sup>

S temi besedami je nakazana posredovalna vloga občestva pri odpuščanju grehov. Vedeti namreč moramo, da spovednik ne nastopa izolirano, marveč povzema v enoto molitev celotne Cerkve, katere služba bistveno obstoji tudi v molitvi in pokori vseh udov za spravo grešnikov. Ravno s pozivanjem k priznanju in s sprejemom tega priznanja pomaga Cerkev, da se človek oprostí greha, in tako omogoča nov začetek. Zoper ugovor, ki pravi: Ali ne zadostuje, da povemo svoje grehe Bogu? zastavlja Bonhoeffer vprašanje: »Ali nismo s svojim priznavanjem grehov pred Bogom mnogokrat sami sebe varali, ali nismo marveč sami sebi priznavali grehe in jih tudi sami sebi odpuščali? In ali nimajo neštevilni ponovni padci, ali nima nemoč naše krščanske pokorščine morda ravno v tem svoj razlog, da živimo iz samoodpuščanja in ne iz resničnega odpuščanja našega greha? Samoodpuščanje ne more nikdar voditi do preloma z grenom; to more le beseda Boga, ki s sodbo pomiloščuje. Kdo nam tukaj ustvari gotovost, da v priznanju in odpuščanju naših grehov nimamo opraviti s samim seboj, marveč z živim Bogom? To gotovost nam podarja Bog prek brata. Brat raztrga krog samoprevare. Kdor priznava svoj greh pred bratom, ta ve, da tukaj ni nič več pri samem sebi; ta v resničnosti drugega izkusi navzočnost Boga.«<sup>17</sup>

Na isto misli Adrienne von Speyer, nekdanja protestantinja, ko piše: »Spoved je z ene strani nekaj strogega, nekaj, kar je vklenjeno v močan okvir Cerkve; z druge strani pa je to najsijajnejši dar Gospodove ljubezni, čisti in neposredni sad križa. Kar Gospod tukaj podarja grešniku, je Jezusovo lastno razmerje do Očeta... Odpreti mu hoče Očetovo ljubezen. To, kar je službeno, se izkazuje kot eno z ljubeznijo... Če bi ne imeli spovedi, bi nikoli ne vedeli, ali je kakšen greh resnično oduščen in odpravljen; tako pa prek Gospodove milosti in tudi prek Cerkve in njenem posredovanju obstoji tukaj dokončna pika.«<sup>18</sup>

Beseda odpuščanja in sprave, ki jo (po Jezusovem naročilu in v njegovi moči) izreče Cerkev, zagotavlja grešniku, da ga je sprejel Bog in sprejema tudi cerkveno občestvo, ko ga pripušča k temu, kar je srce Cerkve in njenega življenja — evharistična »communio«, sv. ophajilo.<sup>19</sup> To mu tudi v zunanjem svetem znamenju zagotavlja, da je sprejet tak, ka-

<sup>16</sup> D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, München 7 1953, 77 sl., nav. Greshake, 335; poročilo o nemškem evangeličanskem tednu 1956 gl. v: *Wort und Wahrheit* 11 (1956) 709 sl.

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, n. d., 80.

<sup>18</sup> A. von Speyer, *Johannes, Geburt der Kirche. Betrachtungen über Kapitel 18—21 des Johannes-Evangelium*, Johannes V., Einsiedeln, 273—279.

<sup>19</sup> Prim. Greshake, 333.

kršen je, in more zaradi tega sprejeti sam sebe s svojo zadolženo eksistenco, ki pa ni več zadolžena, kajti Kristus je po izražanju sv. Pavla »pismo s postavami zoper nas... izbrisal in ga odpravil, ko ga je pribil na križ« (Kol 2, 13). In tako more sprejeti tudi sam sebe s svojo zadolženo eksistenco.

Sprava z Bogom in sprava s Cerkvijo pa pri tem ne stojita ena poleg druge brez povezanosti. Sprava s Cerkvijo je po stari teologiji pokore zakrament, tj. učinkovito znamenje in utelešenje sprave z Bogom. To dogajanje naj bi v normalnem primeru sprožilo tudi psihološko občutje osvoboditve, sproščeno zavest, da sem iz sebe odstranil krivdo; veselo izkustvo, da sem sprejet, zavest, da s svojim grehom ne stojim sam, uvid, da morem zdaj sprejeti tudi sam sebe. Tukaj pridemo do točke, ob kateri bi mogel steči pogovor med psihologijo in teologijo glede spovedi. Na oboje je mislil luteranski teolog K. Krogh-Tonning, poznejši konvertit, ko je zapisal: »Če bi imel tisoč ust in v vsakih tisoč jezikov, bi vse uporabil za to, da bi klical: Naša Cerkev mora dobiti nazaj spoved!«<sup>20</sup>

Ali smo z vsem tem sploh kaj odgovorili na vprašanje: »Kdaj je spoved zakrament?« Naravnost sicer ne, vključno pa smo, čeprav ne v raznih podrobnostih. Res je namreč, da o krstu še posebej pravimo, da je »zakrament vere«. Vendar moramo tudi o drugih zakramentih reči, da so zakramenti vere, ne izvzemši tisti zakrament, ki ga katekizem postavlja na 4. mesto in ga naziva »zakrament pokore«. Ena od bistvenih sestavin, čeprav ne najvažnejša (najodločilnejše je kesanje, metánoia), je pri tem zakramentu spoved; mnogi pa celo kar celotni zakrament označujejo z imenom spoved. V vsakem primeru moramo ugotoviti: Spoved je res zakramentalna in — v zvezi z drugimi nujno potrebnimi sestavinami — zakrament tedaj, če gledamo v luči sv. pisma, v luči vere vse troje, o čemer smo govorili: krivdo, spravo in spoved.<sup>21</sup> Vsa vsebina vere pa je povzeta v Jezusu Kristusu, o katerem je sv. Pavel leta 58 zapisal, da je »bil žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4, 25); dobro leto prej pa je isti apostol ognjevitro zatrdil Korinčanom:<sup>22</sup> »Ako Kristus ni vstal, je prazna vaša vera, še ste v grehah. Torej so izgubljeni tudi tisti, ki so v Kristusu zaspali. Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši.« In sv. Pavel dostavlja: »Toda Kristus je vstal od mrtvih, prvina njih, ki so zaspali... Bodite torej, ljubi bratje moji, stanovitni, neomahljivi in vedno bogati v delu Gospodovem, ker veste, da vaš trud ni prazen v Gospodu« (1 Kor 15, 58).

<sup>20</sup> O Krogh-Tonningu glej A. Ušeničnik, Izbr. sp. IV, Ljubljana 1940, 213—217.

<sup>21</sup> Podrobneje o vsem tem zelo dobro razpravlja zlasti A. Ziegenaus, Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte, Herder, Freiburg 1975. Tu prepričljivo zavrača npr. težnjo nekaterih, da bi naj veljala za zakramentalno kar splošna spoved in skupna odveza. O tem razpravlja posebej še v poglavju »Die sakramentale Generalabsolution: Brennpunkt der Diskussion«, str. 236—250. O »generalni absolutiji«, ki naj bi postala po gledanju nekaterih kar zakrament, H. U. von Balthasar skoraj z nekim sarkazmom pripominja: »V evangeliju ni nikjer generalnih absolutij. Vsak posameznik mora izolirano stopiti v luč... Jezus Kristus vsakega posameznika postavi pred samotno izbiro: Hoja za Kristusom ali odklonitev, vera ali zatajitev... Nikogar splošni vrvež ne odplavi avtomatično nasproti nebeškim vratom... Očetova ljubezen išče v podobli svojega Sina izgubljeno ovco. In celotna ljubezen usmerja svoj žarek vsakokrat na enega samega, tako jasno, da morajo vsi devetindevetdeseteri sedaj stati v senci. Vsakokrat gre za tega enega« (Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, 144 sl.).

<sup>22</sup> O tem A. Wikenhauser-J. Schmid, Einleitung in da NT, Herder, Freiburg 1973, 432 in 455.

**Povzetek: ANTON STRLÈ, KDAJ JE SPOVED ZAKRAMENT**

Sestavek (ki je bil uporabljen kot predavanje za izobražence, pri frančiškanih, 9. 11. 1976) prikaže svetopisemski pojem greha in spravno-zadostitvenega dogajanja v vertikalni razsežnosti odnosa do Boga in horizontalni razsežnosti v razmerju do soljudi. V tej luči pa postane razumljivejša tudi individualna spoved (»Ohrenbeichte«), »ki je z ene strani nekaj strogega, z druge strani pa najsijajnejši dar Gospodove ljubezni, čisti in neposredni sad križa« (A. v. Speyer).

**Zusammenfassung: ANTON STRLÈ, WANN IST DIE BEICHTE SAKRAMENT?**

Der Aufsatz (der als Vorlesung für die Intelligenz in Nov. 1976 bei Franziskanern diente) zeigt das biblische Verständnis von Schuld und Veröhnung in den beiden Dimensionen, der vertikalen zum Gott hin und horizontalen der Mitmenschlichkeit. In diesem Lichte nämlich kann man auch die Ohrenbeichte und ihre Rolle für das versöhnte Leben des Christen verstehen. »Die Beichte ist einerseits etwas Strenges... andererseits das herrlichste Geschenk der Liebe des Herrn, die reine und unmittelbare Frucht des Kreuzes« (A. von Speyer).

**Résumé: ANTON STRLÈ, QUAND LA CONFESSION EST-ELLE UN SACREMENT?**

L'auteur rappelle d'abord la conception biblique du péché et de la réconciliation dans ses deux dimensions: la dimension verticale, c'est-à-dire, par rapport à Dieu, et la dimension horizontale, c'est-à-dire, par rapport au prochain. Dans cette perspective, même la confession auriculaire devient plus compréhensible. Il est vrai qu'elle est »quelque chose de rigide, mais elle est en même temps le don le plus splendide de l'amour du Seigneur et le fruit le plus pur et immédiat de la Croix« selon l'expression d'Adrienne von Speyer.

## PRAVNI POLOŽAJ LAIKOV

### I. POJEM IN NALOGE

V pogovornem jeziku pomeni laik: nestrokovnjak ali nepoznavalec. To je samo negativna opredelitev, ki ničesar ne pove o položaju laikov v Cerkvi, ničesar o njihovih nalogah in poslanstvu.

Laik in laiški izhaja iz grške besede »laos« ali »laikos«, ki po raziskavah J.B. Bauerja pomeni človeka, ki izhaja iz ljudstva in ljudstvu tudi pripada. Laiki so tisti, ki ne pripadajo vladajočemu razredu.<sup>1</sup>

Po mišljenju nekaterih teologov je laik tisti, ki ni klerik in za to tudi ne more biti deležen cerkvene oblasti.<sup>2</sup> V novejšem času pa najdemo že veliko poskusov, da bi ta pojem pozitivno opredelili.

#### 1. Novejše opredelitve

a) K. Rahner pravi, da je laik vernik, ki ni udeležen pri cerkveni oblasti, pove pa tudi, da je laik obdržal svoje prvotno mesto v svetu. Takole pravi: »Laik se loči od nelaika (redovnika in klerika) po tem, da obdrži svoje mesto kot kristjan in prav zaradi svojega krščanstva. Na tem mestu ostane tudi zvest prizadevanju za izpopolnitev svoje krščanske osebnosti.«<sup>3</sup>

b) Y. Congar poskuša še globlje opredeliti laikovo razmerje do sveta: »1. Laik ne živi samo za nadnaravne vrednote v tem smislu, kot je to omogočeno redovnikom. 2. Čeprav so laiki kristjani v vsem pomenu besede glede življenja v Kristusu, vendar niso deležni, razen v omejeni obliki, cerkvenih sredstev za življenje v Kristusu: so sredstva, ki so v pristojnosti klera... kot kristjani so laiki v svetu, da tukaj opravljajo božje delo. Kolikor mora biti narejeno s svetnim delom.«<sup>4</sup>

c) Ch. Leitmaier predlaga, da bi izraz laik nadomestil z izrazom »Kirchenbürger«, ker bi s tem povedali dvoje: odnos vernika navzven in članstvo v Cerkvi.

Za nekatere je izraz laik neposrečen in menijo, da bi ga bilo treba nadomestiti z drugim.<sup>5</sup>

#### 2. Izpovedi koncila

Drugi vatikanski cerkveni zbor je najprej poudaril enotnost in enakost vseh vernikov zaradi skupnega poklica, krsta in birme in pa deležnosti pri trojni Kristusovi službi.

»Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v božje ljudstvo. Ti

<sup>1</sup> Bauer J. B.: Die Wortgeschichte von »Laicus«, ZKTh 81 (1959) 224—228.

<sup>2</sup> Klostermann F.: Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 929—932.

<sup>3</sup> Rahner K.: Über das Laienapostolat, Schriften zur Theologie 2, Einsiedeln 1955, 344.

<sup>4</sup> Congar Y.: Der Laie, Stuttgart 1957, 43—44.

<sup>5</sup> Heimerl H.: Ist der Laienbegriff noch aktuell?: La Chiesa dopo il Concilio II, 2, Milano 1972, 797—806.

verniki so s krstom po svoje postali deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu.« (C 31)

Laiki imajo poleg poslanstva, skupnega vsem vernikom še posebno poslanstvo:

»Laiki imajo po posebnem poklicu nalogo iskati božje kraljestvo s tem, da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo. V svetu žive, to je v vseh posameznih svetnih dolžnostih in poslih in v rednih družinskih in družbenih razmerah, iz katerih je njihov obstanek tako rekoč stkan. Tam jih kliče Bog, da bi z izvrševanjem svoje lastne naloge in ob vodstvu evangeljskega duha kakor kvas od znotraj prispevali k posvečenju sveta in bi tako predvsem s pričevanjem svojega življenja in z žarom svoje vere, upanja in ljubezni razodevali Kristusa drugim. Naloga laikov je torej na poseben način ta, da vse časne stvarnosti, s katerimi so tesno povezani, takó osvetljujejo in usmerjajo, da te vedno nastajajo in rastejo in so po Kristusu v slavo Stvarnika in Odrešenika.« (C 31)

Podobno pove tudi odlok o laičnem apostolatu: »Laiki, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, pa prispevajo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva. Apostolat resnično izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjanje evangelija in posvečevanje ljudi, ter s tem, da časni red prekvasijo in spopolnijo z duhom evangelija, tako da je njihovo delovanje v tej smeri očitno pričevanje za Kristusa in je ljudem v zveličanje. Ker pa je za laiški stan značilno, da živijo sredi sveta in svetih opravil, jih Bog kliče, da s krščansko gorečnostjo podobni kvasu apostolsko delujejo v svetu.« (LA 2)

»Poleg tega apostolata, ki je naloga prav vseh vernikov, morejo biti laiki še različno poklicani k bolj neposrednemu sodelovanju pri hierarhičnem apostolatu.« (C 33)

»Poleg tega so sposobni, da jih hierarhija pritegne k nekaterim cerkvenim službam, ki naj jih izvršujejo v duhovni namen.« (C 33)

Ta izjava nedvomno omogoča pritegniti laike v nekatere cerkvene službe, s tem pa tudi, da prejmejo kakšno vodstveno oblast.

Iz navedenih citatov lahko ugotovimo naslednje:

- a) koncil je najprej podčrtal osnovno enakost vseh vernikov;
- b) laiki imajo posebno poslanstvo v svetu in ga uresničujejo v apostolatu in odrešitvenem delu Cerkve;
- c) sposobni so sprejeti nekatere cerkvene službe;
- č) opredeljen je odnos vernikov navzven in v Cerkvi;
- d) zaradi ustavnopravne različnosti med laiki in kleriki se tudi poslanstvo enim in drugih kakovostno loči.

### 3. Opredelitev

Teološko osnovo za pravilno opredelitev moramo nedvomno iskati v zakramentu krsta in birme. Po teh dveh zakramentih so povezani vsi verniki in v njima je tudi korenina pripadnosti k Cerkvi. Vsi imamo nalogo, da uresničujemo vero, vendar vsak stan po svoji poti, ki je kakovostno različna. Pri laikih je to predvsem služba laičnega apostolata, lahko pa so tudi neposredni sodelavci hierarhičnega apostolata.

U. Mosiek je takole opredelil pojem laika:

»Laik je vernik, ki je po krstu včlanjen kot oseba v božje kraljestvo in je po birni izpopolnjen in poklican k svetemu apostolatu. Po posebnem poslanstvu ima tudi sposobnost in nalogo sodelovati pri hierarhičnem apostolatu v trojni Kristusovi službi.«

## II. SPLOŠNO DUHOVNIŠTVO LAIKOV

Po reformaciji je misel o splošnem duhovništvu vseh vernikov vedno bolj bledela. Drugi vatikanski koncil jo je zopet osvetlil kot temeljno resnico katoliške Cerkve.

V dogmatski konstituciji o Cerkvi je rečeno: »Kristus Gospod, izmed ljudi vzeti veliki duhovnik (prim. Herb 5, 1—5), je novo ljudstvo 'napravil za kraljestvo in duhovnike Bogu in svojemu Očetu' (Raz 1, 6; prim. 5, 9—10). Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in z maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo in za sveto duhovstvo, da bi z vsemi dejanji krščanskega človeka darovali duhovne daritve in oznanjali mogočna dela njega, ki jih je iz teme poklical v svojo čudovito luč (prim. 1 Pet 2, 4—10). Zato naj bodo vsi Kristusovi učenci stanovitni v molitvi in naj skupno hvalijo Boga (prim. Apd 2, 42—47) ter dajejo sebe v živo, sveto, Bogu prijetno daritev (prim. Rimlj 12, 1); po vsem svetu naj pričujejo za Kristusa in dajejo odgovor tistim, ki hočejo vedeti za razlog njihovega upanja v večno življenje prim. 1 Pet 3, 15).« (C 10)

Splošno duhovstvo, ki je utemeljeno v krstu, se uresničuje:

a) v življenju po veri. Krst je milostna ponudba božja, ki jo uresničimo v življenju po veri. Krst in vera sta najtesneje povezana. Pritrditev veri in življenje iz vere je bistvena sestavina vernikovega duhovniškega poslanstva. Vera najde svoj smiselni izraz v spoznanju, pritrditvi in čaščenju Boga;

b) v zakramentalnem življenju je duhovniško poslanstvo najizrazitejše, posebej še pri evharistični daritvi, ki je znamenje edinosti. Aktivno udeležbo vernikov je koncil posebej naglasil v konstituciji o svetem bogoslužju, kjer je rečeno, da se daritev svete maše obhaja »z božjim ljudstvom« (B 49). To je že stara misel, ki jo je poudaril tudi tridentinski koncil (Ds 1741). Prav pri tem zakramentu pride splošno duhovstvo vernikov najbolj do veljave:

c) v vsakdanjem krščanskem življenju. Najpomembnejše izrazne oblike so: premagovanje, dobra dela, molitev, post, miloščina, predvsem pa ljubezen do bližnjega. V teh delih verniki uresničujejo in spopolnjujejo svojo splošno duhovstvo, ki se lahko razbrsti ali pa samo životari.

### 1. Poslanstvo vernikov

Duhovstvo in poslanstvo sta bistveno povezana. Poslanstvo je posebna naloga, ki ustvarja razmerje med poslanim in tistim, ki ga pošilja. Vendar poslanstvo ni vedno dejanje vodstvene oblasti v pomenu, kot ga podaja kan. 109.

Teološka osnova duhovništva in poslanstva je opisana v odloku o življenju in službi duhovnikov:

»Gospod Jezus, ki ga je Oče posvetil in poslal na svet' (Jan 10, 36), stori vse svoje skrivnostno telo deležno maziljenja Duha, s katerim je bil maziljen. V njem namreč postanejo vsi verniki sveto kraljevo duhovstvo, darujejo po Jezusu Kristusu duhovne daritve Bogu ter oznanjajo mogočna dela tistega, ki jih je iz teme poklical v svojo čudovito luč. Nobenega udatorej ni, ki ne bi imel deleža v poslanstvu celotnega telesa, ampak vsak mora slaviti Jezusa v svojem srcu in v preroškem duhu pričevati za Jezusa.« (D 2)

Tako vidimo, da ima Cerkev izročeno poslanstvo preroško naravo. Priznovati Gospoda in pričevati zanj je naloga splošnega duhovstva. V zakramentih utemeljeno poslanstvo je v uresničevanju Kristusovega odrešilnega dela po oznanjevanju.

## 2. Povzetek koncilskega nauka

Laiki, ki so v Cerкви v veliki večini, imajo dejaven delež pri njenem življenju in so deležni kraljevega duhovstva. O laikih ne moremo govoriti kot o »podložnikih«, »sprejemajočih« ali »enostransko zadolženih«. Ta dva osnovna stanova v Cerкви se ne ločita kvantitativno, kdo ima večji ali manjši delež, temveč kvalitativno po različnih služnostnih nalogah. Koncil pravi:

»Tako torej ne potujejo vsi po isti poti, toda vsi so poklicani k svetosti in so v božji pravičnosti prejeli enako vero (prim. 2 Pet 1, 1). Čeprav so nekateri po Kristusovi volji postavljeni drugim za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar pa med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa. Razlikovanje namreč, ki ga je Gospod postavil med posvečenimi služabniki in ostalim božjim ljudstvom, vključuje povezanost; saj so pastirji in drugi verniki, kolikor drug drugega potrebujejo, med seboj v tesni zvezi. Pastirji Cerkve naj si po Kristusovem zgledu medsebojno služijo in naj tudi služijo drugim vernikom, ti pa naj pastirjem in učiteljem radi ponudijo svoje sodelovanje. Tako vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu: kajti ravno različnost darov, služb in del zbira božje otroke v enoto, ker 'vse to dela eden in isti Duh' (1 Kor 12, 11).

Kakor imajo torej laiki po božji dobrotljivosti za brata Kristusa, ki je, čeprav Gospod vseh, prišel, ne da bi mu stregli, ampak da bi on stregel (prim. Mt 20, 28), tako imajo za brate tudi tiste, ki so postavljeni v sveto službo, da s Kristusovo oblastjo s poučevanjem in posvečenjem in z vodstvom oskrbujejo božjo družino tako, da vsi izpolnjujejo novo zapoved ljubezni.« (C 32)

## III. LAIKI IN CERKVENO POSLANSTVO

Omenili smo že, da imajo laiki poslanstvo ne samo v svetu, ampak tudi v Cerкви. Deležni so trojnega Kristusove službe, zato imajo dejaven delež pri poslanstvu, ki ga je Kristus izročil Cerкви. »Laiki, deležni Kristusove

duhovniške, preroške in kraljevske službe, pa prinašajo v Cerkvi in v svetu svoj delež pri poslanstvu vsega božjega ljudstva.« (LA 2) » Ko torej laiki spolnjujejo to poslanstvo Cerkve, opravljajo svoj apostolat tako v Cerkvi kot v svetu, tako v duhovnem kakor v časnem redu.« (LA 5)

### 1. Laiki in cerkveni apostolat

Apostolat je naloga, ki obvezuje vse vernike. Koncil je takóle opredelil pojem apostolata: »Cerkev je ustanovljena za to, da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja, da bi se po njih vesoljni svet zares usmeril h Kristusu. Apostolat imenujemo vse delovanje skrivnostnega telesa, naravnano v ta namen.« (LA 2)

Apostolat je tukaj mišljen splošno, obsega delovanje laikov in klerikov. Z včlanjenjem po krstu v skrivnostno Kristusovo telo dobimo hkrati tudi poslanstvo za apostolat. »Kakor v živem telesu noben ud ni popolnoma nedelaven, marveč je obenem v življenju telesa deležen tudi njegove dejavnosti, tako v Kristusovem telesu, ki je Cerkev, 'prejema vse telo rast po delovanju, kakršno je primerno vsakemu poedinemu delu' (Ef 4, 16).« (LA 2)

Poleg poudarjene enotnosti cerkvenega poslanstva pa imajo laiki še posebno nalogo, ki je samo njihova: »Apostolat resnično izvršujejo s tem, da se trudijo za oznanjevanje evangelija in za posvečevanje ljudi, ter s tem, da časni red prekvasijo in spolnijo z duhom evangelija, tako da njihovo delovanje v tej smeri očitno priča za Kristusa in je ljudem v zveličanje.« (LA 2)

Značilno laičen apostolat je v sredniški vlogi med svetom in Kristusom, v uresničevanju krščanskih načel v svetu. Njihova dejavnost pa se uresničuje tudi v imenu Cerkve, v skupnem delovanju s pastirji. Sodelovanje vernikov in klerikov je bistvena sestavina apostolata. Koncil pravi takole: »Laiški apostolat, najsi ga izvajajo verniki kot posamezniki ali skupinsko, mora biti pravilno uvrščen v apostolat celotne Cerkve; vrh tega je zedinjenost s tistimi, ki jih je sveti Duh postavil, da vodijo božjo Cerkev (prim. Apd 20, 28) bistvena za krščanski apostolat. Nič manj ni potrebno sodelovanje med različnimi apostolskimi dejavnostmi, ki naj jih hierarhija ustrezno ureja.« (LA 23)

### 2. Skupnosti za uresničevanje apostolata

Za plodno sodelovanje med laiki in kleriki naj bi ustanovili primerne skupnosti: »V škofijah naj, kolikor je le mogoče, ustanove svete, ki bodo pomagali pri apostolskem delu Cerkve, takó glede oznanjevanja evangelija in posvečenja kakor tudi glede dobredelnega, socialnega in drugega delovanja, pri tem pa naj složno sodelujejo kleriki, redovniki in laiki. Ti sveti bodo mogli služiti za uskladitev različnih laičkih združenj in del, vendar takó, da bo zavarovana njih posebna narava in neodvisnost.

Takšni sveti naj bodo, če je mogoče, tudi v mejah župnije ali na medžupnijski, medškofijski in tudi na narodni in mednarodni ravni.

Vrh tega naj pri apostolskem sedežu ustanove posebno tajništvo za podporo in spodbudo laičkemu apostolatu. To bo središče, ki bo na primerni



način razpošiljalo vesti o raznih apostolskih delih laikov, raziskovalo sodobna vprašanja s tega področja in s svojimi nasveti podpiralo hierarhijo in laike pri apostolskih delih. V tem tajništvu naj bodo zastopana razna gibanja in dela laiškega apostolata z vsega sveta; z laiki naj v njem sodelujejo tudi kleriki in redovniki. (LA 26)

Po škofijah so že ustanovljeni župnijski, dekanijski, škofijski sveti. Podobne svete imamo že tudi na medškofijski in narodni ravni.

V Rimu je papež Pavel VI. z MP »Catholicam Christi Ecclesiam«<sup>7</sup> pri svetem sedežu ustanovil svet za laiški apostolat.

Namen teh svetov je podpirati apostolsko delovanje v Cerkvi, zato imajo cerkvenoslužbeno naravo. Njihova ustanovitev kaže, da je uresničitev laičnega poslanstva del cerkvenega poslanstva. Osnovne smernice temu delovanju je postavil drugi vatikanski cerkveni zbor:

»Posvečeni pastirji pa naj priznavajo in pospešujejo dostojanstvo laikov in njihovo odgovornost v Cerkvi. Radi naj uporabljajo njihov pametni nasvet, z zaupanjem naj jim izročajo naloge v službi Cerkve in naj jim puščajo svobodo in področje dejavnosti, vlivajo naj jim celo poguma, da se lotevajo del tudi na svojo pobudo. Z očetovsko ljubeznijo in pazljivo v Kristusu naj gledajo na pobude, prošnje in želje, ki jih predlagajo laiki. S spoštovanjem naj priznavajo upravičeno svobodo, ki vsem pripada v zemeljski družbi.

Iz teh zaupnih odnosov med laiki in pastirji je treba pričakovati mnogo dobrega za Cerkev: tako se namreč v laikih krepi čut za lastno odgovornost, pospešuje se vesela dejavnost in laže se sile laikov pridružujejo delu pastirjev. Ti pa si morejo, podprti z izkustvom laikov, ustvarjati jasnejše in primernejše sodbe tako v duhovnih kakor v časnih rečeh. Takó more celotna Cerkev, okrepljena s silami vseh svojih udov, učinkoviteje izpolnjevati svoje poslanstvo za življenje sveta.« (C 37)

#### IV. PRAVICE IN DOLŽNOSTI LAIKOV

»V središču vsega našega razpravljanja je torej človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in z dušo, s srcem in z vestjo, z razumom in voljo.« (CS 3) Spoštovanje človeka, njegovega dostojanstva in svobode ima v zgodovini trnovo pot. Če pogledamo na začetek našega štetja, vidimo, da je bila velika večina človeštva v temi suženjstva in ponižanj. Iz Nazareta se je zaslíhal glas božjega Sina: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil. Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim; da naznam ujetnikom oproščenje in slepim pogled, da izpustim zatirane v prostost in oznamim leto božjega usmiljenja.« (Lk 4, 18—20)

Kristus nam je prinesel blagovest, da smo vsi ljudje otroci nebeškega očeta, enaki po dostojanstvu in med seboj bratje.

Iz svetega pisma zremo, da je bil človek ustvarjen »po božji podobi«, sposoben spoznati svojega Stvarnika. Postavljen je za gospodarja nad vsemi zemeljskimi stvarmi. »Naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in

častjo si ga ovenčal, dal si mu oblast nad deli svojih rok. Vse si podvrigel njegovim nogam.« (Ps 8, 6—7)

Človek v svoji telesnosti prevzema vse prvine stvarnega sveta, tako da le-te v človeku dosežejo svoj vrhunec.

Toda človek ni samo del stvarne narave, kajti po notranjem življenju presega vse stvari. »V te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača vase, kjer ga čaka Bog... in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji usodi. Tako človek, ko priznava duhovno in neumrljivo dušo v samem sebi, ni igrača varljivega slepila, ki bi imelo izvor samo v fizičnih in družbenih razmerah, marveč nasprotno, prodira prav do globin resnične stvarnosti.« (CS 14)

Upravičeno sklepamo, da se človek po svojem razumu dviga nad vse stvarstvo. Razum se ne omejuje samo na območje pojavov, ampak je sposoben z resnično gotovostjo doseči stvarnost samo po sebi.

Človekov razum dosega svojo polnost v modrosti, ki z blago močjo priteguje človekovega duha, da išče in ljubi to, kar je resnično in dobro, in ko človeka ta modrost prepoji, ga privede od vidnih stvari do nevidnih. Prave modrosti smo še prav posebej danes potrebni, da neslutena odkritja in tehnični dosežki ne bodo v pogubo, ampak vir napredka in blaginje.

Naša posebna odlika je vest; o njej pravi koncil: »Na dnu vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiba zlega, in kadar je potrebno, zazveni ušesom glas srca: stori to, izogni se onemu.« (CS 16)

Največja človeška odlika pa je gotovo svobodna volja. »Bog je namreč hotel človeka pustiti v roke njegovega lastnega odločanja, da bi tako sam od sebe iskal svojega Stvarnika, se ga svobodno oklepjal in prišel na ta način do dovršene in blažene popolnosti. Človekovo dostojanstvo torej zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebno, iz notranje pobude in notranjega nagiba, ne pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja.« (CS 17)

Toda človekovo dostojanstvo se le z težavo prebija skozi okove suženjstva in tlačanstva. Pretesna povezava med Cerkvijo in vladajočimi razredi je nešteto krat prizadela človekovo svobodo, pospeševala je odtujitev človeka od njegovih osnovnih vrednot.

### 1. Zgodovinski pregled

Družbena oblika suženjstva je osnovana na pravni fikciji odtujitve človekovega dela. Gre za to, ko kakšno človekovo dejanje pripisujemo drugemu. Kar je delal suženj, je delal za gospodarja in v njegovem imenu. Suženjstvo je bilo v Kristusovem času takó razširjeno kot mnogoženstvo ali posojilo na oderuške obresti. Krščanstvo je uredilo zakonsko zvezo, odpravilo oderuške obresti, suženjstvo pa samo omililo, ne da bi ga bilo izrečno obsodilo in takoj odpravilo.

Krščanski cesar Justinijan je pustil suženjstvo pri življenju, le v dveh dekretih je rahlo nakazal osebno dostojanstvo sužnjev: poganskim gospodar-

jem je prepovedal spreobračati krščanske sužnje ali pa jih seksualno izkoriščati.

Šele po dolgem času so papeži dovolili sužnjem poroko in končno tudi to, da se lahko poročijo proti volji svojih gospodarjev.

Vzroke za neodločen nastop krščanstva proti ustanovi suženjstva vidijo mnogi v platonsko-stoičnem razumevanju onstranosti, kjer se vse lepo izravnava. Zanimivo pa je, da ljudje teh prepričanj niso bili niti malo prizanesljivi do mnogoženstva in oduševskih obrasti.

Tudi razlaga, da niso hoteli preprosto nastopiti zoper ustanovo, ki je bila udomačena v stari zavezi, ni sprejemljiva. Vzroke moramo iskati drugje:

a) najprej v ideološki osnovi, da suženjstvo in dostojanstvo človekove osebe nista nezdržljiva. Po takratnem prepričanju je lahko suženj ohranil nedotaknjeno človekovo dostojanstvo. To se kaže tudi v takratnem gledanju na redovnike kot božje sužnje. Suženj je bil brez premoženja, brez žene in brez svoje volje, prav tako pa tudi menih — božji suženj. Isto prepričanje kaže tudi naslov, ki so si ga vzdevali papeži: »servus servorum Dei«. Tudi Pavlove besede, da je Jezus podobo sužnja vzel nase (Flp 2, 7) nakazujejo v isto smer. Učlovečenje Sinu Božjega so v soglasju s takratnim mišljenjem izpovedovali kot sprejem suženjskega stanu;

b) moralno upravičenost suženjstva je utrjevalo tudi prepričanje, da je bolj humano sovražnika zaslužjiti kot umoriti. Gre za dobrosrčno alternativo smrti pod pogojem, da je vojna »pravična«.

Po klasičnem gledanju rimskega prava je pravni položaj osebe določalo rojstvo. Z rojstvom so vsi ljudje podedovali tudi Adamov položaj. Podedovani greh je Pavlova razlaga »ranjene« človeške narave. Takó prikazana stvarjenjska resničnost je vplivala na to, da so brez težave sprejeli rimske pravne ustanove, po katerih je rojstvo določalo človekov položaj v družbi.

Pomanjkanje trdne pravne doktrine, po kateri oseba ne more biti lastnina, je imelo žalostne posledice tudi po odkritju Amerike. Krščanski Španci, Francozi, Holandci in Angleži so brez pomisleka zaslužnjevali osvražene Indijance, in ker je bilo teh premalo, so šli v Afriko na lov za črnci. Res so posamezni cerkveni ljudje ostro protestirali proti zaslužnjevanju in trgovanju z ljudmi, vendar to ni zadostovalo, da bi bilo nadomestilo pravno jasno utemeljeno kritiko ustanove dednega suženjstva.

Družbenogospodarske razmere v Rimskem cesarstvu gotovo niso dopuščale radikalne odprave suženjstva, res pa je tudi, da ni bil položaj sužnje v poznejši dobi nič slabši od fevdalnih tlačanov.

#### Vprašanje tlačanstva

Drugo obdobje, ki ga moramo vsaj na kratko omeniti, je čas pred francosko revolucijo. V tej dobi so bili škofje in drugi cerkveni oblastniki iz vrst aristokracije. Navezani so bili na svoje privilegije in so z nezaupanjem gledali novosti razvijajočega se meščanstva. Njihovo življenje je ustrezalo okolju, iz katerega so izšli, in je bilo izrazito konservativno. Teologija tega časa je bila zelo okostenela. Izčrpavala se je v kazuistiki in posredovanju raznih učnih shem, za življenjska vprašanja časa ni imela posluha.

