YU ISSN 0006-5757

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44 LETO 1984/ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Benedik, KULTURNOZGODOVINSKI OKVIR LUTROVEGA NASTOPA
V. L. Deutsch, LUTER – ČLOVEK VERE
J. Rajhman, LUTER IN SLOVENCI
M. Smolik, BLAŽ BLAZNIK, NEZNANI BOGOSLOVNI PISEC
B. Cigoj-Leben, UBOŠTVO V NAUKU JANEZA OD KRIŽA
Janez Pavel II OB PETSTOLETNICI MARTINA LUTRA
K. Hausberger, KATOLIŠKI POGLED NA MARTINA LUTRA
J. E. Vercruysse, ZA STVARNO PRESOJANJE MARTINA LUTRA
A. Strle, KAJ BI LUTER REKEL GLEDE ODPUSTKA 1983–1984
OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44

LJUBLJANA 1984

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/1, 61000 Ljubljana, Jugoslavija

Letna naročnina 1500 din, posamezna številka 375 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100--620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Simpozij o Lutru*

Metod Benedik

Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa

V dolgotrajni zgodovini Cerkve so nekateri datumi, ki kot časovna oznaka določenih odmevnih pojavov še posebej izstopajo. Tak je tudi datum 10. novembra 1483, dan, ko se je pred 500 leti rodil začetnik reformacije Martin Luter. V podobo Cerkve se je sicer še globlje zarezal naslednji pomembni datum iz življenja tega moža, 31. oktober 1517, ko je Luter objavil svojih 95 tez, vendar dobita obe časovni oznaki svojo pravo težo šele, ko imamo pred seboj celotno Lutrovo osebnost, njegovo dejavnost, in še več, celotno reformacijo ter okoliščine, iz katerih le-ta izhaja, in njene daljnosežne posledice.

Reformacija[1] je sicer bistveno povezana s pojavom Martina Lutra, z njegovim nastopom leta 1517 ter njegovim nadaljnjim delovanjem, vendar je preveč široko in daljnosežno dogajanje v Cerkvi, da bi ga mogli zožiti na dejavnost enega samega človeka. Že zdavnaj pred njenim začetkom so nastopila dogajanja, se rojevale ideje, vrstili ukrepi in vzbujala čustva, ki so odpor in upor proti stanju, kakršno je bilo v Cerkvi, zahtevala, omogočila in olajšala, zaradi katerih je nastop reformacije pravzaprav postal

---

* Simpozij o Lutru je priredila Teološka fakulteta v Ljubljani 10. novembra 1983.

[1] Številni priročniki za zgodovino Cerkve bolj ali manj obširno predstavljajo stanje, iz kakršnega je izšla protestantska reformacija. Ob analizi tedanjih dogajanj se predvsem novejši avtorji bolj poglobljeno ustavljajo pri miselnih in duhovnih tokovih takratnega časa, saj je prav spremenjena miselnost, ki je na mnogih področjih presegla miselnost in prakso srednjega veka, postala tisto široko ozadje, ki je zahtevalo ter nazadnje tudi povzročilo reformo. Nekaj del, ki temeljito in sistematično obravnavajo ta vprašanja: Pastor L., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Freiburg i Br III/2 1926, IV/1 1925; Lortz J., Die Reformation in Deutschland, Freiburg i. Br. [4]1962; Brandi K., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation, München [3]1960; Hassinger E., Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300—1600, Braunschweig [2]1964; Iserloh E. — Glazik J. — Jedin H., Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation, Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg-Basel-Wien 1967; Leonard E., Histoire générale du Protestantisme, Paris 1961; Llorca B. — Villoslada R. G. — Montalban F. J., Historia de la Iglesia Catolica, edad nueva, Madrid 1967; Iserloh E. — Lortz J., Kleine Reformationsgeschichte, Freiburg-Basel-Wien [2]1971; Ranke L., Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin 1839/47.

neizogiben — takó neizogiben, da lahko govorimo o neki notranji zgodovinski nujnosti, kar seveda spet ne pomeni, da se vse skupaj ne bi bilo moglo zgoditi drugače. Ko se namreč oziramo na okolje, iz katerega je izšla reformacija, je predvsem treba upoštevati duhovno ozračje, ki so ga ustvarjale tedanje razmere; le-to je pa nedvomno bilo samo v sebi tako mnogovalentno, da bi se moglo izraziti ter se uresničiti najbolj različno. Takó lahko iste besede, iste ideje, ista dejstva vključimo v zvrst vzrokov z različnimi možnimi posledicami. Tako npr. v širokem in vplivnem gibanju »devotio moderna«,[2] ki se je po eni strani trudilo za poglobljenim osebnim notranjim življenjem in je bilo izrazito kristocentrično usmerjeno, po drugi strani pa izreklo trdo kritiko na račun poznosrednjeveškega romarstva in zbiranja relikvij, lahko srečamo spodbude za katoliško reformo kot tudi za reformacijo.

Gotovo je, da nihče ni želel sprožiti take reformacije, ki bi privedla do razdeljenosti v zahodnem krščanstvu. Reformatorji so si prizadevali za reformo ene, vsem skupne Cerkve. Ker se ta reforma ni posrečila ne pri glavi ne pri udih, je prišlo do razdeljenosti. Ob tem bi seveda mogli reformacijo označiti kot revolucionaren odgovor na vse izjalovljene reformne poskuse 14. in 15. stoletja, saj se je v tem dolgotrajnem razdobju res nabralo marsikaj, kar je bilo v ostrem nasprotju s pristnim življenjem Cerkve oziroma je bilo nujno potrebno korenite prenove. S tem pa še zdaleč ni mišljeno, da bi mogli vzroke reforme zožiti zgolj na slabosti v vodstvu Cerkve ali na druge zlorabe, kajti nobena reforma — in to velja tudi za tisto, ki jo je sprožil Martin Luter — ni usmerjena le v vračanje na prvotno, v celoti nikoli doseženo idealno stanje in tudi ne le na odpravljanje posameznih zlorab in napak, ampak je nujno povezana s prizadevanjem za prilagajanje novim danostim in odpiranjem za nove potrebe časa.

Nedvomno je občutje tesnobe, ki ga je v tem času povzročalo »bedno stanje« — takó je takratne razmere označil reformator Zwingli — reformaciji nudilo občuten vzgon, gotovo pa je v svojem teku postala vabljiva ter pridobivala številne navdušene privržence še posebej zaradi tega, ker so v njej mnogi videli rešitev človeka novega časa iz spon srednjeveških ča-

---

[2] Začetnik gibanja je Gerhard Groote (1340—1384). Devotio moderna se je močno razširila na Nizozemskem, v Belgiji ter delno v Franciji in na nemškem področju. Eden kasneje najbolj znanih njenih predstavnikov je Tomaž Kempčan s svojo knjigo »Hoja za Kristusom«. Značilnosti gibanja: kristocentrična usmerjenost, Kristus Bog in človek jim je edini učitelj; veliko prepisujejo in berejo sveto pismo, vendar ne zaradi poglabljanja teološkega znanja, ampak da bi iz njega črpali navodila za svoje notranje življenje; poudarjajo preprosto, praktično krščansko življenje in so proti globokim teološkim razglabljanjem, značilnim za sholastiko; proti intelektualizmu poudarjajo afektivno stran človeka; prim. Llorca B. — Villoslada R. G. — Montalban F. J., n. d. 545 sl.

sovno pogojenih danosti; zdelo se jim je, da obljublja, kar so že dolgo zaman pričakovali. Besede o svobodi človeka-kristjana, ki so jih sicer mnogokrat zlorabljali, nikakor niso bile zgolj naključno krilatica reformacije.

Zlorabe in napake v 15. st. ter ob začetku reformacije najbrž niso bile večje kot tiste v 14. st., toda ljudje so jih gotovo teže prenašali; postali so bolj budni, bolj kritični, zahtevnejši in nedvomno tudi občutljivejši, ko je šlo za vse bolj vidna nasprotja med idealom in resničnostjo, med besedami in življenjem, med zahtevami in dejanskimi učinki. Dejstvo, da vse večja zrelost ljudi — laikov in njihove naraščajoče duhovne potrebe niso naletele na pravi odmev, je vplivalo bolj razkrajajoče kot vse, še takó obžalovanja potrebne napake in odstopanja posameznikov.

Vzrok reformacije[3] v širšem smislu je tako razkroj srednjeveškega reda in njegovih temeljnih idej, ali drugače rečeno, zapoznelost in celo usodno zamujanje v iskanju novih, sodobnejših oblik življenja in odnosov na različnih ravneh. V prvi vrsti je treba omeniti razkroj značilne srednjeveške edinosti, ki je vključevala in povezovala vse politično, duhovno in versko življenje: ena Cerkev v enotni družini krščanskih narodov, ki se je kazala tudi v povezanosti dveh različnih polov sacerdotium — regnum, je bila osnovna in najvidnejša značilnost srednjega veka. Tudi sami papeži so pripomogli k njenemu razkroju. Da bi bolj utrdili neodvisnost in samostojnost Cerkve, se jim je zdelo potrebno, da slabe moč svetne oblasti. Nekaj časa je kazalo, da bi papeži mogli prevzeti v svoje roke tudi politično oblast, toda kolikor bolj so stegovali roke na svetnopolitično področje, toliko bolj se jim je po robu postavljal svet, saj se je vse bolj zavedal svoje nacionalne opredeljenosti in samostojnosti. Odpor proti neupravičenim zahtevam papežev se je postopoma spreminjal v napade na papeštvo: vzporedno z zavračanjem papeževe politične oblasti se je pojavljalo in stopnjevalo tudi oporekanje papeževi duhovni oblasti. Značilno je, da je papež Bonifacij VIII., ki je tradicionalni nauk o dveh oblasteh — svetna in duhovna oblast sta samostojni, neodvisni in obe izvirata neposredno od

---

[3] Z zelo zapletenim vprašanjem vzrokov reformacije se ukvarjajo mnogi zgodovinarji. Njihovi pristopi pa tudi poudarki so sicer različni, vendar so več ali manj enotnega mnenja, da ne gre pretiravati pomembnosti ali celo ključne odločilnosti nekaterih zunanjih vzrokov, kot je npr. dekadenca klera ali nemški nacionalizem, pač pa je treba bolj upoštevati duhovno ozadje časa, duhovne silnice v narodu, takratno stanje teološke znanosti pa tudi osebni Lutrov duhovni in intelektualni razvoj. Znana dela s tega področja: Villoslada R. G., Raices historicas del luteranismo, Madrid 1969; Below G., Die Ursachen der Reformation, München 1917; Haller J., Die Ursachen der Reformation, Tübingen 1917; Haller J., Papstum und Kirchenreform I, Berlin 1903; Ritter G., Die geistigen Ursachen der Reformation, v: Die Wetwirkung der Reformation, München 1959, 32—46; Iserloh E., Ursachen der Reformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, 3—10; Lortz J., Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948.

Boga — v buli Unam sanctam hotel zamenjati z monizmom oblasti, leta 1303 v Anagniju postal ujetnik moderne nacionalne države (predstavljal jo je Nogaret, Francoz) in laicistično-demokratičnih sil Sciarre Colonna.[4]

Bivanje papežev v Avignonu,[5] znano tudi kot avignonski eksil, je papeštvo zaneslo v daljnosežno odvisnost od Francije. Vsi avignonski papeži so bili Francozi, močno pod vplivom francoskih kraljev in njihove nacionalne politike, izpred oči pa so zgubljali univerzalnost svojega poslanstva ter interese celotne Cerkve, to pa je žalilo zavest in upravičene zahteve drugih dežel. Njihov dobro vpeljani finančni in davčni sistem je pomenil težko breme za evropske dežele, čeprav sta se posebno Anglija in Španija, ki sta dokaj močno obvladovali svojo domačo Cerkev, znali temu upirati ter preprečevati prehud odtok denarnih sredstev. Avignonski papeži so tudi pogosto zelo enostransko posegali v pravice krajevnih škofov, kapitljev in samostanov, to pa je spet povzročalo nejevoljo in odpor proti apostolskemu sedežu.

Zahodni razkol je za nekaj časa popolnoma zatemnil edinost, ki naj bi jo prav papeštvo ponavzočevalo. Med pristaše rimskih in avignonskih papežev so bile razdeljene dežele, škofije, posamezni redovi so bili znotraj razcepljeni in niti svetniki tega časa niso vedeli, kdo bi bil pravi papež. Po teoretični plati je veljavo papeštva vse bolj načenjal konciliarizem.[6] Ob dejstvu, da ekleziologija v tem času ni bila kaj prida jasno opredeljena in v razmerah, kakršne so bile, se ne zdi čudno, če so konciliarizem sprejeli tudi znani teologi kot: Gelnhausen, Langenstein, Zabarella, d'Ailly, Gerson in drugi, ki jim je vsekakor treba priznati, da jim je bila Cerkev resnično pri srcu. Toda okoliščine so nudile ugodna tla za razvoj misli, ki je poudarjala, da ima koncil oblast nad papežem, da se mu ta mora podrediti, da se je možno proti papeževim odlokom sklicevati na koncil, da papeževi odloki nimajo veljave, dokler jih ne potrdi koncil. Nikakor ni naključno, da se je vzporedno s tem spet širila teorija o možnosti, da bi bil papež lahko krivoverec. Samega jedra konciliarističnih idej tudi obdobje po konstanškem koncilu, ko je v Cerkvi spet zavladala edinost — vodstvo Cerkve je prevzel Martin V. — ni moglo bistveno okrniti, pač pa so ga vse bolj omejevali zunanji, predvsem politični posegi. S konkordati, ki so jih papeži sklepali s posameznimi državami, so se ubranili novih demokratičnih tokov, obenem pa se skušali odtegniti tudi njim neprijetni reformi. Ko je

---

[4] Prim. Franzen A. — Bäumer R., Papstgeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1974, 230 sl.

[5] Prim. Fink K. A., Die Päpste in Avignon, v: Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg-Basel-Wien 1968, 366—424; Franzen A. — Bäumer R., n. d. 237 sl.

[6] Prim. Jedin H., Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament, Basel 1963; Fink K. A., Die konziliare Idee im späten Mittelalter (Vorträge und Forschungen 9, 1965) 119—134; Martina G., La Chiesa nell'età del assolutismo del liberalismo del totalitarismo, Brescia 1970, 48—58.

na koncilu v Bazlu 1437[7] ponovno nastal razkol, se je zdelo, da je usoda Cerkve prešla v celoti v roke svetnih oblasti. Evgen IV. je nemškim knezom, cesarju in francoskemu kralju drago plačal, da so ga priznali nasproti protipapežu Feliksu V.: dopustil jim je široko oblast nad Cerkvijo. Svetni oblastniki so tako pridobili jus reformandi, uveljavilo se je deželno cerkvenstvo, se pravi odvisnost Cerkve od svetne oblasti, od kraljev, knezov ali od mestnih uprav, ki so vedno imeli možnost, da daljnosežno posegajo v notranje življenje Cerkve. Brez pojava deželnega cerkvenstva si je težko predstavljati zmago reformacije. Politika konkordatov je dalje vodila tudi k temu, da so v 15. st., papeži, ki bi morali spričo vse močnejše sekularizacije še bolj poudarjati svoje duhovno poslanstvo, v resnici postajali vedno bolj knezi med knezi, s katerimi je mogoče paktirati ali, če je potrebno, jih tudi z vojaško silo premagati. Vpletenost v politiko je preprečila tudi Leonu X., da bi se bil resneje posvetil »primeru Martina Lutra« in da bi bil, kot je zapisal oster Lutrov nasprotnik Joannes Cochläus, »ujel lisjaka, dokler je bil še mlad«.