Francoska revolucija je napadla propadajoče fevdalne ustanove in brez usmiljenja udarila tudi po Cerkvi, ki je bila tako tesno povezana z vlada-

jočim razredom. V Cerkvi je bilo veliko nedolžnih žrtev. Pobili so mnogo duhovnikov, redovnikov in redovnic. Uradna Cerkev in njena teologija sta šli v zakrknjeno opozicijo, ker zaradi gorja ni bilo lahko ločiti med napakami revolucionarne prakse ter med idejami revolucije, ki so se povsem skladale z duhom evangelija.

Zveza med »tronom in oltarjem«

Zgodovina nam pove, da se je Cerkev zelo pogosto enacila z obstoječimi družbenimi strukturami ter vladajočimi razredi. Skoraj vedno je bila z njimi najtesneje povezana.

Najbrž ni naključje, da je K. Marx povezal kritiko religije s kategoričnim imperativom, da je treba spremeniti vse odnose, v katerih je človek ponižan, zaslužjen in samemu sebi odtujen. Človek mora biti človeku najvišje ustvarjeno bitje.

Kako je bilo mogoče povezati boj za človeka z bojem proti religiji, ko pa Kristus pove, da je poslan, »da oznani blagovest ubogim; da naznani jetnikom oproščenje... da izpusti zatirane v prostost in oznani leto božjega usmiljenja« (Lk 4, 18–20). Najbrž vera, ki jo Marx napada, ni bila povezana z ubogimi, temveč z bogatimi, ne s ponižanimi, ampak s tlačitelji. In za vse so našli priročne moralno teološke izgovore. »Ne kradi« so oznanjali lačnim množicam v imenu lastnikov, pri tem pa mislili: »Ne dotikajte se naših latifundij in našega kapitala, vi ste določeni za revščino.« »Kralj je po božji milosti,« so dejali, mislili pa: »Njegovi ukazi so za vas božja volja, nosilci oblasti so božji izvoljenci, vi pa ste določeni za pokorščino.«

Razumljivo je, da so upravičeno kritizirali, v imenu človekovega dostojanstva, tako vero in moralo, saj so iz nje naredili ideologijo izkoriščajočega razreda. Kritika je bila oprta na otipljivo zgodovinsko resničnost, ki jo je nosil mali človek na svojih ramenih. Izkoriščanega, ponižanega in preziranega človeka so z zapovedmi in nadnaravnimi motivi klicali k ponižnosti in vdanosti namesto k uporju in pravičnosti. Marxova kritika ne izvira iz sovraštva do Boga, do katerega je bil kot ateist indiferenten, danes pravimo, da ni bil protireligiozen. Kakor današnji človek, je Marx gradil svoje programe in analize na otipljivih konkretnih družbenih odnosih; na vidnih in otipljivih učinkih, ki so iz takih odnosov izhajali; šlo mu je predvsem za ponižanega in samemu sebi odtujenega človeka. Ker je srečeval religijo povezano z ideologijo vladajočih razredov, se pravi kot oviro človekovi osamosvojitvi z izrazito negativnimi družbenimi učinki, je upravičeno napadal tako »verok« v imenu človeka in njegovega dostojanstva. Kjerkoli kratijo človekove pravice, njegovo svobodo in samoodločitve v božjem imenu, tam ne gre za vero, ampak za ideologijo vladajočega razreda.

Pri prizadevanju, da bi postal človek čimbolj človeški in svoboden, gre vedno za vidne, otipljive vrednote, za resničnosti, ki jih človek lahko nadzira, zato postajata danes človek in njegova svoboda merilo za resničnost in pristnost božje podobe.

## 2. Osnovne pravice vernikov

Pri obravnavanju osnovnih pravic se bomo predvsem sklicevali na koncilске dokumente: odlok o verski svobodi in konstitucijo o Cerkvi v seda-

njem svetu. Zakonik cerkvenega prava tega vprašanja ni posebej obravnaval. Najprej bomo spregovorili o dostojanstvu človeške narave, o pravici do dobrega glasu, svobodnega razvoja osebnosti, nato o pravici do informacij in svobodnega izpovedovanja svojega prepričanja in končno o svobodi vesti ter pravni zaščiti naštetih pravic.

#### O dostojanstvu človeka

Koncilska izjava o verski svobodi se takole začne: »Dostojanstva človeške osebe se ljudje v današnji dobi vedno bolj zavedajo. Vsak dan raste število tistih, ki zahtevajo, da se ljudje pri dejanjih odločajo po svojem lastnem preudarku in v odgovorni svobodnosti, ne pod pritiskom sile, temveč v zavesti svoje dolžnosti. Prav takó zahtevajo ljudje juridično določitev pravic javne oblasti, da ne bi preveč zoževala okvira poštene svobode posameznika in združenj. Ta zahteva po svobodi se v človeški družbi ozira predvsem na človekove duhovne vrednote, zlasti na tiste, ki zadevajo svobodno izvrševanje vere v družbi.« (VS 1).

Teološko osnovo človekovega dostojanstva vidimo v ustvarjenosti človeka po božji podobi in sličnosti ter v Kristusovem odrešenjskem načrtu.

a) Najprej moramo poudariti pravico do spoštovanja in dobrega imena. »Vsakdo mora na vsakega svojega bližnjega brez izjeme gledati kot na svoj 'drugi jaz' in imeti mora obzir zlasti do njegovega življenja in do nujno potrebnih sredstev za človeka dostojno življenje; naj se varuje, da ne bo posnemal tistega bogatina, ki se za ubogega Lazarja prav nič ni zmenil.

V današnjih dneh smo še posebno nujno dolžni postati bližnji prav vsakemu človeku in mu, ko nam pride nasproti, dejavno služiti... Vrh tega vse, kar nasprotuje življenju... vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo... vse to in drugo, kar je še temu podobno, je v resnici sramota; in ko okužuje človeško civilizacijo, omadežuje bolj tiste, ki se takó vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico; hkrati pa kar najhuje nasprotuje Stvarnikovi časti.« (CS 27).

»Hkrati raste tudi zavest vzvišenega dostojanstva, ki pripada človeški osebi, ker je odličnejša od vseh stvari in so njene pravice ter dolžnosti povsod in vselej veljavne ter nedotakljive. Treba je torej napraviti človeku dosegljivo vse tisto, česar potrebuje za takšno življenje, ki je res človeško; k temu sodijo: živež, obleka, stanovanje, pravica do svobodne izbire življenjskega stanu in do ustanovitve družine, pravica do vzgoje, do dela, do dobrega imena, do spoštovanja, do primerne obveščenosti; dalje pravica, da ravna tako, kakor mu narekuje njegova pravilno oblikovana vest, pravica do zaščite zasebnega življenja in do pravične svobode tudi v verskih rečeh.« (CS 26)

Dolžnosti, ki izvirajo iz teh pravic, pa ne obvezujejo samo državo, ampak tudi Cerkev v njeni notranjosti.

b) Pravica svobodnega razvoja osebnosti je ena izmed najpomembnejših človekovih pravic.

»Vendar se mora človek le svobodno obrniti k dobremu... A resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku. Bog je namreč hotel človeka pustiti v roki njegovega lastnega odločanja, da bi tako sam od sebe iskal svojega Stvarnika, se ga svobodno oklepjal in prišel na ta način

do dovršene in blažene popolnosti. Človekovo dostojanstvo torej zahteva, da se pri svojih dejanjih ravna po zavestnem in svobodnem odločanju, to se pravi osebnostno iz notranje pobude in iz notranjega nagiba, ne pa pod vplivom slepega notranjega gona ali zgolj pod pritiskom zunanjega siljenja.« (CS 17)

Za uresničitev svobodnega razvoja osebnosti potrebuje:

c) pravico do zadostne obveščenosti. Po kan. 682 imajo verniki pravico do verskega pouka prav tako pa imajo tudi pravico, da so pravilno seznanjeni s cerkvenim življenjem. Krščanska zrelost vernikov je veliko odvisna od zadostne obveščenosti, ki vzgaja ljudi k samostojnemu mišljenju ter oblikuje čut odgovornosti za vso Cerkev. Naloga krščanskega apostolata je z življenjem in besedo posredovati odrešenje sodobnikom. Za to pa je potrebna zadostna obveščenost in čutenje s Cerkvijo — »sentire cum ecclesia«. Za sodelovanje vernikov v raznih cerkvenih svetih je to še posebej potrebno.

Milost poslušanja je posebna karizma, ki je ne smemo podcenjevati. Teologija je precej obdelala milost govorjenja, delovanje Svetega Duha pri poslušanju pa je skoraj povsem neobdelano.

č) Svobodna izpoved prepričanja je prav tako ena izmed osnovnih človekovih pravic.

»Ker vsem ljudem pripada dostojanstvo osebe... zato jih že njihova narava samo priganja, so pa tudi нравno dolžni iskati resnico... Dolžni so tudi držati se spoznane resnice in vse svoje življenje uravnati po njenih zahtevah. Tej obveznosti pa morejo ljudje v skladu s svojo naravo zadostiti le, če so psihološko svobodni in prosti zunanjega siljenja.« (VS 2)

»Resnico je treba iskati takó, kakor je primerno dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo pouka in vzgoje, z medsebojnim občevarjenjem in razgovorom. Na te načine namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice.« (VS 3)

Cerkveno učiteljstvo pa mora jasno pokazati, kakšno mesto ima v Cerkvi razodeta resnica.

d) Odlično mesto ima tudi svoboda vesti.

»Zato ta vatikanski cerkveni zbor spodbuja vse, posebno pa tiste, ki skrbе za vzgojo drugih, naj se trudijo vzgojiti ljudi, ki bodo v poslušnosti нравnemu redu ubogali zakonito oblast in bodo ljubitelji prave svobode; ljudi, ki si bodo v luči resnice o stvareh napravljali osebne sodbe, urejevali svoje dejavnosti s čutom odgovornosti in si prizadevali vršiti to, kar je resnično in pravično, pri tem pa bodo radi sodelovali z drugim.« (VS 8)

Tukaj moramo omeniti tudi to, da moramo oblikovati svojo vest po načelih razodetja in v soglasju s cerkvenim učiteljstvom.

»Človeka torej ni dovoljeno siliti, da bi ravnal proti svoji vesti. Toda prav tako ga ni dovoljeno ovirati, da bi ne delal po svoji vesti, zlasti v verskih zadevah.« (VS 3)

e) Svobodne izbire stanu danes sicer ne izpodbijajo, vendar jo pri naštevanju osnovnih pravic ne smemo zanemariti. Zelo jasno je to povedal

Janez XXIII. v encikliki »Pacem in terris«, kjer pravi, da ima vsakdo, moški ali ženska, pravico, da si svobodno izbere samski ali zakonski stan, duhovništvo ali redovništvo. Tudi koncil omenja: »Treba je torej napraviti človeku dosegljivo vse tisto, česar potrebuje za takšno življenje, ki je res človeško... izbire življenjskega stanu in do ustanovitve družine.« (CS 26)

Glede izbire duhovniškega stanu ta pravica ni brezpogojna. Kandidat mora imeti potrebne lastnosti in pogoje, o tem pa sodi cerkveni predstojnik. Podobno velja tudi za zakonski stan. Kan. 1035 pravi, da more vsakdo skleniti zakon, komur tega pravne določbe ne branijo.

Svobodna izbira stanu pomeni, da je človek prost zunanje prisile in svoboden v izbiri primernega stanu.

f) Pravica združevanja sledi iz človekove družbene narave. Te pravice ureja zakonik cerkvenega prava v kan. 684—725. Vatikanski koncil je zelo naglasil laiški apostolat, kjer ima pravica svobodnega združevanja pomemben delež. Dosedanja zakonodaja je premalo upoštevala lastno pobudo in lastno odgovornost laikov, ki delujejo v razkristjanjenem svetu, zato bo potrebno izdelati nove okvirne zakone o svobodnem združevanju, ki bodo pravični do krajevnih in časovnih razmer.

V pravno urejeni družbi morajo biti subjektivne pravice tudi pravno zaščitene. Kan. 1667 pravi, da je vsaka pravica zaščitena ne le s tožbo, marveč tudi z ugovorom, ki je vedno na razpolago. V skrbi za to pripravlja Cerkev nova določila tudi za cerkvena upravná sodišča.

### 3. Posebne pravice laikov

Kan. 682 pravi, da imajo laiki pravico dobivati duhovne dobrine in zlasti pripomočke, ki so za zveličanje potrebni. To pomeni, da imajo verniki pravico do oznanila božje besede, ki mora biti času primerno, in pa do učinkovitega dušnopastirstva.

Pastoralne naloge župnikov so določene v kan. 462. Ta našteva naslednja opravila: krščeovati, prinašati obhajilo, oklicevati, pokopavati, blagoslavljati hiše in podobno. Te dolžnosti lahko laiki od župnikov zahtevajo. Kan. 467 pravi, da morajo župniki opravljati bogoslužje in deliti zakramente ter poznati svoje vernike.

Bilo pa bi enostransko, če bi iskali pravice vernikov samo enostransko v razmerju med laikom in klerikom. Dolžnost spoštovanja in poslušnosti do predstojnikov veže tudi klerike (kan. 1324, 2331). Tudi dolžnost vzdrževanja je sorazmerno razdeljena (kan. 1496). O tem je spregovoril tudi koncil:

»Kakor vsi verniki tako imajo tudi laiki pravico, da od posvečenih pastirjev v obilju prejemajo duhovne dobrine Cerkve, zlasti pomočke božje besede in zakramentov. Tem pastirjem naj torej razodevajo svoje potrebe in želje tako svobodno in zaupno, kot se spodobi božjim otrokom in bratom v Kristusu. V skladu s svojim znanjem, strokovnostjo in ugledom, katerega uživajo, imajo pravico, včasih celo dolžnost, da povedo svoje mnenje o tistih stvareh, ki zadevajo blagor Cerkve. Če je potrebno, naj se to zgodi prek ustanov, ki jih je Cerkev za to določila, in vedno resnicoljubno, pogumno in modro, s spoštovanjem in ljubeznijo do tistih, ki po svoji sveti službi predstavljajo Kristusa.

Laiki, kakor vsi verniki, naj se s krščansko poslušnostjo brez obotavljanja oklepajo tega, kar določijo posvečeni pastirji kot Kristusovi zastopniki, kot učitelji in voditelji Cerkve... Posvečeni pastirji pa naj priznavajo in pospešujejo dostojanstvo laikov in njihovo odgovornost v Cerkvi. Radi uporabljajo njihov pametni nasvet, z zaupanjem naj jim izročajo naloge v službi Cerkve in naj jim puščajo svobodo in področje dejavnosti, vlivajo naj jim celo poguma, da se lotevajo del tudi na svojo lastno pobudo... Iz teh zaupnih odnosov med laiki in pastirji je treba pričakovati mnogo dobrega za Cerkev: takó se namreč v laikih krepí čút za lastno odgovornost, pospešuje se vesela dejavnost in laže se sile laikov pridružijo delu pastirjev. Ti pa si morejo, podprti z izkustvom laikov, ustvarjati jasnejše in primernejše sodbe tako v duhovnih kakor v časnih rečeh. Na ta način more celotna Cerkev, okrepljena z močjo vseh svojih udov, učinkoviteje izpolnjevati svoje poslanstvo za življenje sveta.« (C 37)

Za lažjo razporeditev posebnih pravic laikov bomo uporabili običajno razdelitev Kristusove trojne službe: duhovniško, pastirsko in učiteljsko.

#### a) Duhovniška služba in pravice laikov

Verniki imajo dejavni delež v zakramentalnem, posebej še v evharističnem življenju Cerkve. Dolžnost sodelovati pri maši je določena v kan. 1247 in 1248. Verniki imajo pravico, da je maša takrat, ko jim najbolj ustreza. Nadalje imajo pravico, da duhovnik mašuje po njihovem namenu (kan. 824). Škof in župnik morata tudi ob nedeljah in praznikih zanje maševati (kan. 339 in 466).

Dolžnost zahtevati zakramente vključuje pravico laikov, da iz pametnih razlogov tudi zahtevajo delitev zakramentov (kan. 859, 864, 906).

V sili lahko laiki krščujejo, zakonca si sama podelita zakrament, v določenih primerih se lahko tudi sama poročita (kan. 1094, 1098).

Laik, ki ni zakonito oviran, ima pravico do prejema svetega obhajila. V posebnih prilikah lahko delijo sveto obhajilo tudi laiki in ga prejemaajo pod obema podoboma.

Če ni posebnih ovir imajo laiki pravico do zakramentalne odveze od grehov (kan. 886).

Župnik mora skrbeti, da bodo verniki birmani in bodo mogli pravočasno prejeti zakrament bolniškega maziljenja (kan. 944).

Verniki imajo tudi pravico do raznih zakramentalov, posebej blagoslovov (kan. 1149, 1152).

»Predvideno naj bo, da bodo mogli nekatere zakramentale vsaj v posebnih razmerah in po ordinarijevi sodbi podeljevati laiki, ki bodo izpolnjevali določene pogoje.« (B 79)

Vsak ima pravico do cerkvenega pogreba (kan. 1239).

Posebne pravice laikov izhajajo tudi iz cerkvenih ustanov (kan. 1547).

#### b) Pastirska služba in posebne pravice laikov

Pastirsko službo delimo v tri področja: zakonodajno, upravno in sodno. O deležnosti laikov na cerkveni oblasti ali jurisdikciji bomo govorili posebej, prav tako o učiteljski oblasti, ki samo delno pripada temu območju.

ba) Pri zakonodaji oblasti imajo svoj delež tudi laiki. Vsak zakon mora služiti skupni blaginji in imeti določene lastnosti: biti mora pravičen, mo-



ralno dober, fizično in moralno možen. Za zakon ni potrebno, da bi ga na poseben način sprejela skupnost, vendar zakon, ki že v začetku ni sprejet in tudi pozneje ni upoštevan, se derogira po običaju. Sprejem zakona pokaže njegovo dejansko učinkovitost.

Zelo pomemben delež imajo verniki pri nastanku običaja, ki vsaj s tihim soglasjem zakonodavca prejme moč zakona.

bb) Glede cerkvene uprave imajo laiki pravico dobiti v okviru možnosti primerne dušnega pastirja. Stroga določila o duhovniških kandidatih glede izobrazbe in življenja, izbor za določena mesta kažejo na to, da imajo verniki pravico do dušnih pastirjev, ki so značajni, izobraženi in v verskem pogledu vzorni. Škof ima dolžnost, da odpokliče pastirje, ki ne izpolnjujejo svojih nalog. Verniki pa imajo pravico zahtevati, da predstojnik odpokliče dušnega pastirja, ki ne opravlja dovolj učinkovito pastoralnih nalog, bodisi da se to dogaja po krivdi ali brez nje. To še posebej velja za župnike, saj po določilih koncila (Š 21) in apostolskega pisma »Ecclesiae Sanctae« I, 20, niso več neodstavljeni.

Iz posebnih pravnih naslovov imajo laiki pravico predlagati kandidate za cerkvene službe (patronat, prezentacija). Nekaterim občinam je dovoljeno izbrati kandidata za službo izmed treh, ki jih predlaga škof.

Pri upravi cerkvene imovine imajo laiki odličen delež (kan. 1521). »Cerkveno premoženje v posebnem pomenu besede naj duhovniki upravljajo primerno njegovi naravi in po določbah cerkvenih zakonov; kolikor je mogoče, naj si prevzamejo za pomoč izkušene laike.« (D 17) Laiki »s svojim izkuštvom uspešno pomagajo takó pri dušnem pastirstvu kot tudi pri upravi cerkvenega premoženja.« (LA 10)

Laiki imajo tudi pravico, da duhovniki v redu vodijo cerkvene knjige, iz katerih so razvidne oseben stan in pravice, ki jim daje prejem posameznih zakramentov (kan. 470, 777, 798, 1000, 1017, 1103, 1238).

bc) V sodstvu in upravi imajo pravico do pravne zaščite. Pri cerkvenih sodiščih in predstojnikih lahko vložijo utemeljene tožbe in pritožbe (kan. 1646 v zvezi s 1569 in 1608).

Pristojen sodnik ne sme stranki odreči svoje pomoči, če zanjo zakonito prosi (kan. 1609).

Laiki so lahko notarji, odvetniki in zastopniki, sodni sli in izvrševalci (kan. 373, 1657, 1591). Po apostolskem pismu »Causas matrimoniales« z dne 28. marca 1971 lahko škofovska konferenca dovoli, da v sodni zbor treh sodnikov v prvi in drugi stopnji pritegnejo tudi laika.<sup>8</sup> Laiki so lahko tudi asesorji in avditorji.<sup>9</sup>

Proti tožbi je možno vložiti priziv na višje ali na najvišje cerkveno sodišče (kan. 1879).

Zoper upravni akt se lahko pritožimo na rimske kongregacije (kan. 1601). Poleg tega pa lahko laiki vedno in v vsakem primeru predložijo svojo pravdo papežu (kan. 1569).

Cerkvena upravna sodišča, ki bodo nadzorovala zakonitost upravnih aktov, so še samo vprašanje časa.

<sup>8</sup> AAS 63 (1971) 443.

<sup>9</sup> AAS 63 (1971) 444.

### c) Učiteljska služba in pravice laikov

Laiki imajo pomemben delež pri cerkvenem poslanstvu in so poklicani predvsem za to, da uresničujejo Kristusovo poslanstvo v svetu (C 31). V dogmatični konstituciji o Cerkvi je rečeno: »Kristus, veliki prerok, ki je takó s pričevanjem svojega življenja kakor tudi z močjo besede razglasil očetovo kraljestvo, izvršuje svojo preroško službo do polnega razodetja svoje slave ne le po hierarhiji, ki uči v njegovem imenu in v njegovi moči, ampak tudi po laikih.« (C 35)

Pri oznanjevanju po kanoničnem poslanstvu moramo ločiti splošno poslanstvo in pa neposredno sodelovanje.

ca) Splošno poslanstvo za oznanjevanje mora imeti za podlago pravico laikov, da so poučeni v verskem nauku in krščanskem nauku (kan. 1329, 1344). Dekret o pastirski službi škofov to posebej poudarja (§ 12).

Po kan. 1325 so verniki dolžni vero odkrito izpovedovati. »Laiki postanejo učinkoviti oznanjevalci verovanja in stvarnosti, v katere upamo, če brez omahovanja z življenjem iz vere povezujejo izpovedovanje vere.« (C 35)

Posebno pomembno vlogo imajo verni starši, saj morajo izpolnjevati zelo težko dolžnost, da po svojih močeh skrbe za versko in нравno vzgojo otrok (kan. 1113). Koncil pravi: »Krščanski zakonci so si med seboj, svojim otrokom in ostalim domačim, sodelavci za milost in pričevanci za vero. Svojim otrokom so prvi oznanjevalci in vzgojitelji vere... Dolžnost zakoncev je vedno bila... da odločno zagovarjajo pravico in dolžnost staršev in skrbnikov glede krščanske vzgoje otrok.« (KV 11)

Zakonik cerkvenega prava poudarja tudi podobne dolžnosti botrov in tistih, ki starše nadomeščajo (kan. 769, 1372).

c) Neposredno sodelovanje laikov pri oznanjevanju, ki sloni na kanoničnem poslanstvu — »missio canonica« je dejavnost katehetov, veroučiteljev, docentov na teoloških fakultetah in tistih, ki so v posebnih razmerah pooblašteni za pridiganje. Glede na te službe je še posebej razumljiva obveznost kan. 1325, ki nalaga dolžnost vero odkrito izpovedovati. V teh primerih imajo laiki in kleriki enako poslanstvo.

### **Povzetek: STANKO OJNIK: PRAVNI POLOŽAJ LAIKOV**

Pravni položaj laikov ni sistematično obdelan v cerkvenem pravu. Posamezna določila so razmetana po vseh petih knjigah zakonika cerkvenega prava.

Drugi vatikanski koncil je zelo poudaril pravice in dolžnosti laikov in nakazal tudi teološko osnovo dostojanstva človekove osebnosti. Na osnovi teh pobud lahko urejeno prikažemo osnovne in nekatere posebne pravice laikov v Cerkvi.

Med osnovne pravice štejemo: spoštovanje dostojanstva človekove osebnosti, njen svobodni razvoj, pravico do obveščenosti, svobodo vesti in prepričanja, svobodno izbiro stanu in pravico svobodnega združevanja.

Posebne pravice smo razvrstili po trojni Kristusovi službi, ki so je deležni tudi laiki: duhovniški, pastirski in učiteljski.

Subjektivne pravice morajo biti v pravno urejeni družbi tudi pravno zaščitene.

## Zusammenfassung. STANKO OJNIK: STELLUNG DER LAIEN NACH DEM RECHTE.

Welche Stellung fällt nach dem Kirchenrechte den Laien zu? Die Frage ist im Kirchenrechte nicht systematisch behandelt. Einzelne Bestimmungen findet man in jedem der fünf Codex-bücher.

Das II. vatikanische Konzil hat die Laienrechte und Pflichten stark betont; es hat auch auf die theologischen Grundlagen der Würde der menschlichen Person hingewiesen.

Aufgrund dieser Anregungen kann man in geordneter Weise die Grund- und einige Einzelrechte der Laien in der Kirche darstellen.

Unter die Grundrechte werden folgende zugezählt: Achtung der Menschenwürde, freie Entwicklung der Person, das Recht informiert zu sein, Gewissens- und Überzeugungs-freiheit, freie Standeswahl und das Recht freier Vereinigungen.

Besondere Rechte haben wir dem dreifachen Amt Christi gemäss eingereicht: Priester, Hirte, Lehrer. An diesen Ämtern nehmen nämlich auch die Laien teil.

Subjektive Rechte sollen in jeder Rechtsgesellschaft auch rechtsgemäss geschützt sein.

## Résumé: STANKO OJNIK, LE STATUT JURIDIQUE DES LAICS DANS L'EGLISE

Cette question n'a pas encore été traitée de manière exhaustive. Des disposition particulières en sont dispersées dans les cinq livres du Code de Droit canonique. Vatican II a fortement accentué les droits et les devoirs des laics, donnant une base théologique à l'idée de la dignité de la personne humaine. Prenant comme point de départ ces dispositions conciliaires, il est possible d'établir de façon cohérente les fondements des droits des laics dans l'Eglise. Parmi eux il faut nommer d'abord le respect à la personne humaine, son droit à l'information, à la liberté de conscience, au choix libre de sa profession et à la liberté d'association.

## LITERATURA

- Bauer J. B.: Die Wortgeschichte von »Laicus«, ZKTH 81 (1959) 224—228.  
Beyer I.: De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis, Per 58 (1969) 29—58.  
Caparros M.: Les notions juridique de fidèle et de laïc, StC 6 (1972) 79—98.  
Davis Ch.: Theologie des Laien. Conc 2 (1966) 227—228.  
Ernecke G.: Die »Diakonie« der Verbände, Dia 3 (1968) 239—246.  
Klostermann F.: Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 929—932.  
Leitmaier Ch.: Der Katholik und sein Recht in der Kirche, Wien 1971, 46.  
Lombardia P.: Die Rechte des Laien in der Kirche, RevDCan 10 (11) 1960. -61 214—234.  
Meisner H.: Von der Sendung der Laien, Köln 1970, 83.  
Mörsdorf K.: Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche, Ecclesia et Ius, München 1968, 99—119.  
Portillo A.: Relatio de parato schemate de laicis deque associationibus fidelium, Com 5 (1970) 89—98.  
Stan L.: Die Kirche mit oder ohne Laien? La Chiesa dopo il Concilio II Milano 1972, 1209—1223.  
Suenens L. J.: Die Mitverantwortung in der Kirche, Salzburg 1969, 186.  
Viladrich P. J.: Teoria de los derechos fundamentales del fidel, Navarra 1969, 404.  
Weinzierl E.: Die Funktion des Laien in der Kirche, Seel 36 (1966) 229—240.  
Wulf F.: Über die Herkunft und den ursprünglichen Sinn des Wortes »Laie«, GL 32 (1959) 61—63.

## VERA IN SVOBODA

### Človek — svobodno bitje

Človek je splet telesnega in duhovnega. Telesno ga povezuje z vsem zemeljskim in vesoljskim stvarstvom, duhovno pa z večnim, neustvarjenim Duhom — z Bogom. Tako je že po svoji naravi razpet med zemljo in nebo.

Ker človek ni le kamen, drevo in žival, temveč je tudi duh, nosi v svoji biti razum in svobodo. Njegova »resnična svoboda je odlično znamenje bogopodobnosti v človeku.«<sup>1</sup> Takó človek ni povsem opredeljen, za mnogokaj se po svoji pameti in vesti more svobodno odločati sam.

Odkar sem prišel k zavesti, sem deležen tega izkustva. Bolj ko sem doraščal, bolj sem se zavedal, da sem svobodno bitje.

Bivanjsko sem povezan s svobodo. Če bi moral zaživeti kot nesvobodnjak, pa čeprav v samem paradizu, tedaj bi raje skupaj z Gregorčičem kričal Bogu: »Človeka — ustvariti nikar!«<sup>2</sup> Ali pa bi vsaj tožil s Prešernom: »Manj strašna noč je v črne zemlje krili, // kot so pod svetlim soncem sužni dnovi!«<sup>3</sup>

Človekova svoboda je mnogostranska, čeprav ni popolna, saj človek ni Bog, temveč je ustvarjeno in zato v mnogočem omejeno bitje.

Prav nič se nisem sam odločal, da sem bil poklican v bivanje. Tudi časa in kraja rojstva si nisem izbiral, ne svojih staršev in ne svoje narodnosti. Tudi talenti so mi bili dani, spol, vsakovrstne notranje težnje in zunanja podoba. Vse moje detinsko in otroško življenje je v glavnem potekalo brez mojega odločanja, pa naj bo to v krogu družine ali sorodnikov in bližnjih pozancev. Tudi v šolo in cerkev so me najprej napotili in peljali drugi.

Toda sčasoma sem začel soodločati tudi sam, skraja delno, potem pa vedno bolj. In sem spoznal, da v marsičem lahko odločam čisto sam, in celo proti volji drugih. Šele takrat sem se začel zavedati, da sem človek.

Ko je ta zavest narasla in me vsega prevzela, sem se pogosto znašel na križišču s tisoč smermi in ni se bilo lahko odločati. Cutil sem, kako je svoboda nekaj velikega in lepega, naravnost božanskega, obenem pa je za človeka nekaj težkega in usodnega.

Svoboda obsega celo vrsto razsežnosti in vsaka izmed njih ima svoje zakonitosti, svojo barvitost, svoje sence in svoj sijaj.

Ena izmed človekovih svobod, ki je vpletena globoko v njegovo bit, je njegovo odločanje za vero. Čeprav je človek po naravi usmerjen k verovanju, vendar ga nikdo ne more prisiliti, da bi veroval. Za vero ali nevero se svobodno odloča, ali bi se vsaj moral odločati. Drugače je njegovo človeško dostojanstvo prizadeto in njegova človečnost okrnjena.

Žal, v človeški zgodovini mnogi posamezniki in skupnosti tega niso upoštevali ali vsaj ne zadosti. Prišlo je celo do uveljavljene prakse: »Cuius

<sup>1</sup> CS 17.

<sup>2</sup> Simon Gregorčič, Človeka nikar.

<sup>3</sup> France Prešeren, Krst pri Savici, Uvod.

regio, eius religio«, tako da je oblastnik odločal o veri svojih podložnikov. Tudi danes še marsikdaj in marsikje načela o človekovi svobodi in še posebej o njegovi verski svobodi nespoštljivo kršijo, in to dostikrat kljub še takó lepim svobodoljubnim besedam in javno podpisanim izjavam, kot jih najdemo v ustavah raznih držav, predvsem pa v posebni listini Združenih narodov.

### Deklaracija o človečanskih pravicah

Generalna skupščina Združenih narodov je 10. septembra 1948 razglasila Deklaracijo o človečanskih pravicah, ki velja za vse članice Združenih narodov kot »moralno obvezno priporočilo«.<sup>4</sup>

V uvodu Deklaracija, ki želi po žalostnih izkušnjah druge svetovne vojne utemeljiti trajni mir, med drugim naglaša:

»Priznanje prirojenega dostojanstva in enakih neodtujljivih pravic vsem članom človeške družine je podlaga svobode, pravičnosti in miru na svetu ... Ureditve takega sveta, ki bodo v njem ljudje brez vsakega strahu in stiske deležni svobode v govoru in veri, smo razglasili za najvišje prizadevanje človeštva.«<sup>5</sup>

V 30 členih Deklaracija podrobneje opredeljuje človečanske pravice in med njimi pravico do verske svobode. Tako že v 1. in 2. členu pribija:

»Vsi ljudje se rode svobodni ter z enakim dostojanstvom in pravicami. Vsi imajo dar razuma in vesti in se morajo srečavati v duhu bratstva (čl. 1).

Vsak človek ima pravico do pravic in svoboščin, ki so v tej deklaraciji razglašene, ne glede na razliko v rasi, barvi, spolu, jeziku, veri, političnem ali kakšnem drugačnem prepričanju, v narodnem ali socialnem poreklu, v posesti, rojstvu ali kaki drugi okolnosti« (čl. 2).<sup>6</sup>

Najjasneje govori o veri 18. člen: »Vsak človek ima pravico do svobodne misli, vesti in vere; ta pravica obsega svobodo, da svojo vero ali svoje prepričanje menja, kakor tudi pravico, da svojo vero ali svoje prepričanje izpoveduje sam ali skupaj z drugimi, javno ali zasebno, z naukom, ravnanjem po nauku, z božjo službo in z obredi.«<sup>7</sup>

26. člen, ki se dotika izobrazbe in vzgoje, o kateri naj odločajo predvsem starši, poudarja, da mora izobrazba služiti razvoju človeške osebnosti, krepiti človečanske pravice in svoboščine ter pospeševati razumevanje med vsemi narodi in verskimi skupnostmi.

29. člen pa pojasnjuje, da so človekove osebne pravice in svoboščine lahko omejene le toliko, kolikor bi se križale s pravicami in svoboščinami drugih ali z zahtevami morale, javnega reda in obče blaginje.<sup>8</sup>

Deklaracija o človečanskih pravicah sicer ni popolna, tudi glede vere ne, in jo bo treba od časa do časa posodobiti, vendar so njene določbe dovolj odločne in jasne za vse, ki jim hočejo prisluhniti.

<sup>4</sup> Splošna deklaracija o človečanskih pravicah, Znamenje 1974, št. 1, 83.

<sup>5</sup> Splošna deklaracija o človečanskih pravicah, Uvod, r. t., 79.

<sup>6</sup> R. t., 80.

<sup>7</sup> R. t., 81.

<sup>8</sup> R. t., 82.

## Izjava o verski svobodi

Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, ki je v mnogih stvareh začrtal prenovno Cerkve, se je dotaknil tudi verske svobode. Po dolgih posvetovanjih in razpravah ter izpopolnitvah predloženega teksta so koncilski očetje 7. decembra 1965 sprejeli in potrdili Izjavo o verski svobodi, ki je kljub temu, da je razmeroma kratka in zato omejena, velikega pomena za razumevanje verske svobode med kristjani in v svetu sploh.