Značilnost srednjega veka je bil tudi klerikalizem, ki je izhajal iz monopola klera na področju izobraževanja in iz njegovih stanovskih privilegijev. Mladim in duhovno nezrelim evropskim narodom je Cerkev ne samo posredovala Kristusov evangelij, ampak tudi duhovno in kulturno dediščino antike, to pa je vodilo k premoči klerikov, ki je presegala zgolj njihovo religiozno poslanstvo. Toda moral je priti čas, ko je srednjeveški človek dozorel in se je hotel ter tudi mogel sam neposredno soočati z religioznimi in kulturnimi dobrinami; pred Cerkev se je postavljala zahteva, da se odpove tistim področjem dejavnosti, ki jih je sicer nekoč v danih razmerah morala sprejeti, pa vendar niso bistveno spadale k njenemu poslanstvu, pa tudi pravicam, ki niso bile neposredno povezane z njenim smotrom, da bi tako mogla še jasneje izražati svoje čisto religiozno poslanstvo. Razmišljanja o poznem srednjem veku kažejo, da do takih preobratov ni prišlo po mirni poti in takó imajo gibanja, v katera so bile vpletene tudi težnje laikov po neodvisnosti, revolucionarne poteze. Medtem ko je Cerkev še naprej poudarjala svoje sicer že presežene pozicije, je moral svet, tako posameznik kot država in družba, svojo samostojnost izsiliti. Tako je proces sekularizacije proti Cerkvi potekal v znamenju subjektivizma, nacionalizma in laicizma.[8]

Ob srečanju z antíko in na temelju lastnih raziskovanj je človek odkrival resničnosti, ki niso zrasle na krščanskih tleh oziroma niso potrebovale potrdila kakšne avtoritete. Zastopniki novih znanosti so gotovo hoteli biti

---

[7] Prim. Fink K. A., Das abendländische Schisma und die Konzilien, v: Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg-Basel-Wien 1968, 490 sl.

[8] Prim. Iserloh E., Ursachen der Reformation, v: Handbuch der Kirchengeschichte IV, Freiburg-Basel-Wien 1967, 6.

tudi kristjani, toda kolikor bolj se je Cerkev identificirala s starim, ustaljenim, preživelim, toliko bolj je vse, kar so na novo odkrili in dognali, že samo po sebi zvenelo kot kritika Cerkve. Tako je v humanističnih krogih marsikaj dobilo protisholastičen, protiklerikalen, protirimski prizvok in ustvarjalo če ne že proticerkveno, pa vsaj necerkveno razpoloženje. Večina se do Cerkve sicer ni vedla napadalno, pač pa so se distancirali od njenih dogem in od zakramentalnega življenja.

Neposreden okvir, iz katerega je izšla reformacija, sestavlja vrsta dejavnikov: napake in zlorabe v vrstah klera, nazadovanje teološke znanosti, svojevrstni duhovni tokovi v Nemčiji, protirimsko nastrojena miselnost pa tudi socialne okoliščine.

Če govorimo o napakah in zlorabah v Cerkvi v času pred nastopom reformacije, največkrat pomislimo na »slabe papeže«,[9] med njimi še posebej na Aleksandra VI. Res so nemoralna dejanja papežev zbujala odpor med ljudstvom in nemalokrat izzvala tudi ostre kritike. Dominikanec Savonarola, ki je kasneje zgorel na grmadi, se je v svoji kritiki Aleksandra VI. spraševal, ali je papež sploh kristjan. Toda nedvomno so bile usodnejše od osebnih napak in odstopanj tiste značilnosti papežev, ki jih na neki način pooseblja Lutrov sodobnik Leon X. Njemu ne bi mogli očitati takih sramotnih dejanj, s katerimi je Aleksander VI. omadeževal papeški prestol, pač pa zastrašujočo brezskrbnost za zadeve Cerkve, neodgovorno lahkomiselnost in prav razsipniški lov za ugodnim življenjem. Različni osebni in malodržavniški interesi so skorajda v celoti zakrili čut za univerzalno poslanstvo papeža, čisto v ozadje so zrinili odgovornost, ki naj bi jo imel vrhovni pastir krščanstva za vso Cerkev. Cerkvi pa v njenem poslanstvu ne škodujejo le zunanje, vidne napake, ampak je morda še nevarnejše počasno notranje hiranje, ob katerem posvetno neopazno stopa na mesto religioznega, ob katerem se zgublja, kar je bistveno, umira čut za božje in človeško. Značilno je, kako je Medičejec Leon X. nastopil svoj pontifikat. Priredil je veliko slavnost, med katero je hotel kot v procesiji predstaviti sebe in svoj dvor. Na enem od transparentov je pisalo: Nekoč je vladala Venera (Aleksander VI.), potem Mars (Julij II.) in zdaj je vzela žezlo v roke Pálada Atena. Humanisti in umetniki so s tem pozdravili svojega pokrovitelja in mecena, obenem pa tudi razglasili objestno posvetnost in lahkomiselno brezskrbnost, ki je kasneje označevala njegov pontifikat, torej tisti pontifikat, pod katerim je Luter sprožil reformacijo. »Greh je postal tako vsakdanja in sama po sebi umevna stvar, da tisti, ki so bili z njim omadeževani, sploh niso več občutili njegovega smradu« — teh besed ni spregovoril kakšen nasprotnik Cerkve, ampak nihče drug kot naslednik Leona X., papež Hadrijan VI. (do Janeza Pavla II. zadnji neitalijan na pa-

[9] Prim. Franzen A. — Bäumer R., n. d. 275 sl.

peškem prestolu) pri svojem prvem konzistorialnem govoru. Isti papež je na državnem zboru v Nürnbergu leta 1522 po svojem legatu Chieregatiju izrekel znani »mea culpa«[10] za Cerkev.

Tudi v vrstah klera,[11] višjega in nižjega, razmere niso bile kaj boljše. Ustavljali bi se lahko ob številnih napakah in odstopanjih, povzetek vsega je pa spet brezbrižnost in neodgovornost za svoje poslanstvo. Ko govorimo o napakah med kleriki, se je seveda spet treba izogniti absolutnemu posploševanju, saj so se med številnimi slabimi vedno našli tudi taki, ki so svojo službo jemali in opravljali z vso resnobo.

Nič posebno pretirano ne zveni trditev, da se je nemalokrat zdelo, kot da je Cerkev preprosto lastnina klera, lastnina, iz katere se da izvleči gospodarske koristi in ugodnosti. Škofje in župniki se niso imeli v prvi vrsti za nosilce določenih služb, ki za opravljenje le-teh dobivajo ustrezno nagrado, ampak so se čutili in tudi ravnali kot lastniki nadarbin v smislu germanskega fevdalnega prava. Nadarbina jim je bila koristna pravica, s katero so pač bile povezane tudi določene dolžnosti; vendar so sami največkrat ostajali le pri prvem, dolžnosti pa so raje prelagali na ramena slabo plačanih vikarjev.

Na področju nemškega cesarstva je tretjina zemlje pripadala Cerkvi. Med sedmimi volilnimi knezi so bili tudi trije škofje (Trier, Mainz, Köln), sicer pa so vsi škofje izhajali iz plemiških rodbin in tudi potem živeli kot fevdalni gospodje. Škofijski sedeži s svojim bogatim ekonomskim potencialom so se plemiškim družinam zdeli kaj primerni, da z njimi omogočijo življenje bogatih fevdalnih gospodov svojim drugorojencem. Toda kako naj bo pastir, oznanjevalec evangelija nekdo, ki so ga posadili na škofovski sedež zgolj zato, ker je škofija bogata? Mnogi so bili večinoma sploh odsotni iz svojih škofij (ni čudno, da je kasneje tridentinski koncil tako odločno poudarjal škofom obveznost rezidence), mnogi so se ukvarjali z vsem drugim, le s svojo škofovsko službo prav malo. Po poročilu humanista Jakoba Wimpfelinga se nekateri škofje iz Strasbourga po deset in več let mitre in pastorala niti dotaknili niso; ju pač niso rabili. Eden od njih, Rupert Simmern (+1478), okoli trideset let ni maševal, le za veliko noč

---

[10] Hadrijan VI. je legatu Chieregatiju v posebni instrukciji naročil, kaj naj v njegovem imenu pove pred državnim zborom: »... Prav tako povej, da globoko priznavamo, da je Bog dopustil Cerkvi to preskušnjo zaradi grehov ljudi, še posebej duhovnikov in cerkvenih prelatov... po svetem pismu izhajajo grehi ljudstva iz grehov duhovnikov... Vemo, da so se na tem svetem sedežu že leta dogajale razne gnusobe, zlorabe v duhovnih stvareh in v izvajanju oblasti in slednjič se je vse sprevrglo v popačenost. Ni čudno, če se je bolezen iz glave razširila na ude, od papeža na nižje prelate. Kar zadeva nas, je potrebno, da se mi, ki smo zlo povzročili, sami prenovimo, da bi tako od tod, od koder se je zlo širilo na vse nižje, odslej izhajalo ozdravljenje in prenova...« (Besedilo v latinščini navaja Turk J., Cerkvena zgodovina, Groblje 1930, 271 sl.).

[11] Prim. Villoslada R. G., n. d. 197 sl.

je prejel obhajilo, sicer pa živel »more laicorum«. Škof Viljem Hohenstein (1506—1541) ni imel navade maševati. Ko ga je znani pridigar Kaysersberg le pripravil do tega, da je maševal in vodil procesijo, so se od blizu in daleč zbrale množice, da bi videle zelo nenavaden prizor — kako njihov škof mašuje. Poleg takih primerov je pa treba poudariti, da so bili tudi škofje, ki so si z vso resnobo prizadevali, da bi svojo škofovsko službo kar najbolje opravljali. Za obdobje okoli leta 1500 je posebej treba omeniti škofe iz Osnabrücka, Münstra, Paderborna in Kölna. Kasneje, po nastopu reformacije, so sicer zelo redki škofje prestopili v protestantizem, toda večina, ki je ostala katoliška, tudi ni imela notranje moči, da bi se bila lahko resneje postavila v obrambo katoliške vere.

Občutna dekadenca je vladala tudi med nižjim klerom. Večina klerikov je živela v konkubinatu. Številni duhovniki so bili samo slabo plačani vikarji in so živeli v veliki revščini; pravi kleriški proletariat, ki ga je — razumljivo — preveval močan odpor do višjega klera. Imeli so slabo izobrazbo ali pa sploh nikakršne; nevednost je bila med nižjim klerom tako razširjena in splošno znana, da je prehajala že v pogovor. Eno od ozadij duhovne in moralne revščine je bila gotovo tudi izredna številčnost klera. Po približnih ocenah je na Nemškem kler sestavljal dvajsetino vsega prebivalstva. Podeželje tega ni toliko občutilo, pač pa se je tem bolj poznalo v mestih. Nekaj primerov: v Kölnu — imenovali so ga nemški Rim — ki je takrat štel približno toliko prebivalcev, kot jih ima danes Celje, je bilo 11 kapiteljskih cerkva, 19 župnij, nad 100 kapel in oratorijev ter 98 redovnih hiš. V Strasbourgu, ki bi ga lahko primerjali današnjemu Novemu mestu, je bilo 9 župnij in 180 kapel (vsaka je seveda imela svojega duhovnika!) ter številni samostani. Stolni kapitelj je štel 63 kanonikov, poleg tega je v stolnici opravljalo službo še 38 kaplanov. Mainz je takrat po številu prebivalcev dosegal velikost današnjih Domžal. V mestu je bilo 19 kapiteljskih cerkva, 11 moških in 7 ženskih samostanov ter številne kapele; približno četrtina prebivalstva je spadala med kler.

Ko se govori o reformaciji, o okoliščinah, iz katerih je izšla, o njenih vzrokih, marsikdaj lahko naletimo na trditve, da bi bila moralna iskvarjenost v Cerkvi poglavitni ali celo edini vzrok njenega pojava. Res so bila odstopanja huda in so nedvomno nemalo pripomogla k uspešnemu prodoru reformacije, vendar jim nikakor ne moremo pripisovati odločilne vloge. V tem smislu morda najbolje odgovarja prav Luter sam, ki je večkrat izrečno poudarjal, da ni vstal proti razvadam in napakam, pač pa proti določenim členom v nauku Cerkve, proti katoliškemu nauku o opravičenju, o papeževem primatu, o zakramentih, o mašni daritvi itd. V spisu »An den christlichen Adel deutscher Nation«, ki ga je objavil poleti 1520, je razločno nakazal, kaj hoče reformirati: 1. odpraviti je treba razliko med kleriki in laiki, ker so po krstu vsi kristjani duhovniki; 2. odpraviti je

treba vrhovno učiteljstvo rimskega papeža, ker je edina norma vsega sveto pismo, ki ga lahko vsak razlaga; 3. odpraviti je treba pravico papeža, da sklicuje koncil, ker je to pravica svetnih knezov in vsega krščanskega ljudstva.[12] Mnogi danes menijo, da je Luter prav s tem porušil tri temelje, na katere se je opiral Rim in da je v teh njegovih postavkah korenina protestantske reformacije.

Okoliščina, ki je bliže povezana z nastopom reformacije in tudi neposredneje s samim Lutrom, je občutno nazadovanje teologije[13] v 14. in 15. stoletju. Značilnost, ki jo v zvezi s tem največkrat omenjajo, je v spremenjenem pristopu do teoloških vprašanj. Teologi so vse manj upoštevali sveto pismo, koncile in cerkvene očete, bolj pa so se opirali na filozofske argumente. Priljubljena in pogosta fraza jim je bila »magister dixit«. Veliko so razpravljali o postranskih in nepomembnih vprašanjih, se zgubljali v podrobnostih in brezkončnih debatah, zaradi česar jih danes nekateri imenujejo kar »teologastre«. V temeljnih vprašanjih med njimi ni bilo enotnosti, vsepovsod je izstopala zmešnjava pojmov, vse je bilo ovito v nejasnost. Prav slednja, die theologische Unklarheit, še posebej kratko in jedrnato povzema tedanje stanje v teologiji. Najbolj se je ta nejasnost kazala, ko je šlo za pojmovanje Cerkve, papeževega primata in cerkvenega učiteljstva. Na teh področjih so se predvsem križala mnenja konciliaristov in papeštvu zvestih kanonistov. Eni in drugi so radi poudarjali in tudi pretiravali svoje ekleziološke ideje. Kar so eni zagovarjali, temu so drugi oporekali. Eno od takih vprašanj, ob katerem so se mnenja kresala, v katero je kasneje posegel tudi Luter, je bilo npr. tole: ali je rimska Cerkev fidei regula, ali je nasprotno fides regula Ecclesiae Romanae.

Na usmerjenost teologov in tudi na Lutra osebno je močno vplival nominalizem, takrat moderna smer v teologiji. Dve značilnosti nominalizma sta naleteli na dokaj močan odmev v kasnejši Lutrovi teologiji. V odnosu do razuma v tej teološki smeri prevladuje pesimizem: zavrača možnost razuma, da bi sam prodrl prek pojavnega, vidnega sveta, zanika, da bi razum sam z gotovostjo mogel dokazati nekatere resnice, kot npr. duhovnost in nesmrtnost duše; tudi enost in neskončnost Boga je mogoče dojeti samo po veri. Ti teologi so zahajali v fideizem in tudi Luter je kasneje močno poudarjal vero. Pač pa je nominalizem optimistično gledal na človekovo voljo, to pa je Luter dojemal precej drugače kot večina nominalističnih teologov. Kasneje je Luter sam večkrat poudarjal, da je bil Ockham njegov učitelj in ne more biti dvoma, da je nominalizem odločilno vplival na nadaljnji razvoj njegove teološke misli.

---

[12] Prim. Iserloh E. — Lortz J., n. d. 50.

[13] Prim. Villoslada R. G., n. d. 95 sl.

V 14. in 15. st. je na področju nemškega cesarstva zelo cvetela mistika.[14] Znani mistiki, kot so magister Eckhart (+1327), Johannes Tauler (+1361), Henrik Nordlingen (+1379), Gerlach Peters (+1411), Tomaž Kempčan (+1471) in kartuzijan Dionizij (+1471), so s svojimi spisi in govori močno vplivali na duhovno okolje med nemškim narodom. Nekatere njihove misli so prav gotovo odločno posegle tudi v osebni Lutrov duhovni razvoj in se kasneje kazale v njegovem nauku. Luter je predvsem spoštoval in veliko prebiral Taulerja. V nekaterih teoloških vprašanjih naletimo na prav presenetljivo podobnost med obema. Tauler je poudarjal absolutno vdanost v božjo voljo: človek se mora popolnoma predati božji volji — to misel je kasneje Luter skoraj dobesedno ponavljal. Glede človekove narave je Tauler menil, da je po izvirnem grehu »zastrupljena«. Posledica tega je, da je vsa človekova pravičnost pred Bogom pravzaprav nepravičnost in nečistost, in dalje, da padlemu človeku ne preostaja kaj drugega kot njegova nemoč, njegova nevrednost in njegovo izničenje, čeprav ob tem ni zagovarjal absolutne notranje pokvarjenosti človekove narave v popolnoma negativnem smislu kot kasneje Luter. Tauler pravi, da človek v odnosu do večnega življenja sam ne zmore ničesar, ampak le s pomočjo milosti. Luter je to razumel, kot da bi bilo človeku vzeto tudi vsako svobodno odločanje in da so vsa človekova dela, četudi bi bil pravičen, slaba in nekoristna. Luter je sicer dal svojemu misticizmu čisto poseben pečat, vendar pa dajo njegova razmišljanja dostikrat slutiti, da se za njimi skrivajo tudi misli starejših nemških mistikov.[15]

Med dejavnike, ki jih navadno uvrščamo v ozadje, iz katerega je izšla reformacija, je vsekakor treba všteti tudi značilno nemško protirimsko nastrojenost.[16] Zgodovinarji večkrat poudarjajo, da je bil antipod nemškega nacionalnega čustvovanja v času pred reformacijo Rim, ali še bolj natančno rečeno, rimska kurija. Nekateri radi govore o starih nasprotjih med germansko in latinsko krvjo, o davnih nasprotjih med enim in drugim značajem in mentaliteto. Že v 15. st., še bolj pa v 16., je prišel v rabo izraz »nemško krščanstvo« kot nasprotje latinskega krščanstva, pri Erazmu Roterdamskem večkrat zasledimo izraz »odium romani nominis«. Nezaupanje in odpor do Rima sta se vlekla še iz visokega srednjega veka. Ostajali so spomini na spore med cesarjem in papežem, med gvelfi in gibelini, avignonski papeži so s svojo profrancosko politiko ta odpor poglabljali, svoj delež je dodal konciliarizem, ki je imel med nemškimi teologi

[14] Wentzlaff-Eggebert F. W., Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1947; Holzmair E., Eckhart und Tauler, Wien 1931.

[15] Schnürer G., Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit, Paderbord 1937, 10 sl.

[16] Prim. Villoslada R. G., n. d. 58 sl,; Döllinger I., Kirche und Kirchen, München 1861, 10; Pastor L., n. d. IV/1 421 sl.

in škofi močne pristaše, olje na ogenj je prilivala finančna politika rimske kurije, ki je zahtevala vedno nove in večje dajatve. Svoje negodovanje so Nemci večkrat izražali v pritožbah proti Rimu, ki jih poznamo kot »Gravamina nationis Germanicae«.[17] Take gravamina so predložili na državnem zboru v Mainzu 1451 in potem spet v Frankfurtu 1456. Po Nemčiji so krožili številni spisi, ki so še poglabljali odpor proti Rimu.

Res se je treba po eni strani varovati, da ne bi v okviru okoliščin, iz katerih je izšla reformacija, pretirano poudarjali vloge nacionalnih čustev, po drugi strani pa je le treba upoštevati, da je tudi ta protirimska usmerjenost pripravljala tla reformaciji in dokaj pripomogla, da je ta po svojem nastopu naletela na širok odmev v narodu ter se naglo širila. Značilne so besede, ki jih je v zvezi s tem zapisal znani nemški zgodovinar prejšnjega stoletja Ignaz Döllinger: »Nemčija je zibelka reforme; protestantski nauk je vzniknil v glavi človeka, ki je bil v svojem času največji med Nemci. Pred nastopom ustvarjalne energije in moči tega človeka je dobršen del naroda, polnega moči in visokih teženj, v veri in ponižnosti zgolj upogibal kolena. V tem človeku, ki je v sebi združeval duha in moč, so mnogi Nemci prepoznali svojega učitelja in zaživeli iz njegove misli. Pred njihovimi očmi se je pojavil kot heroj, ki je poosebljal nemški narod z vsemi njegovimi kvalitetami. Občudovali so ga, se skušali z njim poistovetiti, ker so bili prepričani, da so v njem našli najvišji izraz svojega lastnega bitja. Zanje Martin Luter ni bil zgolj odličen mož nemškega naroda; bil je srce narodnega življenja v svojem obdobju, središče sveta novih idej, skupek nravnostne in verske miselnosti, v kateri se je gibal nemški duh, bil je človek, katerega silnemu vplivu se niti njegovi nasprotniki niso mogli v celoti odtegniti.«[18]

Doslej naštete okoliščine seveda nikakor ne izčrpajo v celoti tistega zgodovinskega ozadja, iz katerega je izšla reformacija. Gotovo mednje spada še marsikateri dejavnik, morda vsaj na pogled drobnejši, ki je pa vendar po svoje vplival na reformacijo. Večkrat se še posebej postavlja vprašanje, kakšna je povezanost med humanizmom in reformacijo. Nedvomno so nekateri humanisti s svojimi idejami, pisanjem in načinom življenja vplivali na Lutra. Tudi oni so želeli reformirati Cerkev, krščansko življenje in teologijo, tudi iz njihovih vrst je bilo slišati ostre besede proti papežem, škofom, nižjemu kleru, tudi oni so opozarjali na mnoge napake in pomanjkljivosti, tudi oni so zavračali sholastično teologijo. V svoje zanimanje za antično kulturo in literaturo so vključevali tudi sveto pismo in še posebej evangelije ter Pavlova pisma. V marsičem so bili torej blizu

---

[17] Prim. Gebhardt B. G., Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof, Breslau 1884, 21—33.

[18] Döllinger I., n. d. 386.

tistemu, kar se je še posebno pokazalo v reformaciji, v celoti gledano je pa vendar treba reči, da humanizem sam po sebi ni odločilno vplival na nastop reformacije.

Okoliščine, ki so nujno klicale po reformi, so se kopičile, vendar pri tistih ljudeh v Cerkvi, ki naj bi bili zanjo najbolj odgovorni, niso naletele na pravi odmev; ni bilo ne volje ne moči, ni bilo smisla za reformo, bil pa je strah pred njo. V pomanjkanju notranje moči in življenja je treba iskati vzrok, zakaj je peti lateranski koncil 1512/17, zadnji »v obleko vesoljnega cerkvenega zbora napravljeni papeški poskus reforme« (Jedin) ostal praktično brez učinka.[19] Čemu naj koristijo lepi reformni dekreti, če pa ni novega duha, če ni volje po prenovi? To razpoloženje značilno osvetljuje dejstvo, da so skupaj z dekretom o reformi Cerkve, ki so ga prebrali na deveti seji lateranskega koncila, nadškofu Magdeburga in Mainza Albrehtu 1514 iz Rima poslali tudi ponudbo kurije, ki je dala neposreden povod za reformacijo, da namreč sme po plačilu 10.000 zlatih dukatov imeti dve škofiji in sme za zbiranje te vsote vzeti polovico denarja, ki se bo nabral pri oznanjevanju odpustkov za gradnjo cerkve sv. Petra v Rimu. Pomanjkanje volje, resnobe in odgovornosti pri vodilnih ljudeh, začenši pri papežu, je peti lateranski koncil obsodilo na popoln neuspeh. Po številnih zamujenih priložnostih, mnogih brezuspešnih klicih po reformi se je revolucionarni izbruh neizogibno približeval. Le sedem mesecev po sklepu lateranskega koncila je s svojimi tezami nastopil Martin Luter.

Povzetek: Metod Benedik, Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa

Neposreden okvir, iz katerega je izšla protestantska reformacija, sestavlja vrsta dejavnikov: napake in zlorabe v vrstah klera, nazadovanje teologije, svojevrstni duhovni tokovi v Nemčiji, protirimsko nastrojena miselnost pa tudi socialne okoliščine. V širšem smislu je vzrok reformacije razkroj srednjeveškega reda ter zapoznelost in usodno zamujanje v iskanju novih, sodobnejših oblik življenja in odnosov na različnih ravneh. Dejstvo, da vse večja zrelost ljudi in njihove naraščajoče duhovne potrebe niso naletele na pravi odmev, je vplivalo bolj razkrajajoče kot vse, še tako obžalovanja potrebne napake in odstopanja posameznikov.

Summary: Metod Benedik, Cultural and Historical Framework of Luther's Appearance

The immediate framework wherefrom the Protestant Reformation emerged consisted of several factors: mistakes and abuses among the clergy, retrogression of theology, peculiar currents of opinion in Germany, anti-Roman mentality as well

[19] Prim. Jedin H., Kleine Konziliengeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1969, 78 sl.

as social conditions. In a broader sense Reformation was caused by the decay of the medieval order and by the tardiness and fatal delay at seeking new, more appropriate forms of life and relations at different levels. The growing maturity of people and their rising spiritual needs did not encounter the right response, which had more fatal consequences than any individual faults and deviations, however regrettable they were.

Vlado L. Deutsch

Luter - človek vere

V Martinu Lutru vidijo mnogi reformatorja, preroka, umetnika jezika, religioznega genija, človeka, ki je spremenil svet.

Mnogi »so videli v njem neumneža, ker je metal v hudiča črnilnik. Vendar je vedel, kaj dela,« je o Lutrovem boju zapisal Karl Gustav Jochman (1789—1830). »Ker je še tudi danes črnilnik orodje proti zlu. Le da mora pustiti sledove, kot jih je pustil Lutorv črnilnik, vržen v njegova dela.«

Nočem se dotikati vprašanja, ali je Luter v Wartburgu resnično metal črnilnik v hudiča ali pa je to samo legenda. Drži pa, da je postal Lutrov črnilnik ostro orodje in je z njim pustil neizbrisne sledove. Njegov srd do pridigarjev odpustkov, boj za usmiljenega Boga, njegove trditve o »svobodi krščanskega človeka« in boj za čisti evangelij so bili uvod v reformacijo XVI. stoletja. Posledice tega boja poznamo. Zahodno krščanstvo se je razdelilo in ostalo razdeljeno do današnjega dne.

Kdor bi rad danes Lutra vsaj nekoliko razumel, mora spoznati tudi družbene in politične razmere takratnega časa. Takó gledano ni Luter noben junak niti krivoverec, ampak samo iščoči človek, ki je iz srednjeveške predstave o hudiču našel pot k usmiljenemu Bogu.

Ko govorimo o reformaciji pri Lutru, ne smemo prezreti, da ni zase nikoli trdil, da je reformator Cerkve ali da Cerkvi prinaša reformacijo. Predstava o vase zaverovanem redovniku, ki je poln zaupanja vase pribil na vrata wittenberške cerkve 95 tez, je napačna (ne da bi se spuščali v vprašanje, če je to res storil). Ko je napadel odpustke in s tem takratno cerkveno prakso, ni mislil, da bo prišel v spor s papežem, in še dolgo po tem je upal, da se bo spravil s papeštvom, ki je dosti zgodaj uvidelo, da Lutrovo učenje s svojo strogo svetopisemsko usmeritvijo ni uperjeno samo proti odpustkom, ampak je pod vprašaj postavljalo srednjeveški nauk o odrešenju. Ko pa je razcep nastal, se wittenberški profesor ni več znal nadzorovati in so postali njegovi napadi ostri, grobi, polemični. Luter je prišel do sklepa: »Tako smo in večno ostanemo razdvojeni in eni proti drugim.«

Upam, da ne bomo večno razdvojeni. Nasprotij je vedno manj. V petsto letih po Lutrovem rojstvu se je marsikaj spremenilo. Cerkve so se začele zavedati, da razdeljenost Cerkve, ki si je Luter ni želel, pa je vendar povezana z njegovim delom, nasprotuje volji Gospoda Cerkve, Jezusu Kristusu. Gledano objektivno, je to krivda in ta obstaja tudi takrat, če krivde ne moremo naravnost na nikogar prevreči. Drži, da so vsi grešili. Med II. vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom je papež Pavel VI. podčrtal tudi sokrivdo rimskokatoliške Cerkve in prosil za odpuščanje. Mi, današnji kristjani, lahko rečemo: Za razdeljenost nimamo mi nobene krivde. To se je zgodilo brez nas. Toda krivi smo, ko smo do razdeljenosti brezbrižni, ker je ta pohujšanje za svet. Nismo prepričljivi, kadar kot razdvojene Cerkve pozivamo svet: »Spravite se!«, sami pa se med seboj nismo spravili.

Ko danes ocenjujemo Lutra, ne smemo izhajati iz njegovih, z razmerami osnovanih polemičnih izjav, borbenih spisov in takó imenovanega reformacijskega časa, ampak iz pozitivne vsebine njegove teologije.

I

Takšen je njegov poziv k obnovi Cerkve. Ta poziv je isto kot poziv k obnovi teologije, ki mora biti po Lutru načelno usmerjena k evangeliju, kot o tem pričuje sveto pismo.