Izjava v prvem delu podaja splošna načela o verski svobodi in najprej poudarja, »da ima človeška oseba pravico do verske svobode. Ta svoboda je v tem, da morajo biti vsi ljudje prosti od siljenja tako s strani posameznikov kakor tudi s strani družbenih skupnosti in katerekoli človeške oblasti; in to tako, da v verskih rečeh ni dovoljeno nikogar siliti, da bi ravnal zoper svojo vest, niti ga ovirati, da ne bi — znotraj zahtevanih meja — ravnal po svoji vesti zasebno in javno, naj bo sam ali združen z drugimi... pravica do verske svobode resnično temelji v samem dostojanstvu človeške osebe, kakršno spoznamo iz razodete božje besede in iz samega razuma.«<sup>9</sup>

Le v taki svobodi lahko ljudje iščejo resnico in po njej uravnavajo svoje življenje ter se povezujejo z Bogom.<sup>10</sup>

Izjava dalje govori o svobodi verskih skupnosti in njihovega notranjega in zunanjega delovanja ter o verski svobodi družin. »Staršem pripada pravica, da po svojem lastnem verskem prepričanju določajo, kakšna naj bo verska vzgoja njihovih otrok.«<sup>11</sup>

Svetna oblast mora »učinkovito zavarovati versko svobodo vseh državljanov ter zagotoviti ugodne pogoje za razvoj verskega življenja, tako da bodo državljanji zares mogli izvrševati svoje pravice glede vernosti in spolnjevati verske dolžnosti in da bo tudi družba sama uživala dobrine pravičnosti in miru... Svetna oblast mora skrbeti za to, da se nikoli, ne odkrito ne prikrito, iz verskih razlogov ne krši načelo pravne enakosti državljanov...« Pri skrbi za skupni blagor vseh »je treba priznavati človeku kar največjo mero svobode, ki naj bo omejena samo, kadar in kolikor je to potrebno.«<sup>12</sup>

Za pravo svobodo je treba ljudi vzgajati. Verska svoboda naj bi ljudi tudi navajala, da bi »z večjo odgovornostjo spolnjevali svoje dolžnosti v družbenem življenju.«<sup>13</sup>

V drugem delu Izjava o verski svobodi razpravlja o verski svobodi v luči razodetja. Nauk o verski svobodi ima namreč »svoje korenine v božjem razodetju«, ki »odkriva dostojanstvo človeške osebe« in prikazuje, »kako je Kristus spoštoval človekovo svobodo pri spolnjevanju dolžnosti glede verovanja božji besedi.«<sup>14</sup>

»Bog kliče ljudi, da mu služijo v duhu in resnici,« vendar jih ne prisili. Tako je Kristus apostole in druge poslušalce s svojim naukom in čudeži le vabil k verovanju, ni jih pa silil. »Njegovo kraljestvo se ne uveljavlja z

<sup>9</sup> VS 2.

<sup>10</sup> VS 2-3.

<sup>11</sup> VS 4-5.

<sup>12</sup> VS 6-7.

<sup>13</sup> VS 8.

<sup>14</sup> VS 9.

mečem, temveč se vzpostavlja s pričevanjem in poslušanjem resnice, raste pa z ljubeznijo, s katero na križ povišani Kristus ljudi priteguje k sebi.«

Apostoli so sledili Kristusu in ljudi spreobračali »v prvi vrsti z močjo božje besede«, pa tudi s svojim zgledom. Podobno »nešteti mučenci in verniki vseh časov in krajev«. V zgodovini Cerkve je sicer, tako priznava Izjava, »najti včasih način delovanja, ki je z evangeljskim duhom manj skladen, dà, mu je celo nasproten, vendar je Cerkev vedno učila, da ni nikogar dovoljeno siliti k veri«. <sup>15</sup>

Izjava se nato ustavlja pri Cerkvi, ki mora uživati »toliko svobode delovanja, kolikor jo zahteva skrb za zveličanje ljudi... Cerkev terja zase svobodo kot duhovna oblast, ki jo je postavil Kristus Gospod in ki ima po božjem naročilu dolžnost iti po vsem svetu in oznanjati evangelij vsemu stvarstvu.« Ta svoboda seveda ne sme ostati le v besedah in zakonih, temveč mora zaživeti v praksi.

Ko Izjava vabi kristjane h gorečnosti pri razglašanju evangelija, jih navaja tudi k razumnosti, potrpežljivosti in ljubezni do ljudi, »ki glede vere žive v zmoti ali nevednosti«. Spoštovati je treba svobodno odločitev vsakega človeka. <sup>16</sup>

V sklepu Izjava koncilskih očetov pozdravlja znamenja verske svobode po svetu, ugotavlja kršenje verskih pravic v nekaterih deželah ter še enkrat spodbudi vse odgovorne k resničnemu spoštovanju verskih pravic in dolžnosti za utrditev miru in edinstva med narodi. Zaključí pa se z željo: »Naj da Bog in Oče vseh, da bo ob skrbno uveljavljenem načelu verske svobode v družbi Kristusova milost in moč Svetega Duha privedla družino človeštva do vzvišene in večne svobode poveljanih božjih otrok' (Rimlj 8, 21).« <sup>17</sup>

Koncilska Izjava o verski svobodi je prvi tekst katoliške Cerkve, ki se je temeljito in odprto spoprijel s problemom verske svobode. Res da je bil spočet pozno, in še to v velikih mukah, ob nerazumevanju in nasprotovanju precejšnjega števila k tradicionalizmu nagnjenih škofov, vendar je pomembno predvsem to, da se je pojavil na začetku ekumenske dobe, ko katoliška Cerkev išče dialog z vsemi krščanskimi skupnostmi, pa tudi z drugimi verstvi in s svetom sploh. Prav pojmovana verska svoboda je namreč temelj vsakršnega dialoga o veri, kot tudi medčloveškega razumevanja in sožitja.

### Kristus — nosilec prave svobode

Deklaracija o človečanskih pravicah in Izjava o verski svobodi se dotikata verske svobode bolj z zunanjega vidika. Za kristjana pa je najvažnejše notranje bistvo verske svobode. Tiste svobode, ki jo je prinesel in nam jo daje Kristus.

Skušajmo se nekoliko poglobiti v razumevanje te Kristusove svobode, kot nas k temu navajajo novozavezni svetopisemski teksti.

Kristus je kot obtoženec pred Pilatom o sebi izjavil: »Jaz sem za to rojen in sem za to prišel na svet, da spričam resnico. Vsak, kdor je iz resnice, posluša moj glas« (Jan 18, 37).

<sup>15</sup> VS 11—12.

<sup>16</sup> VS 13—14.

<sup>17</sup> VS 15.

Že prej je rekel svojim apostolom: »Jaz sem pot in resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu, razen po meni« (Jan 14, 6).

Judom, ki so vanj verovali, pa je nekoč govoril: »Če boste v mojem nauku vztrajali, boste zares moji učenci; spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jan 8, 31–32).

Katera je ta resnica? To je resnica o Bogu, našem nebeškem Očetu. Resnica o neskončni božji ljubezni do človeštva. To je resnica o božjem kraljestvu. Resnica o božjem odrešitvenem načrtu in večnem življenju, h kateremu smo poklicani vsi ljudje. To je resnica o Jezusu Kristusu, Odrešeniku sveta, in o Svetem Duhu, velikem Posvečevalcu vseh božjih otrok. To je resnica o ljubezni, božji in človeški, ki edina odrešuje.

»Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16).

Človekova vera mora biti povezana z ljubeznijo, največjo, pravzaprav edino Kristusovo zapovedjo.

»To je moja zapoved, da se ljubite med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jan 15, 12).

»Ako me ljubite, ohranite moje zapovedi. In jaz bom prosil Očeta in vam bom dal drugega Tolažnika, da ostane pri vas vekomaj, Duha resnice« (Jan 14, 15–17), zagotavlja Kristus. »Ko pa pride On, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 13).

V velikoduhovniški molitvi pa Kristus prosi za svoje apostole tudi s temile besedami: »Posveti jih v resnici. Kakor si mene poslal na svet, sem tudi jaz nje poslal v svet. In zanje se jaz posvečujem, da bodo tudi oni posvečeni v resnici« (Jan 17, 17–19).

Kristusova resnica, Kristusov nauk v vsej svoji zaokroženi polnosti in enkratnosti je tisto, kar človeka najprej osvobaja. Kristus je vrgel v svet ta svoj odrešitveni nauk, ki se je razlil čez vse pokrajine, se dotaknil milijonov src ter vse vabi k svobodi. Ta nauk razsvetljuje temo, saj je Kristus »luč sveta« (Jan 8, 12), budi upanje, prinaša veselje, vsakogar, ki ga sprejme in se mu preda, osvobaja. Človeštvu kaže smisel življenja in ga osrečuje.

Tiste, ki Kristusov nauk zavračajo, pa bo po Kristusovih besedah ta nauk sam sodil. »Jaz sem prišel na svet kot luč,« izpoveduje Kristus, »da nihče, kdor v mene veruje, ne ostane v temi. In če kdo moje besede sliši in jih ne spolni, ga jaz ne sodim; zakaž nisem prišel, da bi svet sodil, ampak da bi svet zveličal. Kdor mene zaničuje in ne sprejema mojih besed, ima nad seboj sodnika; nauk, ki sem ga oznanil, ta ga bo sodil poslednji dan« (Jan 12, 46–48).

Kristus pa ne osvobaja le s svojim naukom, temveč tudi in predvsem s svojimi deli, posebno še med svojim javnim delovanjem.

»In Jezus je hodil po vsej Galileji, učil po njih shodnicah in oznanjal evangelij kraljestva; in ozdravljaval je vsakršno bolezen in vsakršno slabost med ljudstvom« (Mt 4, 23).

Evangelisti zapovrstjo pripovedujejo, kako je Jezus ne le učil, temveč tudi molil, se bojeval s hudobnim duhom, ozdravljaval bolnike, pomirjal vihar na morju, spremenil vodo v vino, z nekaj hlebi in ribami nasitil množico lačnih, čudežno pomagal apostolom pri ribjem lovu, se pred tremi izmed njih spremenil na gori, v vsakdanjem stiku vzgajal apostole, znova in znova



pomagal ljudem z raznovrstnimi čudeži in celo mrtve obujal. Neutrudno je hodil iz kraja v kraj ter s svojim apostolskim delovanjem razglašal in uresničeval svobodo.

Glavni akt Kristusove osvoboditve človeštva pa je njegovo odrešilno trpljenje in smrt na križu.

Vzel je nase grehe vsega človeštva in sam sebe Bogu daroval v spravo in zadostitev za grehe sveta.

S svojim trpljenjem in smrtjo je izžgal zlost greha in odprl studence milosti za vse ljudi od začetka do konca sveta.

Osvobodil je človeštvo največje sužnosti: sužnosti greha. Rešil ga je iz vezi hudobnega duha.

Vsakdo, ki se nasloni na Kristusa, postane svobodnjak. Še takó hude skušnjave duha in mesa, še take hudičeve spletke ga ne morejo vreči ob tla, če zaupa v Kristusa, če sprejme njegovo odrešenje, če se ne upira njegovi milosti.

»Vsakdo, ki dela greh,« je razlagal Kristus Judom, »je suženj greha... Ako vas torej Sin sovobodi, boste zares svobodni« (Jan 8, 34.36).

»In jaz bom,« tako je obljubljal, »ko bom povzdignjen z zemlje, vse pritegnil k sebi« (Jan 12, 32).

»Če je kdo žejen, naj pride k meni,« vabi na drugem mestu Kristus, »in naj pije, kdor v me veruje; tekle bodo, kakor pravi pismo, iz njegovega osrčja reke žive vode« (Jan 7, 37—38).

Brez Kristusove osvobajajoče milosti človek ostaja nekje zapet, ne more svobodno zaživeti polnosti življenja. Usužnjuje ga greh. Šele Kristus, ki je s svojo smrtjo premagal greh, mu prinaša pravo svobodo.

To pogosto poudarja v svojih pismih posebno sv. Pavel, veliki apostol svobode.

V 2. listu Korinčanom piše: »Vse pa je od Boga, ki nas je po Kristusu s seboj spravil... Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5, 18.21).

V Listu Galačanom razlaga, kako smo iz sužnjev postali svobodni božji posinovljenci: »Ko smo bili nedoletni, smo bili zasužnjeni pod prvinami sveta. Ko je prišla polnost časov, je poslal Bog svojega Sina, rojenega iz žene, podrejenega postavi, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo, da bi tako prejeli posinovljenje. Ker ste pa sinovi, je Bog poslal Duha svojega Sina v naša srca, ki kliče: »Aba, Oče! Zato nisi več suženj, ampak sin; ako pa sin, tudi dedič po Bogu« (Gal 4, 3—7).

Malo pozneje je apostol Pavel zavzeto opogumljal: »Za svobodo nas je oprostil Kristus. Stojte torej in se ne dajte zopet vpreči v jarem hlapčevanja... Vi ste namreč poklicani k svobodi, bratje; samo da vam svoboda ne bo pretveza za mesenost, marveč drug drugemu služite z ljubeznijo« (Gal 5, 1.13).

Ko Pavel oznanja svobodo, s tem ne zagovarja razvratnosti in nereda. Na prvo mesto vselej postavlja ljubezen. Le v ljubezni je mogoča prava svoboda.

Kristus je šel v trpljenje in smrt na križu iz ljubezni do človeštva, ki mu je hotel odpreti pot do resnične in trajne svobode.

Dejansko Kristus s svojim trpljenjem in smrtjo ni človeštva osvobodil le sužnosti greha, temveč je takó osvetlil tudi skrivnost trpljenja, še več, s svojo smrtjo je na neki način premagal samo smrt in človeštvu odprla vrata v večno življenje.

Kristusovo vstajenje je veseli klic in znamenje za vse človeštvo: človek ni ustvarjen za smrt, temveč za življenje.

Kristus je takó človeka osvobodil tudi zadnje in najusodnejše sužnosti, sužnosti smrti.

Res je človekova duša že po naravi neumrljiva, toda resnično vstajenje in polnost življenja more človek, odkar se je zapletel v zanke greha, doseči le po Kristusu, po njegovi odrešitveni smrti in vstajenju. Tak je odrešitveni božji načrt, ki je dokaz neskončne božje ljubezni do človeštva.

»To pa je volja Očeta, ki me je poslal,« je izpovedal Kristus, »da nič od tega, kar mi je dal, ne izgubim, marveč vse to obudim poslednji dan. To je namreč volja mojega Očeta, da bi vsakdo, ki Sina vidi in vanj veruje, imel večno življenje; in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jan 6, 39—40).

»Jaz sem živi kruh,« pravi o sebi Kristus, »ki sem prišel iz nebes. Če kdo jé od tega kruha, bo živel vekomaj« (Jan 6, 51).

Poroštvo večnega življenja je posebno evharistija: »Kdor je moje meso in pije mojo kri, ima večno življenje in jaz ga bom obudil poslednji dan« (Jan 6, 54).

Pred obuditvijo mrtvega Lazarja je Kristus njegovi sestri Marti izjavil: »Jaz sem vstajenje in življenje. Kdor v me veruje, bo živel, tudi če umrje; in kdorkoli živi in v me veruje, vekomaj ne bo umrl« (Jan 11, 25—26).

Ko apostol Pavel zagovarja vstajenje mrtvih, zagotavlja: »Kristus je vstal od mrtvih, prvina njih, ki so zaspali, ker je namreč po človeku smrt in po človeku vstajenje mrtvih. Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo tudi v Kristusu vsi oživel« (1 Kor 15, 20—22).

Poveličani Kristus je po svojem vstajenju šel v nebesa, da bi tja utrl pot tudi vsem svojim učencem: »V hiši mojega Očeta je mnogo bivališč. Če bi ne bilo tako, bi vam bil povedal, ker odhajam, da vam prostor pripravim. In če odidem in vam prostor pripravim, bom zopet prišel in vas k sebi vzal, da boste tudi vi tam, kjer sem jaz« (Jan 14, 2—3).

Tam, v onstranstvu, nas čaka polnost svobode. Pot do tja pa vodi po božjem načrtu skozi Cerkev, ki je naprej živeči Kristus.

Kristus se po svojem poveličanju ni umaknil v neke nedostopne daljave, temveč živi in deluje v svoji Cerkvi. Po njej osvobajata vse, ki skozi nevarnosti nespoznanja, greha, trpljenja in smrti potujejo proti zadnjemu cilju.

Kristus ni ustanovil Cerkve za to, da bi gospodovala in usužnjevala, temveč da bi ljudem služila in jih osvobajala. Po njej naj bi ljudje že v zemeljskem življenju postajali deležni veselja večne svobode.

Takó sv. Pavel upravičeno vzklika: »Veselite se vedno v Gospodu; zopet pravim: Veselite se! Vaša blagost bodi znana vsem ljudem. Gospod je blizu« (Fil 4, 4—6). — »Naša domovina pa je v nebesih, od koder tudi pričakujemo Zveličarja, Gospoda Jezusa Kristusa, ki bo z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo podobno njegovemu poveličanemu telesu« (Fil 3, 20—21).

Svobode v zedinjenju s troedinim Bogom v večnosti bo človek deležen ne le z dušo, ki sama ni več človek, temveč kot popolno duhovno-telesno bitje. Še več, v to svobodo bo na neki način pritegnjeno vse stvarstvo, saj se bo po besedah sv. Pavla »tudi stvarstvo samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21).

### Naše doživljanje svobode

Vsi radi govorimo o svobodi, tudi kristjani. Toda ali posebno mi, ki smo se srečali s Kristusom, nosilcem prave svobode, res to svobodo v svojem vsakdanjem življenju tudi doživljamo? Kdaj? Kako? In kaj bi naj storili, da bi je bili deležni čimbolj? Pa ne samo mi, temveč čim več naših bratov in sestrá.

Bojim se, da je v mnogih kristjanih in tudi v nas vse preveč neke mračne zapetosti, ki se je skozi stoletja nabirala pod prižnicami in oboki temnih cerkvá ter po kotih kurijskih in župnijskih uradnih prostorov, od koder je prodirala v srca pohlevnih »ovac« in v njih zbujala predvsem strah.

Bog pa nam po Kristusu in Cerkvi želi prinesiti predvsem odrešenje, svobodo, ki sprošča, vliva zaupanje, razveseljuje.

Krščanstvo je vera optimizma, vera sonca, ki sije, tudi če je skrito pod oblaki.

Zakaj bi zametali to temeljno spoznanje, ki bi nas moralo iz dneva v dan bolj osvobajati!

Bog je Ljubezen. Ljubi nas z očetovsko ljubeznijo od prvih začetkov našega bivanja in nas materinsko pestuje v svojem naročju skozi vse naše zemeljsko življenje tja v večnost.

Če na to božjo ljubezen odgovarjamo s svojo ljubeznijo, potem čutimo v sebi blagoslov svobode, ki nam je ne more nihče vzeti. Naj delamo, kar hočemo, nikdar nismo sužnji. Ljubezen nas sproti osvobaja. Čim bolj je iskrena in močna, čim bolj zna odpuščati in čim bolj obsega vse, kar obstaja, tem bolj nas osrečuje.

V to ljubezen je vključen vsakdanji boj proti grehu, proti krivicam, proti zlu v nas in okrog nas.

Da, na svetu je še dosti nesvobode in vsaka je nekje povezana z vprašanjem vere. Ta nesvoboda nas mora vznemiriti. Saj smo kristjani v prvi vrsti poklicani, da človeštvo osvobajamo. K temu nas poziva Kristus, veliki osvobajalec in revolucionar.

Španski duhovnik Ramon Alberdi je v božičnem nagovoru rojakom — delavcem v Nemčiji med drugim dejal: »Revolucija se ni začela šele pred 50. leti na Rdečem trgu v Moskvi. Revolucija se je začela pred 2000 leti v betlehenskem hlevu. Božič je začetek osvobodilnega boja proti moči zla, kjerkoli že nas vklepa. V tem osvobodilnem boju smo bili kristjani pogosto najhujši Jezusovi sovražniki. Naše krščanstvo smo si uredili kakor nekdo, ki si zgradi visoko obzidje, katero naj zabrani dostop svetlobi, napredku, uboštvu in ljubezni. V naši krščanski družbi so imeli ubogi in izkoriščani redko kaj več kot pravico, da so bili pomilovani. Taka krščanska družba je izdajstvo tiste družbe, ki se je rodila v betlehenskem hlevu.

Kristjani inkvizitorji, kristjani, ki so hodili na križarske pohode, kristjani, ki posiljujejo žene in preganjajo ljudi, kristjani, ki pred razpelom mučijo ujetnike in jih vlačijo v ječe, ker ne mislijo tako kakor oni sami — ti kristjani imajo svojo vero. Vendar to ni vera, ki se je rodila v betlehemskelem hlevu.«<sup>18</sup>

Pa ne gre samo za ugotavljanje pregreh in neizpolnenih dolžnosti, še manj za kakšno obsojanje, saj pripada to le Bogu, temveč gre v prvi vrsti za to, da mi, kristjani našega časa in prostora, doživimo najprej v sebi svobodo, ki nam jo ponuja Kristus, potem pa pomagamo k tej svobodi po svojih močeh tudi drugim.

Če hočemo biti pri tem uspešni, se ne bomo trudili in nastopali le posamič, temveč bomo čimbolj povezani med seboj. Kot skušajo biti povezani med seboj mladi, ki se zbirajo v Taizéju na Francoskem, da bi tako lažje prispevali svoj delež k osvoboditvi človeka.

»Kaj more en sam človek, ko gre za to, da bi se zaslišal glas brezglasnih in da bi uresničili družbo brez razredov,« vprašuje v svojem pismu »Živeti prek upanja« taizéjski prior brat Roger Schutz ob otvoritvi koncila mladih (30. avgusta 1974). »Skupno, z vsem božjim ljudstvom,« tako nadaljuje, »pa lahko prižgemo ogenj na zemlji.«<sup>19</sup>

Sicer pa je Kristus tisti, ki deluje v nas in prek nas. Mi smo le njegovi pomočniki. Kristus, ki je poln usmiljenja in ljubezni.

»Kristus ne uničuje človeka iz mesa in krvi,« piše brat Roger v omenjenem pismu. »V skupnosti z njim ni prostora za odtujenost. On ne zlomi tega, kar je v človeku. Ni prišel, da bi uničil, marveč da bi dopolnil. Ko prisluhneš tišini svojega srca, Kristus preobraža, kar te najbolj vznemirja. Ko si ves ovit v nerazumljivo, ko se noč zgosti, je njegova ljubezen ogenj. Takrat upri svoje oči v to luč, ki sveti v temi, dokler se ne začne daniti in ne vstane dan v tvojem srcu... Jezus moli v tebi. Ponuja osvobojenje odpuščanja vsem ubogim v srcu, da bi še sami lahko nekoč postali osvobojevalci drugih... Sveti Duh, sijaj božje ljubezni, presvetli vsako človeško bitje kot blisk v noči. Ob tem božjem mimohodu te zajame vstali Kristus, prevzame odgovornost za vse in si naloži vse, česar sam ne moreš nositi.«<sup>20</sup>

Vstali Kristus prinaša praznik človeštvu — tudi to je misel, ki se je na poseben način izoblikovala v Taizéju. Praznik pa pomeni svobodo. Praznuje lahko le tisti, ki je svoboden.

Ali smo že deležni te praznične svobode vstalega Kristusa? Kje naj se z njo najpogosteje srečujemo in jo najbolj učinkovito krepimo?

Pri ponavzočanju Kristusove velikonočne skrivnosti, njegovega trpljenja, smrti in poveljanja, to se pravi, pri obhajanju evharistije.

Kristus nas osvobaja z vsemi zakramenti, posebno še s krstom, ko smo bili »vsi, kateri smo bili krščeni v Kristusa Jezusa«, pokopani »z njim po krstu v smrt, da bi tako, kakor je Kristus vstal od mrtvih s slavo Očetovo, tudi mi zaživel novo življenje« (Rimlj 6, 3—4), in z zakramentom sprave, ki nas znova in znova dviga v duhovno svobodo. Vendar Kristusovo

<sup>18</sup> Božič zdomecv, Mohorjevo koledar 1975, 65.

<sup>19</sup> Živeti prek upanja, Pismo brata Rogera, V edinosti 1975, 11.

<sup>20</sup> R. t., 13.

svobodo in prazničnost najbolj in najlepše doživljamo pri evharističnem slavju, ko nas Kristus vsestransko in kar najbolj stvarno vključuje v odrešenjsko dogajanje ter nas kot božje posinovljence in svoje brate povezuje s seboj in troedinim Bogom, obenem pa med nami uresničuje pristno medčloveško občestvo.

Evharistični kristjani so najbolj velikonočni kristjani, kot se je pokazalo že pri prvih krščanskih občinah.<sup>21</sup> Ker so polni vstalega Kristusa, so tudi polni dejanske ljubezni in resnične svobode.

Zato bi naj tudi mi svoje prizadevanje za versko svobodo vselej povezovali z občestvenim doživljanjem velikonočne skrivnosti pri obhajanju evharistije.

Pri tem pa se nikakor ne smemo odtrgati od zemeljskih stvarnosti. Ne smemo zatajiti prostora in časa, v katerega smo postavljeni. Danes in tukaj, na naših tleh, moramo uresničiti versko svobodo. V današnjem svetu, v dobi potrošništva, ujetosti v materialne dobrine, v dobi napredujoče tehnike in industrije, v družbi, ki se zavzema za socializem.

Ne bomo dosegli vsega, ne pri sebi ne v svojem okolju. Toda če bomo, odprti za navdihe Svetega Duha, poslušali svojo vest in storili vse, kar bo v naši moči, se bodo doživetja verske svobode v nas in naših občestvih krepila in med nas razlivala radost življenja.

Naša posebna naloga je, da pomagamo k osvobajanju našim mladim cerkvenim občestvom, za katera še posebej velja smernica Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu: »Bodi edinost v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem.«<sup>22</sup>

Cerkev bi se naj tudi z našo pomočjo otresla hromečih vezi juridizma in formalizma ter zaživela, ne v anarhiji, temveč v mejah urejenosti, sproščenost svobodnih božjih otrok.

Le v taki sproščenosti bomo lahko posamezniki in skupnost rasli v harmonično usklajenost z vsem, kar obstaja, in zoreli za naš zadnji cilj: zedinjenje s troedinim Bogom ter življenje v popolni in večni svobodi.

### Sklep

Obraz svobode je mnogoličen. Tudi verska svoboda ima mnoge razsežnosti. Vseh ni mogoče zajeti v kratko razmišljanje.

Po ugotovitvi, da je človek svobodno bitje, sem prikazal, kako se verske svobode dotika Deklaracija o človečanskih pravicah in kako o njej razpravlja koncilska Izjava o verski svobodi. Na podlagi sv. pisma nove zaveze sem skušal osvetliti notranje bistvo svobode, ki nam jo prinaša Kristus, potem pa sem vsaj nekoliko odprl zavese do našega doživljanja te svobode ter s tem v zvezi nakazal smer, ki bi se je naj držali pri naših prizadevanjih za versko svobodo.

Izražene misli bi nas naj spodbujale k iskanju novih uvidov, izpolnjevale bi naj naše izkustvo verske svobode in nam dajale poguma v boju za čimbolj popolno versko svobodo v nas in v našem okolju.

<sup>21</sup> Prim. Apd 2, 42—47; 4, 32—37.

<sup>22</sup> CS 92, 2.

Predvsem pa bi nas naj vodile h Kristusu, viru, vzoru in cilju resnične svobode. Samo po njem, z njim in v njem bomo zaživelih polnost svobode, ki nam je ne bo več nihče vzel.

#### **Povzetek: STANKO JANEŽIČ, VERA IN SVOBODA**

Človek, splet telesnega in duhovnega, je bivanjsko povezan s svobodo. Ena izmed razsežnosti te svobode je verska svoboda, ki jo zagovarja tudi Deklaracija o človečanskih pravicah, še določneje pa koncilaska Izjava o verski svobodi.

Nosilec prave svobode je Kristus. Človeštvo osvobaja s svojim naukom o ljubezni, s svojim odrešenjskim delovanjem, predvsem pa s svojim trpljenjem, smrtjo na križu in vstajenjem. Kristus človeku osmišljuje življenje, ga rešuje iz sužnosti greha in smrti ter ga vodi v radost večnega življenja.

V povezanosti z vstajim Kristusom in med seboj bi naj šli sodobni kristjani v boj za resnično svobodo v sebi in okrog sebe. To svoje prizadevanje naj bi povezovali z občestvenim doživljanjem velikonočne skrivnosti pri obhajanju evharistije. Tako bi naj Cerkev pomagali, da bi se otrsela pretiranega juridizma, zaživila ljubezen in vse bolj zorela v polnost »svobode poveljanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21).

#### **Zusammenfassung: STANKO JANEŽIČ, GLAUBE UND FREIHEIT**

Der Mensch als körperlich-geistiges Wesen und die Freiheit sind unzertrennbar verbunden. Eine der Dimensionen dieser Freiheit ist Religionsfreiheit, die auch in der »Erklärung der Menschenrechte« enthalten und in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit noch genauer umrissen ist.

Der wahren Freiheit Träger ist Christus. Er befreit die Menschheit mit seiner Lehre der Liebe, mit seiner Heilstätigkeit, vor allem aber mit seinem Leiden, Tod und Auferstehung. Christus gibt dem Menschenleben Sinn, er befreit es von Sklaverei der Sünde und dem Tode und führt es in die Freude des ewigen Lebens ein.

Mit auferstandenen Christen und untereinander verbunden sollten die heutigen Christen den Kampf für die wahre Freiheit in und um sich aufnehmen. Dieses Bestreben sollte mit gemeinschaftlicher Erfahrung des österlichen Geleimnisses bei der Eucharistiefeyer verbunden sein. So sollten sie der Kirche helfen, dass sie sich des übertriebenen Juridismus befreie, dass sie in der Liebe lebe und immer mehr in die Fülle der »herrlichen Freiheit der Kinder Gottes« reife.

#### **Résumé: STANKO JANEŽIČ, LA FOI ET LA LIBERTÉ**

L'homme, en tant qu'être physique et spirituel, a une relation existentielle à la liberté. Fait partie de la liberté globale la liberté religieuse telle qu'elle a été exprimée dans la Déclaration des droits de l'homme et de façon plus explicite encore dans la Déclaration sur la liberté religieuse du Concile Vatican II.

Celui qui apporte la liberté véritable c'est le Christ. Il libère l'humanité avec sa doctrine sur l'amour, avec toute son activité libératrice, mais surtout avec sa passion, sa mort et sa résurrection. Le Christ apporte un sens à la vie et libère l'homme de l'esclavage du péché et de la mort, le conduisant à la joie de la vie éternelle.

Liés au Christ ressuscité, en communion avec ses frères, les chrétiens d'aujourd'hui devraient aller au combat pour la liberté en soi et autour de soi. La lutte pour la liberté devrait aller de pair avec l'expérience communautaire du Mystère pascal dans la célébration eucharistique. Ce serait là une manière d'aider l'Eglise de se libérer d'un juridisme exagéré, de raviver l'amour et de faire avancer »la glorieuse liberté des enfants de Dieu« (Rom 8, 21).

# PREGLEDI

---

## KRITIČNA ZANESLJIVOST NOVOZAVEZNEGA BESEDILA V SLOVENSKE EKUMENSKI IZDAJI SVETEGA PISMA

### A) EVANGELIJI

Z ekumensko izdajo svetega pisma smo dobili kristjani prvič v zgodovini Cerkve na Slovenskem skupno sv. pismo, katoličani pa hkrati tudi prvič vse sv. pismo v eni knjigi. Sv. pismo je izdala in založila Britanska biblična družba, natisnilo pa v 20.000 izvodih ČGP Delo v Ljubljani 1974. Tako prvič uporablja pri oznanjevanju evangelija isto sv. pismo katoliški duhovnik kot evangeličanski pastor ali pravoslavni jerej. Medtem ko je bilo pred stoletji prav sv. pismo vzrok razhajanj, trenj in nesoglasij med kristjani, je postalo danes najgloblja in hkrati najbolj stvarna vez med njimi. Tudi slovensko ekumensko sv. pismo je bilo zelo ugodno sprejeto, tako na katoliški kot na evangeličanski strani. Samo nekatere ločine, npr. adventisti, so ga sprejeli s pomisleki in sicer zaradi devterokanoničnih knjig, za katere menijo, da jih ekumenska izdaja sv. pisma ne bi smela vsebovati niti v dodatku.

Če pri tem pomislimo, da so nekako pred štiristo leti v sodovih pritihotapili Dalmatinovo Biblijo (1584) z Wirttemberškega na Slovensko in da v dobi katoliške protireformacije niti protestantskim prevodom sv. pisma, vključno Dalmatinovi Bibliji, ni bilo prizaneseno — slednjo so smeli obdržati samo duhovniki za osebno uporabo — in da sta po zatonu reformacije katoliška in evangeličanska stran hodili dolga stoletja vsaka svojo pot in izdajali vsaka zase sv. pismo, kakor da ima vsaka svoje razodetje, potem je res z ekumensko izdajo sv. pisma dosežen velikanski napredek. Živimo v čisto drugi dobi. Seveda se sv. pismo ni med tem nič spremenilo, spremenila se je naša miselnost. Katoličani smo se znebili nezaupanja do ločenin bratov in občutka, da protestanti zlorabljajo sv. pismo pri utemeljevanju svojih tez; racionalistično nadahnjene protestante pa so pozitivne biblične vede kot arheologija, etnologija, paleontologija, proučevanje najnovejših rokopisnih najdb in religiozne miselnosti starih narodov dobesedno prisilile, da so spremenili svoje mnenje o postanku in vsebini sv. pisma. Sv. pismo ni produkt naravnega razvoja religiozne misli, kakor je učil Julij Wellhausen, in zato ni v njem nič nadnaravnega in božjega, ampak je tudi po nauku protestantov božja knjiga. O božjem izvoru sv. pisma danes tudi protestanti ne dvomijo, čeprav učijo, da posamezne svetopisemske knjige niso nastale naenkrat in jih redno ni napisal en sam pisatelj, ampak so prej zapis daljšega razvoja ustnega religioznega izročila. Nastanek sv. pisma pojmujejo razvojno (genetično) in ne statično, vendar božjega deleža pri njegovem nastajanju nihče ne taji.

Slovensko ekumensko sv. pismo seveda ni nov prevod sv. pisma iz izvornika, ampak »na novo pregledano in po vsebini bolj smiselno razdeljenok

tisto besedilo, ki ga je za stoletnico Wolfovega sv. pisma (1858) izdal mariborski škofijski ordinariat. Izšlo je v štirih knjigah, med leti 1959—1961 in ga navadno imenujemo kar mariborska izdaja sv. pisma. Starozavezno besedilo v mariborski izdaji je čisto nov prevod iz hebrejskega izvirnika in je bil v njej prvič objavljen. Prevod so pripravili: dr. M. Slavič (Mojzesovo peteroknjižje, zgodovinske knjige stare zaveze in veliki preroki), dr. J. Aleksič (mali preroki) in dr. F. Jerè (grški starozavezni teksti). Tako smo dobili z mariborsko izdajo prvič po Dalmatinu spet neposredni prevod iz hebrejskega izvirnika, ker so od Dalmatina dalje vsi prevajali samo po vulgati. Novozavezno besedilo v mariborski izdaji je popravljen ponatis besedila, ki so ga prevedli iz grškega izvirnika dr. F. Jerè, dr. G. Pečjak in dr. A. Snoj (Ljubljana 1925). Ker je ekumenska izdaja sv. pisma, grobo rečeno, »ponatis« mariborske, je priprava nanjo potekala v dveh smereh. Starozavezno besedilo zanj ni bilo potrebno kaj prida spreminjati, ker je poteklo komaj petnajst let odkar je bilo prvič objavljeno; za novozavezno pa je minevalo že petdeset let, odkar je bilo prevedeno iz grškega izvirnika. Tega so se prireditelji zavedali in ga zato ponovno »pregledali in izpopolnili«. Kako se je to posrečilo, bo pokazala razprava. Za zdaj je pomembno samo dejstvo, da ima ekumenska izdaja za osnovo tako imenovano Snojevo besedilo. Ker pa doslej še ni bila napisana znanstvena ocena Snojevega prevoda in je ta osnova ekumenski izdaji, velja vse, kar bo ugotovljeno za ekumensko tudi za Snojevo besedilo, razen tam, kjer se ekumensko izrečno razlikuje od Snojeve predloge.

Predno preidem k vsebini, naj še opozorim na delno spremenjeno poimenovanje svetopisemskih knjig in njihovih okrajšav, ki jih uzakonja ekumensko sv. pismo. Ker sv. pismo pogosto navajamo, moramo zaradi jasnega sporazumevanja dosledno uporabljati samo tista imena za posamezne svetopisemske knjige oziroma samo takšne okrajšave zanje, kakor jih določi uradna izdaja sv. pisma. Ekumensko sv. pismo sicer nima uradnega cerkvenega dovoljenja za tisk, toda ker vsebuje približno isto besedilo kot mariborska izdaja, je izdala Sv. kongregacija za bogoslužje, dne 15. 10. 1974, št. 2191/74 na prošnjo slovenske liturgične komisije dovoljenje, da se sme uporabljati pri bogoslužju in pri molitvi brevirja (prim. Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 11/1974/65). S tem je postala zakonita izdaja sv. pisma za Cerkev na Slovenskem. Zato vnašajo »izvirne« okrajšave v salezijanski knjigi premišljevanj V prijateljstvu z Bogom (imprimatur zanj je dal ljubljanski nadškof. ord., št. 725/76, dne 8. 6. 1976) zmedo v ustaljeno prakso navajanja svetopisemskih knjig.

Prvih pet Mojzesovih knjig ne imenuje več 1 Mojz, 2 Mojz..., kot je ukazal tridentinski cerkveni zbor (prim. EB, 58) in jih mariborska izdaja samo tako dopušča navajati, ampak uvaja zanje grška imena. Za prvo-Mojzesovo knjigo (1 Mojz) smemo rabiti ime Genesis (Gen), za drugo-Exodus (Ex) itd. Vendar se mi zdi, da je novost običajna na pol pota. Čemu uvajati imena, ki so najširšemu krogu vernikov povsem tuja? Mar ne bi šli do kraja in imena izrazili slovensko, kot so storili Hrvatje v Bibliji (Zagreb 1968) in rekli: Knjiga postanka (Post), Knjiga izhoda (Izh)...? Pač pa smiselno deli štiri knjige kraljev na dve Samuelovi knjigi (1 Sam., 2 Sam) in dve knjigi kraljev, pri čemer uvaja krajšo okrajšavo: 1 Kr (ne-



1 Kralj kakor jo označuje mariborska izdaja), 2 Kr. Knjigo sodnikov po novem okrajšujemo Sod in ne več Sodn, kakor je zahtevala mariborska izdaja.

V novi zavezi ne uvaja drugačnih imen ali okrajšav, čeprav stvarno ni pravilno, da katoliške liste imenuje pisma, ker niti po zunanji obliki niti po vsebini niso podobni Pavlovim pismom, zato bi morali dosledno reči: Pavlovo pismo Rimljanom (Rimlj), toda Jakobov list ali pismo Efežanom (Ef), toda prvi Petrov list (1 Pet). Poudariti je še treba, da zadnjo knjigo v novi zavezi imenujemo Razodetje (Raz) in ne Apokalipsa, čeprav je ta izraz dokaj znan.

#### RAZLIKE V EVANGELIJAH MED EKUMENSKO IN MARIBORSKO IZDAJO

Naravno je, da je novejši prevod sv. pisma boljši od starejšega, sicer ne bi imelo nobenega smisla spreminjati besedilo, če spremembe ne bi bile stvarne ali vsaj jezikovne izboljšave starejšega prevoda. O razlikah evangeljskega besedila ekumenske (odslej E) in mariborske izdaje (odslej MB) ni mogoče ničesar vnaprej reči, ampak jih je treba najprej ugotoviti in nato kritično ovrednotiti. Primerjal sem od besede do besede natančno Lukov evangelij v obeh izdajah in naštel 622 razlik. To je na prvi pogled veliko. Če jih primerjam s številom vrstic v Lukovem evangeliju, ki jih ima kot snovno najobsežnejši evangelij 1149, to pomeni, da se več kot polovica Lukovega evangelija drugače glasi v E izdaji kot v MB. S tem pa še ni rečeno, da ima E boljše besedilo kot MB, ker razlike niso nujno izboljšave, ampak lahko tudi poslabšanja ustaljenega besedila. Ker se kar 463 razlik nanaša zgolj na spremenjeni besedni red v stavku, je jasno, da ne gre najprej za stvarne ali vsebinske razlike, ampak bolj za jezikovno-stilistične spremembe.

Najbolj pogosti primeri spremenjenega besednega reda so:

1. Členica stoji drugje in osebek pred povedkom (328 krat):

E: »Angel pa mu reče...« (1, 13)	MB: »Angel mu pa reče...«
»O ba sta bila pred Bogom pravič- na... (1, 6a)	»Bila sta oba pravična pred Bo- gom...«

Čeprav je tudi veliko primerov, ko stoji členica v E tam kot v MB (prim. 1, 34.39.59...), vendar razodevajo spremembe v E večjo gibljivost v izražanju in več posluha za lepši slovenski slog. MB se preveč oklepa izvirnika in stavlja členice tja, kjer se nahajajo v izvirniku in zato ostaja pod vplivom tujega, grškega sloga. Res je, da drugačna stava členic ne spreminja vsebine stavka, pač pa jo bolj poživlja, ker prav s členicami dajemo večji poudarek važnejšim besedam v stavku.

Pomenski poudarek damo besedi tudi z mestom, ki ga zavzema v stavku. Zato stoji pomensko važnejša beseda na začetku ali vsaj čimbolj na začetku stavka. V slovenski stilistiki je veljalo načelo, da je že povedek sam zase lahko stavek. Danes pa učijo slavisti, da je tudi osebek sam zase lahko stavek, npr. Sneg. Ker je osebek povzročitelj dejanja oziroma ker dejanje meri na osebek, je stilistično veliko boljše, če stoji osebek pred povedkom. Tako je tudi v evangelijih, razen če je povedek bolj naglašen kot osebek. V navedenem stavku pa je naglas ravno na osebk: o b a s t a

bila pravična (E), s čimer je izraženo nekaj več kot »bila sta oba pravična« (MB).

2. Drugače uporablja veznika: in, ter (24-krat), zlasti v daljših stavkih:

E: »In poslej je hodil od mesta do mesta in od vasi do vasi ter jih učil in oznanjal božje kraljestvo« (8, 1).  
MB: »In poslej je hodil od mesta do mesta in od vasi do vasi in jih učil ter oznanjal božje kraljestvo«.

3. V preteklem času predaleč stavi deležnik od pomožnika. Vrinek razbija potek glagolskega dejanja ali celo zmanjšuje njegov pomen (20-krat):

E: »Ko je Zaharija po redu svoje vrste opravljal duhovniško službo pred Bogom (1, 8).  
MB: »Ko je opravljal po redu svoje vrste duhovniško službo pred Bogom«.

4. Glagol stoji na koncu stavka. To je v nemščini mogoče in celo lepo, v slovenščini pa ne. Glagol mora stati čimbolj na začetku stavka. V E je 30 takih stavkov, kjer stoji glagol na koncu in veljajo za poslabšanje lepo oblikovanih stavkov mariborske izdaje:

E: »Zakaj tvoja prošnja je uslišana...« (1, 13c).  
MB: »Zakaj uslišana je tvoja prošnja«.

Sicer pa tudi MB ne oblikuje vedno stavkov v duhu slovenskega jezika in je samo v Lukovem evangeliju 12 stavkov, kjer stoji glagol brez potrebe na koncu. Značilno je, da E v nobenem od teh primerov ne stavi glagola na konec, ampak bolj na sredo stavka, npr.:

E: »Ali si ti, kateri mora priti, ali naj čaka m o drugega?« (7, 19b)  
MB: »Ali si ti, kateri mora priti, ali naj drugega čaka m o?«

To se pravi, da so se prireditelji E zavedali nepravilnosti takšnega izražanja in ga nekajkrat popravili, drugič pa spet sami zakrivali.

5. Prilastek stavi pred osebek.

MB pod vplivom grškega izvornika prilastek dosledno zapostavlja in pravi: angel Gospodov (2, 9), iz hiše Davidove (1, 27), roka Gospodova (1, 66), tolažba Izraelova (2, 25)... Tako se izraža tudi takrat, ko zveni res dokaj trdo in nenavadno, npr. znamenje Jonovo (11, 29), propoved Jonova (11, 31), v dneh Noetovih (17, 6), v dneh Lotovih (17, 28) itd. E pa nasprotno dosledno stavi prilastek pred osebek in pravi: Gospodov angel, iz Davidove hiše, Gospodova roka, Izraelova tolažba, Jonovo znamenje, Jonova pridiga, v Noetovih dneh, v Lotovih dneh itd.

Brez dvoma so zadnje oblike bolj slovenske in zato veliko izboljšanje evangeljskega besedila v odnosu do MB. To so pristne slovenske tvorbe, saj tudi pravimo: očetova hiša, sosedov sin itd., vendar jih pri prevajanju evangelijev ne kaže uvajati:

a) če je nasprotni izraz že ustaljen, npr. angel Gospodov, ker pravimo tudi »zvoni angel Gospodov« (ave Marijo) in pojemo v pesmi: »Je angel Gospodov oznanil Mariji...« itd.;

b) če bi ustaljeni izraz s tem dobil drugačni pomen, npr. Sin človekov. To je eno izmed imen za Sina božjega, Jezusa. Izraz ima izrazito eshatološki pomen in Jezus se je tako označeval, kadar je napovedoval svoj prihod ob koncu sveta (prim. Mt 24, 30; 25, 31; 26, 64). Izraz 'člove-

kov sin' pa pomeni čisto nekaj drugega in ga ni dovoljeno uporabiti kot enakovreden izraz ‚Sinu človekovemu‘. E seveda tega ne dela, čeprav obstajajo tovrstni poskusi. Slovenska stilistika je dovolj gibljiva in ne pozna zacementiranih oblik, ampak dopušča ene in druge. Zato ima E prav, ko uvaja mimo prejšnjih enoličnih oblik drugačne in bolj slovenske; zgrešeno je samo spreminjati oblike, ki so ustaljene ali imajo čisto določen pomen.

6. Seveda ne gre samo za zamenjavo besedi v stavku, ampak je 51-krat ves stavek drugače oblikovan:

E: »Ali nista vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« (2, 49d)

»In čoln je zajemal vodo, da so bili v nevarnosti« (8, 23b)

»Peter ga je vprašal: Gospod, ali pripoveduješ to priliko za nas ali tudi za vse?« (12, 41)

MB: »Nista li vedela, da moram biti v tem...«

»In čoln se je polnil, da so bili v nevarnosti«

»Rekel pa mu je Peter: Gospod, ali pripoveduješ to priliko za nas ali tudi za vse?«

Vsi trije stavki so značilen primer, kako posodobiti božjo besedo. Prvi odpravlja preživelo, arhaično izražanje; drugi bolj živo predstavi neko dogajanje; tretji pa je naravnost dinamičen. Žal, pa niso vsi preoblikovani stavki izboljšave, ampak prej poslabšanje lepo oblikovanih stavkov mari-borske izdaje, npr.

E: »Ko pa so se dopolnjevali dnevi, ko bi bil vzet v nebo, se je tudi sam namenil iti v Jeruzalem« (9, 51)

MB: »Ko so se pa dopolnjevali dnevi, da bi bil vzet v nebo, se je tudi sam...«

Stavek ne izraža samo nejasno misel izvirnika, vendar o tem pozneje, ampak je oblikovno gotovo slabši od MB že zato, ker ima dva časovna odvisnika in se oba enako začenjata s 'ko'.

Preoblikovanje stavkov je zelo tvegano izboljševanje ustaljenega besedila. Treba je zelo paziti, da kak člen pri tem ne izpade in tako osiromaši misel izvirnika. To se je prirediteljem E res nekajkrat zgodilo. V 9, 45 E izpušča kar del stavka, ki ga ima MB in grški izvirnik.

E: »Oni pa te besede niso umeli; toda bali so se ga vprašati o tej stvari«.

MB: »Oni pa te besede niso umeli; bila je namreč zakrita pred njimi, da je niso razumeli, toda bali so se ga vprašati o tej stvari«.

Prim. še: 11, 7.11.13.33; 20, 8.31! Takšne hibe so tudi v drugih evangelijih, vendar jih tu ne omenjam, ker se oziram samo na Lukov evangelij. Priznati pa je treba, da ima E tudi nekaj vidnih izboljšav prav v tej smeri. Jezusov odgovor na hudičevo skušnjava se v Lukovem evangeliju glasi: »Pisano je: 'Naj človek ne živi samo od kruha'« (4, 4b). Tako se glasi izjava v grškem izvirniku in v E. MB pa dostavlja še besede: »**ampak od vsake božje besede**«. Dostavek je povzet po Mt 4, 4 in se nahaja v vulgati tudi pri Luku, čeprav v Lukovem evangeliju te besede niso pristne. V njegov evangelij so zašle iz težnje po usklajevanju evangelijev. Jezusov odgovor naj se glasi v vseh evangelijih enako. Takšno usklajevanje pa ni dovoljeno, čeprav se iste Jezusove izjave v evangelijih glase različno in

je bila nekaj to prvenstvena naloga eksegetov, zato E dodatne besede opravičeno izpušča (prim. še 22, 68).

E posodablja evangelije in jih nareja razumljive današnjemu človeku tudi s tem, ko uvaja drugačne, bolj žive in danes splošno rabljene besede in izraze. Jezik je nekaj živega. Tudi besede odmirajo in nastajajo nove, zato se mora vsak prevod sv. pisma prilagoditi sodobni govorici. Božja beseda je izredno prilagodljiva. Prav v njeni prilagodljivosti slehernemu jeziku oziroma sleherni razvojni stopnji posameznih jezikov vidimo njeno nadčasovnost in resničnost. E je vsaj delno to potrdila. Samo v Lukovem evangeliju je 52 takšnih izboljšav. Naj navedem nekatere:

E: »Kdor ima dve suknji, naj eno podari...« (3, 11)  
»Neumnež, to noč bodo tvoje življenje terjali od tebe...« (12, 20b).  
»Bil je neki siromak, po imenu Lazar, ki je poln turov ležal pri njegovih vratih« (16, 20).  
»In ko je v kraljestvu mrtvih trpel muke« (26, 23b)

MB: »Kdor ima dve suknji, naj eno podeli...«  
»Neumnež, to noč bodo tvojo dušo terjali od tebe...«  
»In bil je neki berač, po imenu Lazar, ki je ležal pri njegovih vratih, poln uljes.«  
»In ko je v podzemlju trpel muke...«

K temu je treba prišteti še številne pravopisne izboljšave, npr.

E: »Vrzi se tukaj dol...« (4, 9)  
»Z Beelzebulom, poglavarjem hudih duhov...« (11, 15)  
»Božje kraljestvo ne pride tako, da bi zbuvalo pozornost« (17, 20c).  
»Jeruzalem bodo teptali neverniki, dokler se ne izpolnijo časi poganov« (21, 24c).

MB: »Vrzi se tukaj doli...«  
»Z Belzebulom, poglavarjem hudih duhov...«  
»Božje kraljestvo ne pride tako, da bi vzbujalo pozornost.«  
»Jeruzalem bodo teptali neverniki, dokler se ne dopolnijo časi poganov.«

#### VSEBINSKE IN STVARNE RAZLIKE V BESEDILIH

V vsaki novi izdaji sv. pisma najbolj pritegnejo pozornost vsebinske ali stvarne izboljšave navdihnjenega besedila. Sv. pismo končno ne prevajamo v žive jezike zato, da bi imeli eno književno umetnino več, ampak da bi bolje spoznali izvirno božje sporočilo. Božje sporočilo pa je v sv. pismu izraženo s človeško govorico, in sicer v jezikih, ki so nam dokaj tuji. Ker se poznanje izvirnih svetopisemskih jezikov nenehno pogloblja pričakujemo, da bodo novejšje izdaje sv. pisma bolj avtentično približale božje sporočilo kot prejšnje. Če novejši prevod sv. pisma ni tudi vsebinski premik, ni kaj prida, pa naj bo jezikovno še tako dovršen.

Tudi v E je nekaj vsebinskih sprememb. Čeprav jih je komaj šibek odstotek v odnosu do jezikovnih in stilističnih, jih vendar ne kaže prezreti. Razdeliti jih je mogoče v dve skupini:

V prvo spadajo tiste spremembe, ki skušajo izboljšati vsebino izvirnika in naj bi bile zato korak naprej v odnosu do MB, vendar v resnici niso nikakršne izboljšave, čeprav malce drugače izražajo izvirno misel. Najbolje to pojasni primer, kako izražata prihod angela Gabrijele k Mariji. Luka pravi, da je angel stopil notri (εἰσεφύλαξι pomeni: iti v, priti noter, vstopiti).

Prihod angela k Mariji izraža evangelist drugače kot prihod angela k Zahariju. Angel se je Zahariju prikazal in je stal na desni kadalnega oltarja (1.11); v Nazaretu pa je angel stopil noter, kjer je bivala Marija (v tem izrazu je biblična opora za tako imenovano nazareško hišico). Evangelist jasno pove, da se je skrivnost učlovečenja zgodila v Marijini hiši.<sup>1</sup> MB ne izraža izčrpno grškega izvornika, ko pravi: »Ko je prišel angel k njej...«, ker to lahko pomeni, da je prišel kjerkoli k njej, vendar evangelist pravi, da je angel vstopil in se tako približal Mariji. Tudi E ne izraža izvornika boljše, ko pravi: »In stopil je k njej...«. Ne eden ne drugi ne izraža izčrpno dejanskega stanja. Zato nima nobenega smisla spreminjati ustaljeno besedilo, če sprememba ni tudi vsebinska izboljšava (prim. še: 1, 33; 4, 13; 15, 10; 24, 17.39b).

V drugo skupino pa spadajo dejanske vsebinske izboljšave. V Lukovem evangeliju sta dve in se obe nanašata na delovanje Janeza Krstnika. Zaharija je v preroškem duhu napovedal, »da bo Janez pripravil ljudstvo voljno za Gospoda (E); v MB pa je rečeno: »da pripravi Gospodu popolno ljudstvo« (1, 17). Kaj je pravzaprav rekel Zaharija, zvemo zanesljivo samo, če natančno proučimo izvornik. Luka je označil Krstnikovo dejavnost z besedo *κατεσκευαδαμεινον* kar pomeni: nekoga narediti sprejemljivega, dojemljivega, voljnega za nekaj (lat. dispono, compono; prim. M. Zerwick, *Analysis philologica NT*, Romae 1960, 129). Torej ima E prav, ko pravi: »da pripravi ljudstvo voljno za Gospoda«. Krstnik tudi dejansko ni naredil popolno ljudstvo, saj ga končno niti Jezus ni, ampak je le učil: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Pač pa je Krstnik s svojo pridigo ljudi naredil sprejemljive za Mesija. Samo tisti, ki so se spreobrnil ob Janezovi pridigi, so bili voljni sprejeti tudi Jezusa (prim. Lk 5, 30). Od kod ima MB drugačno inačico? MB v tem odstopa od grškega izvornika in prevaja po Vg »parare Domino plebem perfectam«. Vsi moderni prevodi pa dajejo prednost izvorniku in zato soglašajo z E.

Drugi primer se nanaša na sam začetek Janezove dejavnosti. E pravi: »Bil je v samoti do dneva, ko je nastopil pred Izraelom« (1, 80); MB pa: »Ko se je prikazal Izraelu«. Luka označuje Janezov nastop z besedo *αναδειξενως*, kar pomeni: pokazati se javnosti, nastopiti javno. Ker uporablja evangelist samostalnik, se stavek pravilno glasi: »Bil je v samoti do dne svojega javnega nastopa«. Janez je nastopil svojo službo in se Izraelu ni prikazal (*ωφθη*) kot se je prikazal (*ωφθη*) angel Zahariju. Različica v E je vsekakor bližja izvorniku kot inačica v MB.

V E je novozavezno besedilo bolj logično razdeljeno na vsebinske enote in zato bolj pregledno kot v MB. Ima več naslovov in podnaslovov. Tako na primer loči rojstvo Janeza Krstnika (1, 57.58) od obrezovanja (1, 59—66) ali Jezusovo rojstvo (2, 1—20) od obreze (2, 21) in vsako enoto opremi s svojim naslovom; v MB pa sta oba dogodka ena enota. Naslovi so v E pogosto preveč ohlapni in premalo določeno izražajo vsebino pri-povedi. MB naslavlja nazareško skrivnost »Angel oznani rojstvo Jezusovo«,

E pa samo »Oznanjenje« ali »Marija obišče Elizabeto«, E pa samo »Obiskanje« itd.

Stavki so po večini v E enako dolgi kot v MB. Dogaja se, da cela pri-poved obsega en sam stavek (prim. Lk 3, 21.22), čeprav E nekajkrat naredi iz dolgega stavka dva ali tri krajše (prim. Lk 5, 2.17b.21). V obeh izdajah se stavki v enakem številu začenjajo z »in«. V tem E ne kaže nobenih izboljšav, čeprav ima »in« (καί) v grškem jeziku več pomenov in ni nujno vedno veznik »in«.

Navedki iz stare zaveze so v MB bolj vidni kot v E. MB jih navaja v obliki kitic in so oddvojeni od novozaveznega besedila; E pa jih brez grafičnih oznak včlenja v besedilo. Če jih že ne oddvaja, naj bi jih vsaj natisnila krepkeje, kot jih ima grški izvirnik (prim. The greek New Testa-ment, Stuttgart 1968<sup>2</sup>) ali vsaj kurzivno, kot jih ima najnovejši italijanski prevod La Bibbia (Milano 1974) in hrvaška Evandjelja (prim. B. Duda- J. Fućak, Evandjelja, Zagreb 1973).

#### KAKO ZADNJA SLOVENSKA IZDAJA SVETEGA PISMA DOHAJA BIBLIČNO ZNANOST?

Božja beseda mora tudi v prevodu celovito odsevati. Prevod ne sme osiromašiti navdihnjene misli, kaj šele potvoriti ali izpustiti. Zato pravimo, da mora biti zvest (fidelis) izvirniku. V tem se načelno vsi strinjajo; razhajajo pa se v pojmovanju zvestobe izvirniku. Obstajata dve skrajnosti.

Prvi menijo, da je prevod zvest izvirniku samo, če prevajalec prevaja od besede do besede natančno in nič ne izpusti niti zgolj semitskih stilističnih posebnosti. Takšen prevod je navadno zelo suženjski in lahko manj razumljiv kot izvirnik. Tak je Akvilov prevod stare zaveze v grščino (okrog leta 130 po Kr.). Vsaki hebrejski besedi je poiskal takšno besedo v grščini, ki je izražala njen prvotni ali temeljni pomen. V prvi besedi sv. pisma berešit, je zaslutil koren besede rôš — glava, gr. kefale in prevedel prvi stavek sv. pisma εν κεφαλαίω εκτίσεν ο θεος... Nastala je spakedranka, da je nihče ni razumel, čeprav je res, da se v besedi berešit skriva beseda rôš, vendar ima beseda tudi izvedeni pomen: začetek.<sup>2</sup>

Drugi pa menijo, da je zvestoba izvirniku v tem, če izrazijo samo njegovo vsebino, čeprav ne z istimi besedami, kot se nahajajo v izvirniku. Tak prevod imenujemo parafraza ali prevod »s svojimi besedami«. Vmes pa je še cela vrsta načinov prevajanja: znanstven, poljuden, oznanjevalen, dinamičen itd. Iz tako širokega pojmovanja zvestobe izvirniku uvidimo, da res noben prevod ne more zadostiti vsem težnjam. Če je prevod dobeseden, morda ne bo razumljiv; če je parafraza, mu očitajo, da ni izžrpen; če je oznanjevalen, mu gre prej za pridobivanje kot za natančnost. Vendar se vsak prevajalec trudi in za večino smo lahko prepričani, da se pošteno trudi, da bi bil njihov prevod čimbolj zvest izvirniku. Ne gre vedno za ho-teno zavajanje, četudi ni vse v skladu z izvirnikom.

Kaj so pravzaprav prevodi in za njih pravično vrednotenje, je treba dobro razlikovati med **prepisom** (apografom) izvirnika in **prevodom** (ver-sio) izvirnika. Pogosto zamenjujemo eno z drugim in od tod izhajajo pre-

<sup>2</sup> Prim. Rudolf Mayer, Einleitung in das Alte Testament, I. del, München 1965, 70.

tirane zahteve po identičnosti prevoda z izvirnikom ali celo apriorni strah, da prevod potvarja izvirnik.

Judje so svete knjige pogosto prepisovali, in sicer zelo natančno. Presteli so vrstice in celo posamezne črke v zvitkih, da so tako laže kontrolirali prepis. V zaključni masora prve Mojzesove knjige je zapisano: »Število vrstic v prvi Mojzesovi knjigi je 1534« in na koncu pentatevha beremo opombo: »Črka gimel (g) se nahaja 29.537-krat v sv. pismu«. Pri Judih je veljalo strogo načelo, da se pri prepisovanju ne sme nič odvzeti in nič dati: »Če kdo kaj odvzame od besed te preroške knjige, mu bo odvzel Bog njegov delež pri drevesu življenja in pri svetem mestu, o katerih je pisano v tej knjigi« (Raz 22, 19). To se ni zgodilo, četudi je prepisovalec opazil napako. Napake ni vnesel v besedilo, ampak jo je pripisal na rob. Nič manj skrbno niso prepisovali svetih knjig kristjani.

Toda sv. pismo so začeli kmalu prevajati v tuje jezike. Prevod pa ni isto kot prepis. Prepis je »ponatis« svete knjige v istem jeziku, prevod pa je predstavitev knjige v tuj jezik. Ker ima vsak jezik svoje značilnosti, nikakor ni mogoče izraziti v prevodu vse značilnosti izvirnika. Jezik niso samo besede, ampak je duša naroda, ki ga govori. S prevajanjem se izvirnik »preliva« v drugo miselnost, pa vendar tako, da ostane vsebinsko neokrnjen in celovit. Če se judovski prepisi svetih knjig celo v napakah natančno med seboj ujemajo, se prav njihovi prevodi od vsega začetka med seboj močno razhajajo. Miselni premik se je pojavil že s prvim prevodom stare zaveze v grščino, s Septuaginto (LXX). Zaradi idejnih nasprotij LXX s hebrejskim izvirnikom, so jo Judje pozneje zavrgli in kristjanom, ki so jo vseskozi uporabljali, očitali, da sploh ne uporabljajo pravega svetega pisma. To, kar se je pokazalo s prvim prevodom sv. pisma v tuj jezik, se v neki obliki ponovi v vsakem prevodu ali drugače rečeno: noben prevod ni isto kot izvirnik.

Naj ima prevod takšne ali drugačne hibe, vendar ga eno mora odlikovati: biti mora razumljiv. V Jezusu je razodetje doseglo višek. Kakor je on polnost modrosti in vednosti božje, tako je tudi najboljši zgled, kako je treba ljudem posredovati božjo modrost. Jezus ni nikoli govoril nejasno ali dvoumno kakor Pitija v Delfih, ampak skrajno preprosto, nazorno in razumljivo. Jezus je bil najboljši učitelj preprostih in neukih množic. Tudi najbolj abstraktne resnice božjega kraljestva, je znal ljudem približati v slikovitih prilikah, se pravi v primerih, vzetih iz resničnega vsakdanjega življenja.

Kakor je bila Jezusova beseda jasna, tako je bila vsa božja govorica v sv. pismu prvim naslovljencem jasna in razumljiva. Čemu naj bi Bog sploh govoril, če ne zato, da bi ljudi poučil? V sv. pismu so ljudje takoj dojeli božje hotenje. Zato mora biti tudi prevod najprej razumljiv. Če ni, potem je lahko krivo slabo poznanje jezika, v katerem je bila božja beseda izvorno sporočena, ali pa so kriva zmotna načela glede prevajanja sv. pisma.

V zadnjih slovenskih prevodih evangelijev je vse polno stavkov, ki prej zamegljijo kot približajo izvorno misel. Za prerokinjo Ano, Fanuelovo hčer, pravi E.: »Potem, ko je z možem preživela sedem let od svojega devišstva, je bila vdova do štiriinosemdesetih let« (Lk 2, 36. 37a). Stavek je bil, vsaj zame približno toliko jasen, kakor če bi mi ga kdo povedal v kitajščini.

Vzrok nerazumljivosti je suženjsko prenašanje konstrukcije grškega stavka v slovenščino. V izvirniku to preprosto pomeni: »Po svojem deklinativu je sedem let preživela v zakonu. Nato je kot vdova živela do starosti štirinosemdeset let«. Oporo za takšno prevajanje imam v najnovejšem učbeniku biblične grščine: Gottfried Steyer, *Satzlehre des neutestamentlichen Griechisch*, Berlin 1972 in v tako uresničenem nemškem prevodu *Gute Nachricht erklärt*, Stuttgart 1973.

Skrajno nerazumljiv je epilog, kjer Jezus omenja to, kar pravijo ljudje o njem in o Janezu Krstniku. Dejal je: »Prišel je namreč Janez Krstnik, ki ne jé (sedanjik!) in pije vina, pa pravite: ‚Hudega duha ima.‘ Prišel je Sin človekov, ki jé in pije, pa pravite: ‚Požrešneš je in pijanec, prijatelj cestinarjev in grešnikov.‘ In modrosti so vsi njeni otroci prav dali« (Lk 7, 33—35). Prevod iz l. 1925 se celo glasi: »In opravičena je bila modrost po vseh njenih otrocih,« kar je po besedah in obliki suženjsko prirejeno po izvirniku. V zadnjem stavku Jezus povzema smisel pripovedi, zato je vsebinsko važnejši kot pripoved sama, vendar se bravec znajde pred njim kot pred popolno neznanko, čeprav je Jezusov izrek presenetljivo preprost: »Božja modrost pa se je kljub temu uresničila v vseh, ki so jo iskreno sprejeli.«

Izvirne misli so večkrat tako izražene, da bravec usmerijo v direktno nasprotje od sebe. Za Jožefa pravi Matej, »da Marije ni spoznal, dokler ni rodila sina« (1, 25). Vsak človek, ki je biblično nekoliko izobrazjen vé, da je beseda »spoznati« evfemizem za spolno življenje. Velik del ljudi pa tega ne vé. Tako je celo direktor neke katoliške tiskarne črtal črko s, ker se je pač predstavljal Jožefovo razmerje z Marijo nekako tako, kot je navada pri muslimanih, da ženin vidi svojo ženo v obraz šele na poročno noč, ko sname feredžo. Ko je Marija rodila sina, naj bi tudi Jožefu odkrila svoj obraz in takrat jo je šele prav »poznal«. K sreči je besedilo prišlo še enkrat v roke biblicistu, preden je bilo natisnjeno. Zakaj ne bi v prevodu tega povedali tako, kot je Matej to povedal svojim sodobnikom in je vsak takole razumel: »vendar ni imel z njo zakonskih razmerij, dokler ni rodila sina?«

#### Odrini na globoko (Lk 5, 4c)

Navdihnenih misli ni mogoče prav spoznati, če ne poznamo natanko izvirnih svetopisemskih jezikov. Zadnja desetletja se je spričo novih rokopisnih najdb močno poglobil tovrstni študij in prinesel nekaj novih spoznanj. Poglobil se je tudi študij biblične grščine. S tem nikakor nočem reči, da prevajalci svoj čas niso znali grško, pa še kako! Vendar so bili preveč pod vplivom klasične grščine in so premalo upoštevali zakonitosti biblične grščine. Biblična grščina ni več klasična grščina, v kateri je pisal Demosten, ampak jezik, ki je bil splošno rabljen v Sredozemlju od Aleksandra Velikega do konca antike (okrog 1.500 po Kr.), ko jo je začela izpodrivati novogrščina. Tudi ta jezik ima svoje zakonitosti in jih je treba pri prevajanju evangelijev upoštevati. Čeprav ni več strogih klasičnih oblik, vendar ni nekaj kaotičnega v odnosu do klasične grščine. Tudi v tem jeziku so nastala velika dela, ki so jih napisali Polibij, Plutarh, Arian, Dio Cassius, Lukian in drugi. V tem jeziku je napisanih na tisoče pápirov, ki so nastali v Egiptu in nudijo natančno podobo jezika, v katerem je bila napisana tudi



nova zaveza. Izsledke teh odkritij že najdemo v najnovejših učbenikih biblične grščine in jih prevajalec evangelijev ne sme prezreti. Naj navedem nekatere:

Max Zerwick, *Graecitas biblica*.<sup>4</sup> *Exemplis illustratur. Romae* 1960.  
*Analysis philologica Novi Testamenti graeci, Romae* 1960.

Eric G. Jay, *New Testament Greek*.<sup>4</sup> *An Introductory Grammar, London* 1970.

Bruce M. Metzger, *Lexical Aids for students of New Testament Greek*.<sup>2</sup> *New Jersey* 1970.

Gottfried Steyer, *Satzlehre des neutestamentlichen Griechisch, Berlin* 1972.

Joseph Dey, *Schola Verbi. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch*.<sup>4</sup> *Münster* 1976.