Obnova Cerkve predpostavlja osveščanje, spreobrnjenje in kesanje, kot je to formuliral Luter v 1. tezi: »Če naš Gospod in učitelj pravi: 'Delaj pokoro!', tedaj želi, naj bo vse življenje njegovih vernih na zemlji trajno kesanje.« Cerkev je stalno potrebna obnove, ker je Cerkev grešnih. Ecclesia semper reformanda! Te stalne obnove je tudi sposobna, saj ji je obljubljen in darovan Duh Jezusa Kristusa, Duh, ki živi, oživlja in obnavlja.

Beseda »obnova Cerkve« rimskokatoličanom ni bila vedno sama po sebi razumljiva niti zanje sprejemljiva. »Reforma jih je preveč spominjala na reformacijo, na odpad od Cerkve. Celo v preteklem stoletju je papež Gregor XVI. izjavil, da je absurdno govoriti o kaki obnovi Cerkve, kot da bi ji kaj manjkalo. Temu nasprotno pa je II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor misel na obnovo zavestno sprejel in razložil: »Kristus kliče Cerkev na poti njenega romanja k tistemu stalnemu prenavljanju, katerega Cerkev, kolikor je človeška in zemeljska ustanova, vedno potrebuje.«[1]

[1] Odlok o ekumenizmu 6

II

Na koga se je treba opreti, ko zahtevamo obnovo Cerkve? Luter je odgovoril: Cerkev se mora obnavljati s pogledom, uprtim v svoj izvor. Njen prvotni izvor je Jezus Kristus. On je temelj in gospod Cerkve.

Danes vse krščanske cerkve trdijo zase, da so cerkve Jezusa Kristusa. Biti pa mora vidno, da dejansko so. Tudi II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor to potrjuje, ko pravi, da Kristusova svetloba »odseva na obrazu Cerkve.«[2] Ta skupna usmerjenost ima še nekaj skupnega, namreč sveto pismo, ki pričuje o Jezusovem življenju, njegovih besedah, delih, njegovi oporoki in obljubah. Vse cerkve Jezusa Kristusa sprejemajo sveto pismo kot merilo svoje vere in življenja. Zato velja tudi danes: Čim bolj se bodo cerkve in kristjani trudili, da bi se usmerjali po svetem pismu in živeli po njem, tem bolj se bodo zbližali. Martin Luter je posebej zahteval, naj bi sveto pismo brali, razlagali in po njem živeli. To je danes živo v vseh cerkvah. Razlaga svetega pisma s pomočjo znanstvene teologije je postavila mnoge mostove. »... zato naj bo preučevanje svetega pisma tako rekoč duša svete teologije.«[3] To je stališče II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora.

III

Velik pomen Lutra je tudi v tem, da je obrnil pozornost na to, kaj je božja beseda: božja beseda je potek razodetja, božja beseda je v svetem pismu in božja beseda je predvsem v oznanjevanju. Je pogoj za »možnost verovanja«, saj prihaja vera iz poslušanja. Zato je Luter prisojal velik pomen oznanjevani besedi. Zaradi tega je tudi konfesija, ki se sklicuje na Martina Lutra, postala cerkev besede. Njej nasproti se je postavila rimskokatoliška Cerkev kot cerkev zakramenta.

Danes vemo eni in drugi, da je samo ena plat premalo. Cerkev mora biti cerkev besede in zakramentov.

Luter je kritiziral razmerje med cerkvenim učiteljstvom in božjo besedo. II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor je to razmerje pravilno postavil, ko je zatrdil: »To učiteljstvo pa ni nad božjo besedo, ampak ji služi . . .«[4]

V svojem času je Luter očital škofom, da so s posvetnimi, necerkvenimi zadevami tako zavzeti, da so pozabili na svojo največjo nalogo — oznanjevanje božje besede. Odgovor na ta očitek je izjava II. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora, da je najpomembnejša naloga škofov oznanjevanje evangelija.[5]

---

[2] Dogmatična konstitucija o Cerkvi 1
[3] Dogmatična konstitucija o božjem razodetju 24
[4] Dogmatična konstitucija o božjem razodetju 10
[5] Dogmatična konstitucija o Cerkvi 25

IV

Ena najlepših Lutrovih knjig ima naslov O kristjanovi svobodi.[6] To knjigo je Luter poslal s posvetilom papežu Leonu X. Temu pa se ni zdelo vredno, da bi mu bil odgovoril. V Lutrovem času je bilo zares nekaj velikega govoriti o človekovi svobodi. Tudi danes ima izraz »kristjanova svoboda« velik ekumenski pomen. Govori nam, da je krščanstvo poslanstvo svobode, svobode od prisile, zasužnjevanja, greha in smrti. Ko govorimo o svobodi, ne smemo prezreti, da je Luter besede o »kristjanovi svobodi« dopolnil s svojimi trditvami o nesvobodni, suženjski volji; to je opisal v knjigi De servo arbitrio in jo poslal humanistu Erazmu.

V

Luter je zelo poudarjal vero in reformacija je to poudarjanje sprejela. Dolgo časa je bilo Lutrovo stališče o veri pri rimskokatoličanih kamen spotike, obratno pa so se luterani spotikali ob delih ljubezni. Prepiri o veri in dobrih delih so bili odveč. Današnji katoličani znajo ceniti Lutrovo vero. Tako je kardinal Willebrands na kongresu Luteranske svetovne zveze (LWB) v Evianu leta 1979 rekel: »Pri Lutru se vedno znova ponavlja ena beseda: velika beseda vera. Luter je spoznal njeno vrednost in mnogi v vaših cerkvah in zunaj njih so vse do današnjega dne živeli po njej. Čeprav je v tej točki pri Lutru tudi kaj enostranosti, so skupne raziskave katoliških in evangeličanskih teologov pokazale, da beseda ‚vera' po Lutrovem umevanju ne želi izključiti niti del niti ljubezni niti upanja ... On je lahko naš skupni učitelj, da mora Bog ostati vedno Gospod in da mora biti naš najpomembnejši človeški odgovor absolutno zaupanje in češčenje Boga.«[7]

V tej zvezi bi opomnil, da je bil naslov »skupni učitelj«, »doctor communis« v katoliški Cerkvi dosedaj podeljen samo Tomažu Akvinskemu.

Luter ni mislil, da je ustvaril kakšno novo cerkev, ampak da je delal v Kristusovo korist. Takó je zapisal leta 1522: »Prosim, ne omenjajte me in ne imenujte se luterani, ampak kristjani. Kaj je Luter? Saj nauk ni moj. Za nikogar nisem bil križan. Sveti Pavel ni trpel za to, da bi se kristjani imenovali Pavlovi ali Petrovi, ampak Kristusovi. Kako bi jaz, ubog in smrdljiv črv, mogel priti tako daleč, da bi se Kristusovi otroci imenovali z mojim nesvetim imenom. Ne tako, dragi prijatelji. Črtajmo tuja imena in se imenujmo kristjani, katerih nauk imamo. Nisem in ne želim biti učitelj. Imam s Cerkvijo skupen nauk Kristusa, ki je naš edini učitelj.«

---

[6] Von der Freiheit eines Christenmenschen

[7] Pesch O. H., »Ketzerfürst Vater im Glauben« v: Weder Ketzer noch Heiliger, 134—136

Naj bo petstoletnica Lutrovega rojstva spomin, ob katerem bomo odstranjevali vse, kar nas je doslej ločevalo, in odkrivali tisto, kar nam je skupno.

Hvaležno sprejemam vaš prispevek k edinosti kristjanov, in to v neki umirjeni različnosti, v kateri ostaja živa Lutrova dediščina. Končujem z besedami skupne rimskokatoliško-evangeličansko-luteranske komisije: »Lutrov poziv k reformi Cerkve je bil klic h kesanju in zadeva tudi nas. Kliče nam, naj ponovno poslušamo evangelij, spoznavamo svojo nezvestobo evangeliju in verodostojno pričujemo zanj. To pa danes ni mogoče drugače, kot da cenimo ono drugo Cerkev in njeno pričevanje, da iščemo spravo z njo in zavržemo sovražne predsodke.«[8]

Povzetek: Vlado L. Deutsch, Luter — človek vere

Predavanje prikazuje Lutra kot reformatorja, ki to ni hotel biti in je povzročil razkol proti svoji volji. Temeljne njegove zahteve o obnovi, preučevanju svetega pisma, večji zvestobi Kristusu, veri in krščanski svobodi niso nič novega, ampak jih danes v veliki meri sprejema tudi pokoncilska katoliška Cerkev.

Summary: Vlado L. Deutsch, Luther — Man of Faith

The article shows Luther as a religious reformer who did not want to be one and who caused a schism against his will. His basic demands for renewal, studying the Bible, a greater fidelity to Christ, faith and Christian freedom do not represent anything novel but are today largely accepted by the Catholic Church as well.

---

[8] Herder-Korrespondenz 37 (1983), 383

Jože Rajhman

Luter in Slovenci

Pojav Martina Lutra v zgodovini Evrope ne more biti ne naključen ne izsiljen, temveč je povsem naravna posledica in kot takšen nujna v razmerah cerkvene in politične konstelacije evropskega 16. stoletja. Kolikor je bila Slovenija v okviru tedanje Evrope navzoča v njenem dogajanju, toliko je bila tudi navzoča v evropski reformaciji tega stoletja. Če je bila reformacija predvsem stvar zahodne, manj ali skoraj nič vzhodne Evrope, je to znamenje, da je treba reformacijo razumeti v njeni specifični zahodni danosti. Vzhodno krščanstvo se je te reformacije dotaknilo mimogrede, kar spričuje naposled tudi velikopotezni, a že v zasnovi zgrešeni poskus biblijskega zavoda v Urachu. To je spoznal Primož Trubar zelo zgodaj, saj je zapustil zavod s spoznanjem, da je slovenska reformacija drugačna od tiste, ki naj bi jo širili proti Vzhodu. Čeprav bi pri Trubarju težko našli jasen odgovor na vprašanje, čemu je zapustil zavod sredi njegovega razcveta ter se poslej v glavnem zanimal le še za slovensko Cerkev, je vendar možen sklep: v podzavesti je bilo že dano doživetje, in to izkustveno, da Vzhod, takšen kot je bil in je, ne more sprejeti reformacije razen kot zaveznika v boju z Rimom.

Ne zanikam dejstev protestantske književnosti na Hrvaškem in njenega vpliva na razvoj hrvaške kulture, vendar mislim, da moremo o pravi reformaciji govoriti le pri Slovencih. Sicer pa so tako in tako bili Slovenci tisti, ki so se angažirali za južnoslovansko reformacijo. Že dejstvo, da je bil Trubar ravnatelj biblijskega zavoda, pove, da gre za slovensko misijonsko dejavnost in slovensko različico protestantizma, ki ga pa hrvaški protestanti ne sprejemajo (»viel falsch« ni nastal zgolj iz osebne zamere, temveč je imel svoje objektivne vzroke: hrvaški reformatorji so hoteli imeti »čistega« Lutra).[1] Takó radikalna flacijanska smer (ki je bila vsaj po začetniku hrvaška) kot švicarska ne najdeta prostora v južnoslovanskem protestantizmu, tudi tukaj je bila Slovenija izjema. Slovenija sprejema vse tri različice in se reformacija v flacijanski smeri ohrani v koroškem slovenskem protestantizmu.

---

[1] Th. Elze, Primus Trubers Briefe, Tübingen 1897, 245 sl.

Tako se Slovenija po svoje srečuje z evropsko reformacijo, jo razume in doživlja po svoje, specifično slovensko. Nedvomno je, da ima svojo vlogo pri tem tudi tedanja fevdalna družba na Slovenskem. Podpirala je reformacijsko prizadevanje za slovensko versko književnost, se učila slovenskega jezika, skušala vsaj v cerkvi najti zvezo s preprostim človekom. To je bila velika prelomnica v življenju slovenskega človeka, ki je povečini doživljal odvisnost kot nujnost tudi božjepravne ureditve družbe. Zelo verjetno je bilo v drugih deželah precej drugače, posebno v tistih deželah evropskega severa, ki so že spreminjale svoj družbeni obraz in prehajale od agrarne v meščansko kulturo. Pri nas smo tedaj bili nekje na začetku, a reformacija je v nekaj desetletjih zmogla preoblikovati slovensko družbo in jo preusmeriti. Bilo bi kaj zanimivo preštudirati tiste geografske točke, kjer so nastajali na naših tleh kmečki upori, pa bi mogli že na hitro ugotoviti, da jih v krajih, ki so bili blizu slovenski reformaciji, ni bilo. Če se zaradi ugotovitve čudimo, nas to tudi trézni. Ne gre za to, da bi pokazali, da je bil protestantski družbeni (socialni) program realnejši, temveč gre predvsem za to, da ugotovimo, da je ena reforma, ki se je razvila na kulturnem (verskem) področju, onemogočala po svoje razvoj silnic, ki so slovenskega kmečkega človeka tirale v upor. Vendar je treba to, pravim, šele ugotoviti, pa potem napraviti znanstveno zanesljive hipoteze, ki bi omogočile širši pogled na takšno novo gledanje.

To seveda ne more zanikati svojevrstnega vzgona reformacijskih pobud, da z mirno preudarnostjo in z zavedanjem stanja, omogoči bolj krščansko osnovo skupnega življenja. Trubarjevo pomirjevalno taktiko je narekovala nedvomno tudi situacija sama, saj ni mogel tvegati zatona reformacijskih teženj, ki jih je mogel uresničiti le s pomočjo oblasti (deželnih stanov in vplivnih plemiških rodbin, pri tem mislim na razmerje med Lambergi in Auerspergi, kar je Trubar bridko občutil na svoji koži). V drugačnih razmerah je našel drugačno pot kot pred njim Luter za nemški kmečki upor s Tomažem Müntzerjem. Seveda so bili tudi razlogi in čas drugačni. Vendar Trubar ne pomišlja svariti in opominjati, četudi bi mu takšno ravnanje utegnilo nakopati sovraštvo vladajočih.

Tako se nam oblikujeta dva temeljna problema v naši reformaciji, ki spremljata skozi vso slovensko zgodovino našo kulturno zavest: Lutrova reformacija je na Slovenskem povzročila narodno prebujo z lastno književnostjo; Lutrova reformacija pa je prvič po pokristjanjenju Slovencev zbudila kritični odnos do institucije in porodila misel o pomenu baze za življenje Cerkve. Slovenski človek je tako prvič začutil, da more z lastno nadarjenostjo doseči svojo kulturno in politično zrelost, tudi v okviru Cerkve.[2]

---

[2] Prim. E. Kardelj, Razvoj slovenskega narodnega vprašanja, Ljubljana 1970, 186 sl.