Ena najbolj vidnih posebnosti biblične grščine je semitski miselni substrat. Grščina ni bila materin jezik novozavezanih pisateljev, ampak aramejščina. Pač pa je bila grščina takrat svetovni jezik in se je govorila tudi v Palestini, zlasti v Galileji, kjer so bili Judje v manjšini (še danes trdijo Palestinci: Galileja je arabska!), manj v Judeji in najmanj v Jeruzalemu. Jezus je oznanjal blagovest v aramejščini in prvi, Matejev evangelij je bil, po pričevanju hierapolskega škofa Papija (u. 155 po Kr.), napisan v aramejščini in pozneje preveden v grščino. Josè O' Callagan je odkril med papirnimi rokopisi nekaj vrstic Markovega evangelija (2, 22.23) v aramejščini. Iz tega in iz miselnega ozadja evangelija sklepajo, da je bil tudi Markov evangelij sprva napisan ali vsaj zasnovan v aramejščini. Čeprav to še ni povsem dognano, je vendarle eno gotovo, da so bili vsi novozavezni pisatelji, razen Luka, semiti in da so se grščine naučili. Zato so semitsko mislili in grško pisali. To se opaža na vsaki strani nove zaveze, ponekod bolj, ponekod manj, vendar tega dejstva ne smemo prezreti. Sem ne sodijo samo hebrejske besede, ki so nekake okamenine takratne govornice, npr. abba, amen, boanerges, kefà, rakà, pasha, sabatton itd. in besedne zveze, ki so dejansko en pojem, npr. knez miru, sin pogubljenja, otroci luči itd. ampak se kaže semitski substrat tudi v oblikovanju stavkov in v celotnem miselnem ozadju. Teh posebnosti pa ni mogoče prav prevesti samo z znanjem grščine, ampak je treba poznati tudi semitsko miselnost in govorico, se pravi aramejščino in hebrejščino. Jezus učencem pojasnjuje, zakaj je ljudem govoril v prilikah in pravi: »Da se nad njimi spolni Izaijeva prerokba:

„Z ušesi boste poslušali, pa ne razumeli,  
z očmi boste gledali, pa ne videli;  
zakaj temu ljudstvu je srce otopelo  
in so na ušesa težko slišali  
in si oči zatisnili,  
da bi morda z očmi ne videli  
in z ušesi ne slišali  
in s srcem ne umeli  
ter se ne spreobrnilo  
in bi jih jaz ne ozdravil!« (Mt 13, 14.15).

Navedek je lep primer, kako nesmiseln je prevod, če ne vpoštevava semitskega ozadja. Mar poslušamo s čim drugim kakor z ušesi in gledamo s čim drugim kakor z očmi? Če bi bilo govora o dihanju, bi še nekam šlo, ker človek diha tudi s kožo. Sicer pa prevod tudi po besedah ni pravilen. V izvirniku sploh ni besede uho v v. 14, ampak ακοη, kar pomeni: to kar se sliši, glas, vest, pridiga; in ne besede oko, ampak sedanji deležnik glagola βλέπειν — gledati. Gre za konstrukcijo, ki je grškemu jeziku tuja. V ozadju tiči hebrejska konstrukcija absolutnega nedoločnika z določno glagolsko obliko in pomeni intenzivnost dejanja, gotovost, nepreklicnost, npr. môt, tāmût — dobessedno: umreti umrješ, kar pomeni: zagotovo umrješ; kakor resnično živi Bog, te doleti smrtna kazen! Če to naobrnamo na naš primer in to opravičeno, ker gre za navedek iz stare zaveze (prim. Iz 6, 9. 10), potem je evangelist semitsko v grščini izrazil intenzivnost dejanja in bi stavek smiselno prevedli:

**'Napeto boste poslušali, pa ne boste razumeli,  
strme boste gledali, pa ne boste videli ...'**

Samo tako prav razumemo stavek v miselnem kontekstu. Jezus govori o zakrknjenosti ali notranji slepoti. Kdor je ostal notranje trd in nedovzeten za milost, ki se mu je ponujala, se je lahko navduševal nad Jezusovimi govori in čudeži, toda ostal je pri svojem.

Posebno vidni hebraizmi so tako imenovani opisni deležniki (participia graphica). Opisni se imenujejo zato, ker označujejo držo telesa pred glagoli gibanja in govorjenja, npr. »Marija je tiste dni vstala in hitro šla v gore« (Lk 1, 39) ali: »odprl je usta in jih učil« (Mt 5, 2); »razvezal se mu je jezik in je govoril« (Lk 1, 64) itd. Njihov pomen ni v tem, da opozarjajo na držo telesa pred nastopnim dejanjem, saj če kdo odpotuje, mora nujno prej vstati ali če uči, mora nujno prej odpreti usta, ampak je to semitski način naglašanja dejanja, ki sledi. Če se evangelist tako izraža, hoče reči, da je Jezus slovesno učil ali, da je učil drugače, kakor so učili pismouki. Zato opisnih deležnikov ne prevajamo, ampak drugače naglasimo pomembnost dejanja, npr. »Marija se je hitro odpravila na pot v mesto na Judovem;« »Jezus jih je tedaj začel učiti« itd. Dobessedno prevajanje opisnih deležnikov v slovenščino je približno tak nesmisel kot reči: vstal je gor; sedel je dol, kar je nepravilno, ker glagol sam izraža tudi smer gibanja.<sup>3</sup> Moderni standardni prevodi, npr. nemški (Die Bibel, Salzburg 1976), italijanski (La Bibbia, Milano 1974), francoski (La Bible de Jérusalem, Paris 1973) tovrstne hebraizme dosledno opuščajo.

Razen semitskega subtrata je treba upoštevati tudi miselnost in okolje slehernega evangelista. Sv. pismo niso samo besede ali stavki, ampak je okolje. Prevajalčevo oko ne sme obtičati pri besedah, ampak mora prodreti v svet, ki stoji za njimi. Vsak evangelist je svet zase. Če ne upoštevamo posebnosti evangelistov, ne moremo prav prevajati. Zgled iz IV. evangelija naj to pojasni.

Samarijanka je rekla Jezusu: »Vem, da pride Mesija, ki se imenuje Kristus« (Jn 4, 25). Če obvesimo samo pri besedah, ne pridemo iz začaranega kroga. Zakaj? Vstavimo namesto besede Mesija slovenski izraz Mazi-

<sup>3</sup> Max Zerwick, Graecitas biblica<sup>4</sup>, exemplis illustratur, Romae 1960, 250.

ljenec in prav tako namesto besede Kristus, domač izraz, seveda spet Maziljenec, ker hebrejska beseda Mesija (Mešiah) pomeni slovensko Maziljenec in grška beseda Kristus (χριστω, χρισμια, χριστος — mazilim, mazilo, mazitudi, se Samarijankin odgovor glasi: »Vem, da pride Maziljenec, ki se imenuje Maziljenec.« To je istorečje (tautologija) in Samarijanka se gotovo ni tako izrazila, kot pripoveduje Janez. Samarijanka je govorila aramejsko, zato opravičeno sklepamo, da se je njen odgovor glasil kratko: »Vem, da pride Mesija.« Malo je verjetno, da bi še dostavila besede: ki se **bo** imenoval Kristus, kakor beremo v najnovejšem nemškem prevodu: »der Christus (der Gesalbte) **genannt wird**« prim. (Die Bibel, peti zvezek). Izrekla naj bi še preroške besede: »ljudje, ki ne znajo aramejsko in se bodo spreobrnili h krščanstvu, ga bodo imenovali Kristus. Spet pa ni mogoče dvomiti, da Janez ne bi prav zapisal njenega odgovora, ali preprosto reči: stvar je treba tako razumeti kakor v 1, 41, kjer pravi Andrej bratu Simonu: »Našli smo Mesija« (kar pomeni Kristus — Maziljenec), ker se tod in v podobnih primerih Janez malce drugače izraža! Kakor koli razmišljamo, ne pridemo iz začaranega kroga, če ne pomislimo na posebnost Janezovega sloga.

Slog IV. evangelija se tako močno razlikuje od drugih evangelijev, da ga imenujemo kar »Janezov slog«. Osebe v IV. evangeliju se tako slično izražajo, da komaj vemo, kdaj govori Jezus, kdaj kak Jezusov sogovornik ali evangelist. Čeprav je vsak človek svet zase, po svoje misli in se izraža, toda v Janezovem evangeliju se vse osebne niti spletejo v suknjo, ki je scela tkana. Primerjaj Jezusov razgovor z Nikodemom (3, 1—10). Jezus pouči Nikodema, kako se more človek znova roditi iz vode in Sv. Duha in zaključi: »Ti si Izraelov učitelj, pa tega ne veš?« in nato v isti sapi nadaljuje: »Resnično, resnično, povem ti: kar vemo, govorimo; in kar smo videli, spričujemo, a našega pričevanja ne sprejemate... (3, 11—15). Vse od »resnično, resnično...«, je tako značilno za Janeza, da Jezus tega v tej obliki gotovo ni povedal, toliko manj, ker se to skoraj dobesedno ponovi v 1 Jan 1, 1!

Tako je tudi Samarijankin odgovor stopljen z Janezovim dostavkom v eno, da ne vemo, ali ga je v tej obliki povedala Samarijanka ali evangelist. Samarijankin odgovor je treba motriti z zornega kota nastanka IV. evangelija. Ko je Janez pisal evangelij, je bil Jezus daleč bolj znan pod imenom Kristus, posebno po Mali Aziji, kjer je evangelij nastal, kakor pod imenom Mesija. Janez je natančno zabeležil Samarijankin odgovor, hkrati pa sodobnikom povedal, da je to tisti, ki ga poznajo pod imenom Kristus. Zato je morda res najbolje stavek prevesti tako (proučil sem vse dosegljive sodobne izdaje Janezovega evangelija), kot prevaja italijanska La Bibbia: »Vem, da mora priti Mesija (to je Kristus): ko bo prišel, nam bo vse oznanil.«

Samo natančno poznanje bibličnega okolja omogoča pravilno prevajanje. Če upoštevamo dejanske okoliščine, potem Jezus gotovo ni ogovoril učence po vstajenju pri Tiberijskem jezeru: »Otročiči, ali imate kaj prigrizniti?« (Jan 21, 5). Res. Samo Janez uporablja besedo otročiči, grško τεκνια, toda na tem mestu je v izvirniku beseda παιδια, to je pomanjševalnica od παις — deček, fantek. Zato bi se, vsaj po besedah, moralo glasiti: dečki, fantiči. Važnejše pa je stvarno ozadje. Jezus uporablja besedo otro-

čiči, kadar nagovarja znane in se z njimi čustveno povezuje v eno. Tu se pa Jezus učencem še ni razodel. Če bi jih ogovoril z besedo, s katero jih je tolikokrat, bi ga takoj prepoznali, tako pa jih vprašuje kot neznanec. Janez šele nato na široko pripoveduje, kako so ga prepoznali. Ne gre torej samo za besede, ampak za stvarno okolje v katerem dobijo besede pravi pomen.

Z božjo besedo je kakor z ulovom rib. Ni jih pri vrhu. Zato tudi božje besede ni mogoče dojeti samo s kakšno intuicijo ali posluhom za lep jezik, ampak je treba odriniti na globoko. Treba se je v duhu povrniti v dejansko biblično okolje in se srečati z miselnostjo in govoricco bibličnih ljudi. Mrežo je treba spuščati vedno globlje in globlje, a ko se ulovi nekaj rib, se napor spremeni v veselje. Božjo besedo je treba odkrivati.

#### KAJ MANJKA SEDANJEMU SLOVENSKEMU PREVODU EVANGELIJEV?

V E so evangeliji prevedeni po grškem izvorniku. Ker novozaveznega izvornika v strogem pomenu besede, se pravi tega, kar so napisali novozaveznega pisatelji več ni, velja za izvornik besedilo, ki je umetno sestavljeno na podlagi starih, tekstno-kritično zanesljivih rokopisov in se nahaja v znanstveno-kritičnih izdajah nove zaveze. Do nedavna so bile pri nas najbolj znane Merkove izdaje grško-latinskega besedila nove zaveze (Augustinus Merk S.J., *Novum Testamentum graece et latine*). Ko so prenehale izhajati, so se katoliški strokovnjaki za tekstno kritiko nove zaveze povezali s protestanti in skupno izdali že tri znanstveno-kritične izdaje nove zaveze (K. Aland-M. Black-C. Martini-B. Metzger-A. Wikgren, *The greek New Testament*). Imenujemo jih tudi ekumenske izdaje. V njih je komaj 1/60 novozaveznega besedila še takstno-kritično sporna. Pri prevajanju redno uporabljamo zadnjo kritično izdajo, ker vsebuje zadnje izsledke tekstno-kritične znanosti.

Kako se slovenski prevod evangelijev ujema z grškim izvornikom?

##### 1) Zvestoba (*fidelitas*) izvornemu besedilu.

a) V Markovem poročilu Jezusovega krsta se v. 10 slovenske ekumenske izdaje glasi:

»In ko je stopal iz vode, je videl odpirajoča se nebesa in Duha, ki je kakor golob prihajal nadenj in na njem ostal.«

Podčrtanih besedi ni v grškem izvorniku, pač pa se nahajajo v Vg.

Ko se Jezus prikaže na veliko noč zvečer apostolom, jih pozdravi: »Mir vam bodi! **Jaz sem, ne bojte se!** (Lk 24, 36). Tudi teh besed ni v grškem izvorniku Lukovega evangelija, pač pa se nahajajo v Vg (prim. še: Lk 5, 38; 6, 5; 7, 10; 8, 45; 23, 38b; Mt 4, 17; 7, 29 itd.).

Imamo evangelije, ki so prevedeni iz grškega izvornika, vendar se prevod dosledno ne ravna po izvorniku. Kjerkoli se izvornik malo oddalji od Vg, morda samo v eni besedi, se slovenski prevod ravna po Vg. Zato evangeljsko besedilo ni čisto, ampak mešanica dostavkov iz Vg. Od kod to? Prevod je nastal v času, ko je Cerkev zahtevala, naj se sv. pismo prevaja samo po Vg. Tridentinski cerkveni zbor je razglasil Vg za juridično nezmotno in velja za uradno izdajo sv. pisma v katoliški Cerkvi. Če je kdo prevajal po izvorniku, je moral vse razlike med izvornikom in Vg vnesti iz Vg, sicer je prevod veljal za heretičen ali se vsaj ni smel uporabljati v javnosti, ker je

veljalo načelo, da se morajo izdaje sv. pisma dosledno ujemati s tistim besedilom, ki ga ljudje slišijo pri bogoslužju in tam je imela izključno prednost samo Vg. Medtem pa se je naziranje v Cerkvi močno spremenilo. Izvirnik ima prednost pred vsakim prevodom, tudi Vg. II. vatikanski cerkveni zbor izrečno naroča, »naj se priredijo dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig (BR, 22). Če torej prevod evangelijev v mariborski izdaji ni mogel biti drugačen, bi moralo biti besedilo v ekumenski izdaji, ki je izšla po koncilu, očiščeno vseh dostavkov vulgate. Seveda ne smem zamolčati nekaterih tovrstnih popravkov (prim. Lk 1, 70; 4, 4b), vendar jih je tako malo, da nič ne omajejo moje trditve. Vsi novejši tuji prevodi: hrvaški (Duda-Fučak, Evandjelja), italijanski (La Bibbia, Milano '74), francoski (La Bible de Jérusalem, Paris 1973), nemški (Die Bibel, Salzburg 1976), Gute Nachricht (Stuttgart '73) imajo čisto besedilo, se pravi brez dostavkov iz Vg. Prav to besedilo je za Italijo potrdila italijanska škofovska konferenca in velja za uradno besedilo Cerkve v Italiji, čeprav se več v podrobnostih ne ujema z Vg. Nas to delo še čaka, čeprav je za evangelije že opravljeno.

b) Žal niso osamljeni primeri, ko manjka v E del vrstice ali kar cel stavek. V Lk 6, 23 manjka zadnji stavek: »Prav tako so namreč s preroki delali njih očetje« (nahaja se v MB in grškem izvirniku). V Jan 17, 12 manjkajo besede: »V tvojem imenu, katere si mi dal in jih obvaroval,« čeprav so v izvirniku in MB (prim. še: Lk 9, 45; 10, 34; 11, 13; 20, 31 itd.).

Težko bi verjel, da gre za tiskarsko napako, ampak besedilo ni bilo dovolj skrbno pregledano. To pa ne pristaja sv. pismu, ker zanj velja, da se ne sme nič odvzeti (prim. Raz 22, 19).

## 2) Kakovost prevoda

a) V E je najbolje preveden Matejev evangelij, najslabše pa Lukov. Vmes sta Marko in Janez. Vrednost prevoda se meri po tem, kako izčrpno predstavlja navdihnjene misli v živo govorico. Prevajalec je vezan na izvorno besedilo in ne sme nobene prvine v stavku izpustiti. Primerjava prevoda z izvirnikom pa pokaže, da niso vedno prevedene vse besede v stavku. Takrat prevod okrne izjavo ali predstavo izvirnika. Marko (14, 15) in Luka (22, 12) poročata, da je bila dvorana zadnje večerje v **nadstropju** (αναγαιον, ital. al piano superiore) hiše, kar se natančno ujema s palestinsko obliko hiše. V E in MB ta opazka ni omenjena. E izpušča Janezovo opombo, da je bil grob, kamor so položili Jezusa nov (μνημειον καινον), pač pa to omenja pri Mateju (27, 60). Zgolj to, da v grob še ni bil nihče položen, še ni nujno, da je bil nov. Vendar Janez in Matej prav to naglašata. Jezusa so torej položili v grob, ki je bil pravkar, sveže, na novo izdolben v skalo (Jan 19, 41). Ker je Janezov evangelij enota zase, ni opomba brez pomena, ampak sijajno dopolnilo sinoptika Mateja.

Tudi v 2, 2b Matej ne pravi, da so Modri prišli z Vzhoda. V tem stavku se nahaja samo enkrat εν τη ανατολη, kar lahko prevedemo: na Vzhodu, kakor prevaja MB, ali: vziti, namreč: videli smo vziti (ali: da je vzšla) njegova zvezda, kot se glasi v sodobnih prevodih. E pa reduplicira εν τη ανατολη in prevaja: »Videli smo namreč, da je vzšla njegova zvezda na Vzhodu,« kar pa ni pravilno. Prevesti je mogoče: »Videli smo namreč njegovo zvezdo na Vzhodu in smo se mu prišli pokloniti« (MB) ali: »Videli smo

namreč, da je vzšla njegova zvezda in...» (moderni prevodi). V 2, 2b Matej samo pravi, da so Modri videli znamenje na nebu in zato odšli na pot. Podoben primer reduplikacije je stavek: »Če torej padeš predme in se mi pokloniš« (Lk 4, 7b). Stavek je tudi stvarno nepravilen. Kako naj se kdo še pokloni, če leži (pade) pred nekom? V izvirniku je samo en glagol: *κυνησῆς*, kar pomeni tako globoko se pred nekom skloniti, da se s čelom pred njim dotakneš tal, zato se stavek pravilno glasi: »Če se torej pokloniš pred menoj, bo vse tvoje.«

b) V E je nekaj takih vsebinskih napak, da je celo okrnjena razodeta resnica.

Jezus je ljudem govoril o Janezu Krstniku (prim. Mt 11, 7—11; Lk 7, 24—28), vendar sploh ni rekel, da je Janez Krstnik največji prerok, v kar nas je zavedel slovenski prevod. V MB se Jezusova izjava glasi: »Povem vam namreč: Med rojenimi od žena ni večjega preroka, kakor je Janez Krstnik« (Lk 7, 28). Prireditelji E so dvomili o tej izjavi in dali besedo prerok v oklepaj. Škoda, da niso šli do kraja in jo črtali, ker je v izvirniku ni in ker Jezus ni tega rekel. Jezus je v v. 28 govoril splošno o Janezu. To se vidi tudi iz nadaljnjega pripovedovanja, kjer Jezus nekaj trdi, kar velja za vse. Janez je sploh največji rojenih od žena, pa vendar, kdor vstopi v božje kraljestvo, je večji od njega. Zakaj? Zato, ker je deležen mesijanskih dobrin, katerih Janez se ni bil, ker je živel še v stari zavezi. Če bi Jezus govoril o Janezu kot preroku, bi seveda iz božjih ust zvedeli, kdo je največji prerok, toda Jezus govori o Janezu kot človeku. Primerjava je mnogo širša. Gre za razmerje obeh zavez. Stara zaveza je ljudi na Jezusa pripravljala, nova pa je njihova pričakovanja ostvarila.

Premajhna natančnost pri prevajanju že okrni navdihnjeno misel. S prisposodbo o drevesu in sadežih Jezus uči, kako dober človek nujno dela dobro, hudoben pa hudo in ne, da tisti, ki dela hudo ni dober, kakor sledi iz nerodnega slovenskega prevoda Lk, 6, 43—45;

»Ni namreč dobrega drevesa, ki bi rodilo slab sad in ne slabega drevesa, ki bi rodilo dober sad. Vsako drevo se po sadju spozna. S trnja se ne obira smokve in z robidovja se ne trga grozdja. Dober človek prinaša iz svojega plemenitega srca dobro; hudoben pa iz svojega pokvarjenega srca hudo. Kajti česar je polno srce, to usta govor.«

»Kajti drevo, katero rodi slab sad, ni dobro, in drevo, katero rodi dober sad ni slabo. Vsako drevo se namreč spozna po sadu. Zakaj s trnja ne beró smokve in tudi z robidovja ne trgajo grozdja. Kdor je dober, donaša iz dobrega zaklada svojega srca dobro, in kdor je hudoben, donaša iz hudobnega hudo. Zakaj iz tega, česar je polno srce, usta govore.«

οὐ γὰρ ἐστὶν δένδρον καλὸν  
ποιεῖν καρπὸν σαπρὸν,  
οὐδὲ πάλιν δένδρον σαπρὸν  
ποιεῖν καρπὸν καλόν.

Ἐκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ  
ἰδίου καρποῦ γινώσκειται· οὐ  
γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν  
σῖκα, οὐδὲ ἐκ βιάτου· σαφου-  
λήν τρυφῶσιν. ὁ ἀγαθὸς ἄν-  
θρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἤσκει-  
ται τῆς καρδιάς προφέρει τὸ  
ἀγαθόν, καὶ  
ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ  
προφέρει τὸ πονηρὸν· ἐκ γὰρ  
περισσεύματος καρδιάς  
λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

V. 43 v novem prevodu nedvomno bolje izraža misel izvirnika kakor vrstica v ekumenskem prevodu, ne samo zato, ker je stavek preveden bolj

»dobesedno«, ampak ker je v boljšem sozvočju z nadaljnjim pripovedovanjem prisposode. V evangelijih so krajše miselne enote, ki jim pravimo pripovedi ali perikope. V njih izhajajo misli ena iz druge, vendar tako, da tvorijo zaključeno miselno enoto. V takšni miselni enoti je strnjen osnovni pomen ravno v prvi vrstici. V izvorniku in v novem prevodu pa je v prvi vrstici v prisposodi izražen nauk zadnje vrstice; za prevod v E pa tega ni mogoče trditi.

c) Navdihnjeno misel E okrni z dostavki, ki jih ni v izvorniku. »Ko so se dopolnjevali dnevi, ko bi bil v z e t v n e b o , se je tudi sam namenil iti v Jeruzalem« (Lk 9, 51). Nekoč sem poslušal uglednega duhovnika, ki je bral to perikopo pri maši in se mu je prav tu krepko zataknilo. Nič čudno, saj je izraz »vzet v nebo« tako nenaden, da človeka naravnost šokira. V izvorniku ga ni, pač pa se nahaja samostalniki ἀναληψέως — vzetje in pomeni na tem mestu »Jezusov odhod s sveta«, »smrt« (prim. M. Zerwick, Anal. phil., 161). Stavek bi najbolje prevedli takole: »Ko so se bližali dnevi njegovega odhoda (ali: njegove smrti) s sveta, je z vso odločnostjo krenil proti Jeruzalemu.« Tudi zaimek αὐτός — sam, Luka več ne uporablja v posebnem pomenu, ampak kot osebni zaimek za 3. osebo edine, in to s tako šibkim naglasom, da ga smemo izpustiti; predlog εἰς — v pa v biblični grščini pomeni tudi smer gibanja: proti, k itd.<sup>4</sup>

### 3) Prevod razodeva premalo gibljivosti v izražanju

Lukov besedni zaklad je izredno bogat. Uporablja različne sinonime, vendar jih E prevaja vedno enako. Jezusa — Učitelja označuje z Σπιστατα (Učenik) in διδασκαλος (Učitelj), toda v prevodu se venomer ponavlja samo Učenik. Za bolezen uporablja besedi: νόσος in ασθενεια; prvo bi morali sloveniti: bolezen, druga pa: onemoglost, nablehnost, slabost. Izraz κηρυσσων (8, 1) prevaja E prav tako »je učil« kakor »διδασκειν«, čeprav bi bilo bolje prvo prevesti: je pridigal, oznanjeval; drugo pa: je učil.

Poleg tega je tudi več stilističnih spodrseljajev. Pravi: »Videl je Duha, ki se je kakor golob spuščal n a v z d o l« (Mt 3, 16). Se mar kdo spušča tudi navzgor? Ali nerodno oblikovani stavki: »Da ne pokažeš ljudem, da se postiš« (Mt 6, 18), ko se pa v izvorniku nahaja drugič beseda οπως in bi lepše prevedli: »Da ne pokažeš ljudem, kako se postiš.« Zelo neprijetno zvenijo pasivni stavki: »Sin človekov mora veliko trpeti in biti zavržen p o starešinah, velikih duhovnikih in pismoukih« (Lk 9, 22). Stavek bi lepše zvenel v aktivu: »Sin človekov bo moral veliko trpeti. Ljudske starešine. Veliki duhovniki in pismouki ga bodo zavrgli in ubili, toda tretji dan bo vstal.«

V prevodu je še vse preveč odmrlih in nerabljenih besedi, npr. zaplata (Mt 9, 16), setve (Lk 6, 1) sobotni dan (Lk 4, 16), ptice neba (Lk 8, 5) itd., kakor tudi stavkov z deležnikom, npr. »Našel jih je od žalosti s p e č e« (Lk 22, 45). Vse to kliče po izboljšanju. Božji besedi pristaja lep slovenski izraz!

### Sklep

Ugotovljena dejstva ne merijo na nikogar, ampak samo prikazujejo dejanski stan svetopisemske dejavnosti pri nas. Prirediteljem E gre prej čast

in priznanje, ker so s trdim delom in tenkim posluhom za jezik precej pripomogli k lepoti božje besede. Če pomislimo v kakšni naglici je nastalo vse to, res ni bilo mogoče storiti vsega. Veliko se bo še treba truditi, da bomo dohтели druge; še več pa bo treba storiti, da bo božja beseda res zaživela v srcih ljudi. To pa je naloga tistih, ki zdaj nosijo »težo dneva in vročino« (Mt 20, 12).

Francè Rozman

### »CELOTA KRŠČANSTVA NA NOVO PREMIŠLJENA«\*

Na ovitku te knjige beremo: »Že leta pričakovano: celota krščanstva na novo preišljena. — Več kakor znanost: pričevanje neprimerljive miselne dinamike in trezne prevzetosti od vere. — Duhovni dogodek: iz profila naše dobe ga ni mogoče odmisliiti. — Karel Rahner-graditelj nove katoliške teologije (J. Moltmann, Tübingen). — Karla Rahnerja imam, gledano v celoti, za najmočnejšo potenco našega časa (H. U. von Balhasar, Basel). — Karel Rahner — Tudi onstran svoje Cerkve duhovni ključni lik dobe. (O. Schulmeister, Wien).«

To bi bila lahko le kričava reklama. Vendar tega ni mogoče reči. Gotovo ne bodo vsi zadovoljni s to Rahnerjevo knjigo. Nekateri bodo rekli zlasti to, da je pretežka, da se mnogokje ponavlja, ko prav vso snov postavlja v obzorje razmišljanj o človekovi transcendeni in o tistem »Wohraufhin«, nasproti čemer (Komer) se človek v svojem neposrednem preseiganju samega sebe in vseh bitnosti, s katerimi ima opraviti, nujno »steguje«. Toda prav to »ponavljanje« in ta »magistrale«, v katerem »vse misli izvirajo 'z ljubezni ene«, ta stroga, močna enota v silnem mnoštvu — prav to se bo drugim zdelo odlika, ki bi jo kje drugje komaj bilo mogoče najti.

Še naprej beremo: »Fascinacija in aktualnost tega dolgo pričakovanega dela K. R. imata svoj razlog v tem, da je tukaj pač najpomembnejši teolog našega časa napravil za svoja tista vprašanja, ki danes razgibavajo neštete kristjane, in nanovo prodril v ta vprašanja iz prvobitne moči svojega samostojnega mišljenja: vprašanje o tem, kaj se pravi biti kristjan; vprašanje o temelju upanja; in vprašanje o tem, kako je mogoče krščanskost zagovarjati in živeti v današnjem svetu. — To delo je temeljni kurz vere: tukaj ne gre za posamezna teološka vprašanja, tukaj se misel obrača na celoto krščanstva skupaj s celoto človeške eksistence, krščanska vera je razložena v naslonitvi na umevanje bivanja in sveta današnjega človeka. K. R. pove, kaj danes pomeni biti kristjan in kako človekovo življenje zaobjema nedoumljiva skrivnost Boga. Na 'prvi stopnji refleksije' pokaže Rahner, da more človek — v intelektualni poštenosti — biti kristjan, ne da bi bil celoto krščanskosti premislil znanstveno adekvatno... Tukaj je celota krščanstva nanovo preišljena z neprimerljivo miselno dinamiko, s poštenostjo in z zbranim življenjskim izkustvom moža, ki je odločilno oblikoval krščan-



sko življenje naše dobe. V tem celotnem pogledu na spoznanje vere in pričevanje vere, v katerem se stalno menjavata in medsebojno prešinjata refleksija in meditacija, se srečamo s celotnim Karlom Rahnerjem, teologom in duhovnim voditeljem.«

Celotno delo je razdeljeno na 9 »stopenj« (Gänge) in nas vabi, naj stopimo na pot potrpežljivega razmišljanja skozi celoto krščanskega razlaganja življenja in sveta. Izhodišče je pri tem **človek in njegov položaj, njegova bistvena razpetost v smeri k tistemu Neskončnemu**, ki je človeka ustvaril za »poslušalca oznanila« in ga za to neprestano napravlja (1. Gang: Der Hörer der Botschaft, 35—53). Ta pot privede k absolutni Skrivnosti, ki je osebni Bog, navzoč kot nosilni temelj v vseh bitjih, ki ga pa nikjer ni mogoče najti kot (kategorialno) bitje med bitji (2. Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis, 54—96). Pred obličjem te Skrivnosti se človek spozna kot bitje, ki ga krivda radikalno ogroža (3. Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, 97—121). Prav takó pa izkusi svobodno in odpuščajoče samopriobčenje Boga (4. Gang: Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes, 122—142). To bi bila prva skupina »stopenj«. — Napetosti polni odnos med Bogom in človekom je **zgodovinsko** posredovan v zgodovini odrešenja in razodetja (5. Gang: Heils- und Offenbarungsgeschichte, 143—179). Zdaj pride na vrsto jedro celotnega Rahnerjevega »temeljnega kurza vere«: Kristus (6. Gang: Jesus Christus, 180—312). Tu najdemo obširen očrt kristologije, ki je vključena v celotno gledanje na krščansko življenje in more osrečujoče poglobiti odnos do Kristusa. To je druga skupina. — Nato (v tretji skupini) celotno delo izzveni in prikaz vprašanja, kako more krščanstvo **obstajati v svetu in zgodovini**. Prikazana je potrebnost Cerkve in obenem njene meje (7. Gang: Christentum als Kirche, 313—389). Dalje je še oris krščanskega življenja posameznika (8. Gang: Bemerkungen zum christlichen Leben, 414—229); nazadnje pa je v kratkih potezah podana dovršitev človeka in zgodovine, tj. eshatologija (9. Gang: Die Eschatologie, 414—429). Dodan je še »majhen epilog«: Kurzformeln des Glaubens« (430—440).

Ob začetku knjige je razen predgovora tudi daljši uvod (13—34), ki utemeljuje potrebnost »temeljnega kurza o veri« ter pojasnjuje nekatera spoznavno-teoretična in druga vprašanja, kar nato olajšuje razumevanje celotnega dela. Knjiga »skuša« podati »uvod v pojem krščanstva«. Gre »le za uvod in nič več«; drugič za »uvod v pojem **krščanstva**«, pri čemer je »mišljen najprej obstoj tega našega lastnega osebnega krščanstva v njegovi cerkveni podobi«; in tretjič gre za »**pojem**«. »Kdor že vnaprej išče le religiozno pobudo in se boji napora za pojem, potrpežljivega, utrudljivega in dolgotrajnega razmišljanja, ta naj bi se zato ne lotil tega raziskovanja« (13).

Rahner izrečno naglašá, da je njegov temeljni kurz že po svoji naravi poizkus. In sicer gre pri taki témi »za tistega, ki je kristjan in hoče biti kristjan. Ne gre za poljubna posamezna teološka vprašanja, marveč za celoto lastne eksistence. Seveda nam bo treba pokazati — in to bo skoz in skoz navzoč motiv —, da more kdo biti kristjan, ne da bi celoto te **krščanskosti** znanstveno **adekvatno** prerereflektiral, saj tega ne more in mu zaradi tega tudi ni treba, a je navzlic temu lahko kristjan brez intelektualne nepoštenosti« (13).

Že na začetku Rahner na kratko očrta svoje znano izhodišče: »transcendentalno izkustvo« odprtosti človekove subjektivitete nasproti neskončnemu obzorju skrivnosti, ki jo imenujemo »Bog«. »Vsako drugo dožemanje, naj se najprej zdi še tako jasno, vendarle temelji v tej transcendenci; vse svetlo dožemanje temelji v temini Boga... Človek v poslednji globini ničesar natančneje ne ve, kakor to, da je njegova vednost, to je tisto, kar imenujemo tako v vsakdanjosti, le majhen otok v neskončnem Oceanu tistega, čez kar se nismo peljali (Erfahrung — od fahren), plavajoči otok, ki je lahko bolj domač kakor ta Ocean, a je v poslednjem nošen in le tako tudi sam nosi, tako da je eksistenčno vprašanje, ki se obrača na spoznavajočega, tisto, ki se glasi: ali ljubiš mali otoček svojega tako imenovanega znanja bolj kakor Morje neskončne skrivnosti; ali naj ti bo mala luč, s katero osvetljuješ ta otok — to ljudje imenujejo znanost — večna luč, ki ti bo (to bi bil pekel) večno svetila«. Takoj pa k temu Rahner pristavlja: »Seveda more človek, če hoče, v svojem konkretnem odločanju hoteti in sprejemati neskončno vprašanje le kot spodbudo k svoji spoznavajoči, osvajajoči znanosti in se upirati temu, da bi imel kaj opraviti z Absolutnim vprašanjem kot takim, razen da to Vprašanje njega vedno dalje žene k posameznim vprašanjem in posameznim odgovorom«. (33).

Kdor je veliko bral Rahnerjeve spise, se bo v njegovem »Kurzu« hitro znašel. To, kar je drugod našel v avtorjevih spisih nekako raztreseno, razpršeno, bo tukaj našel strnjeno v lepo sintezo. Rahner v predgovoru opozarja na to, da zahteva delo od bralca miselni napor, da je napisano ne morda ravno za začetnike ali preproste ljudi, pa tudi ne za najvišjo plast izobraženih kristjanov, pač pa za neko sredino med tem dvojim. Kdor pa bi rad svoje znanje o posameznih vprašanjih na isti črti poglobil in dopolnil, bo mogel seči po obširnejših razpravah, kjer Rahner govori o istem predmetu podrobneje. Nekatere dele kurza je avtor vzel, kakor to sam določno navaja (8), iz svojih prejšnjih spisov, zlasti npr. pri kristologiji (iz K. Rahner/W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972, 18—71, o čemer glej poročilo, v: BV 1972, 339—351). Drugače pa je celoto nanovo napisal na podlagi dveh »temeljnih kurzov«, ki jih je imel v Münchnu in nato v Münstru. Delo ima torej »dolgo zgodovino«, od 1964 že kar bližnjo (9).

Ves znanstveni aparat Rahner v tej knjigi izpušča. Niti svetopisemskini mest dobesedno skoraj nikjer ne navaja. Vendar pa je vse grajeno na trdnem in zanesljivem materialu. Tudi strokovnih del drugih avtorjev in svojih (razen nekaj malega v predgovoru) ne navaja. Takó je knjiga za bralca v nekem smislu olajšana in delo tudi po svojem obsegu vendarle ni tako zelo obširno, kakor bi bilo, če bi se Rahner odločil za najbolj običajno obliko takšnih del. Ob koncu knjige ni abecednega kazala. Namesto tega pa je podan podrobnejši pregled vsebine tako, da je s tem nadomeščeno tudi analitično kazalo.

Ko sem si ob branju tega dela napravljajal majhne izpiske in opozorila na tisto, kar mi je zbudilo pozornost, je vsega nastalo nad 20 tipkanih strani. Nikjer nisem našel kaj takega, kar bi ne razodevalo tukaj **izrazitega čuta za odgovornost** (pred Bogom, pred Cerkvijo in pred ljudmi), kakršnega pač mora imeti teolog posebno še v našem času, ko se zdi, da nekateri —

žal, tudi med teologi — bolj pazijo na to, da bi ugajali »sodobnemu človeku«, kakor pa na to, da bi ugajali Njemu, ki je »scientiarum Domínus« (I Sam 2, 3) — s tem pa navsezadnje le škodujejo današnjemu in prihodnjemu človeku in tudi sami sebi. O »kristjanovi odgovornosti« Rahner v svojem temeljnem kurzu tudi izrečno govori (392—396). Končno more biti to le odgovornost pred Bogom, pred Njim, ki je edini najgloblji temelj človekovega dostojanstva in človekovega blagra. Saj je »Bog sam absolutna človekova prihodnost, prihodnost človekove zgodovine kot praizvorna dinamika in cilj, Bog sam, ki ni le mitološka šifra za večno izostajajočnost zgodovine, katero človek ustvarja iz svoje lastne praznote, da jo spet pusti pasti v nič, iz katerega (ta zgodovina vstaja) ... Bog, ki samega sebe priobčuje človeku in mu omogoča ne le ustvarjeno, končno zgodovino« (428 sl.)

A. Strlè

### ZELO POMEMBNA KNJIGA O ZAKRAMENTU SPRAVE\*

A. Ziegenaus, privatni docent v Münchnu, v svoji knjigi o »Spreobrnjenju, spravi in miru«, noče dati zakramentu pokore novega imena, ampak ga še vedno dosledno imenuje »Bussakrament« (kakor je to pravzaprav tudi v prenovljenem obredniku). Pač pa je naziv »zakrament sprave« označitev bistvene vsebine tega zakramenta, podobno kakor bi mogli za sv. evharistijo reči, da je »zakrament ljubezni«. Govorjenje o »zakramentu sprave« torej ni agitacija za uvedbo novega imena za ta zakrament, ampak le pove, kaj je učinek tega zakramenta: sprava (z Bogom, s sočlovekom, s seboj), s spravo sta pa v neločljivi zvezi spreobrnjenje in mir. Knjiga upošteva množico razprav in knjig o zakramentu pokore, in o vprašanih, ki se ga od blizu ali od daleč dotikajo. Ziegenaus prinaša polno prepričljivih razjasnitev v različna vprašanja, na katera odgovarjajo razni avtorji zelo različno, večkrat v medsebojnem protislovju, tako da je danes nastala teološka in pastoralna negotovost glede spovedi in spokornega bogoslužja ali spokornih opravil. Avtor je ta vprašanja preučeval več let. Takó more dušni pastir in teolog v njegovi sistematično izdelani knjigi najti zares zanesljive temeljne podatke iz sv. pisma, iz dogemske zgodovine in iz današnje sistematične teologije, ki se nanašajo na vprašanja o zakramentu pokore, o posamični spovedi, o skupni odvezi in o spokornem bogoslužju.

Knjiga obsega dva dela. V prvem delu obravnava »zakrament pokore v menjavanju zgodovine« (11—163). Poznanje zgodovine je tukaj pomembno zlasti zaradi tega, ker noben zakrament ni v zgodovini tako močno menjaval zunanjo podobo kakor ta. Za marsikaterega pastoralista, ki je nagnjen k temu, da bi hotel »velikanske učinke« doseči v glavnem le z zunanjimi spremembami in z »ustvarjanjem« novih oblik in »prijemov«, bo lahko izredno koristno, če pazljivo prebere npr. poglavje »Zanimivi vidiki iz časa

razsvetljenstva« (147—156) ali pa »K nauku in praksi evangeličanske spovedi« (278—300), čeprav je to zadnje uvrščeno že v drugi del knjige. Spoznal bo morda, da ravno s poudarjanjem »sodobnosti« radi preveč ponavljamo tisto, kar se je — navzlic tolikim obetom — v preteklosti izkazalo za nerodovito rastlino. S preteklostjo se moramo seznanjati zato, da se kaj naučimo za prihodnost; sicer se kaj lahko zgodi, da prav tedaj začnemo zaostajati daleč za svojim časom (kolikor je »kairos), ko smo mislili, da smo izredno »sodobni«.

Iz drugega dela naj bo navedenega nekaj več, posebno ker tudi pri nas večkrat nastajajo nejasnosti prav glede tistih vidikov zakramenta pokore, ki jim Ziegenaus posveča posebno pozornost.

a) Ali je odveza »sodno dejanje«. — O tem vprašanju govori Z. v najobširnejšem oddelku 2. dela: »Določitev bistva zakramenta pokore« (176 do 236). Z. pravi, da je bistvo tega zakramenta ravno »sodba milosti« (»Gnadengericht«). Mörsdorf, Winklhofer, F. Nikolasch in nekateri drugi so hoteli ali še hočejo kratkomalo obiti izjavo tridentinskega koncila, da v zakramentu pokore duhovnikova odveza nastopa kot »actus iudicialis« (sodno dejanje), seveda posebne vrste. Diskusijo je sprožil Mörsdorf l. 1948 (194 ss.). Zoper njegove trditve sta izmed sistematikov nastopila zlasti J. Ternus in O. Semmelroth, z njima pa soglaša tudi K. Rahner.

Mörsdorf je trdil, da gre pri odvezi le za podelitev milosti, zato ni mogoče govoriti o »actus iudicialis«. O. Semmelroth pa pravi, da je ta izraz (»sodno dejanje) kratek obrazec za oblast, ki deluje v zakramentu pokore in ima dve strani ter zedinja v enoto »sodbo in milost«. »Tisto, kar duhovnik dela v zakramentu pokore, je v celoti enota dveh dejavnosti: dejavnosti, ki sodi in (po božji milosti) odvezuje. V posameznostih se sodna prvina uresničuje v presoji in v naložitvi 'kazni', tj. zadostitve s 'pokoro'; prvina milosti — oprostitve od krivde — pa se uresničuje v zakramentalni odvezi. K zakramentalnemu znamenju in k pastirski službi, ki se v njem uveljavlja, spada oboje« (199). Seveda ni to psihoterapevtska določitev bistva zakramenta pokore, ampak teološka, ki mora pokazati na specifičnost zakramenta pokore tako v primerjavi z drugimi zakramenti kakor tudi z izvenzakramentalno odrešenjsko-zveličavno dejavnostjo Cerkve (221). Najprej v primerjavi s krstom, ki tudi odpušča grehe (dasi je to le negativni vidik).

»Če greši že krščen človek, je z njim povsem drugače kakor s človekom pri prvem obratu k Bogu.« Kdor pripada Jezusovemu odrešenjskemu občestvu — tako npr. poudarja K. Rahner (v »Kirche und Sakramente«, 70 sl.; 84) — mora živeti sveto. »Če torej greši, se postavi v nasprotje s celotnim stanjem novega bivanja in v nasprotje s Cerkvijo. Pogled se v takem primeru nehote obrne takoj na nasprotje, ki ga ima ta greh do Jezusovega občestva; in to občestvo, Cerkev, mora reagirati zoper greh svojega uda. Ta odziv bo v 'zavezovanju' in 'razvezovanju'; in sicer bo to zakrament, toda (drugače od krsta) ne kot simboličen obred, temveč kot pravno dejanje sodbe ('krisis': 1 Kor 5, 3.12; 2 Kor 2, 6 ss.), kakor tudi še danes dogmatika po pravici trdi skupaj s tridentinskim koncilom (223).

F. Nikolasch se v nasprotju s tem zaston sklicuje za prvotno deprekativno (prosilno) slovílo za odvezo, češ da je s tem odveza označena kot podelitev milosti. Saj tega tudi indikativno slovílo čisto nič ne zanika: človek

je kljub objektivni učinkovitosti zakramenta na temelju Kristusovega odrešenjskega dejanja vedno nekdo, ki prosi in sprejema, nikoli nekdo, ki more pred Bogom svobodno razpolagati. A Nikolasch prezre, da ne smemo na zakramentalno podelitev milosti pri zakramentu pokore gledati kot na nekaj, kar stoji samo zase, marveč vedno kot na sestavno dvočlensko oblasti. Nikakor tudi ni mogoče reči, da je teza o odvezi kot sodnem dejanju pre-malo utemeljena v sv. pismu (prim. Mt 18, 18; 1 Kor 5, 5) in izročilu (224).

Res je sicer, da obstoji velika nevarnost, da bi se tisti, ki izvršuje to specifično »sodnost«, farizejsko povzdigoval nad svojega brata. Vendar pa je povsem jasno, da tukaj niti malo ni mesta za samovšečnost. Nasprotno. Sv. Avguštín graja elitistično ošabnost donatistov, ki niso marali sprejemati nazaj v svoje občestvo (reconciliatio, sprava!) grešnikov, kakor je to delala »nizka hiša«, tj. katoliška Cerkev, ki je nadaljevala to, kar se je začelo z učlovečenjem, in prinašala sad v potrpljenju. Katoličani so vedno znova poudarjali, da skupaj z grešnikom, kateremu še naprej velja nepreklicna božja pritrditev in še ne izgubi popolnoma članstva v Cerkvi, trpi vsaj Cerkev; za grešnika so molili in se postili. Ravno sójenje grešniku kot pogoj ali predpostavka angažirane pastorage z grešniki je znamenje večjega usmiljenja kakor pa brezbrizno zmigovanje z rameni pri montanistih novatijancih in donatistih v odnosu do zunaj stoječih. (224 sl.).

»Neka obsodba (izključenje od polnega članstva v Cerkvi) torej ni samovšečna prevzetost, marveč izvira iz pripravljenosti za pristen angažma za brata, ki mu je treba pripomoči k jasnemu spoznanju, da Bog njegovo dejanje obsoja, a da se more grešnik spreobrniti in se naj tudi zares spreobrne. Pravo vprašanje se torej glasi: Ali Bog sodi človeka, ali obsodi grešnika? Kdor odgovori na to vprašanje pritrdilno, ta cerkvene ugotovitve (da tukaj res obstoji obsojenost oz. dolžnost, da človek sebe preizkuša in v danem primeru sam nase gleda kot obsojenega) ne bo imel za trdoto, marveč za svarilo pred usodno samoprevaro. Naj je še takó rek, da je evangelij veselo oznanilo o božji ljubezni in usmiljenju, vendar to ne sme povzročiti, da sploh ne bi videli božje pravičnosti. Bog je tudi sodnik: Ze nad prvimi starši je izrekel sodbo; obsodil jih je na pokoro. Naj dalje spomnimo na mnoge govore prerokov o kazni in sodbi. Številni opomini v pismih apostolov, naj se Jezusovi učenci ohranijo brezgrajne za Gospodov dan, prav tako tudi mnoge prilike, napovedi o božji sodbi (Mt 13, 30.39.48 ss.; Lk 8, 4 ss.; 14, 24; 16, 19 ss.) in pozivi k odločilni hoji za Kristusom — vse to izpričuje, da grožnja s sodbo kot tako rekoč negativni rezultat prebogatih ponudb milosti tudi v novi zavezi ne manjka. Z rastočo božjo ljubeznijo, ki je dosegla višek v Sinovem odrešenjskem učlovečenju, se stopnjuje tudi krivda nespokorjene zakrknjenosti (prim. Lk 10, 11—15; 11, 31.32; Mr 12, 1—10); in človek, ki ga Bog pritegne v življenjsko občestvo s seboj, je tudi mnogo bolj odgovoren kakor pa nekrščeni pogan. Zato Cerkev v svoji veroizpovedi izraža vero v prihodnjo sodbo. Kjer pa v neizravnem optimizmu glede zveličanja omalovažujejo poslednjo sodbo, tam bodo razvrednotili tudi zakrament pokore kot milostno predigro te poslednje sodbe. Kjer že načelno postavljajo za svoje izhodišče naziranje, da bo vsak človek pripuščen k nebeški ženitovanjski gostiji, tam bodo pripuščali tudi vsakogar k obhajilu. (225 sl.). A v bistvu v njegovo škodo.

»Grešnik, ki se je postavil zoper Boga, more v zakramentu pokore doseči, da ga Bog znova sprejme, ko podobno, kakor se je zgodilo s Kristusom, sam sebe obtožil in tako rekoč obsodi kot smrti vrednega in opusti s tem svojo egocentričnost ter se distancira od samega sebe. Z radikalno samoobsodbo oziroma s priznanjem upravičenosti tiste obsodbe, s katero ga je glede na njegov greh obsodil Bog in (na zakramentalno znamenjski ravni) Cerkev, prekliče ošabno samoveličje; zato je spet deležen sprejetja. Ta samoobsodba pa bi bila še vedno pelagijanski akvizitem. Nekaj milostnega postane ta proces šele tedaj, če ga preoblikuje Kristus, tj. če grešnika pritegne s vojo lastno obsojenost in sprejetost« (26). — Po duhovniku, ki se mora zavedati, da je le namestnik in orodje pravega dobrega pastirja. Kristus sam podeljuje zakrament, ko prejemnika napravi deležnega svoje smrti in vstajenja. Ravno Kristusova smrt kaže, da obstojita greh in sodba. A ravno s prostovoljnim sprejetjem sodbe, s popolno podreditvijo božji volji, s pokorščino do sramotne smrti na križu je premagan greh, ki vedno vsebuje popačeno svobodo, egocentričnost, samovoljnost in nepokorščino. Kristus je kot naš zastopnik prostovoljno sprejel nase Očetovo sodbo nad grehom, katerega on ni storil (prim. Rimlj 8, 3; Kol 2, 14), in je tako v popolni pokorščini priznal božje gospostvo, ki ga greh taji; Bog je na to mogel odgovoriti le s tem, da ga je »povišal« in sprejel (prim. Flp 2, 7 ss; Hebr 5, 8.9). To je notranja vsebina zakramenta pokore, to je studenec, iz katerega priteka njegova prenavljajoča moč za odpuščanje grehov. To je tisto jedro, katerega ne morejo nadomestiti nikakršni bistri psihološki »pri-jemi« (seveda je treba upoštevati tudi zdravo psihologijo, tudi sv. Janez Vianney jo je); saj gre tudi tukaj za zakrament, ki je vedno »zakrament vere«, sicer bi sploh ne bil zakrament. (226—230).

b) **Skupna (generalna) obveza.** — Nekateri danes zagovarjajo zakramentalnost spokornih opravil ali vsaj predlagajo, naj bi jih Cerkev napravila za takšne (ne gre tu le za trditev, da so v takšnih opravilih kakšne zakramentalne prvine, kar pač lahko vsakdo prizna), ne da bi bila potrebna posamična spoved. Dokazujejo pa nekako takole: Ker Cerkev v določenih okoliščinah dovoljuje odvezo brez posamične spovedi, zato dolžnost spovedi in kanona 6 in 7 tridentinskega cerkvenega zbora ne morejo veljati kot »de fide« (verska resnica) v strogem pomenu, kajti od bistvenih prvin bi Cerkev ne mogla dispenzirati.

Z. odgovarja: Cerkev ni nikoli, tudi ne v svojih najnovejših dokumentih, »dispenzirala« priznanja velikih grehov, marveč je vedno opozarjala na obveznost, ki ostane, da človek do pozneje nadomesti. Napačno je, če npr. Epacher postavlja prakso skupne odveze v zgodnjih stoletjih v povezavo z današnjimi spokornimi opravili in nediferencirano govori o skupnih odvezah (ob začetku maše, v primi in kompletoriju, pri delitvi odpustkov), ko ne razlikuje pravih zakramentalnih odvez od drugih, ki to niso. Če nato Epacher zatrjuje, da takšne skupne odveze nikakor niso bile »prazne ceremonije brez moči«, temveč pristno in resnično odpuščanje grehov, potem mu moremo vsekakor pritrditi. Kdo pa je kdaj trdil, da sta zakramental ali molitev za odpuščanje grehov brez moči? Tudi molitev za Svetega Duha ni »brez moči«, toda kdo bi to zamenjaval z zakramentom birme? Saj moramo res priznati, da obstoje tudi še druge oblike odpuščanja grehov. Saj bi res-

nično zašli v »zakramentalizem«, če bi se v tem omejevali le na zakrament. Vendar pa različnih oblik odpuščanja grehov ne smemo medsebojno igrati. (236 sl.).

Če hočemo razumeti prakso skupne odveze, moramo seči nazaj na zgodnjesholastični nauk o »votum sacramenti«, o želji, ki jo grešnik ima (in nekako izrazi), da bo pozneje prejel zakrament oziroma se bo spovedal posamič svojih (vélikih) grehov. Ta nauk pravi: Milost zakramenta prejme človek pri resnični izvršitvi zakramenta ali pa že z »votum sacramenti«, ker že ta želja pričuje o tem, da se Bog z milostjo obrača h grešniku. Če pa naj bo ta želja pristna, vključuje dvoje. Najprej je tu primer sile, ki preprečuje takojšnjo izvršitev zakramenta; z drugimi besedami: če bi ne bilo sile, ne bi bilo razloga, zakaj ne bi grešnik svoje želje spolnil z resničnim prejemom. Drugič, grešnik je dolžan ob ugodni priliki, ko se razmere spremenijo, željo izvesti. — Pripomniti je treba še to: Zgolj notranja želja po milosti (odpuščanju grehov) pri jasnem spoznanju ne more veljati za željo po zakramentu; najprej zaradi tega ne, ker bi potem telesno-duhovno človekovo strukturo spiritualistično prikrajšali, drugič tudi zato ne, ker vsako milost posreduje Cerkev, ki je tudi vidna. Vse to je treba upoštevati tudi pri podeljevanju skupne odveze, pa tudi pri vsakem spokornem bogoslužju. (238).

Napačna je trditev: če že skupna odveza podeli odpuščanje grehov, potem priznanje posameznih (vélikih) grehov v individualni spovedi ni potrebno. Takšno dokazovanje pozablja na to, da je pri skupni odvezi za odpuščanje grehov potrebna želja po popolni izvršitvi (delna je že skupna odveza) zakramenta, torej tudi resna volja, da bo grešnik svoje vélike grehe, ko bo imel priliko, v individualni spovedi podredil sodbi Cerkve. Skupna odveza torej pri človeku, ki mu manjka volja za takšno podreditev, ostane neučinkovita; saj brez kesanja kot volje, da bi se obrnil v poistosti k Bogu, nihče ne doseže odpuščanja grehov. Če pa bi pri prejemu skupne odveze takšna želja bila pristna, ne da bi pozneje bila — iz lagodnosti ali brezbriznosti — tudi izpolnjena, tedaj bi bili grehi odpuščeni, vendar pa obveznost še vedno ostane. V tem primeru bi pri naslednji skupni odvezi nastopilo vprašanje, ali tukaj sploh še obstoji odkritosrčna želja po prejemu celotnega zakramenta. (236—242).

Vsaka skupna odveza, tudi nedovoljena, seveda positis ponendis, je veljavna. Odvisnost veljavnosti od resnično nujne potrebe za takšno skupno odvezo bi vodila do neznosne negotovosti glede zakramenta. Seveda pa bi bilo lahkomišelnost, če bi iz tega dušni pastir sklepal, da je lahko »velikodušen« pri presojanju potrebe za skupno odvezo. Lahko bi s tem povzročal ne le pastoralno pohujšanje zaradi neenotnega ravnanja v raznih krajih s podobnimi okoliščinami, marveč tudi zavajal penitente k zanemarjanju obvezne spovedi. (248 sl.). Podeljevanje skupne odveze v primerih sile tudi ne sme nikoli ustvarjati vtisa, kakor da zdaj Cerkev nič več ne vztraja pri prepričanju, da se je »po božji zapovedi« — kakor pravijo »Pastoralne norme za podeljevanje skupne odveze« iz leta 1972 — treba vseh vélikih grehov spovedati v individualni spovedi (razen če to postane fizično ali moralno nemogoče). Razlike med tridentinskim koncilom in novejšimi inštrukcijami apostolskega sedeža v tem pogledu ni. Cerkev se še vedno drži stali-

šča, da glede dolžnosti priznanja velikih grehov v individualni spovedi nima nikakršne blasti odločanja; področje njenega odločanja se more nanašati le na ugotavljanje, kdaj in v katerih razmerah nastane položaj, ko je posamično spoved — vsaj za tedaj — nekaj nemogočega.

Ali pa ne bi zadostovala že splošna spoved, ko bi penitenti npr. pri spokornem opraviilu le splošno priznali, da so grešniki, pa bi nato dobili odvezo, ne da bi potem bilo treba opraviti posamično spoved vseh velikih grehov?

Na to vprašanje je Z. odgovoril že v I. delu, ko je pokazal, kako je Cerkev v spokorni praksi vedno nalagala pokoro le za čisto določene grehe; nikoli ne za »grešnost sploh« (91 ss). Vedno se je »oblast ključev« nanašala na čisto konkretne grehe (184—191). Na tej črti ravna z grešniki tudi Bog v stari zavezi in v novi zavezi Jezus.

c) **Spokorna opravila.** — Ena od glavnih tez, ki jih Z. v svoji knjigi dokazuje, je, da spokornega opravila (Bussgottesdienst) teološko ni mogoče prikazati za zakrament (čeprav zaradi tega ni nekaj pomembnega). Odveze v zgodovini Cerkve nikoli niso podeljevali tako, da bi penitenti opravili v pričo zastopnika Cerkve le splošno spoved. Spokorno opravilo tudi ni nikakršna »pokoncilska pridobitev iz Holandije, kakor mnogokrat mislijo«. Prihaja marveč iz evangeličanske teologije in pastore, ki je zoper enostranski zakramentalizem vedno naglašala oznanjevanje božje besede in splošno grešnost; žal, da je to delala spet enostransko. »Navzlic enostranskemu nastavku logični razvoj protestanske teologije govori za nezakramentalno razumevanje spokornega bogoslužja. Ravno novejša teologija, tista namreč, ki jo je sankcioniral 2. vatikanski cerkveni zbor, je hotela premagati te enostranosti z živo sintezo, z množtvom-enoto (Mehr-Einheit) mnogoterih in enako potrebnih odrešenjsko-zveličavnih poti. S tem so nam hkrati priklicane v zavest važne prvine živega izvrševanja pokore, prvine, ki so od časa, odkar je prišla iz navade starocerkvena pokora, deloma zašle v pozabo (npr. molitev in zadoščevanje za grešnika, ker so tudi drugi sami sokrivi pri njegovem dejanju — sociološki vidik, ki ga naglašajo spokorno bogoslužje)« (316). Spokorna opravila so tudi lahko zelo dobra priprava na boljše opravljanje individualne spovedi.

K spokornim opravilom spada najprej oznanjevanje božje besede, ki vsebuje klic k spreobrnitvi, k preokrenitvi življenja; pa tudi oznanjevanje resnice, da Bog grešnika, če je trdovraten, zavrže, in mu odpusti le, če se spreobrne. Tukaj (316 sl.) Z. pripominja nekaj, na kar danes več ali manj vsi radi pozabljamo. »Nepravilno je,« poudarja Z., »in celotni vsebini sv. pisma (starozaveznih prerokov, Janeza Krstnika, Jezusa) nasprotuje, če pridigo o pokori takoj začenjamo z božjim usmiljenjem. Tega usmiljenja človek sploh ne išče in se mu ne zahvaljuje, če mu ni najprej prišla v zavest lastna grešnost in popolna nevrednost pred Bogom. Kdor misli, da k današnjemu človeku ne sme več pristopiti z nikakršnim govorjenjem o sodbi, ta tudi ne bo mogel priklicati v zavest božjega usmiljenja. Sicer pa naše mišljenje, da sploh ne smemo več govoriti o božji sodbi, božji jezi in božji kazni, stoji v presenetljivem kontrastu s socialno kritičnimi sodbami, ki so danes v navadi. — Pri tem naj spomnimo na Nietzscheja, ki velja za modernega znanilca smrti Boga; ravno takega Boga, ki je le usmiljen, ima Nietzsche za neinteresantnega in ga pusti umreti (prim. Also sprach Zarathustra, 4. Teil,



Odsluženi. Zadnji papež, ki po smrti Boga pride ob službo, pravi: 'Ko je bil mlad, ta Bog z Jutrovega, takrat je bil trd in maščevalen in si je ustvaril pekel za razveseljevanje svojih ljubljencev. Nazadnje pa se je postaral in pomehkužil in postal prhek in sočuten, bolj podoben dedu kakor očetu, še najbolj pa podoben potoglavi stari babici. Takó je ves uvel ždel v svojem zapečku, se pritoževal nad slabotnimi nogami, naveličan sveta, sit volje, in se lepega dne zadušil nad prevelikim usmiljenjem' — slov. prevod J. Moder, Lj. 1974, 265). — Gotovo je ta sodba na temelju celotne Nietzschejeve ideologije o nadčloveku in gosposkem človeku popačenje. Toda ali ne oznanja morda dejansko mnogokrat Boga-starega Očeta? Da Bog, s katerim se more človek igrati, izgubi sleherni pomen, pokaže tudi J. P. Sartre, ko pravi: Kdor prehitro govori o odpuščanju, bi mogel prehitro prikriti škodo, ki se z grehom zgodi bližnjemu (Šefovo otroštvo, rororo 1569, 100 sl.)«.

Oznanjevanje pri spokornih opravilih bo klicalo v spomin ne le osebne grehe, marveč tudi grešno situacijo, tj. odvisnost greha posameznega človeka od družbenih grupacij in njenih vodil. Iz tega sledi skrb in odgovornost za bližnjega. Pri njegovi krivdi ima delež tudi okolica. Nobenega absolutno 'zasebnega greha' ni. Oznanjevanje bo dalje opozarjalo na potrebnost molitve in konkretnih spokornih del v zadostitev za lastno in za tujo krivdo. Spominjalo bo na to, da vsakdo, ki pomaga grešniku k spreobrnitvi, pokrije lastne grehe (Jak 5, 20). Vsaka molitev za odpuščanje grehov pa predvideva, da človek sam odpusti bratu. Vse te teme se ponujajo oznanjevanju in spraševanju vesti. Seveda je treba oznanjati božje usmiljenje (morda v drugi, kratki pridigi ob koncu spokornega opravila), ki odpusti krivdo vsakomur, ki pošteno dela pokoro. Nadaljnja prvina je molitev za odpuščanje, za lastno in za tujo krivdo, pa tudi milost spreobrnjenja. Intenzivnost prošnje kaže na resnobo kesanja. Četrta pot odrešenja in zveličanja, namreč moč ljubezni do bližnjega, ki odpravlja greh in ozdravlja, mora biti pri spokornem opravilu (in pri spovedi) prav zato poudarjena, ker je v liturgiji v splošnem manj dojemljiva in jo je treba uresničevati predvsem v vsakdanosti. (317).

Avtor **končuje** svoje delo (ki je bilo sprejeto za habilitacijo na teološki fakulteti univerze v Münchnu) s tem, da še enkrat poudari osrečujočnost zakramenta, v katerem, žal, celo neredki kristjani »odkrivajo« le skrajno mrke poteze: »'Pokora' se mnogim zdi mračna tema. Toda v vseh velikih religijah zavzema središčno mesto. Starozavezni preroki, Jezusova pridiga (prim. Mr 1, 15) in zgodovina Cerkve — vse kaže na pokoro kot izhodišče za to, da človek najde Boga in njegovo kraljestvo in razume vse veselje, ki ga prinaša Jezusovo oznanilo. Vernik naj bi zato poti do sodbe nad samim seboj ne občutil kot osramočenje, ki ga je nemogoče zahtevati od njega; saj ve, da se s tem sme pridružiti Kristusu na njegovi poti sodbe (Gerichtsweg), da se z njim solidarizira Kristus. Tako že skesani grešnik nosi v sebi kristološko dostojanstvo. Ne le Kristus se poistoveti s skesanim grešnikom na poti sodbe; tudi grešnik mora imeti voljo, da bi se na tej poti poistovetil s Kristusom.«

Kdor bo odslej hotel kaj več in kaj res veljavnega pisati in razpravljati o zakramentu sprave, bo pač moral upoštevati to Ziegenausovo delo.

## SKUŠNJAVA »NOVEGA KRŠČANSTVA«

Italijanska jezuitska revija *Civita Cattolica* je že v marcu 1974 (str. 521—528) prinesla uvodnik z naslovom »La tentazione del 'nuovo cristianesimo'«. Avtor ni bil podpisan. Pozornost mi je zbudil takoj, ko sem ga prebral. Potem sem ga zasledil še v francoskem in letos tudi v nemškem prevodu. Morda je članek napisal p. Bartolomeo Sorge, ravnatelj omenjenega lista, tisti, ki je na italijanskem »cerkvenem shodu« (convegno ecclesiale) od 30. okt. do 4. nov. 1976 v Rimu imel posebno važno vlogo in je v svojem govoru pokazal, da se niti malo ne zavzema za trmoglavo, nekrščansko zagledanost zgolj v preteklost, saj je med drugim naglasil, da je »integritetom črv evangelija« (prim. Glas Koncila, 21. nov. 1976, 4). Tako se mi še toliko bolj zdi, da bo koristno tudi za nas, če se v glavnih potezah seznanimo s to »skušnjava« ,novega krščanstva« — že zaradi tega, da ne bomo sami prišli v »skušnjava«, da bi se čez nekaj mesecev ali celo let začeli navduševati kot za najnovejšo »novost« za nekaj takega, kar bo tedaj že kar precej stara reč in pač nepreklicno obsojena na zaton.

Seveda lahko že vnaprej pričakujemo, da to »novo krščanstvo« ne more biti brez pomembnega zrna resnice. Sicer bi se sploh ne moglo naseliti v zavesti vrste kristjanov, ki jim ni mogoče kar tako odrekati odkritosrčnega prizadevanja za evangeljsko prenovno Cerkev in sveta v današnjem trenutku. Razen tega pač vsi vemo, da čiste zmote sploh ni; zmota more ljudi osvajat samo s tem, kar vsebuje resničnega in dobrega.

Kaj je v tem »novem krščanstvu« značilnega in obenem takšnega, da more biti za mnoge kristjane resnično »skušnjava«, ki bi nas mogla zavesti na takšna pota, da bi jih morali pozneje bridko obžalovati, a v marsičem prepozno? Članekar navaja petero značilnosti: 1. antropocentrizem; 2. naglašanje »tega sveta« kot prvenstvenega; 3. evangelizem; 4. novo pojmovanje Cerkev; 5. pojmovanje Kristusa kot osvoboditelja. — Z vsemi temi značilnostmi ima »novo krščanstvo« za svoje ozadje — to avtor članka izrečno priznava — zahteve, ki so po sebi upravičene, in hoče odgovarjati na potrebe, ki so resnične in danes na široko in globoko občutene. Vendar pa se »novo krščanstvo« ne ravna po Jezusovem navodilu, da je treba prinašati iz svojega zaklada novo in staro (Mt 13, 52), temveč kratko malo izpušča ali pa zanika bistvene in značilne prvine krščanskega verovanja. Z drugimi besedami: to »novo krščanstvo« se zateka k daljnosežni »redukciji« ali pa k »reinterpretaciji«, ko istim izrazom daje povsem novo vsebino; razen tega nekatere vidike, ki so lastni vsebini krščanske vere, tako zelo naglaša, da praktično taji druge prvine, ki so enako ali še bolj bistvene.

**1. Antropocentrizem.** — »Novi kristjani« nič več ne postavljajo v središče Boga, marveč človeka. In na človeka se osredotočata vsa njihova pažnja in vse njihovo zanimanje. Boga sicer ne taji; vendar pa ga gledajo v človeku in »v funkciji človeka« ... Ljubezen do Boga in služba sta skrčena na ljubezen do človeka in na službo človeku. Prva zapoved: »Ljubi Boga iz vsega svojega srca in iz vseh svojih moči,« je skrčena na drugo zapoved: »Ljubi svojega bližnjega«. Ta druga zapoved torej ni več druga, temveč postane edina zapoved. Bog obstoji, a obstoji v človeku (kar za nekatere pomeni: Bog, to je človek). Posledica tega je: ljubezen do bližnjega ni le

»znamenje« resnične ljubezni do Boga, kakor to uči sv. Janez, marveč je to »celota« krščanstva. Pravi kristjan torej ni več tisti, ki ljubi Boga iz vsega svojega srca in iz ljubezni do njega ljubi svoje brate ter se žrtvuje zanje; kristjan je marveč tisti, ki se »angažira« v zgodovini iz ljubezni do ljudi, ki so zanj resnični in edini obraz Boga. Zato pa seveda najboljša in najresničnejša molitev obstoji ne v tem, da se umakneš hrupu, da bi iskal Boga na samem (prim. Mt 6, 6), marveč v tem, da se razdajaš v službi bližnjemu. Tradicionalna molitev pa nasprotno velja v očeh »novih« kristjanov za »beg« pred nalogami tega sveta, z nevarnostjo, da se človek jalovo zagleda vase in v svoje majhne »duhovne« probleme. (522)..

Kaj je upravičenega v tem »novem« gledanju? — Gotovo zadošča ta antropocentričen upravičeni zahtevi s tem, da postavlja naglas na ljubezen in na službo človeku. Vendar pa stvar takó pretirava, da praktično odpravi Boga s prizorišča ali pa ga skrči na človeka. Krščanstvo postane »religija človeka« in v jedru ateistična religija, čeprav je ime Boga ohranjeno. Krščanstvo postane »religija druge zapovedi«. — A táko skrčenje je seveda v radikalnem nasprotju do evangelija; saj ta uči prvenstvo Boga in njegove ljubezni in vidi v Bogu studenec in vzrok ljubezni do človeka ter službe človeku. Če je človek vreden ljubezni, je to zaradi tega, ker ga Bog ljubi in ga je napravil za svojega otroka. Če je treba ubogemu posebej izkazovati skrb in mu služiti, je to zaradi tega, ker ga Bog posebno ljubi in se je Bog v Jezusovi osebi postavil v službo ubogemu, ali še bolje, ker je sprejel nase ubožev obraz. Brez ljubezni do Boga bi »krščanska« ljubezen do človeka ne imela nič več smisla. (525).