Vpliv Lutrovih idej na začetke slovenske književnosti

Trubar je šel v pregnanstvo 1547, se ustavil pri Vidu Dietrichu, avtorju znane Agendbüchlein (Obredne bukvice), ter postal župnik v Rothenburgu ob Tauberi. Med svojim 17-letnim dušnopastirskim delom v domovini (od Trsta prek Ljubljane do Loke pri Radečah) ni, zelo verjetno, pomislil na pisano slovensko besedo. Erazmove pobude niso šle v to smer, tudi švicarska reformacija ni čutila tiste Lutrove neučakanosti, da prevede sveto pismo in sestavi katekizem z najpotrebnejšimi nauki, čeprav je treba reči, da je Peter Pavel Vergerij spodbudil Trubarja k nadaljevanju dela, ki ga je začel 1550 s prvo slovensko knjigo, z Abecednikom. Vergerij pa je izšel iz pobud severnoitalijanske in pozneje švicarske reformacije, res pa je, da je bil 1555 že v Nemčiji, kjer je spoznal Lutrovo protestantsko smer. Luter je bil s svojo idejo o »sola scriptura« pobudnik za prevod svetega pisma v ljudski jezik, v jezik, ki ga govori ljudstvo, nikakor ne v jezik, ki so ga uvajali nemški humanisti.[3] Čeprav je Luter sam uporabljal jezik humanistov in se ni mogel povsem ločiti od latinščine, je uvidel zelo zgodaj, da ne more vztrajati pri »svetih« jezikih, tudi tedaj ne, ko piše in uči o teoloških resnicah. Zato predstavlja njegova biblija nov korak v sami reformaciji, saj je zasnovana na ljudskem izrazu, kar je razvidno tudi iz njegove poslanice o prevajanju. Vsekakor je Trubar vedel za Lutrovo misel, še bolj pa se mu je morala vtisniti v spomin med prvim bivanjem v Nemčiji.

Vendar je treba poudariti pri Trubarju še eno pomembno značilnost: pisal je v Nemčiji za Slovence v njihovem jeziku. Česar ni storil v domovini, je zmogel v tujini. Njegov prijatelj in somišljenik Paul Wiener je bil tedaj že na Sedmograškem in ne more biti povsem naključje, da je dal svojo prvo knjigo sicer natisniti v Nemčiji, toda kraj tiskanja je poiskal na Sedmograškem, ne tako kot drugi njegov prijatelj Vid Dietrich, ki je svojo zadnjo knjigo prav tako natisnil s krajem tiskanja v »Clazzsenburgu« na Sedmograškem, kjer je natančneje določil kraj tiskanja, medtem ko je Trubarju zadostovala samo oznaka» Sedmograško«. To govori po svoje, s kakšnimi težavami se je ubadal, a je vendar izsilil tisk prve slovenske knjige. V njej je rabil jezik preprostega kmečkega človeka, ni izbiral »kunštnih« besed, temveč ohranil pristni domači govor. Kakorkoli je danes še vedno sporno Trubarjevo knjižno narečje, je vendar gotovo, da je ostal trdno na slovenskih tleh tudi tedaj, ko je moral ustvarjati nove izraze za neznane teološke pojme. Zato moremo trditi, da je Trubarju Lutrov zgled pripomogel, da je ostal pri preprostem in živem izrazu. Kolikor pa je prenesel svojo lutrovsko zamisel o materinem jeziku tudi v Dalmatinovo biblijo, in vemo, da je Tru-

[3] H. Moser, Annalen der deutschen Sprache, Metzler 4 1972, 41. Prim. H. Wolf, Martin Luther, Metzler 1980, 93.

bar vplival na svojega varovanca, je Trubarjev jezikovni nazor našel svoje mesto v biblijskem jeziku prireditelјev cerkvenih lekcionarjev ter prevajalcev Japljevega svetega pisma. Ni čudno, da je Anton Breznik potegnil črto od Trubarja prek Dalmatina in Japlja v naš čas. »Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove Biblije. Dalmatin pa je dobesedno, ali bolje rečeno, po črki prevel Lutra in uporabljal pri tem Trubarja in nekaj malega tudi Krelja in Juričiča. Tako imamo od Trubarja, Dalmatina ter Lutra pa do najnovejših izdaj nepretrgano tradicijo.«[4] Če smo dobili takšnega Trubarja in takšnega Dalmatina, smo ju dobili prav zaradi Lutrovega jezikovnega nazora in njegovega vpliva na prevajalsko dejavnost. Ni sicer mogoče zaslediti, da bi se bil Trubar ob svojih jezikovnih razmišljanjih v zvezi s prevajanjem skliceval na Lutra, vendar je toliko podobnosti med Trubarjevim in Lutrovim jezikovnim nazorom, da smemo trditi, da Trubar ni mogel mimo že ustaljene jezikovne prakse Lutrove reformacije. Anton Breznik sicer ugotavlja preprosto Lutrovo mesto v zgodovini slovenskega prevajanja in ne poudarja njegovega pomena za jezikovni razvoj Trubarja in pozneje Dalmatina, ker je pač izhajal predvsem iz slovenske jezikovne tradicije in še ni razlikoval med čisto slovensko jezikovno tradicijo, ki je nedvomno obstajala, ter tujo nemško. Vendar ne moremo mimo dejstva, da sta Trubar in Dalmatin ustvarila osnovo slovenskega knjižnega izročila: »Navzlic germanizirajočemu slogu pa sta Trubar in Dalmatin ustvarila dobre prevode in sta v primeri s poznejšimi prevajalci, s Hrenom, Schönlebnom, Japljem, Wolfom itd. prava velikana.«[5] Anton Breznik je moral ponovno poudariti odvisnost od Trubarja in Dalmatina ter posredno tudi odvisnost od Lutrove nemščine, ko je zapisal: »Hren je priredil evangelije in liste (1612), (kakor smo že omenili), po Dalmatinu. S tem sta prišla Dalmatin in Luter v našo cerkveno književnost in sta do danes tvorila podlago vsem nadaljnjim izdajam evangelijev in listov ter prevodom sv. pisma. Nov prevod se pozneje ni več izvršil, vsi prireditelji so negovali in izpopolnjevali le Dalmatinovo besedilo. Od jezikovno-formalne strani se niti ta poprava ni zvršila — razen mestoma pri dr. Kreku — in tako smo v rabi časov, načinov, neslovenske trpne oblike, v rabi deležnikov, členkov, besednega reda itd. še sedaj odvisni od Dalmatina in Lutrove nemščine, kar je za nekatere slovenske jezikovne pojave naravnost usodno, ker nemščina ni isto kar grščina, v kateri je sveto besedilo napisano.«[6]

Čeravno je Breznikova razprava časovno razmeroma že kar oddaljena (1917), je vendar toliko bolj zanimiva, ker je nastala v času, ki je bil še blizu

[4] A. Breznik, Jezikovne razprave, Slovenska matica 1982, 27 sl.
[5] Prav tam, 31.
[6] Prav tam, 32 sl.

letu 1908 in polemikam o pomenu in zaslugah slovenskih protestantov. Utegne biti tudi prva katoliška ocena slovenskega protestantizma, Breznik se je očitno navzel mnenja, da je treba protestantom vendarle priznati njihovo vlogo v začetku naše pisne knjižne kulture. Seveda je kot jezikoslovec ostal na svojem področju in ni posegel dalje, toda iz navedenih mest moremo sklepati, da mu protestantizem ni pomenil le zgolj razvojne stopnje, temveč temelj, na katerem so zidali vsi poznejši, tudi cerkveni, slovenski kulturni delavci.

K spoznanju o enem nedeljivem slovenskem protestantizmu

Za slovenski katolicizem je petdeset let reformacije nekaj, kar je bilo treba opravičiti pred zgodovino in pred lastno vestjo. Za to je posebej bilo občutljivo naše 19. stoletje. Vendar so bile v njem izjeme. Nedvomno je Slomšek tisti, ki je slovensko protestantsko dejavnost pozitivno ocenil. Takole je zapisal: »Ozrimo se v bližno Krajno, ki je od nekdaj glava slovenščine bila, in je zvonec nosila po slavnih možeh za slovenščino gorečih, in srečali bomo lepo število pridnih delavcov na slovenskem polji. Trubar, Dalmatin, Bohorič in tiste dobe verstniki so našo slovenščino obudili, ako so ravno nesrečno od prave vere zavili; Bog je njihove greške narodu našemu v dobro obernil po neskončno modri svoji previdnosti, ki dostikrat hudo prostim ljudem dopusti, pa hudo k našemu pridu oberne.«[7] Slomška očitno ne moti, da so bili za »slovenščino goreči« protestanti, očita jim razumljivo njihovo drugačnost, vendar zato njihovih zaslug ne manjša. Proti koncu 19. stoletja in začetku 20. stoletja se je razdalja povečala. Trezne presoje je bilo vedno manj. Ideološka nasprotja so bila vedno večja. Ko so v katoliškem taboru negativno ocenjevali dosežke protestantizma in ga skušali vsaj razvrednotiti, so v liberalnem videli možnost, da z njegovo pomočjo okrepijo slovensko kulturno zavest in ji vtisnejo spoznanje o samobitnosti, neodvisnosti in samoodločanju. V tem smislu je govoril in pisal Cankar, pa tudi Aškerc ni zaostajal.

Vendar mislim, da je za katoliško razumevanje pomemben Prijateljev esej »O kulturnem pomenu slovenske reformacije«, ki je izšel v samostojni brošuri leta 1908, ko si ga ni upal objaviti Ljubljanski zvon, pa čeprav je esej naročil zase. Tudi to po svoje kaže na politične razsežnosti spora okoli reformacije. Ni šlo za objektivno informacijo o dejstvu naše reformacije, temveč vse prej za politično rabo, ni šlo za njen pomen v zgodovini Slovencev, temveč za »madež« na narodnem telesu, kot je trdila ena stran, in

---

[7] A. M. Slomšek, Slava rajnim rodoljubom in utemeljiteljem našega slovstva, v: Drobtinice 1862, 72.

pobijala druga. Če je Kidrič s svojo tehtno pozitivistično metodo onemogočil nadaljnjo zlorabo reformacije v drugotne namene, je Prijatelj po svoje zapel hvalnico reformaciji, ko je med drugim poudaril, da mora tudi slovenski katolicizem spoznati tiste vrednote, ki so omogočile, da je katolištvo na Slovenskem dobilo zagon v katoliški obnovi. Prijatelj našteva vrsto dejstev, ki so bila v njegovem času nedvomno prepričljiva, saj nas presenečajo s svojo jasnostjo še danes. Po Prijatelju se mora slovenski katolicizem naravnost zahvaliti reformaciji za svoj obstoj. Če bi ne bilo reformacije, bi bila tudi katoliška Cerkev prej ali slej onemogla. Kar velja za vesoljno, vsaj evropsko, naj bi veljalo tudi za slovensko krajevno Cerkev. Mislim, da bi morali Prijateljev esej po koncilu znova brati, ga brati kritično in ob njem razmisliti svoje naloge v senci neke naše preteklosti. Ne gre za obžalovanje, četudi ga ne bi smeli zanemariti, gre za priznanje pozitivnih vrednot slovenskega protestantizma, in to ne samo kot začetnika slovenske književnosti in slovenske narodne ter kulturne zavesti, temveč tudi tistega reformnega pospeševalnika, ki je v svojem času prebudil k novemu življenju slovensko katoliško Cerkev.[8]

Dejstvo, da so Slovenci ostali katoliški kljub reformaciji, je lahko samo zgodovinsko naključje (po načelu »cuius regio, illius et religio»), da pa so ostali Slovenci z narodno in kulturno prebujo ter se kot Slovenci vključili v evropski svet, je zasluga slovenskih protestantov. Vendar moremo postaviti tudi tole trditev: v dobi, ko je bila vera širši pojem, je zajela kot svoje področje tudi narodnostno vzgojo, zato je bilo le v njenem okrilju mogoče delo za narod. Z drugimi besedami: vera in narod sta bila nedeljiva enota.

V življenju naroda ni mogoče vedno jasno določiti meje med dvema stvarnostma, posebej še v 16. stoletju. Zato bi se lahko vsak tisti, ki bi ju hotel ločiti, usodno zmotil. Ne bi videl nekih zvez, ki so nastale prav zaradi Trubarjeve edinstvene ljubezni, ki jo je takó enkratno sam ponovno izpričal v svojih spisih do slovenstva in rodne grude, ter njegove nesebične zagnanosti za verske ideale, ki je prav tako v njegovih delih izpričana. Od te zagnanosti je živelo verno slovenstvo do nedavnega.

In danes?

Postavlja se pred nas vprašanje: kako v našo skupno prihodnost. Ali je mogoče krščansko življenje ob zanikanju neke resničnosti, ki je v nas vpeta, in ali je bolj smotrno in tako tudi bolj človeško in hkrati bolj krščansko sprejeti dejstva ter jih vključiti v svoj svet; za nas velja nedvomno, da v naš katoliški svet?

---

[8] I. Prijatelj, O kulturnem pomenu slovenske reformacije, Ljubljana 1908.

Naj prenesem v naš prostor papeževo besedo z Dunaja: »Spoštovani bratje! Naše srečanje je v času, ko se evangeličanski kristjani različno spominjajo petstoletnice rojstva Martina Lutra in Huldrycha Zwinglija. Ti dnevi so dnevi naše skupne zgodovine. Smo dediči tistih mogočnih zgodovinskih dogodkov reformacijskega obdobja, o katerih se moramo še danes pogovarjati. Po stoletjih polemičnih nasprotij ali hladnega sožitja smo same sebe v pravem pomenu besede znova odkrili v našem skupnem verovanjskem temelju, ki je Jezus Kristus, edini Gospod in Odrešenik pa tudi v iskanju globlje in širše polnosti razodetja.«[9] To je najznačilnejši odlomek iz papeževega nagovora ob srečanju s predstavniki krščanskih Cerkva, v njem ne najdemo samo dveh imen, ki sta bili za katolicizem do nedavnega sporni, temveč tudi priznanje o nekem času, ko smo poznali le polemiko in hladno strpnost, nismo pa poznali skupnega iskanja temeljev vere in iskanja v možnost skupnega bivanja. To je mogoče šele po koncilu v ozračju, ki je bistveno drugačno od predkoncilskega.

Ali to tudi že pomeni, da moremo in moramo vključiti v svoj teološki študij več Lutra? Mislim, da. Saj drugače ne moremo iskati skupnih temeljev, če ne poznamo druge strani. Vsekakor pa se je treba pogovarjati z Lutrom in priznati njemu ter posredno slovenski reformaciji, da je njen delež nepogrešljiv za slovenski katolicizem. Vem, da bo to razmeroma težko, saj smo še v polpretekli dobi govorili le o Lutrovih »zmotah«, njegovih »krivih naukih«. Kolikor je še danes upravičena trditev K. Rahnerja, da so naši dogmatični priročniki le »antiteze« protestantskemu nauku, je že zelo vprašljivo, saj je bil njegov kritični članek napisan še pred koncilom, toda že v slutnji koncila.[10] Vendar utegne takó prikazan katoliški nauk še vedno vznemirjati vernega človeka. Tako še vedno ne moremo biti prepričani, da je iz naših predstav protestantizma izginila mračna podoba Martina Lutra. Ko postavljam takšno miselnost v ospredje, je že vidno, da je v zavesti sodobnega slovenskega katoličana Primož Trubar s svojim reformacijskim programom v ozadju, ter da levji delež pripada Martinu Lutru. Vsekakor se je izoblikovala neka nejasna negativna slika o človeku, o katerem govorimo danes z vedno večjim spoštovanjem, ne le katoliški teologi, temveč tudi najvišje cerkveno učiteljstvo.

Vendar še vedno ne bo vse jasno, a začetki nekega novega obdobja so pa že tu. To so tudi znamenja časa, vprašanje in problem naše skupne, tudi evropske kulture, če jo hočemo le razumeti v njenem resničnem okviru. To še vedno ne pomeni, da se odrekamo svoji miselnosti in sprejemamo drugo, luteransko, a vendar priznavamo, da nam je luteranska miselnost

---

[9] L'Osservatore Romano (avstrijska izdaja), 15. 9. 1983.

[10] K. Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, v: Schriften zur Theologie I, 1961, 9—17; nav. A. Hasler, Luther in der katholischen Dogmatik, Hueber, München 1968, 46.

bližja, da jo sprejemamo tudi kot svojo »dediščino«, kot je rekel papež Janez Pavel II. in kot se je izrazil eden najpomembnejših sodobnih katoliških poznavalcev Martina Lutra in luteranstva O. H. Pesch: Luter ne pripada samo luteranski Cerkvi.[11] Z vso pravico prištevamo Lutra med »očete naše vere«.

Takó postaja Martin Luter vedno bolj s svoje strani »graditelj mostu«, kot je bilo rečeno za našega Trubarja, ki naj bi gradil most med nami in Nemci.[12] Beseda »graditelj mostu« je primerna tudi zato, ker je teh mostov še premalo. Vedno smo tudi mislili, da smo graditelji mostov samo katoličani, sedaj že priznavamo, da si za to prizadevajo tudi drugi kristjani.

Boris Pahor je razumel to našo sodobnost takole: »Res ni imel (Trubar) dóma med svojimi ljudmi, a ima ga v njihovih srcih, ker jim je dal, da so spregovorili v zboru drugih narodnih osebkov. Zato je njegov duh v nas, on pa pričujoč povsod, kjer zazveni zvok slovenske besede«.[13] Torej je Trubar po sodobni besedi ne samo graditelj mostu med narodi, temveč tudi med nami.

Sklep

V Primožu Trubarju, ki je dobil svoj navdih za reformo Cerkve na Slovenskem in narodno prebujo vsaj posredno pri Martinu Lutru, je postal, hočeš nočeš, združevalni element slovenskega naroda. Če je bilo kdaj v zgodovini slovenstva karkoli naperjeno zoper to osnovno Trubarjevo idejo, je bilo v škodo slovenstvu in njegovi Cerkvi. Trubar je za svoj čas postal simbol slovenskega ekumenizma. To sta v 19. in 20. stoletju spoznala dva tako različna po svojem svetovnonazorskem gledanju: Slomšek in Prijatelj. Oba sta v svojih svetovnonazorskih izhodiščih iskala smisel zgodovine slovenskega naroda ob Trubarju in z njim. Oba sta ga našla v Trubarju, enem in nedeljivem.

Slutim, da bo proces usklajevanja različnih izhodišč v našem času v nekem smislu težji, kot je bil v 19. stoletju. Vendar evropska reformacija v pokoncilskem času dokazuje, da je mogoče tudi nemogoče. Razvoj zbliževanja med katoličani in protestanti potrjuje domnevo, da smo v Sloveniji še ujeli korak z evropskim časom.

---

[11] O. H. Pesch, Katholiken lernen von Luther, v: Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten, Katholische Akademie, Freiburg 1982, 181.

[12] Prim. France Vodnik, Dialektika in metafizika slovenstva, Mohorjeva družba, Celje 1983, 220 sl.

[13] Boris Pahor, Tržaški mozaik, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983, 102.

Povzetek: Jože Rajhman, Luter in Slovenci

Razprava želi prikazati slovensko reformacijo v okviru evropske in poudariti pomen Martina Lutra za vznik in rast slovenske književnosti na eni strani in teološke prebuje na drugi. Dediščina slovenske reformacije je katoliška obnova, Japljev prevod svetega pisma, katoliški lekcionarji in predvsem zavest o sočasni narodni in verski renesansi. To dejstvo sprejema in priznava slovenski katolicizem 20. stoletja.

Summary: Jože Rajhman, Luther and the Slovenes

The paper wants to present Slovene Reformation within the framework of European Reformation and to stress the importance of Martin Luther for the rise and growth of Slovene literature on one hand and of theological revival on the other hand. Catholic Renewal, Japelj's translation of the Bible, Catholic lectionaries and especially the awareness of a simultaneous national and religious renaissance are a legacy of the Slovene Reformation. This fact is accepted and acknowledged by Slovene Catholicism of the 20th century.

Mogoče bi današnji položaj teologije najbolj jasno razložili, če bi se vprašali, ne da bi se spuščali v podrobnosti: Kaj naj bi delala današnja teologija? S teologijo ne mislim tukaj na njene zgodovinske panoge, saj te z lahkoto vedo, kaj je njihova naloga, ampak na sistematična področja, torej osnovno bogoslovje in dogmatiko. Ta teologija pa danes ne sme biti nikakršna ezoterična skrivnostna veda, ki bi se ukvarjala z visokimi vprašanji, ki zanimajo samo strokovnjake . . . Kot znanost mora teologija služiti oznanjevanju evangelija in današnjemu človeku. Z vso odločnostjo in neposrednostjo se mora vključiti v čutenje današnjega človeka. Pri svojem delu ne sme misliti le na tiste, ki že verujejo, temveč tudi na one, ki dvomijo in menijo, da je krščansko oznanilo sicer lep, a vendar staromoden mit, ki ga lahko trpimo, ne moremo pa ga pošteno udejanjati.

* * *

Prevelik racionalist sem, da bi lahko veroval tako številnim trditvam šolske teologije in se strinjal s toliko vulgarno prakso kristjanov.

* * *

Verujem, ker molim.

* * *

Kaj pa naj bi zamajalo vero v Boga? Veličina in sreča življenja ga oznanjata. Grozljivi prepadi prav tako kričijo po njem, plehkost vsakdanjosti je znosna samo v upanju, da življenje duha, svobode in ljubezni v njej ne bo kruto in dokončno izginilo. Absolutno dostojanstvo ljubezni in zvestobe je notranje izpolnjeno in utemeljeno s Tistim, ki ga imenujemo Bog. Vse ceste prihodnosti vodijo k Bogu, če naj se ne izgubijo v niču in ne vzamejo smisla kratkim kosom poti, ki jih na njih prehodimo. Je pač tako, da se ne da shajati s polovičnim »da« in s polovičnim »ne«, čeprav to vedno ponovno poskušamo, ker smo slabotni in utrujeni in zato polni tisočerih polovičarstev, iz katerih sta sestavljena svet in življenje. Čisti »da«, ki vse zaobsega in ki edini izključuje nič iz svoje izvorne enosti, se imenuje Bog. Mi nismo on. Dano pa nam je vanj verovati in tvegati zaupanjski, upanjski in ljubezenski skok v brezno njegove nepojmljivosti.

Karl Rahner

Razprave

Marijan Smolik

Blaž Blaznik (1786 - 1862), neznani slovenski bogoslovni pisec

Iz zgodovine krščanskega nauka na Slovenskem

Čudna naključja usmerjajo raziskovalno delo: nihče ne bi pričakoval, da bomo lahko govorili o slovenskih spisih župnika Blaža Blaznika, ki je sicer opisan v Slovenskem biografskem leksikonu (I, 41), a je njegov biograf France Kidrič zapisal o njegove pisanju: »Slovenski ni pisal.« Omembo v SBL si je zaslužil z nemško pisanim dnevnikom, ki ga je pisal od vstopa v semenišče do smrti in je »dragocen zgodovinski vir«.[1] V slovenskem prevodu je nekaj podatkov iz dnevnika objavil Ivan Vrhovnik.[2]

Naše knjižnice skrivajo še marsikaj neznanega in tako sta 1982 ob urejanju samostanske knjižnice v Stični med drugimi slovenskimi rokopisi prišli na dan tudi dve lepo vezani rokopisni knjigi, ki ju je pisal Blaž Blaznik.[3] Ena ima na hrbtu zlat napis: Kristianski navuk. 2., na naslovnem listu tega (drugega) zvezka pa je pod naslovom »Kerſhanſki návuk« zapisano, da je bil »sloshen ino ſpiſan od Blasha Blasnika, sdajniga Nakelſkiga fajmoſhtra od leta 1826 do 1845«. Druga knjiga z naslovom »Navuk od opravizhenja« pa ima zapis, da jo je 1812 na Vačah pisal kaplan B. B., kar nedvomno pomeni istega pisca, pisanje pa je končal 15. decembra istega leta.

Prva desetletja 19. stoletja glede slovenskega slovstva res niso več tako revna, da bi morali opisovati in slaviti vsak rokopis, vendar zaslužita Blaznikova rokopisa večjo pozornost najprej zato, da se popravi krivična ocena, kakor da je pisal samo nemško, in drugič zato, ker bomo videli, da zdaj najdena rokopisa pomenita časovno zelo zgodnji dokaz za slovensko

---

[1] F. Kidrič, Blaznik Blaž, pisec memoarov, v: SBL I (1925), 41. Blaznikovo sliko je objavil Ilustrirani Slovenec 1926, 67 v seriji slik k Slovenskemu biografskemu leksikonu. S fotografije nas gleda na prečo počesan duhovnik v talarju.

[2] Iz dnevnika Blaža Blaznika, v: IMK (Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko) 16/1906, 145—166; 17/1907, 15—32, 86—110; 19/1909, 170—185. Kje je rokopis zdaj, še nisem mogel ugotoviti.

[3] Rokopise mi je z dovoljenjem opata p. dr. Antona Nadraha izročil prof. Jože Gregorič, za kar se obema lepo zahvaljujem.

bogoslovno pisanje in s tem povezano iskanje domačega teološkega izrazoslovja. Bolj znanim Blaznikovim sodobnikom in učiteljem Valentinu Vodniku, Matevžu Ravnikarju, Jožefu Burgerju, Mihaelu Hofmanu, Andreju Albrehtu in Francu Veritiju pridružimo še župnika Blaža Blaznika.

Blaznik je v dnevniku zapisal tudi svoj življenjepis, iz njega zvemo, da je bil 27. januarja 1786 rojen v Selcih, šole je obiskoval v Ljubljani pod vodstvom znamenitih mož naše zgodovine.[4] Na gimnaziji je bil Valentin Vodnik tedaj profesor zgodovine in zemljepisa, izdal je že svoje prve pesmi (1806), izdajal pratiko, pripravljal slovar in slovnico, pisal zgodovino Kranjske in prevajal uradne razglase v slovenščino. Hkratno delo Jerneja Kopitarja najbrž na mladega dijaka ni vplivalo, ker z njim ni mogel imeti neposrednega stika. V prvih letih 19. stoletja so izhajali tudi zadnji zvezki Japljevega prevoda sv. pisma, nova zaveza celo že v popravljeni izdaji.

Leta 1808 je bil v prvem letniku bogoslovja, vendar je kot mnogi drugi moral v začetku stanovati zunaj semenišča, ker so tam imeli z državne strani omejeno število stanovalcev.[5] Njegov semeniški vodja je bil Jurij Gollmayer, ki si je desetletja prej zelo prizadeval za slovenske nabožne knjige.[6] Še več spodbud za delo med slovenskimi verniki so mu dajali bogoslovni profesorji Luka Burger za sv. pismo, Jurij Dolinar za cerkveno zgodovino in cerkveno pravo, Matevž Ravnikar za dogmatiko in Jožef Walland za moralko in pastoralko.

V letih bogoslovnega študija je Blaznik doživel dobo francoske Ilirije, v kateri so njegovi profesorji Vodnik, Ravnikar in Walland izkoristili ugodno ozračje za poglobljeno narodno prerodno delo: pisali in izdajali so slovenske knjige. Zlasti Ravnikar si je kot zelo mlad profesor in namestnik semeniškega vodja prizadeval, da bi prihodnji duhovniki znali oznanjati vero v lepem slovenskem jeziku. J. Marn je v njegovem življenjepisu zapisal: »Ravnikar sam (je) jel čisto govoriti slovensko in je k temu budil učence svoje, kteri so ga jako spoštovali, priserčno ljubili ter v hvaležnem spominu hranili

---

[4] IMK 16/1906, 149—150, umrl je kot župnik v Naklem 27. julija 1862. Nekaj podatkov sem dopolnil po drugih, sproti navedenih virih.

[5] Prim. ljubljanski »šematizem« za 1808 z naslovom: Verzeichnis der Bisthum Laibacherischen Geistlichkeit, kjer so navedeni profesorji in bogoslovci. Blaž Blaznik je bil tedaj v prvem letniku. Naslednja leta (do 1813) letopis ni izšel, zato ni podatkov, kako je napredoval v letnikih. V svojem dnevniku pa je zapisal, da je 1809 »v postu šel v alumnat (= semenišče, po domače lemenat), učit se cerkvenega prava in bil potem korepetitor. Meseca listopada sem se lotil dogmatike. Stanovanje sem imel v semenišču, hrane pa ne« (IMK 17/1907, 86). Ko našteje svoje sošolce in posvečenje 23. septembra 1810, pove, da se je začel učiti morale. »Alumnom niso dajali v semenišču hrane na državne stroške«, pozneje pove, da so jim (1811) spet začeli dajati hrano v semenišču na državne stroške« (nav. m. 87).

[6] Prim. SBL I, 229—230 in M. Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti, v: BV 43/1983, 357—371, ob dvestoletnici izida Gollmayerjevega molitvenika Sveta maša.

vedno.«[7] Njegovo prizadevanje, da bi se bogoslovci učili slovenščine, je šele 1817 privedlo do ustanovitve posebne stolice za domači jezik na liceju, kjer so nato bogoslovci obvezno poslušali predavanja F. Metelka — Blaznik te sreče še ni imel.

O Wallandu piše Blaznik v dnevniku, da je bil 1797/98 njegov katehet v normalki. Kot profesor pastoralke je ta praktični teološki predmet poučeval v slovenščini in s tem postavil vsaj nekaj osnov za slovensko bogoslovno izrazoslovje,[8] za katero so si prizadevali že nekaj desetletij vsi tisti, ki so pisali molitvenike, verske priročnike in prevajali sv. pismo.[9] Tudi tedanji ljubljanski škof Anton Kavčič, ki je bil po več stoletjih spet Slovenec na tem škofovskem sedežu, je poskrbel, da je bilo v novi izdaji škofijskega obrednika 1808 nekaj več slovenskega besedila (vzporedno tudi nemškega), kot v prejšnjih izdajah. V uvodu je to utemeljil, češ naj bi besedila v domačem jeziku tistim, ki ne razumejo latinsko, spodbujala pozornost in pobožnost.[10]

Tako »oborožen« je šel mladi kaplan Blaznik po posvečenju 23. septembra 1810 za kaplana najprej v Kamnik, nato pa 1811 na Vače, rojstno župnijo profesorja Ravnikarja. Bilo je to v letu, ko so izšle tri pomembne Vodnikove knjige: Abeceda za prve šole, Krščanski nauk in Pismenost (= prva slovnica s slovenskim razpravljalnim jezikom).[11] Na svojih službenih mestih je ostal povezan tudi s svojimi sošolci (njihove življenjepise je napisal v dnevniku),[12] med katerimi si je zaradi službe cenzorja pridobil ne preveč dobro ime Jurij Paušek (1784—1853),[13] »janzenistični« pisatelj je postal Janez Traven (1781—1847)[14]; leto pred njim je bil bogoslovec poznejši Prešernov župnik v Kranju Jožef Dagarin (1785—1850),[15] z mlajšim Francem Metelkom (1789—1860)[16] pa se je v semenišču komaj še mogel srečati.