2. Naglašanje »tega sveta« kot prvenstvenega. — Medtem ko »tradicionalno« krščanstvo poudarja prihodnji svet in večno življenje v Bogu ter pričakuje popolnega uresničenja božjega kraljestva ob koncu časov, pa »novi kristjani« postavljajo naglas na »ta svet«, na sedanji čas in trdijo, da se mora božje kraljestvo v polnosti uresničiti v tostranstvu, v naši zgodovini. Odrešenje, ki ga je Kristus prinesel ljudem s svojo smrtjo in vstajenjem, se ne spolni v več ali manj »mitičnem« onstranstvu, marveč na tej zemlji. Istovetno je z »osvoboditvijo« človeštva, s tem da se ljudje osvobodijo tistega, kar jih tlači in odtuja, kar jih s tem ovira, da ne morejo postati v polnosti svobodni ljudje: nevednost, lakota, nerazvitost, politično zatiranje in gospodarsko izžemanje. Zlo, od katerega je treba osvoboditi človeka, ni v prvi vrsti osebni greh; tisto zlo je marveč »socialni greh«, to se pravi vsota krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur, ki nekaterim omogočajo, da usužnjujejo in izžemajo druge ... (522—523).

Tudi ta značilnost »novega krščanstva« ima velik kos resnice. Zoper določeno preveč »spiritualistično« in preveč »individualistično« gledanje na krščanstvo, gledanje, ki je preveč izključno osredotočeno na »večno« zveličanje je pravilno, če naglašamo vrednost sveta in zgodovine; upravičeno je, če trdimo, da se mora božje kraljestvo uresničevati že na tej zemlji. Vendar pa to ni razlog, da bi optimizem glede sveta in zgodovine tirali tako daleč, da bi svet in zgodovino tako rekoč pobožanstvili; in zlasti nas to ne sme privedi do pozabljanja, da je popolna uveljavitev božjega kraljestva eshatološka. Človeštvo in vse stvarstvo bosta v polnosti dosegla svoj cilj šele ob Kristusovem prihodu v slavi, ko bo prišlo do prenovitve vesoljstva; šele

tedaj bosta obhajala pravica in ljubezen popolno zmagoslavje, ker bo Bog »vse v vsem«. — Pravilno je tudi zatrjevanje, da odrešenje vključuje osvoboditev od zla na tem svetu; kajti Kristus je prišel, da odreši vsega človeka in vso zgodovino, dušo in telo, duhovne in snovne vrednote. Vendar ne smemo odrešenja skrčiti na golo osvoboditev od zla tega sveta; kaj takega bi pomenilo isto kakor pozabiti, da je v Jezusovih očeh radikalno zlo ločenost od Boga, greh; in da je gorje tega sveta največkrat učinek in posledica greha. Zaradi tega nas Kristus osvobaja v prvi vrsti greha, osebnega in izvirnega; posledica tega pa je, da nas rešuje učinkov in pojavov greha. — Tudi je prav, če naglašamo »socialni greh«; vendar pa ta greh ni vse in ne smemo pozabiti, da je »socialni greh« s svojimi posledicami — krivičnimi in zatiralskimi socialnim strukturami — sad hudobije človekovega srca, tako rekoč zgotitev in strditev osebnih grehov. Zaradi tega je prazno delo, če spreminjamo krivične strukture, a ne spremenimo tudi človekovega srca. (525—526).

**3. Evangelizem.** — »Novi kristjani« hočejo za svoje mišljenje in delovanje dobivati navdihe edinole iz evangelija in izključujejo pri tem kakršno koli izročilo Cerkve in zlasti cerkveno učiteljstvo. To izključevanje Cerkve pri »branju« evangelija se naslanja manj na protestantsko načelo »svobodnega iskanja« kakor pa na izrazito marksistično načelo, ki pravi, da »ekonomska« struktura določa religiozno in kulturno strukturo. Na podlagi tega zadnjega načela je po mnenju »novih kristjanov« tisto »branje« evangelija, ki ga izvaja Cerkev, ne le v preteklosti, marveč tudi še danes, bistveno mistifikacija — to se pravi: Cerkev razlaga evangelij v »buržuaznem« in »kapitalističnem« smislu... In vendar je treba evangelij brati v ravno nasprotnem smislu; tako namreč, da se postavimo na stran ubogih, da si priznamo gledanje zatiranih, stališče proletarskega razreda. Evangelij pripada »ubogim« in samo njim ga je Kristus oznanil. Torej morejo dojeti pravi pomen evangelija samo ubogi in tisti, ki se postavijo na stran ubogih in se bojujejo skupaj z njimi.

Gotovo je prav — to moramo priznati »novim kristjanom«, da z vso resnostjo jemljemo evangelij in da ga nikdar ne pačimo v prid komurkoli. In res je, da evangelij pripada »ubogim«, a kolikor ti »ubogi« sestavljajo občestvo Jezusovih učencev, Cerkev, kakršno je hotel imeti Kristus. Velika zmeta pa je, če hočemo brati evangelij neodvisno od Cerkve. Ne da bi govorili o tem, da so takšni domišljavosti podlegli vsi tisti, ki so se ločili od cerkvenega občestva, ne smemo pozabiti, da je evangelij knjiga Cerkve. Rojen je namreč v Cerkvi, rojen iz Cerkve; Kristus ga je zaupal Cerkvi in Cerkev ga je potrdila kot pristnega in verodostojnega. Iz tega sledi, da ima samo Cerkev v lasti (seveda ne iz lastne človeške moči in ne za gospodovanje) skrivnost pravega branja evangelija, kajti samo Cerkev ima v posesti Duha, ki je ob nastanku evangelija. In tisto »branje«, ki je res »branje«, kakršnega prakticira in zagovarja Cerkev, ni »videološko« branje; pač pa očitki zoper branje evangelija, kakršno je lastno Cerkvi, izvirajo iz dialektično-materialistične ideologije. (527).

**4. Novo pojmovanje Cerkve.** — Ekleziologija, kakršno zagovarja »novo krščanstvo«, vsebuje naslednje glavne točke: a) Med »Cerkvijo« in »svetom« ni razlike, še manj ločitve. Cerkev ni le v svetu, temveč Cerkev je svet.

b) Cerkev obstoji za svet in je povsem v službi sveta... Razpustiti se mora v službi svetu; odpovedati se temu, da bi imela svoje lastne »institucije«, ki se tako in tako vedno preoblikujejo v strukture bogatenja, moči in izžemanja ubogih. c) Cerkev je bistveno bratsko občestvo enakih. To občestvo je tisto, ki nato določa in izbira nekatere izmed svojih udov za službo besede in evharistije; vendar je duhovništvo stvar in pravica celotnega občestva. Torej more občestvo obhajati evharistijo tudi brez službenega »duhovnika«. d) Vesoljna Cerkev je bratsko občestvo krajevnih Cerkva, ki so same sestavljene iz majhnih in skritih »bazičnih skupnosti«, zbranih okoli božje besede in zvestobi evangeliju in »ubogim«. e) Katoliška Cerkev, kakršna obstoji sedaj s svojo razdeljenostjo v gospodujoče (hierarhijo) in podložne (»božje ljudstvo«), s svojimi strukturami gospodovanja in moči, s svojimi sporazumi s političnimi oblastmi prek konkordatov itd., ta Cerkev je radikalno nezvesta evangeliju in sovražnica »ubogih«; saj je udeležena pri zatiranju in izžemanju, ki ga ti trpijo. Zato se je treba kristjanom, pa naj jih jemljemo kot posameznike ali kot skupnosti, oddaljiti od institucionalne Cerkve — če le hočejo ostati zvesti evangeliju in ubogim; kvečjemu da ostanejo v Cerkvi kot kritični kvas, da bi jo skušali spreobrniti k evangeliju in k ubogim.

Kaj je treba reči k takemu pojmovanju Cerkve? Predvsem troje. Najprej to, da istiti Cerkev s svetom in jo reducirati na svet pomeni toliko kot uničiti Cerkev. Cerkev je namreč res v svetu, a ni svet. Če dalje priznavamo, da je Cerkev za svet, ni to isto kakor zahteva, da se Cerkev razpusti in izgine v svetu. Nekaj drugega je reči, da Cerkev ne sme iskati bogastva in moči tega sveta, nekaj drugega spet reči, da sploh ne sme imeti svojih lastnih ustanov; kajti pri vsem prizadevanju za uboštvo, ki ni le navidezno, temveč pristno, se mora Cerkev vendarle inkarnirati v zgodovini in torej imeti vidno »institucionalno« obliko, ki je njej lastna, imeti svoje ustanove za apostolat in karitativno delo. Postavljati končno današnjo Cerkev v nasprotje do evangelija takó radikalno in se povzpeti do izjavljanja, da je uradna Cerkev v svoji hierarhični in duhovniški ureditvi ter v svojem življenju sploh nezvesta evangeliju in ubogim, pomeni isto kakor trditi, da je današnja Cerkev brez Kristusa in brez Svetega Duha. A v takem primeru se človek vpraša: Kakšen smisel more imeti volja, da bi še ostal v Cerkvi? Ali naj ljudje ostanejo v Cerkvi zato, da bi jo rešili? Trditi kaj takega bi bilo preveč drzno in domišljavo. Saj, če Kristusu ne uspe, da bi rešil Cerkev, kdo bi si mogel domišljati, da bo to njemu uspelo? Torej ne preostane nič drugega kakor prepustiti Cerkev njeni usodi... in ubrati drugačno pot: s Kristusom in s človekom, vendar pa brez Cerkve in zunaj vsake cerkvene strukture. Seveda se smemo in moramo vprašati: Ali moremo brez Cerkve, ali bolje, tako da izstopimo svobodno iz Cerkve, še biti s Kristusom? Ali nismo nasprotno v nevarnosti, da se naenkrat znajdemo samo s človekom, brez Kristusa in brez Boga?

**5. Pojmovanje Kristusa kot osvoboditelja.** — Zadnja značilnost »novega krščanstva« je vera v Kristusa, »strast« (passione) za Kristusa; toda ne za Kristusa božjega Sina, ki je postal človek (za Kristusa vere in katoliške teologije), marveč za Kristusa-človeka, kot »človeka za druge«, kot prija-

telja in branitelja »ubogih«; za Kristusa osvoboditelja, celo revolucionarja (sovvertitore, prevratnika).

Pred nedavnim je neki redovnik, ko je predstavil svojo »demisijo cerkvenih struktur« (se pravi, ko je zapuščal red »kot dejavnik odtujevanja in konservatizma«, in Cerkev, ki da je za svojo nalogo sprejela to, da »zapre in nevtralizira Kristusa«), zapisal tole: »Verovati v Kristusa se po mojem mnenju pravi dati neki smisel svetu, stvarem, življenju, zgodovini. To pomeni verovati v neke vrste človekovo zmago nad smrtjo. To pomeni stopiti v smrt z gotovostjo glede vstajenja (to se pravi življenja, ki ne preneha biti dar). To pomeni skupno pričevati za trajno nezadoščenost človeka (in zato Kristusa) glede sedanjosti in nujnost vsesplošnega preobrata. Kristus je v imenu človeka vedno prevratnik. In kot tak je edini, resnični obraz Boga. To ni nekaj indiferentnega za kristjana, da je Bog človek [...]. Kristus je človek, in človek je Kristus: te ekvivalence so bile stoletja deležne in so še deležne odklanjanja v naših dneh, odklanjanja s strani cerkvenih struktur« (Com-nuovi tempi, 10. 2. 1974; Civ. Catt. 525).

Celo v teh trditvah moremo odkriti delne resnice, npr. to, kar smo rekli že pod 2.: Kristus je osvoboditelj od temeljnega zla, od temeljnega suženjstva, saj po besedah 2. vatikanskega koncila »vsako suženjstvo končno priteka iz greha« (CS 412). Kristus osvobaja človeka na začeten, a globoko resničen način že od zla na tem svetu in nas kliče, naj se kot božji sodelavci z vsemi močmi tudi sami prizadevamo, da bi življenje že tu na zemlji postajalo bolj zares človeško in bi »rastlo tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2), v katerem bo Kristus porazil še zadnjega sovražnika, smrt. In brez dvoma je Kristus tudi človek, najpopolnejši človek. A ni le-to, ampak je tudi pravi božji Sin. Že najstarejši cerkveni očetje so jasno videli, da je mogel Kristus biti popolni »osvoboditelj« zla, in še mnogo več — prinašatelj novosti notranjega božjega življenja človeštvu — samo zaradi tega, ker sta se v njem nepreklicno zedinila Bog in človek. V »novem krščanstvu« pa je vse to izpraznjeno in Kristus je pravzaprav le še simbol in nič več.

**Ob koncu** je v članku rečeno: Ob »novem krščanstvu« se moramo vprašati, ali ne stojimo pred novo obliko modernizma, ki z namenom, da bi krščanstvo napravil bolj učinkovito in privlačnejše, izpraznjuje vsebino krščanstva njegovega najpristnejšega jedra. Res je, da ne taji velikih krščanskih stvarnosti: Boga, Kristusa, Cerkve, večnega življenja, božjega kraljestva, greha, odrešenja; toda vse to »reinterpretira«, vsemu daje »drugačno razlago« in vse »reducira« tako, da ostane malo ali nič od pomena, ki so ga te stvarnosti imele v avtentičnem krščanstvu.

Sicer nastopata zoper takšno razlago »novega krščanstva« zlasti dva ugovora. Najprej trditev, da »novi kristjani« nimajo namena zanikati katero od temeljnih krščanskih resnic. A na to je treba odgovoriti: Ne gre za namene tistih, ki izpovedujejo te »nove« ideje; gre marveč za ideje same in za njihovo logiko, za to, kam s svojo notranjo logično močjo vodijo. — Drugi ugovor pravi, da nasprotniki »novega krščanstva« ne upoštevajo zakonitega teološkega pluralizma. Avtor članka odgovarja: Tukaj pač ni mogoče govoriti o »teološkem pluralizmu«; gre marveč za dogmatični pluralizem. Ne gre za različne teologije, marveč za izpovedovanje različne vere. Gre za

»resnično predrugačenje vsebine vere«, kakor se izraža stalni svet francoskega episkopata v svojem odgovoru, ki ga je dal dne 14. novembra 1973 na delovni dokument mednarodnega zborovanja »kritičnih kristjanov« v Lyonu 17. in 18. novembra istega leta.

»Novo krščanstvo« nastopa torej v obleki navidezne zvestobe Kristusu, evangeliju in »ubogim«, tiste zvestobe, ki se ji kristjan res nikoli in za nobeno ceno ne sme odpovedati. Prav zaradi tega pa se je tej skušnjavi tako težko upirati. Vendar je nujno, da z jasno glavo pogledamo resnici naravnost v obraz in se ne damo varati lepemu videzu, da bi nasledli pritisku varljivih modnih gesel, ki se izdajajo za »resnična« in skladna z evangelijem, kakršnega je današnji svet tako zelo potreben, a so dejansko vse kaj drugega.

A. Strlè

# DOKUMENTI

---

## ZVESTOBA IN DUHOVNIŠKA SLUŽBA

Izjava plenarnega zasedanja francoskih škofov  
(25. sept. 1976)

Danes se zdi nekaterim nekaj nemogočega sprejeti kakršno koli obveznost nase za vse življenje. Toda zvestoba dani besedi zasluži vedno spoštovanje. Brez nje družba nujno postaja slabša. Z njeno pomočjo človek oblikuje sam sebe z izvrševanjem dolžnosti, darovanjem samega sebe, spoštovanjem bližnjega in tveganjem za jutri.

Za kristjana je vir njegove zvestobe vera v Boga. Bog je zvest svoji objubi, Kristus je zvest poslanstvu, ki ga je prejel od Očeta. Sveti Duh zvesto nenehno gradi Cerkev.

Duhovnik, ki je izmed ljudi izbran za služabnika nove zaveze, na poseben način živi svojo zvestobo Bogu in pričuje zanjo. Poklican in posvečen je namreč, da bi delal »v Kristusovem imenu in namesto njega«. S službo besede in evharistijo, kjer njegovo duhovništvo doseže vrh, spreminja božjo zvestobo v dejanje. Z vsem svojim življenjem mora biti znamenje božje zvestobe do božjega ljudstva. Med duhovništvom nove zaveze in duhovnikovo zvestobo temeljnim obveznostim njegovega bivanja je globoka sovisnost. Pred posvečenjem se odloči, ali sprejme, da bo dal dokončni pečat na popolno darovanje svojega življenja s posvečenim celibatom.

Duhovniška zvestoba je del zvestobe Cerkve v njeni človeški krhkosti in negotovem jutri. Sloni na Gospodovi objubi in na medsebojni opori, ki si jo dajejo bratje v krščanski skupnosti. Podpira jo zvestoba kristjanov v njihovih različnih življenjskih stanovih.

Skušnja, ki jo imamo kot škofje in nam je skupna s skušnjo mnogih duhovnikov, nas je zasidrala v temle prepričanju: Bog mnogim daje, da žive zvesto v ponižnosti in velikodušnosti. Ta zvestoba je izraz nedeljene ljubezni in hkrati težkega ter nenehnega boja. Vedno hoče biti posebno jasno pričevanje zaveze, ki smo v njej povezani z Jezusom Kristusom in našim občestvom. To ni skleroza. Človeka poziva, naj vsak dan sprejme vedno novega Boga. Poziv je, naj nenehno poglobljamo svoje darovanje Kristusu in svojim bratom.

Pod tem vidikom se nam zdi prav, da natančno opredelimo nekaj stališč za presojo položaja duhovnikov, ki so zapustili duhovniško službo. Njihov odhod v krščanskem ljudstvu globoko odmeva.

Ko duhovnik prekliče prvotno prevzeto obveznost, pride v nov položaj v Cerkvi in v novo razmerje do svojega občestva. Ne presojamo oseb: vzroki odhoda so zapleteni in odgovornosti so včasih deljene.



Naša skrb za zvestobo v Cerkvi, naša odgovornost do duhovniške službe in krščanskih občestev nam nalagata, da podamo nekatere zahteve. Izvrševanje duhovniške službe ni last niti posameznikov niti skupnosti: podeljuje ga Cerkev.

### **Položaj dolžnosti razrešenih duhovnikov v Cerkvi**

Nekateri duhovniki so se poročili. Mnogo jih je prosilo in dobilo spregled duhovniških obveznosti in celibata. S tem so hoteli pokazati, da žele ostati v cerkvenem občestvu in ohranjati svojo vero in krščansko življenje s pomočjo zakramentov.

Naj si nekateri izmed njih to še takó goreče želijo, jim vendar ne moremo zaupati duhovniške službe v kakršni koli obliki (evharistija, zakrament sprave, pastoralne dolžnosti). Cerkveno izročilo zahteva, da je treba spoštovati vez med duhovniško službo in tistim življenjskim stanom, ki si ga je kdo izbral ali ga sprejel ob posvečenju.

Pri tem pa ne pozabimo apostolskega dela, ki so ga opravili, naj bodo rane, ki so jih s svojim odhodom povzročili, kakršne koli. Nočemo z njimi ravnati kot z izobčenci in tudi ne zbuhati suma o njihovem zakonskem življenju. Želimo, da zavzamejo do njih enako stališče krščanska občestva.

Mnogi izmed njih si kljub težkim okoliščinam prizadevajo, da bi živeli kot odgovorni kristjani. Ne moremo prezreti njihove usposobljenosti, njihovih lepih lastnosti in tudi ne lastnosti njihovih soprog.

Vendar jim je potreben čas, da se znajdejo v novi družini in novem poklicu; z njim je poslej določeno tudi področje njihove apostolske dejavnosti.

Nekateri radi izkazujejo pristne usluge Cerkvi, ki jih navadno prevzema jo nase laiki. To je po škofovi presoji v blagor občestva možno.

Da se izognemo vsaki priložnosti za začudenje ali nerazumevanje, naj te službe redno opravljajo zunaj občestev, v katerih so prej ti kot duhovniki delovali.

S tem da žive božji vsakdan v pokorščini veri, ne goje kakšne prazne nade, temveč krščansko upanje in so deležni življenja Cerkve.

### **Tisti, ki so sklenili civilni zakon**

Drugi duhovniki so sklenili samo civilni zakon, ne da bi se bili obrnili na svojega škofa in papeža. Njihov zakon je v nasprotju z naukom Cerkve o potrebnosti zakramentalnega zakona in je v škodo njegovi namembnosti.

Nekateri izmed njih bi hoteli še vedno opravljati duhovniško službo v občestvih ali skupinah in obhajajo celo evharistično slavje, bodisi sami bodisi somaševaje z drugimi. Kakšen smisel more imeti evharistija zunaj občestva s škofom? Tako početje ni dopustno, in sicer tem bolj, če nastopa kot »preroško«. Namesto da bi gradili, prizadevajo božjemu ljudstvu rane in ga razdvajajo.

Naj bodo naše službe v Cerkvi kakršne koli — škofov, duhovnikov, diaconov, redovnikov, redovnic, poročenih ali samskih laikov — naše zadevne zvestobe imajo svoj izvor v Jezusu Kristusu, svojo moč v njegovem Duhu in se vzajemno podpirajo.

Vsi smo odgovorni za evangelijsko gorečnost Cerkve, božjega ljudstva nove zaveze, ki je dobila pečat v Jezusu Kristusu, zvestem služabniku.

#### NOTA URADA ZA VERSKI NAUK FRANCOSKEGA EPISKOPATA O DUHOVNIŠKI ZVESTOBI

Zastavljeno vprašanje že po svoji naravi zahteva, da na kratko povzamemo, kar je bistvenega v teologiji zvestobe ter razvijemo razloge, ki pokažejo globok smisel duhovniške zvestobe do obveznosti, sprejete v celibatu.

Tu torej ne govorimo naravnost ne o duhovnikovem poslanstvu ne o celibatu kot takem, temveč o vidiku duhovniške zvestobe, ki jo zahteva spoštovanje do te sprejete obveznosti, ta pa naj bi dokončno pomenila popolno darovanje svojega življenja s posvečenim celibatom.

Pred človekovo zvestobo imamo vedno božjo zvestobo, ki človekovo tudi podpira. Duhovnik se pred Gospodom zaveže za vse življenje; njegova zvestoba razodeva s svojo trajnostjo plodnost te prvotne odločitve.

Duhovnik mora izpričevati svojo zvestobo Kristusovemu klicu ves čas svojega apostolskega življenja s tem, da spolnjuje svoje evangelijsko poslanstvo. Zvestoba obljubi celibata je specifična sestavina znotraj te širše zvestobe, znotraj vsega življenja posvečenega služabnika.

Zvestoba na splošno zadeva danes na raznotere težave in ovire: nagle spremembe, izkoreninjenost itd. Zvestoba v duhovniškem celibatu se srečuje s posebnimi težavami, ki izvirajo iz duhovnikovih življenjskih razmer ter iz razmer, v kakršnih mora opravljati svojo službo. Osamljenost, občutek nepripravljenosti na naloge v službi, pomanjkanje apostolskega upanja, odmevi razoračanj v službi v čustvenem življenju, včasih omamljenost od preveč vidnih uspehov in tudi novi odnosi z ženskim svetom.

Toda niso spremenjeni le pogoji za zvestobo; opaziti je tudi celo drugačno razumevanje zvestobe. V zamisel zvestobe so vključene nove antropološke sestavine, ki so jih razkrile znanosti o človeku:

- zgodovinskost (ne toliko stalnost kot oblikovanje samega sebe po dogodkih: kako bi mogel določati svojo prihodnost);
- pogled na človeka, ki priznava v njem temne cone, ki so zunaj zavesti (kako bi mogel popolnoma jasno prevzeti obveznosti; prihodnost bo odkrila resnično globino prevzetja obveznosti);
- smisel za vzajemno vplivanje (tisti, za katere sprejemam obveznosti, se spreminjajo in spreminjajo tudi mene).

Te spremembe lahko vodijo do podcenjevanja zvestobe, ker dajo misliti, da je vsako sprejemanje obveznosti za vse življenje nestvarno. Če pridejo na dan še skriti nagibi za vsak prevzem obveznosti, lahko to v duhovniku ta občutek še okrepi. Dogaja se, da se pri psihološkem zdravljenju prenačljeno zbuja dvom o poklicu in usmeritvi vsega življenja.

Upoštevati je tudi treba pravo krizo morale na seksualnem področju. Novice podajajo brez objektivnih pojasnil. Ko Cerkev govori o нравnih vprašanjih, ni več deležna enodušnega soglasja. Duhovnik je ujet v to okolje; pri nekaterih lahko ugotovimo, da je področje spolnega življenja nekaj zunaj morale; v prejšnjih dobah je bilo na področju spolnosti preveč pre-

povedi, zdaj pa imajo nasprotno to področje za nekaj nedolžnega ali moralno brezpomembnega in bi ga končno radi zaprli v krog »zasebnega« življenja, kamor naj bi duhovnikovo poslanstvo ne segalo.

Boljše spoznanje, ki ga imamo danes o psiholoških vzrokih, pa lahko pomaga tudi k bolj treznemu in diskretnemu, k bolj skromnemu in jasnemu in končno tudi k bolj zanesljivemu pojmovanju obveznosti in zvestobe. Med tem ko nekateri brez dokazov trdijo, da celibat ni v človeških močeh, je vendar možno, če vse dobro premislimo, postati nekako »drugič naiven« in se pri polnem poznanju stvari odločiti:

s prevzemom obveznosti se odprem tveganju, ki se zanj odločim, ne da bi vedel, kakšna bo moja prihodnost;

dogodki, ki me odkrivajo samemu sebi, razvijajo v meni zavest, da se nimam nikoli popolnoma v oblasti; zvestoba dani besedi me nikakor ne spravlja v osamljenost, temveč prav zaradi nje lahko drugi jutri računajo name zaradi obljube, ki sem jo dal danes. Zvestoba je neke vrste bivanja v razmerju do drugih, namesto da bi vzel svoj lastni jaz za edino izhodišče. V zvestobi je obseženo to, da drugega morem in moram gledati kot nekoga, ki biva sam zase s pomočjo tistega čisto drugega, ki od njega nenehno sprejemamo svojo svobodo, da se lahko razvijamo in spopolnujemo.

Človeško govornjeno: nenehna skušnjava potrjuje resnico, da se človek uresničuje z zavzetostjo za obveznosti, z darovanjem, s tveganjem za jutrišnji dan, s spoštovanjem dane besede, in to kljub vsem razočaranjem. Takó razodeva, da je nekako gospodar svojega trajanja, razodeva hkrati tudi spoštovanje do drugega. Ko se izgublja zvestoba dani besedi, neizogibno propada družba.

### Priča božje zvestobe

Služba nove zaveze, kot jo živi duhovnik v odpovedi zakonu, v zvestobi do Kristusa, ko daje v imenu evangelija prednost Kraljestvu, in se hrani ob čisto posebnem izviru, priča za božjo zvestobo.

Božja zvestoba je ena velikih zagotovil svetega pisma: Bog je prav takó zvest kot resničen. Njegova zvestoba je neskončno večja kot zvestoba očeta ali matere. Drži kljub nezvestobam zaveznega ljudstva; ta zvestoba presega vse obljube in vsa pričakovanja: razodeva in uresničuje se v Kristusu, ki je v Cerkvi navzoč do konca časov.

Božja in človeška zvestoba se popolnoma ujemata v osebi včlovečene Besede. V njem dobimo novo in večno zavezo. V njem daje Bog človeku in človek Bogu brezpogojen pristanek. V njem ni DA in NE, temveč le DA v najčistejši obliki (2 Kor 1, 19). On predstavlja vse zavezno ljudstvo, ko prihaja pred Boga in mu govori: »Glej, jaz in otroci, ki mi jih je dal Bog« (Hebr 2, 13).

Spominska ustanova nove zaveze je priča, da beseda ne bo preklicana. Evharistija razodeva, da Kristusovega nauka ne moremo ločiti od njegovega življenja, marveč je njegovo poslanstvo povzeto v tem življenju, ki se daruje v dokaz največje ljubezni.

Ko je Kristus zaupal svoji Cerkvi nalogo, da obhaja zakrament nove pashe, ji je zapustil znamenje in celó resničnost svoje neomajne zvestobe; ta se bo v zvestobi Cerkvi, ki je njegovo telo, še povečala.

Cerkev uresničuje zvestobo v človeški krhkosti. Ker je ni moč nikoli mehanično pridobiti, je vedno predmet preroške »spodbude«. <sup>1</sup> Postopoma razodeva od začetka dano bogastvo, ki pa spočetka ni moglo biti vsestransko znano. Cerkev je po Kristusovem zgledu poklicana k zvestobi do Očeta, zato vedno izpoveduje isto vero. Ta zvestoba v izpovedovanju vere se kaže v vsakdanjem življenju v sprejemljivosti do klicev Sv. Duha, kot jih je moč slišati iz različnih dogodkov pa tudi iz trajnih življenjskih stanov, kamor so kristjani poklicani, da prevzamejo obveznosti: to je lahko zakon ali posvečeno devištvo. V vseh teh različnih oblikah se zvestoba ne javlja kot zanesljivo obvladovanje prihodnosti, temveč kot sprejemanje pogleda, besede in ljubezni nekoga drugega: »Ti veš, da te ljubim!«

Božja zvestoba dani obljudi; Kristusova zvestoba poslanstvu, sprejetemu od Očeta; mnogovrstna zvestoba Cerkve, ki je v njej utelešena Sinova služba: v razmerju do te trojne razsežnosti nove zaveze lahko razumemo duhovniško zvestobo. Duhovnik s svojo službo in življenjem daje pričevanje Očetu, ki je v Jezusu Kristusu dal svojo besedo in je ne bo preklical. Zvestoba ljudi je dar Duha, ki gradi Cerkev.

Duhovniška zvestoba je tako deležna zvestobe Cerkve pri človeški krhkosti in negotovem jutri. Sloni na zaupanju v Gospodovo besedo in na vzajemni podpori, ki si jo dajejo bratje v krščanski skupnosti. Podpira jo vzajemna zvestoba kristjanov.

#### **Celibat razodeva razpoložljivost za kraljestvo in evangelizacijo**

Kakšna je ta evangeljska zvestoba, lahko dojamemo le, če nam je znan pomen zaveze, ki je obsežen v vsaki obveznosti, prevzeti iz ljubezni; v zakonu vernikov je živo znamenje zveze med Kristusom in Cerkvijo; v celibatu je zaradi božjega kraljestva še močnejše izražena zaveza, ker s pričevanjem prvenstvene ljubezni do Gospoda razodeva eshatološko bližino; s tem da se duhovnik odpoveduje zakonu, razodeva, da hoče ostati svoboden pri iskanju kraljestva in svoje popolnosti ter prost za oznanjevanje veselega sporočila o njihovem odrešenju bratom.

Sicer pa ni težko ugotoviti: navadno uporabljena beseda »celibat« pomeni stan; sam zase očitno ne more izražati, kakšno čistost Cerkev zahteva od svojih škofov in duhovnikov. Obveznost, ki jo prevzamejo v duhu vere in upanja, pomeni neprimerno več kot samo odpoved zakonu: pomeni isto kot ljubeče darovanje samega sebe Gospodu in bratom in zajema prav tako čustvenost kot razum, celotno osebo v vseh njenih razmerjih in dinamizmu. Ta obveznost pomeni tudi odpoved telesnemu očetovstvu in torej pristanek na smrt; zakaj očetovstvo je zmaga življenja nad smrtjo: toda to smrt sprejemamo v luči velikonočne skrivnosti, da bi z njo označili drugo življenje, ki je odprto za polnost vstalega Gospoda.

Če upoštevamo takó vzhodno kot latinsko Cerkev, vidimo, da je v duhovništvu prostor za dve znamenji zaveze: za zakon in pastoralni celibat. V prvem in drugem primeru nima vrednosti znamenja življenjski stan sam na sebi, temveč ljubezen, ki v njem razvije svojo moč v zvestobi do prevze-

<sup>1</sup> V pavlinskem pomenu samostalnika in pridevnika. Prerok je tisti, ki gradi in spodbuja (1 Kor 14, 3; prim. 1 Tes 2, 12); po apostolovi besedi tako rekoč Bog sam spodbuja (2 Kor 5, 20); škofova naloga je »pominiti in prepričevati tiste, ki ugovarjajo« (Tit 1, 9).

tih obveznosti. Počasno zorenje v dolgih stoletjih je bolj razločno pokazalo veliko sorodstvo celibata s službo nove zaveze in razloge, zakaj so ne glede na drugotne razloge po tradiciji pridržali škofovstvo in na zahodu tudi duhovništvo samskim ali vdovcem.

### Zvestoba celibatu in službi

Najprej je torej treba naglasiti služabnikovo zvestobo prvenstveni ljubezni da Jezusa Kristusa in do kraljestva njegovega Očeta; z vztrajanjem v stanu, ki ga je duhovnik izbral ali sprejel, naj bi namreč pričal za božjo zvestobo v Jezusu Kristusu. To pričevanje ima vrhunec v evharističnem slavlju; tam je zakramentalno prikazana in uresničena božja usmiljena zvestoba, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, ki je ljubil svoje tako zelo, da je dal zanje svoje življenje. Smrt do križa pokornega Jezusa je osrednji dogodek v sveti zgodovini te besede, ki ne pozna preklica; v vstajenju svojega Sina pokaže tudi Oče svojo popolno zvestobo. V moči mašniškega posvečenja se božja zvestoba dani besedi tako rekoč naseli v duhovnikovo besedo, ki pri evharističnem slavlju posveti kruh in vino. Mašnikovo dejanje pa spet ni navadno obredno dejanje čisto zunaj njegove osebe, temveč se z njim mašnik sam zaveže: duhovnika po njegovi službi njegova beseda veže v življenju.

Službi duhovnika, ki daruje evharistično daritev, kjer doseže svoj vrh, in oznanja evangeljsko besedo, daje plodnost božja zvestoba do lastne žive besede. Duhovnikova beseda je »mesto«, kjer postane za skupnost božja beseda zakramentalni dogodek. Kako bi potem mogli govoriti o skladnosti med službeno dejavnostjo pri liturgičnem slavlju in »ne-zvestobo« do temeljnih bivanjskih sprejetih obveznosti, ki imajo same po sebi pomen, ki se nanaša naravnost na zavezo?

Ta neskladnost ne pomeni nujno greha; in če episkopat noče tej neskladnosti dati institucionalne trdnosti, ne pomeni to nekakšne sankcije. Gre čisto preprosto in celo na ravni pričevanja jasno za ne-skladnost; in ta neskladnost zadeva ob tisto, kar je služba nove zaveze in kar je Cerkev sama.

Naj bosta usmiljenje in velikodušno odpuščanje osebam se tako velika, po vsem tem ne vidimo, kako bi mogla biti zakramentalno znamenje za Kristusovo zvestobo do smrti in kako bi mogle na splošno to razumeti krščanske skupnosti, zakramentalna služba mož, ki so morda iz zelo opravičljivih vzrokov preklicali svojo besedo, se pravi, ki so se otesli življenske obveznosti, ki so jo bili sprejeli — celibata — da bi jasno pokazali, da darujejo sami sebe v službo Kraljestva.

Toda ali so izključeni tudi posamezni primeri, ko bi morali dopustiti izjemo, da bi se bolje razodelo usmiljenje? Ali se ni že od začetka, bi lahko rekli, Kristusova moč razodevala v krhkosti apostolov, ki so nosili ta zaklad v lončenih posodah? Kristus je izročil svojo skrivnost grešnikom v roke: grešnikom, ki jim je bilo sicer odpuščeno, a so ostali slabotni. Dvanajsteri, ki jim je Jezus izročil svojo evharistijo na veliki četrtek zvečer, so bili možje, ki so kmalu nato zbežali, zagrešili izdajstvo, in to v trenutku trpljenja.