Navuk od opravičenja

Kaj je Blaznika nagnilo, da je na Vačah začel pisati (prepisovati) slovensko knjigo — bogoslovno razpravo o opravičenju, in to celo v letu, ko je

---

[7] Jezičnik 15/1877, 66. Ravnikarja so zaradi odličnega študija že v bogoslovju določili za profesorja dogmatike; posvečen je bil 1802, komaj 26 let star je takoj postal profesor dogmatike in podvodja v semenišču.

[8] Prim. M. Smolik, Liturgija in pastoralka pri Slovencih, v: BV 40/1980, 3—25, o Wallandu na str. 11.

[9] Nekaj prizdevnih slovenskih piscev omenjam v razpravi, nav. v op. 6.

[10] RITUALE ROMANUM USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATUM, Labaci 1808; »germanice, et carniolice reddita sint quaedam eo consilio, ut patrio idiomate coram latinae linguae ignaris ad attentionem, sensumque pietalis acuendum proferantur«.

[11] Prim. A. Gspan v Zgodovina slovenskega slovstva I (Ljubljana 1956), 414.

[12] IMK 16/1906, 150—157.

[13] Prim. SBL II, 267—271.

[14] Prim. SBL IV, 159.

[15] Prim. SBL I, 110—111.

[16] Prim. SBL II, 106—109.

bolehal?[17] Mogoče je sklepati, da je zaradi vzgoje, ki jo je dobil v semenišču, hotel imeti za svojo osebno uporabo spis, ki ga je morda poznal že iz študijskega časa, kajti v Semeniški knjižnici v Ljubljani je kot Rkp. E 22 med drugimi slovenskimi rokopisi pastoralne in teološke vsebine ohranjen dobesedno enak rokopis, le naslov je nekoliko drugačen od Blaznikovega,[18] pa tudi časovno ni opredeljen. Blaznik ob naslovu: Navuk od Opravizhenja pravi, da je »isloshen od zhaſtitliviga Goſpoda J. S. G. Fajmoshtra, in vkup ſpiſan od B. B. 1812«. Kot že omenjeno, ni dvoma, da ga je pisal Blaž Blaznik, kdo pa se skriva za začetnicami J. S. G., bi bilo seveda koristno ugotoviti. Ker ga imenuje župnika, ljubljanski profesorji ne pridejo v poštev, izmed sosednjih župnikov pa prva in zadnja črka ustrezata imenu in priimku tedanjega župnika v Moravčah Janeza Nepomuka Mariana Grundtnerja,[19] koroškega rojaka. O njem sicer ne vemo veliko, vendar bi mogel priti v poštev kot prevajalec, ker je verjetno sorodnik gospodarstvenika in znanega prevajalca Franca Grundtnerja, ki je prav tako kot Vodnik na Kranjskem poskrbel za prevod avstrijskih brambovskih pesmi in bil po sodbi F. Kidriča »jako izobražen mož, katerega ime je slovelo črez koroške meje.«[20]

Vprašanje avtorstva rokopisne knjige v dveh prepisih se zaplete še zaradi tiskane knjige, ki jo je »zložil« 21 let pozneje v Hotedršici župnik-vikar in janzenistični pisatelj Gašper Švab (1797—1866): Nauk katoljſhke zerkve od opravizhenja greſhnika (Ljubljana 1832). Bežna primerjava Švabove knjige z Blaznikovim rokopisom je pokazala, da sta vsebina in razvrstitev snovi popolnoma enaki, le da je v tiskani knjigi nekaj več poglavij. Precej stavkov ali besed pa se ujema celo dobesedno, v obeh je npr. že zapisan zdaj spet uveljavljeni izraz za spoved »zakrament sprave«.[21]

Švab je bil po študiju deset let mlajši od Blaznika, imel pa je večinoma še iste profesorje v bogoslovju in je torej tudi on mogel priti do istih rokopisov, ki so očitno tedaj nadomeščali tiskane teološke učbenike in priročnike.[22] Spet vabljiva téma za raziskovanje naše bogoslovne preteklosti, zlasti

---

[17] Prim. IMK 17/1907, 87.

[18] Kershansku Podvuzhenje od Kriſtianske Pravizhnoſti inu Opravizhenja. Ima 263 strani, Blaznikov rokopis pa 240, ker je pisava drobnejša.

[19] Grundtnerjev življenjepis je objavil F. Pokorn, Šematizem duhovnikov in duhovnij v ljubljanski nadškofiji l. 1788 (Ljubljana 1908), 11—12. Rojen na Koroškem 1750, do razpusta reda bil premonstratenec v Grebinju, od 1782 dalje v dušnem pastirstvu, 1788 stolni vikar v ljubljanski stolnici, 12 let župnik v Šentvidu nad Ljubljano, 1800—1818 župnik in dekan v Moravčah, kjer je umrl. »Govoril tri jezike«, »izvrsten pridigar in mož lepega obnašanja«.

[20] Prim. SBL I, 271—272 — rojen ok. 1767, umrl 1827.

[21] Blaznik, str. 184; Štab, str. 118.

[22] Tudi v stiški samostanski knjižnici so ohranjeni prepisi predavanj iz pastoralnega bogoslovja: Vpelavanje v duhovno pastirstvo (3 deli), kakor je več prepisov tudi v Semeniški knjižnici v Ljubljani (prim. BV 40/1980, 13 sl.) in najbrž še marsikje. Stiška knjižnica hrani tudi rokopis: Napelvanje greſhnika k' reſnizhnimu in terdnimu ſpreobernenju, ki je datiran »V Ljubljanſki duhovſhenzi 1830«, torej iz časa predavanj pastoralista Jurija Zupana (prim. BV prav tam, 12).

ker gre za čas, ko bi »na perste ene roke skoraj lahko seštel može, ki so takrat pisali slovenske knjige«.[23]

V okviru tega prispevka naj bo objavljen vsaj en odstavek iz Blaznikovega rokopisa (prečrkovan v sedanjo pisavo), in to odlomek iz cerkvenega očeta Origena, ki v tiskani Švabovi knjigi ni bil več objavljen. Gre za vprašanje časa za spreobrnjenje in opravičenje (= 4. poglavje): Origenes imeniten vučenik pervih časov katolške cerkve v 8. pridgi praša: »Če se na dobroto božjo spodobi pregreho eniga dneva s trudam celiga lejta vračvati?« in sam na to prašanje odgovori in nam pove, da se nam taku ravnanje božje nima čudnu zdeti, zakaj kakor per našimu telesu, kadar bo rajnenu ali se kaka kost zlomi, škoda se sicer hitro zgodi, ali celenje se z velikim bolečinami in celu kasnu zadobi, ravnu tako se zgodi per duši, ta bo z greham hitru ranjena, al človek ne bo hitru od greha ozdravlen. Veliku več, dušnu ozdravlenje je veliku kasnejši, ker človek od svoje hudobie osleplen ne zapopade gnusobo svojih ran, in tedaj spoznanje gnusobe svojih ran v tim dobi, ker se more nad svojim zdravjam veliku in dolgu truditi.«[24] Nato so navedeni še odstavki iz spisov sv. Ambroža, Gregorija, Avguština, Krizostoma in Bernarda. Marsikaj izvemo tudi iz stare spokorne prakse v Cerkvi.

Zanimanje za spise cerkvenih očetov je bilo v tej dobi tudi pri nas zelo živo, to dokazujejo npr. knjige že omenjenega Blaznikovega sošolca Janeza Travna o zakonskem življenju in sploh o pastoralnih vprašanjih, le da so te knjige izšle kar latinsko, ker so bile namenjene duhovnikom.[25]

Potem ko smo prebrali že nekaj Blaznikovih slovenskih stavkov in videli, da je njegova slovenščina kar lepa (podrobneje naj jo presodijo slavisti) in razumljiva, je toliko bolj pretresljivo opravičilo, ki ga je zapisal v svoji drugi knjigi, o kateri bomo še govorili: »Nove kranjſhne ſe niſim vuzhil torej je doſt zherknih ino beſednih pogreſhkov ino pregreſhkov.« Zato je razumljivo, da je svoj že omenjeni dnevnik, ki ga je začel že v bogoslovju in ga nadaljeval do smrti (1809—1861), pisal v nemščini, saj mu je zaradi izobrazbe nedvomno tekla bolj gladko kot slovensko pisanje. Tega mu ne smemo zameriti, saj so mnogi slovenski kulturni delavci njegovega

---

[23] Ravnikarjev življenjepisec v Koledarju Družbe sv. Mohorja za leto 1878, 179.

[24] Blaznikov rokopis, 53. V Švabovi knjigi je to poglavje precej drugačno, zlasti ni nič odlomkov iz cerkvenih očetov, pač pa se zelo ujemata v popisovanju starocerkvene spokorne prakse na vzhodu: Blaznik opisuje štiri »štacjone« te pokore (str. 58—61), Švab pa govori o »stopnjah« (str. 48—50).

[25] Prim. op. 14. Knjigi Sensa sanctorum Ecclesiae Doctorum ac Patrum circa usum matrimonii (na Dunaju 1832) in Supplementum ad Sensa... (prav tam 1835) je z vidika moralnega bogoslovja pregledal že F. Ušeničnik (BV 3/1923, 15 sl.). Knjiga Regimen animarum ad SS. Patrum mentem je v 1. izdaji še zdaj neznana, v Dunajski Nacionalni biblioteki pa imajo vsaj 2. izdajo te knjige, tiskane na Dunaju 1853. Ker je kopija tega zanimivega spisa našega zelo strogega janzenističnega pisca na voljo tudi v Ljubljani (NUK in Semeniška knjižnica), bi bili zdaj skorajda dolžni ponovno pregledati in oceniti celotno Travnovo teologijo, ki je neznana tudi drugod, ker so vse knjige izšle anonimno.

časa s Prešernom vred pisma pisali v nemščini,[26] čeprav je že M. Pohlin pripravil prevod vzorcev za pisanje pisem v slovenščini, a je delo ostalo v rokopisu.[27]

Dnevnik je seveda pisan v zaporedju dni, mesecev in let, za objavo pa je I. Vrhovnik vse gradivo razvrstil v naslednje skupine: Življenjepisi, Politiške črtice, Cerkvene vesti, Osebne opazke — to edino je bilo tudi objavljeno[28] — napovedane pa so bile še skupine: Šolstvo, Vojaštvo, Nesreče, Bolezni, Požari, Zlodejstva, Nebesne prikazni, Potresi, Vreme in letine. Ker je bil Blaznik zelo gostoljuben in je tudi sam rad hodil na obiske, se je tako srečal in spoznal z mnogimi sodobniki in je vse to tudi skrbno zapisoval. Ker pa ni govoril o svojem delu, je doslej veljal za izrazito pozunanjenega človeka: šele zdaj najdena rokopisa odkrivata, da je imel posluh tudi za teološka in pastoralna vprašanja in za pisanje v slovenščini. Vrhovnik omenja, da je bil Blaznik tudi »ljubitelj domače zgodovine«[29] in je zbral veliko podatkov za zgodovino župnije Naklo. Njegov nemško pisani rokopis sta uporabila I. Vrhovnik in A. Koblar, ki sta 1875 izdala Zgodovino župnij Naklo, Duplje in Goriče kot drugi zvezek v zbirki Zgodovina fara ljubljanske škofije.[30]

Blaznikov Krščanski nauk

Župnijo Naklo na Gorenjskem je dobil 1822 po krajših samostojnih službah v Zagorju in na Raki.

Župnikova naloga je bila med drugim tudi ta, da je ob nedeljah popoldne pri »krščanskem nauku« razlagal otrokom in odraslim verske resnice in zapovedi pa tudi posamezna poglavja iz bogoslužja, vsebino molitev, maše in stanovske dolžnosti.[31] Zlasti v zimskem času od adventa do velike noči

---

[26] Prim. J. Koruza, K problematiki slovenskega preporoda, v: Jezik in slovstvo, 21/1975—76, 104—120.

[27] »Gellert listi«, prim. SBL II, 419 pod št. 36. Prav tam je pod št. 27 omenjen rokopisni prevod Avguštinovega Enchiridiona, ki ga je »za eno skušno koku se puste nauki visokih šol po kraynsku dapovedati« napravil že 1781, pa zdaj ne vemo več, če je še ohranjen.

[28] Prim. IMK 16/1906, 148—149; seznam objavljenih izpiskov gl. zgoraj op. 2.

[29] IMK 16/1906, 147.

[30] Prim. prav tam. Ivan Vrhovnik je bil od 1881 kaplan v Naklem in je Blaznikovo gradivo uporabil pri pisanju 190 strani obsegajoče knjige. Na str. 83—86 je tudi Blaznikov življenjepis, vendar tudi Vrhovnik omenja predvsem njegove zasluge za zgodovino, malo pa pove o duhovniškem pastoralnem delovanju in nič o slovenskih rokopisih.

[31] Popoldanski krščanski nauk so od župnikov zahtevali po tridentinskem koncilu; arhidiakonova vprašanja glede župnikovanja, kakor jih je ohranil iz leta 1755 Franc Mihael Paglovec in so objavljena v Zgodnji Danici 5/1852, 79—80, vprašujejo v št. 4: »Ali je imel popoldne keršanski nauk za male otroke po napeljevanji rimskega katekizma?« Paglovec pa omenja, da mora biti krščanski nauk za otroke popoldne, »za odrašene pa po pridigi o spomladanskim času«. Podobno je odgovoril Franc Perko, župnik v Žičah na Štajerskem leta 1785, da ima popoldne katehezo, kakor je predpi-

so župniki pripravljali vernike na »velikonočno spraševanje«, ko si je moral vsak odrasel vernik z izpričanim znanjem krščanskega nauka zaslužiti potrdilo — spovedni listek, s katerim je potem smel iti k obvezni spovedi pred veliko nočjo. Pri spovedi je dobil listek drugačne barve — potrdilo, da je spoved opravil, in je potem lahko prejel tudi velikonočno obhajilo. Gospodar družine je nato vse listke izročil župniku, ki je vestno vpisal podatke v družinsko knjigo — status animarum.[32]

Slovenski župniki so si pri tem nauku pomagali z različnimi katekizmi, ki so tudi v slovenščini izšli že v 18. stoletju: Bellarminov (1728), kratki v različnih izdajah lekcionarja, avstrijski uradni iz časa Marije Terezije (več prevodov, Japljev 1779). Ni dvoma, da so poznali tudi katekizem, ki ga je po naročilu tridentinskega koncila izdal za župnike papež Pij V.: Catechismus Ex Decreto Concilii Tridentini Ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. Iussu Editus. Romae MDLXVI in je izhajal v vedno novih izdajah in prevodih.[33]

Začeto 19. stoletje je glede krščanskega nauka pomenilo na Slovenskem veliko preokretnico, ker so začeli v slovenščini izhajati ne samo katekizmi, ampak tudi kateheze, da so jih mogli uporabljati duhovniki, pa najbrž tudi posamezni verniki. Najstarejše, sorazmerno kratke, je 1791 izdal v latinščini dekan in župnik pri Novi Cerkvi na Štajerskem Jožef Jakomini (1755—1830), doma v Štanijelu pri Vipavi,[34] poslovenjene pa je 1801 izdal njegov prijatelj in rojak Andrej Reya (1752—1830) iz Krmina, župnik v Zibiki.[35] Težko je sklepati, koliko so to knjigo poznali splošno po Sloveniji, tudi jezikovno ni preveč dobro ocenjena, vendar je omembe vredno že dejstvo, da sta goriška duhovnika, ki sta službovala na Štajerskem, poskrbela svojim sobratom kateheze, ki so bile tiskane v Ljubljani.