Toda ne smemo prezreti učinkov usmiljenja. Ti prvi služabniki evangelija so postali dokončno služabniki nove zaveze šele potem, ko jim je Bog odpustil in jih potrdil v ljubezni; znamenje za to je bil vsem Peter. Usmiljeno odpuščanje jih je povrnilo h gorečnosti njihove prvotne ljubezni in jim podelilo milost, da je niso več zapravili. To pa ne velja za primer, ko si kdo za stalno izbere nov stan, ki je v nasprotju s prvotno prevzeto obveznostjo. Kjer govorimo o polomu ali zmoti, ki sta popravljena s spregledom, se usmiljenje ne uveljavlja enako. Kdor je sprejel duhovniško službo in še prej obveznost celibata kot nekakšno poverilno pismo za svojo službo v očeh krščanske skupnosti in je spoznal, da svoje obveznosti ne more več držati, zgubi pred svojimi brati naslov verovnosti, kolikor gre za opravljanje duhovniške službe; zato s tem v zvezi izgubi jurisdikcijo. Še vedno mu ostane vsa veličina kristjana in poklic h krščanski popolnosti ter hkrati nov poziv, naj stopi, če želi, v službo bratov, pri tem pa spoštuje svojo osebno preteklost.

Če bi pa dopustili, da bi duhovnik, ki je obljubil celibat, pa se je poročil, še opravljal zakramentalno službo, bi pomenilo, da se je zvestoba do prevzetih obveznosti za vse spremenila v nekaj na prosto voljo danega. Kako bi mogli potem ljudje še skazovati spoštovanje duhovniški službi, ki je tako velika prav zato, ker je po njej v besedi kakšnega človeka, ki je sposoben iz ljubezni do Kristusa prevzeti nase nepreklicno obveznost z besedo in življenjem, navzoča zvestoba Boga njegovi zavezni obljubi?

(Documentation catholique N. 1710)

## DIE BIBEL

Novi enotni prevod sv. pisma stare in nove zaveze s komentarjem in 3500 barvnimi slikami ter bibličnim leksikonom. Obsega 2816 strani, 300×230 mm. Izdala založba Andreas v Salzburgu 1975/76. Cena ca. 3500 din.

Knjiga preseneča posebno v dvojnem pogledu: ker gre za nov enoten prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvirnika v nemščino in ker je doslej najbolj bogato ilustrirana izdaja sv. pisma. Pri tem ne mislim toliko na rekordno število barvnih slik, ampak predvsem na njih umetnost, izbor in kakovost. Knjiga je dragocena posodobitev božje besede in velika obogatitev religiozne miselnosti. Že njena zunanost je zelo prikupna. Knjige imajo dostojno velikost; tako, ki najbolj ustreza pojmu knjige. Natisnjene so na posebnem umetnem papirju in vsaka stvar v drugačni barvni osnovi: uvod v rumeni, svetopisemsko besedilo na beli in komentarji v svetlo modri. Ovitki so iz temno rdečega skija in robovi lahko tudi z zlato obrezo tako, »da je božja beseda dobila zares dostojno obleko« (A. Stöger) in je že knjiga kot taka lep okras knjižne police. Knjigo so predstavili javnosti: kardinal König, A. Stöger, pomožni škof iz St. Pöltna in bibličist ter referent za biblične zadeve pri avstrijski škofovski konferenci ter škof evangeličanske Cerkve augsburške veroizpovedi. Predgovor sta napisala prerediteljja knjige: dr. Mirjam Prager OSB in docent dr. Günter Stemberg. Knjiga je bila natisnjena na priporočilo avstrijske katoliške biblične družbe in z dovoljenjem salzburškega nadškofijskega ordinariata.

Die BIBEL obsega pet knjig in biblični leksikon s 1500 gesli.

Prva knjiga obsega poleg splošnega uvoda v nastanek in razumevanje sv. pisma (strani 19—56) in komentarja (strani 416—512) Mojzesovo peteroknjižje (59—414).

Druga obsega zgodovinske knjige božjega ljudstva, od Jozuetove do

Esterine knjige (527—992) in ustreznih komentar (995—1080).

Tretja nadaljuje z zgodovinskimi knjigami, ki so preostale drugi (1 Mkb in 2 Mkb), sicer je pa vsa posvečena poučnim in pesniškim knjigam stare zaveze: Job, Ps, Preg, Prid, Vp, Modr in Sir (1179—1496) in ustreznim komentarjem (1498—1575).

Četrta obsega vse preroke (1591 do 1977), proti koncu pa začenja že z novo zavezo. Od nje vsebuje četrta knjiga Matejev evangelij (1981—2946) tako, da nova zaveza ni zaobsežena v eni knjigi, ampak je razbita v dve. Ta delitev je naravnost čudna in kaj malo praktična. Edino Matejev evangelij oddvaja iz Pete knjige, ki je posvečena novi zavezi (2165 — 2606) z ustreznim komentarjem (2609 do 2774). Nerodnost je toliko večja, ker je Matej sinoptik in je zelo soroden z Markom in Lukom ter sestavlja z njima neko enoto. Takó pa je pri branju sinoptikov treba uporabljati dve knjigi. Isto je z opombami. Novozavezne opombe so v četrti in peti knjigi, ne samo opombe k Matejevemu evangeliju, ampak tudi opombe, ki se nanašajo na Markov in Lukov evangelij, ki sta sicer v peti knjigi, je treba iskati med novozaveznimi opombami v četrti knjigi. Peta knjiga ne bi bila nič preobsežna, če bi vsebovala vso novo zavezo skupaj. Precej slik, ki se nanašajo tako na staro kakor na novo zavezo, bi moglo najti prostor v drugih knjigah; komentar nove zaveze pa je tako ali tako precej siromašen in se nanaša samo na temeljne novozavezne resnice.

Leksikon obsega domala vsa svetopisemska lastna imena. Izpušča samo malo pomembna osebna ali krajevna imena kakor tudi čisto

abstraktna imena, kot na primer: ljubezen, greh...; drugih imen se samo bežno dotakne, le znana osebna in krajevna imena bolj natančno predstavlja. Vendar se tudi ob njih ne spušča v podrobnosti, ampak je to prepuščeno komentarju in razlagam slik ob svetopisemskem besedilu. Tako posveča pomembnim imenom kot: Peter, David, Mesija... približno toliko prostora kot manj pomembnim ali celo malo pomembnim imenom.

Die BIBEL vsebuje popolnoma nov prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvirnika. Ta prevod so za nemško govoreče območje že dolgo napovedovali. Približno dvanajst let ga je pripravljalo nad sto prevajalcev, znanstvenih sodelavcev in pisateljev. S prevajanjem so bili seznanjeni vsi škofje nemško govorečih dežela tako, da novi enotni prevod ni pomemben samo za Cerkev v Avstriji, ampak tudi za Cerkev v Zahodni Nemčiji in Švici.

Ob novem enotnem prevodu bi se utegnil kdo spraševati: čemu je sploh potreben? Mar stari prevodi niso dobri? Ali se je sv. pismo kaj spremenilo? Kakšne prednosti ima novi enotni prevod v odnosu do starejših?

Gotovo se sv. pismo ni nič spremenilo, pač pa se je naše poznanje sv. pisma zadnja desetletja precej poglobilo. Spričo številnih rokopisnih najdb, tako svetopisemskih kot profanih, in boljšega poznanja jezikov, ki so hebrejščini sorodna, npr. ugaritščine, danes bolj poznamo naravo in duha svetopisemskih jezikov in razumemo marsikako svetopisemsko trditev drugače in brez dvoma bolj pristno kot poprej. Takó starejši prevajalci niso dovolj upoštevali duha hebrejskega jezika in preroški imperfekt prevajali s preteklim časom, ko ima vendar lahko tudi sedanjí in prihodnji pomen!

Tudi biblična grščina ima svoje zakonitosti. Čeprav to ni več klasična grščina, vendar ni jezik nereda in samovolje. V tej dobi grade stavke bolj preprosto in besede dobivajo nov pomen. Takó predlog eis ne pomeni samo: k, na, noter..., ampak izraža bolj smer gibanja: proti, v smer k... Zato Jezus ni odšel z apostoli iz dvorane zadnje večerje na Oljsko goro (kamor dejansko ni pri-

šel, saj je vrt Getsemani komaj na podnožju Oljske gore), ampak »so odšli v smeri proti Oljski gorici« (prim. Mt 26, 30).

Še bolj pomembno pa je spoznanje, da je biblična grščina močno semitsko obarvana, zato pretežnega dela nove zaveze ni mogoče prav razumeti, če ne upoštevamo semitskega substrata. Pri tem pa ne gre samo za to, da nerazumljivo semitsko besedo zamenjamo z domačo, namesto 'raká' rečemo 'tepec'; namesto 'kefá', 'skala'... ali, da nerazumljivi izraz prevedemo, na primer: »in je ni spoznal, dokler ni rodila sina« in rečemo: »in ni imel z njo zakonskega razmerja, dokler ni rodila sina« (prim. Mt 1, 25) ali »povzdignil nam je rog zveličanja v hiši svojega služabnika Davida« prevedemo »in obudil je mogočnega rešitelja v hiši svojega služabnika Davida« (prim. Lk 1, 69), ampak da izjave, ki so domala nerazumljive, izrazimo po naše. Tako dosledno posodablja semitsko oblikovane stavke novi nemški prevod. Namesto: »Kaj je meni in tebi, žena? Moja ura še ni prišla« pravi: »Kaj hočeš od mene žena? Moja ura še ni prišla« (prim. Jan 2, 4). Jezus izroča s križa svojo mater Janezu z besedami: »Žena, to je tvoj sin«; Janezu pa reče: »To je tvoja mati« (prim. Jan 19, 26b. 27a.) V prevodu izpušča vse, kar imenujemo hebrejski slog. Hebrejci so pred glagoli gibanja in govorjenja označili tudi držo telesa in rekli: »Odpri je usta in učil« (Mt 5, 2). Če je učil, je moral odpreti usta, zato izraz »odpri je usta« nima nobenega besednega pomena, ampak je samo poseben (stilistični) poudarek glagola »je učil«; imamo ga za hebraizem in ga ne prevajamo.

Novi enotni nemški prevod sv. pisma je zato boljši od starejših, ker zaradi boljšega poznanja duha svetopisemskih jezikov bolj avtentično izraža božje sporočilo kot starejši prevodi. Svetopisemsko besedilo ni preobloženo s semitizmi, zato je bolj razumljivo in bolj naše. Božjo besedo močneje približa naši govorici, ne da bi jo pri tem osiromašil ali popačil. Zato odstopanj novega prevoda od prejšnjih ne smemo imeti za parafraze ali za nekaj, »kar je prepovedano po svoje«, ampak za znan-



stveno domišljene spremembe, ki imajo svojo oporo v svojskosti svetopisemskih jezikov.

Tako posodobljeno svetopisemsko besedilo dopolnjujejo še lepe barvne slike, pojasnila slik in razgled posameznih izjav ali besedi kakor tudi uvodi v svetopisemske knjige in tematični komentarji na koncu vsake knjige.

Slike so dvojne: iz bibličnega sveta in umetnosti. Prve optično približajo osebe, stvari in kraje svetopisemskih dogodkov, pa tudi sodobna izkopavanja, arheološke najdbe, tihožitja in navade tamkajšnih ljudi; druge pa spričujejo, kako so veliki umetniki dojemali božje sporočilo in ga izražali v sliki. Slike niso samo vaba za oči, ampak pripomoček za boljše razumevanje navdihnjenega besedila.

Ni dovolj to knjigo le brati, ampak se bo bravec tudi prek slik učil gledati, kaj je vera, ki jo božje sporočilo posreduje, navdihnili (iz posvetila evangelističnega škofa, *passim*, str. 7). Opisi slik so v nekem smislu prvi komentar.

Komentar v pravem pomenu besede pa je na koncu vsake knjige in obsega vselej 80 strani, skupaj je torej 400 strani komentarja, kar je že dostojna knjiga. Komentar se ne nanaša na tekoče svetopisemsko besedilo, ampak samo na važnejše teme, ki jih sveto besedilo vsebuje. Tiskan je zelo pregledno in optično privlačno. Poleg naslova v mastnem tisku je nekak »status quaestionis« na beli barvni osnovi in nato sledi

sam komentar na svetlo modri barvni osnovi. Med tem, kar je povedano v uvodu in komentarjem, ni vedno popolnega sozvočja. Tako v komentarju »Marija, ki se imenuje Marija iz Magdale«, (str. 2139) pravi, da Marija Magdalena ni identična »z grešnico, ki je Jezusu mazilila noge« (Lk 7, 37) in ne z Marijo, ki je »že vnaprej mazilila Jezusovo telo za njegov pogreb v Betaniji« (prim. Mr 14, 3—9) in da gre za tri različne osebe; v komentarju pa razločno trdi, da je bila Marija Magdalena tista grešnica v mestu, ki je Jezusu mazilila noge (Lk 7, 37; 8, 2), kar pa ne drži in je eksegetično nevzdržno! Tudi trditev, da je Lukov evangelij nastal šele 1.90 po Kr. (str. 2208) je pretirana in Markov evangelij tudi ni nastal šele med leti 66 in 70 po Kr. (str. 2614), ampak je po mnenju vplivnih strokovnjakov (J. O'Callagan, Meinertz, Pirot-Leconte) nastal že med leti 52 in 62 po Kr. To pa ne zmanjša vrednosti knjige, ker je pestrost mnenj tudi njena prednost in odlika. Komentarji so pisani zelo nazorno, preprosto in zanimivo. Napisani so tako, da pojasnjujejo in teološko utemeljujejo božje sporočilo sv. pisma. In ker v razumljivem jeziku posredujejo božje sporočilo, ljudi zanj tudi pridobivajo, zato pojasnila, opombe in komentarji ne le seznanjajo, ampak tudi vzgajajo. Zato gre vsem, ki so omogočili božjemu ljudstvu v tako avtentični obliki dojemati božjo besedo priznanje in čast!

F. Rozman

## LA BIBBIA

Celotno sveto pismo z uvodi v knjige in razlago. Izdala založba Ancora pod skrbstvom uredništva revije La Civiltà Cattolica, Milano 1974. Obsega 2184 strani, 16,5 × 25 cm in stane 20.000 Lit.

Koncil naroča, »da mora biti kršćanskim vernikom na široko odprt dostop k svetem pismu« (BR, št. 22). Cerkev v Italiji je koncilsko naročilo že uresničila. Dobila je sodobno izdajo svetega pisma, ki povsem ustreza pokoncilski pastoralni usmeritvi

in potrebam današnjega človeka. Sv. pismo je tako predstavljeno italijanski javnosti, »da bo bravec mogel odkriti in njem nekaj, kar se korenito razlikuje od vseh stvaritev človeškega duha in je od njih mnogo višje, to je božjo besedo.« Izdajo je zasno-

val in ob pomoči več kot 100 sodelavcev, od prevajalcev in prirediteljev svetopisemskega besedila do lektorjev in fotografa, tudi uresničil p. Pietro Vanetti SJ; uvod pa je napisal in knjigo predstavil javnosti p. Carlo Martini SJ, rektor papeškega Bibličnega instituta v Rimu. Knjiga zasluži vso pozornost, ne samo zaradi na novo prirejenega svetopisemskega besedila, ampak tudi zaradi njegove prikupne in stvarne posodobitve. Z uvodi, komentarji in opombami kakor tudi s slikami, zemljevidi in grafikoni uvede knjiga človeka tako živo v biblični svet, da doživlja božje sporočilo kot stvarnost, ki pa ima obenem tudi nadčasovno razsežnost. Ker dobršen del slovenske duhovščine, zlasti na Primorskem, razume italijansko in more zaradi bogate vsebine in optične posebnosti v vsakem »prebuditi lakoto po božji besedi« (prim. Am 8, 11), naj jo v kratkem predstavim.

Svetopisemsko besedilo je tudi v komentiranih in s slikami obogatenih izdajah sv. pisma najpomembnejša stvar. Zanj lahko rečemo, da je zvesto izvorniku in pravilno prestavlja besede in misli izvornika v sodobni italijanski izraz. Besedilo je sad naporega in večletnega dela strokovnjakov in ga je udobrila tudi italijanska škofovska konferenca. Pravzaprav je to isto besedilo kot v italijanskih liturgičnih knjigah. S tem ni postalo samo avtoritativno svetopisemsko besedilo v Italiji, ampak je tudi dosežena usklajenost med liturgičnim besedilom, ki ga vernik sliši v cerkvi, in besedilom, ki ga sam bere doma. To ima tudi velik pastoralni pomen. Odlomek, ki ga je vernik slišal pri bogoslužju, naj bi doma še sam s komentarjem in opombami prebral, o njem razmišljal in se pogovarjal z domačini. Zato ima na koncu (strani 2061—2080) natančen seznam beril, ki se berejo pri bogoslužju na delavnike, ob nedeljah in praznikih za vsa tri liturgična leta A, B in C.

Čeprav je besedilo verno z izvornikom, ga vendar ne posnema suženjsko. Dolge periode razčlenja v krajše samostojne stavke, npr. iz časovnega podredja »Ko je bil Jezus rojen v Betlehemu v Judeji, od časa

kralja Heroda, glej, pridejo modri z Vzhoda v Jeruzalem in govorijo: »Kje je judovski kralj, ki se je rodil?« (Mt 2, 1, 2a) naredi dva samostojna stavka: »Jezus se je rodil v Betlehemu v Judeji, ob času kralja Heroda. Nekaj modrih je prišlo z Vzhoda v Jeruzalem in so spraševali: »Kje je judovski kralj, ki se je rodil?«; povrh pa opusti besedico »glej«, ki ima pri Mt navadno stilistični in ne besedni pomen, zato jo sodobni prevodi izpuščajo. Tudi prehodne členice prevaja zelo prožno. Janez Ev navadno začena pripovedi oziroma povezuje dele pripovedi s členico »oun«, ki po sebi pomeni »torej«, toda italijanski prevajalci ji dajejo, v skladu z vsebino pripovedi, tudi pomen: tedaj, takrat, nato, zato itd. Semitizmov ne prevajajo dobesedno, ampak poiščejo kar najbolj ustrezni domači izraz. Tipično semitsko oblikovane stavke pa prevajajo tako, da tudi italijanski stavek ohranja semitski navdih. Takó Jezus ni odgovoril na Pilatovo vprašanje: »Ti si judovski kralj?« naravnost: »Sem,« kakor beremo v slovenskem ekumenskem prevodu nove zaveze, ampak: »Ti to praviš, torej« (prim. Lk 23, 3). Časovne in krajevne oznake pa izraža popolnoma po naše, npr. »Bilo je okoli štirih popoldne« (prej »okoli desete ure«), ko sta se Andrej in Janez pridružila Jezusu (prim. Jan 1, 39); »Bilo je okrog poldneva« (prej »okrog šeste ure«), ko se je Jezus pogovarjal s Samarijanko pri Jakobovem studencu (prim. Jan 4, 6); »Bil pa je dan pripravljajna na pasho, okoli poldne« (prej »okoli šeste ure«), ko je Pilat izrekel smrtno obsodbo (prim. Jan 19, 14); »Niso bili namreč daleč od obale, le kakih sto metrov« (prej »le kakih dvesto komolcev«), ko je sedmero apostolov zajelo 153 rib (prim. Jan 21, 8) itd.

Posebna lastnost sodobne italijanske izdaje sv. pisma je v tem, da deli svetopisemsko besedilo v krepki in drobni tisk. Delitev ne pomeni, da je v sv. pismu dvojna božja beseda: ena nadvse pomembna, pristna, zanesljivo božja; druga pa manj pomembna ali manj zanesljivo izpričana. Nikakor. Dvojni tisk ne uvaja stopenj v odličnosti ali verodostojnosti božje besede, ampak hoče ljudem

le pomagati pri branju sv. pisma. Ne bi bilo modro, da bi ljudje začeli brati sv. pismo, kjer bi ga po naključju odprli, ker se moramo zavdati, »da so v njem tudi težko umljive stvari, ki jih nevedni in neutrenjeni prevrtačo v svojo lastno pogubo« (prim. 2 Pet 3, 16), zato prireditelji sv. pisma, ki je namenjeno najširšemu krogu bralcev, z dvojnimi tiskom svetujejo, kaj naj bi brali na začetku. Vsak naj bi najprej bral odlomke, ki so tiskani krepko. To so povečini laže razumljivi pripovedni deli, pa tudi govori in nauki, ki imajo že nekak značaj pregovorov in ne zahtevajo posebnega znanja oziroma večjega duhovnega napora.

Svetopisemsko besedilo je razčlenjeno v krajše vsebinsko zaokrožene enote, ki so vselej opremljene z naslovi v mastnem tisku in uvodnim komentarjem v kurzivnem tisku. V modernih izdajah sv. pisma prireditelji zelo različno delijo svetopisemsko besedilo. Italijanska izdaja je v tem čisto nekaj posebnega. Upošteva bolj pastoralni vidik. Kar osem strokovnjakov je bilo zadolženo s to nalogo in je zelo smiselno razčlenilo besedilo v krajše vsebinske enote. Svetopisemsko besedilo je na ta način bolj pregledno in zato še bolj vabljivo. Naslov opozarja na vsebino pripovedi, uvodni komentar pa uvede bravca v njen zgodovinski kontekst. Vendar uvod ne pojasnjuje samo zgodovinske okoliščine dogodkov ali razodete resnice, ki jih svetopisemski odlomek vsebuje, ampak je predvsem njegov duhovni komentar. Vsak svetopisemski odlomek vsebuje neko versko sporočilo, ki velja tudi nam. Ker pa božje sporočilo v vsakem odlomku ni takoj vidno, uvodni komentar redno opozarja nanj in takó aktualizira božjo besedo. Brez teh uvodnih opozoril bi se bravec navadno zadržal samo pri zunanjosti dogodka, verskega sporočila pa v njem ne bi odkril. Sveto pismo pa ne opisuje zgodovine zaradi zgodovine, ampak opisuje zgodovinske dogodke zato, ker je v njih božje odrešitjsko sporočilo, ki velja tudi nam. Jasno je, da v tak duhovni komentar ne sodi znanstveno razpravljanje o nastanku pripovedi, njeni zgradbi, o morebitnih tradicijah, ki so se strnile v pripoved, jezikov-

nih posebnostih itd. Vse to je pridržano opombam. Opomb je zelo malo in se nanašajo samo na najnujnejša pojasnila nenavadnih besed, oseb, krajev in navad. Opombe so zelo kratke in omejene na najvažnejše. To je namerno. Ker ljudje ne beró radi opomb, pojasnjujejo namesto njih svetopisemsko besedilo uvodi. Kdor pazljivo prebere uvod in se ozre tudi na slike, zemljevide in grafikone, kmalu tako prodre v biblični svet in njegovo miselnost, da more bolje razumeti tudi odlomke v drobnem tisku.

Ker je vse sv. pismo božja beseda in ta sama sebe najbolje pojasnjuje, so ob svetopisemskem besedilu označena vsa vzporedna mesta (reference), ki bravcu omogočajo, kako je treba določeno pripoved razumeti, in ga hkrati prepričujejo, da so se napovedi tudi uresničile. Na uresničenje starozaveznih izjav in prerokb v novi zavezi opozarjajo že uvodni komentarji, vendar reference bravcu omogočajo, da tudi sam primerja berila med seboj in takó vedno globlje prodira v umevanje božje besede. Knjiga je tako sestavljena, da vabi bravca k osebnemu iskanju in primerjanju in mu je pri tem zanesljiv vodnik.

Knjigo bogati 530 slik v črno-beli tehniki, 181 geografskih kart, 113 izvrstnih barvnih fotografij in 5 kronoloških grafikonov zgodovine izvoljenega ljudstva in zgodovine njihovih sosedov. Svetopisemski dogodki niso vezani samo na izraelski narod in ne samo na Palestino. Zgodovina izvoljenega ljudstva je del zgodovine starega sveta in na to zgodovino so v veliki meri vplivali Izraelovi sosedji, zlasti velesile kot Egipt, Asirija, Babilonija itd., zato mora bravec sv. pisma vsaj nekoliko poznati tudi te narode in njihove težnje. Končno pa je zveličanje namenjeno vsem narodom (prim. Iz 42, 6; 49, 6; Mt 28, 19). S slikami in grafikoni knjiga oživlja biblični svet tako, da bravec začuti božje sporočilo kot nekaj, kar se je zgodilo v določenem prostoru in času. Ne le z besedo, marveč tudi z optičnimi pripomočki, z različnim tiskom, grafičnimi ponazorili, barvnimi slikami... knjiga oživlja biblični svet in aktualizira božje sporočilo. Vse to napravlja

knjigo vablivo in tudi bolj razumljivo. S tem pa je ravno doseženo to, kar naroča koncil, »človeški duši

pa dana hrana in trajen vir njenega duhovnega življenja« (BR, št. 21).

F. Rozman

### FRITZ RIENECKER, DAS EVANGELIUM DES LUKAS<sup>5</sup>

Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1974, 555 strani. Cena 22.80 DM

V liturgičnem letu C prevladuje Lukov evangelij. Koncil naroča (prim. LK, št. 24), naj bi v pridigi razlagali prebrana berila, zlasti evangelij; in ker ni dobre homilije brez poznanja eksegeze, smo vedno v zadregi za biblično oblikovano pridigo, če nimamo niti primerne literature. Za Lukov evangelij je stiska še večja, ker je na voljo manj uporabnih komentarjev, kot jih imamo za Matejev ali Markov evangelij. Lagrangev komentar, *Évangile selon Saint Luc*<sup>7</sup>, Paris 1948, je že nekoliko zastarel; H. Conselmannova *Die Mitte der Zeit*<sup>5</sup>, Tübingen 1954 je bolj teologija Lukovega evangelija; H. Schürmannov komentar *Das Lukasevangelium I. del*,<sup>2</sup> Leipzig 1971 pa napisan tako učeno, da ga praktični dušni pastir ne more uporabljati, povrh pa je izšel šele prvi del in zajema le polovico Lukovega evangelija. Zato bi rad opozoril na navedeni komentar Lukovega evangelija, ki je izšel v zbirki wuppertalskih komentarjev svetopisemskih knjig. Komentarje izdajajo protestanti v mestu Wuppertal v Zahodni Nemčiji z namenom, da bi nudili pridigarjem kar najboljše pripomočke za pripravo na pridigarsko službo in bi pri vernikih pospeševali osebni študij svetega pisma in takó omogočili globlje razumevanje božje besede (VI). Komentarji nastajajo iz globokega spoštovanja sv. pisma, »ki je čudovita stvaritev Sv. Duha in človeka vedno znova nagiba k najbolj pristnemu čiščenju Boga« (V). V komentarju je toliko duhovnega bogastva in v kratkem nanizanih toliko spoznanj in domiselnih trditev, da more biti zares odličen pripomoček pri oblikovanju homilij Lukovih evangeljskih perikop. Tudi slog je zelo preprost in jezik ne preveč težak, tako da je tu di tujcu v celoti razumljiv.

Rieneckerjev komentar je napisan izrazito v protestantskem duhu, toda na znanstveni višini. Sklicuje se dosledno samo na mnenje in nauk uglednih protestantskih eksegetov. Medtem ko so protestantski komentari drugih protestantskih središč, npr. Tübingena ali Göttingena napisani bolj v spravljivem, če ne kar ekumenskem duhu, ostaja Wuppertal pri svojem. Zato tudi o Mariji govori drugače, kakor smo vajeni mi. Ker je Lukov evangelij marijanski evangelij, ne moremo mimo nekaterih nedodelanih trditev, če že priporočam Rieneckerjev komentar.

Rienecker izrečno trdi, da katoliško čiščenje Matere božje nima v sv. pismu nobene osnove (19), ker sv. pismo dosledno govori samo o čiščenju Boga. To je vse prav in res, vendar katoličani ne kratimo časti Bogu, če častimo tudi Marijo. Prav v Lukovem evangeliju je najboljša biblična osnova za čiščenje božje Matere. Marije ne častimo zaradi nje same, ampak zaradi tega, ker je mati božjega Sina. Vsa Marijina slava je utemeljena v slavi njenega Sina. Elizabeta je bila prva izmed njih, ki je počastila Marijo. In zakaj jo je počastila? Zato, ker je prišla k njej kot »mati mojega Gospoda« (Lk 1, 43). Beseda ‚Gospod‘ (gr. kyrios) pomeni v Lukovem evangeliju dosledno ‚Bog‘, torej je prišla Marija k Elizabeti kot Mati božja. Zanimivo, da Rienecker te izjave sploh ne razlaga oziroma stavi ves poudarek na besede »blagor ji, ki je verovala; zakaj spolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod!« (Lk 1, 45).

Rienecker prav takó ne razlaga drugega, za čiščenje Matere božje še izredno pomembnega izraza »milosti polna« (gr. keharitomena). V tem izrazu je strnjena biblična osnova za krščansko razglabljanje in ve-

rovanje v Marijino notranjo lepoto in brezgrešnost. Izraz »milosti polna« kaj šibko izraža prebogato vsebino grškega izraza »keharitomene«. V grškem izrazu se skriva beseda »haris« — milost. Dejansko je to trpni deležnik preteklega časa od glagola »haritoo«, kar pomeni »nekoga navdam z milostjo ali prekalim z milostjo«. Glagol je v preteklem času (perfektu). Ta pa v biblični grščini ne pomeni samo v preteklosti izvršeno dejanje, ampak predvsem stanje, ki je nastalo po dejanju, ki se je zgodilo v preteklosti in se razteza še v sedanjost. To pomeni, da je bila Marija že v preteklosti navdana z milostjo. Kdaj v preteklosti? Mi trdimo, da v trenutku, ko je bila spočeta. Ker se je prešinjenost z milostjo zgodila v preteklosti in se razteza v sedanjost, ji ni angel Gabrijel podelil milosti, ampak jo je že našel v stanju, ko je bila polna milosti. Angel sam, in če angela pojmuje kot glas božji, torej Bog sam spričuje, da je Marija brez greha, sicer ne bi bila milosti polna. Te polnosti pa si ni dala sama. Glagol je, kot sem dejal v trpni (pasivni) obliki, to pa pomeni, da je subjekt Marijine prekalitve z milostjo nekdo drug. Kdo? Samo tisti, od kogar milost prihaja, to je Bog. Marija je polna milosti od Boga (trpno) ali našemu občutju bliže: Bog jo je napolnil z milostjo!

Če upoštevamo vsaj ti dve dejstvi, potem uvidimo, da je katoliško češčenje Matere božje dobro utemeljeno v sv. pismu. Češčenje Matere božje ne krati božjega češčenja, ampak ga še bolj posvečuje. V

Marijinih odlikah in prednostih občudujemo božjo dobroto in veličino, zato Marijino češčenje ni samo sebi namen, ampak je samo eden izmed načinov božjega češčenja.

Povedanega pa ne smemo razumeti tako, kakor da Rienecker krati čast Matere božje. Nikakor, pač pa o tem nič ne razpravlja. Molčati o tako pomembnih izjavah pa pomeni nekaj obiti in zato je trditev, da »katoliško češčenje Matere božje ni osnovano v sv. pismu«, neprepričljiva.

Proti pričakovanju pa Rienecker odločno brani deviško in nadnaravno spočetje druge Božje osebe. Marija je spočela brez sodelovanja z moškim. Ob tej resnici se celo nekateri katoliški teologi spotikajo, protestant Rienecker in za njim gotovo celotni Wuppertal pa odločno izpoveduje resnico o deviškem spočetju druge Božje osebe. Rienecker se sklicuje celo na protoevangelij (prim. 1 Mojz 3, 15), kjer Bog napoveduje, da bo ženin zarod kači strl glavo. Bog omeinja samo ženo in njen zarod, nič pa ni rečeno, da bo žena spočela zarod, ki bo strl kači glavo ob sodelovanju z moškim. Deviško spočetje zaroda je bilo že napovedano v raju in to se je v nazareški skrivnosti uresničilo.

Mimo nekaterih hib, ki so bolj apriornega značaja in jih je zato mogoče brž prepoznati, pa je v Rieneckerjevem komentarju toliko konstruktivnega in spodbudnega, da ga kar ne bo mogoče odložiti, če začnemo v njem odkrivati bogastvo in uporabnost znanja.

F. Rozman

*Spoštovani naročniki!*

*S splošnim porastom cen so se lansko leto dvignili tudi tiskarski in drugi stroški, ki so v zvezi z založniško dejavnostjo. Zato smo primorani zvišati letošnjo naročnino Bogoslovnega vestnika na 180 din. Naročnina za inozemstvo ostane nespremenjena. Naročniki iz Jugoslavije boste razumeli, da nam drugače revije ni mogoče izdajati, saj nimamo nikakršne subvencije in smo povsem odvisni od Vas.*

*Če upoštevamo, da smo Vam lani postregli s 580 stranmi branja in da jih letos ne bo dosti manj, letna naročnina niti ni tako pretirana, glede na cene drugih publikacij.*

*Žal moramo ugotoviti, da nekateri naročniki še niso poravnali lanskega dolga. Prosimo jih, da to čim prej storijo.*

*Dobršen del naročnikov Bogoslovnega vestnika je iz duhovniških vrst. To pa je sloj, ki se razmeroma precej seli. Prosimo Vas, da nam ob premestitvi sporočite spremembo naslova. Tako bo uprava bolje in lažje poslovala. Hvala za sodelovanje in zaupanje!*

*Uredništvo*

# VSEBINA (index)

## Razprave (Dissertationes)

- |                              |     |   |
|------------------------------|-----|---|
| Janez Janžekovič             | 1   | <b>Trpeči Bog?<br/>Leidender Gott?<br/>Un Dieu souffrant?</b>   |
| Jože Krašovec                | 11  | <b>Definicija in izvor retorično-stilistične figure antiteze<br/>Die Definition und der Ursprung der rhetorisch-stilistischen Figur der Antithese<br/>Définition et origine de la figure rhétorico-stylistique de l'antithèse</b> |
| Ivan Pojavnik                | 24  | <b>Iz Origenove teologije. 1. Božje kraljestvo<br/>Aus der Origenes' Theologie.<br/>1. Das Himmelreich<br/>La Théologie d'Origène. 1. Le Royaume de Dieu</b>  |
| Anton Strlè                  | 38  | <b>Kdaj je spoved zakrament<br/>Wann ist die Beichte Sakrament?<br/>Quand la confession est-elle un sacrement?</b>  |
| Stanko Ojnik                 | 50  | <b>Pravni položaj laikov<br/>Stellung der Laien nach dem Rechte<br/>Le statut juridique del laics dans l'Eglise</b>   |
| Stanko Janežič               | 66  | <b>Vera in svoboda<br/>Glaube und Freiheit<br/>La Foi et la Liberté</b>   |
| <b>Pregledi (Conspectus)</b> | 77  | <b>Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji svetega pisma (Francè Rozman)</b>  |
|                              | 94  | <b>Celota krščanstva na novo preiščljena (A. Strlè)</b>   |
|                              | 97  | <b>Zelo pomembna knjiga o zakramentu sprave (A. Strle)</b>  |
|                              | 104 | <b>Skušnjava »novega krščanstva« (A. Strlè)</b>   |
| <b>Dokumenti (Documenta)</b> | 110 | <b>Zvestoba in duhovniška služba (Izjava francoskih škofov)</b>   |
| <b>Ocene (Recensiones)</b>   | 117 | <b>Die Bibel (F. Rozman)</b>  |
|                              | 119 | <b>La Bibbia (F. Rozman)</b>  |
|                              | 122 | <b>Fritz Rienecker: Das Evangelium des Lukas (F. Rozman)</b>  |