---

sana za avstrijske dežele (prim. M. Smolik, Franc Perko, prvi špitalski župnik v žičkem samostanu, v: Zborniku ob 750-letnici mariborske škofije. Maribor 1978, 220). Blaznik omenja krščanski nauk: IMK 17/1907, 24, 27; 19/1909, 177. Na ljubljanski škofijski sinodi 1940 so ponovili dotedanja naročila glede popoldanskega krščanskega nauka in jih posodobili (prim. Pastoralne inštrukcije za ljubljansko škofijo. Ljubljana 1940, 59—62).

[32] Prim. F. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje. Ljubljana ³1940, 206—207, kjer omenja, da je spovedne listke pri nas naročal že škof Tomaž Hren, velikonočno spraševanje pa ljubljanski škof Karel Herberstein pred 1774. Državni nadzor omenja Blaznik: IMK 17/1907, 18.

[33] Poznejše izdaje imajo v naslovu še »Romanus«, zato ga večkrat imenujejo rimski katekizem. Prim. G. J. Bellinger, Bibliographie des Catechismus Romanus... 1566—1978. Baden-Baden 1983, ki opisuje 827 različnih izdaj, latinskih in prevedenih.

[34] Prim. SBL I, 370; P. Simoniti, Sloveniae scriptores latini recentioris aetatis, Ljubljana 1972, št. 641: Doctrinae christianae expositio ad normam praescripti in ditionibus Austriacis catechismi usui curatorum accomodata. Celje 1791, ima v razvidu en sam izvod (Frančiškanska knjižnica v Ljubljani).

[35] Prim. SBL III, 91; Slomškovo ne preveč ugodno oceno knjige: Kersanskiga navuka izlagaine, navaja Marn, Jezičnik XXII, 76: »Slovenska beseda v tih koristnih bukvah, če ravno še ne otesana, je za tisto dobo razumevna in prijetna, ter kaže moža močnega duha in zdrave besede.«

Ko je Blaznik župnikoval v Naklem, je 1827 izšel v Ljubljani nov slovenski katekizem: KERSHANSKI KATOLSHKI NAUK OD NAR POTREBNISHIH RESNIZ SVETE VERE S VPRASHANJI IN ODGOVORI. Bil je sicer anonimen, prodajal ga je Adam Henrik Hohn, »bukvoves ino kupzhevavz s popirjam«, vendar ga je odobril ljubljanski škof Anton Alojzij Wolf, sestavil oziroma prevedel pa ga je ljubljanski mestni župnik in kanonik Andrej Albreht (1782—1848)[36] in je doživel več izdaj. Albrehtova knjiga ni samo nov prevod terezijanskega katekizma, ampak ima pri posameznih odgovorih dodane tudi nekaj razlage.

Zdaj najdene Blaznikove rokopisne kateheze iz let 1826—1845, malo pozneje (1834) tiskani KERSHANSKI KATOLSHKI NAUK sa odrafhene ljudi horjulskega župnika Franca Veritija (1771—1849)[37] v štirih delih z nad 1300 stranmi in še poznejše Albrehtove kateheze: Razlaganje keršanskiga katoljškega Nauka, namenjene odraslim bralcem,[38] pričujejo, s kakšno vnemo so tedanji župniki spolnjevali svojo dolžnost kateheziranja ne samo otrok, ampak tudi odraslih. Letnice omenjenih rokopisov in tiskanih knjig (za katere so bili rokopisi napisani že prej) kažejo v drugo četrtino stoletja, ki je tudi sicer tako znamenita za slovensko slovstvo. Najbrž lahko v tem vidimo prve sadove prizadevanja, da bi se bogoslovci naučili lepe slovenščine, kar naj bi dosegla že omenjena obvezna predavanja profesorja F. Metelka na liceju: »Sad te naprave se ni le na Kranjskem pokazal, ampak tudi pri sosednjih Slovencih. Kmalu je prišlo kajt (!) dobro pisanih slovenskih bukev na dan, in duhovni govori na prižnicah so bili prosti gnusne soderge in v lepši in čistejši slovenščini zglasovani«.[39]

V okviru tega prispevka ne bo mogoče primerjati vseh teh katehez med seboj; to ostaja naloga teološkega raziskovanja v prihodnosti, ki bi šele moglo ugotoviti, koliko so v njih še ostali sledovi jožefinske in janzenistične miselnosti in strogosti, kakor jo dosedanji raziskovalci za to dobo sicer še izpričujejo, pa so morda prav ti mlajši duhovniki delovali že drugače.[40]

---

[36] Prim. SBL I, 5. J. Marn, Jezičnik XXIII, 49—50 je samo navedel njegove spise in odstavek iz katekizma kot zgled njegovega jezika, glede vsebine ali pomena pa tam ne najdemo ničesar.

[37] Prim. SBL IV, 410—411; M. Smolik, Franc Veriti ali Jožef Burgar? v: Jezik in slovstvo 26/1980—81, 159—163, kjer so tudi (op. 8) vzporejene letnice iz Veritijevega in Prešernovega življenja. Veriti ni bil niti Slovenec, doma iz Tolmezza v Videmski nadškofiji, postal pa je slovenski pisatelj, sprejet celo v leksikon Slovenska književnost, Ljubljana 1982, 379.

[38] Natisnjene so bile šele 1850, po pričevanju J. Marna na navedenem mestu (gl. op. 36), pa so bile napisane že 1841; po njegovi smrti v Novem mestu, kjer sta bila z Veritijem tovariša, pa jih je za tisk pripravil J. Volc.

[39] J. Marn, Jezičnik, ali Metelko v slovenskem slovstvu. IX, X, XI. Leto. Ljubljana 1873, 4—5.

[40] Prim. Predvsem: R. Čebulj, Janzenizem na Slovenskem in frančiškani. Ljubljana 1922; J. Gruden, Janzenizem v našem kulturnem življenju, v: Čas 10/1916, 177—194; F. Ušeničnik, Rigorizem naših janzenistov, v: BV 3/1923, 1—49.

Od Blaznikovih rokopisnih katehez je doslej najden le drugi zvezek, vezan v rjavo usnje velikosti 11,5 × 18,5 cm z rdečo obrezo in obsega 494 zelo lepo in skrbno pisanih strani s kazalom: Kerſhanſki navuk sloshen ino ſpiſan od Blasha Blasnika sdajniga Nakelſkiga fajmoſhtra od leta 1826 do 1845 etc. II. Del Od vupanja.

Po splošnem uvodu v krepost upanja je daljše poglavje o milosti, nato obravnava molitev na splošno, posebej pa razlaga prošnje očenaša, angelovo češčenje in rožni venec, pomen petja, litanije in razmerje med javno in osebno molitvijo. Obsežen del je posvečen razlagi zgodovine maše in njenih obredov, na koncu pa razlaga še procesije in božje poti, bratovščine, redovno življenje in blagoslove.

Na hrbtni strani naslovnega lista je zapisal že navedeno opravičilo, da ne zna dobro slovensko pisati, navedel pa je tudi vire, ki so mu bili v pomoč pri sestavljanju krščanskega nauka: K slaganju tiga Kerſhanſkiga navuka ſo sraven ſvetiga piſma ſoſebno téle bukve perpomogle: Katechismus von Neapel, Galura, Reichenbergers Paſtoral-Anweiſung, Brevier, shivlenje Svetnikov, ino per raslaganju Svete maſhe das Büchlein Hauke.

Bernhard Galura (1764—1856) je bil tedaj škof v Brixenu in zelo znan katehetični pisec.[41] Blaznik je torej poznal njegove spise, še preden so v slovenščini izšli prevodi nekaterih njegovih knjig, med drugimi tudi Razlaganje krščansko-katoljškega nauka v podobah za šolo, cerkev in dom (Dunaj 1861). Andreas Reichenberger (1770—1855) je bil s svojo pastoralko zelo znan tudi pri nas: uporabljali in prevajali so ga Blaznikovi sodobniki, profesorji pastoralne teologije v Ljubljani Jurij Zupan, Jožef in Janez Poklukar, zelo pa je verjetno, da ga je upošteval že Blaznikov profesor Jožef Walland, poznejši goriški nadškof.[42]

Razlago mašnih obredov je povzel, deloma celo dobesedno prevajal po knjigi, ki jo je spisal Christoph Hauke (1754—1792): Erklärung der Gebete und Zeremonien des heiligen Messopfers in je bila tiskana v Brnu 1793. Avtor je bil duhovnik olomouške škofije, služboval pa je tudi v Holandiji. Ker sam v uvodu omenja, da je spis prevedel, in ker opisuje francoske navade pri maši, je treba pravega avtorja iskati med Francozi. Blaznik je predlogo uporabljal precej svobodno, saj njegovi preprosti poslušalci niso potrebovali vsega, kar je bilo prvotno namenjeno nemškim ali francoskim duhovnikom, katerim je bil izvirnik namenjen.[43]

---

[41] Prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4. Freiburg 1960, 508—509, ki ga šteje med utemeljitelje moderne katehetike.

[42] Prim. Wetzer-Welte, Kirchenlexikon Br. 9. Freiburg Br. 1852, 6149—150: C. v. Wurzbach, Biographisches Lexikom, Bd. 25 (1873), 177—179; M. Smolik, v op. 8 nav. razprava, str. 11. V zgodovini pastoralke sodi med »neteološke pragmatične zamisli«, kako bi novo disciplino zajeli v knjigi (prim. H. Schuster v: Handbuch der Pastoraltheologie I. Freiburg i. Br. 1964, 47—48).

[43] Prim. P. Hersche, Der Spätjansenismus in Österreich. Wien 1977, 287—288; omenja ga kot prevajalca janzenističnega slovstva iz francoščine v nemščino. Njegova

Blaznikov Krščanski nauk bi bil že zaradi tega vreden posebnega študija, ker tako podrobno poznamo njegove vire, česar ni mogoče reči za večino tedaj objavljenih slovenskih knjig.

Iz druge polovice knjige, kjer je obravnaval predvsem liturgična vprašanja, naj bo navedenih nekaj odstavkov, da bodo tiskani vsaj po 150 letih. (Besedilo prečrkujem v sedanji črkopis)

Iz poglavja o angelovem češčenju (str. 178):

Nektiri kristjani imajo krive zapopadike od Marije ino od častenja proti Mariji, ino so polni zmot. Tako postavim: 1) nektiri mislijo Marijo prav počastiti, če nje podobo prov nečimerno oblečejo, ktiro nečimernost je Marija vselej sovražila. 2) Če Marijo počastiti deleč na božjo pot gredo, postavim na svete Lušarje, per ktiri perložnosti doma svoje dolžnost zamude, ino Mariji na enimu kraju več moč perpišejo, kakor na drugimu; zakaj to je kriv zapopadik, Marija je na enimu kraju ravno tista velika, perjatelca božja, kakor na drugimu. 3) Mislijo nektiri Marijo prav počastiti, če se v kakšno posebno bratovšno zapišejo, ino nektire Očenaše hitro oblebetajo ali pa še ne, zraven pa prav hudobno ino razvuzdano žive . . .

Iz poglavja o zgodovini maše, iz odstavka o procesiji na začetku mašnega obreda (str. 202):

Nekdaj je bila tudi navada procesjo deržati okolj cerkve, per ktiri so bili štirji evangelji brani. Ali je bila ta navada v pervih časih ali ne, se ne ve. (Nato našteje nekaj možnih razlogov za to procesijo) . . . Ino 3) morebiti tudi zato, ker so dolgo časa verni vsako nedeljo le eno mašo imeli, če je bilo ravno po mestih že po več cerkva, ino so se v eni cerkvi vkup zbrali, de so potlej s procesjo v eno drugo šli, kjer so ofer s. Maše imeli, kakor se dan današni v križovimu tednu godi.

V zvezi s procesijami je zanimiva razlaga, zakaj so v jožefinskih časih na državno pobudo odpravili številne prej znane procesije (str. 431—432):

Koliko procesij je od viši gosposke perpušenih? Znano je, da je bilo nekdaj obilno procesij, ali na cesarsko povelje v letu 1782 enajsti dan maliga travna, ino na papeževo pervolenje so bile vzdignjene ino prepovedane vse tiste procesje, ktire so iz domače v drugo deželo šle, ino tudi tiste, per ktirih so ljudje čez noč zvunaj doma ostali. Drugo let potem, to je 30. dan velikiga serpana 1783 so bile pa vzdignjene ino prepovedane sploh vse procesje zvunaj petirih, namreč: na s. Marka dan, tri križov teden, ino na s. Rešniga Telesa dan, ktire imamo še dandanašnji. Zraven tega je pa tudi škofam od papeža ino cesarja perpušeno v posebnih sploh potrebah ljudem na prošnjo fajmoštrov v svoji škofiji procesje pervoliti, vendar s tim perstavkam, de škof pred Landšafti povedo, ino de nobena procesja predeleč od

---

knjiga o maši in s tem tudi Blaznikove kateheze zajemajo iz bogatih ugotovitev francoskih zgodovinarjev in teologov glede zgodovine bogoslužja.

svoje fare ne gre. Od tistih tedaj, ktiri ob drugih časih brez škofoviga pervolenja procesje vodjo, ali za procesjo gredo, se ne more drujiga reči ino misliti, kakor de so nepokorni viši oblasti, tedaj samimu Bogu, zato ki po besedah s. Pavla oblast ni od drugot kakor od Boga. Tedaj se ni čuditi, če Bog njih prošnje ne vsliši, ino nad njih oframi nobeniga dopadajenja nima, zakaj Bog sam pravi: Meni je ljubši pokoršina kakor ofri. — Nadaljuje z vrsto razlogov, zakaj je pametno, da nimamo pretirano veliko procesij.

Nadaljuje podobno še o božjih potih, kjer navaja tudi vrsto dokazov iz cerkvenih očetov, ki so svarili pred njimi, npr. sv. Gregor iz Nise, Hieronim. Vendar opozarja tudi na pametne razloge, da kdo gre na božjo pot (str. 441 do 442):

Božje pota le takrat pomagajo, kader ima kdo na kakšnimu kraju veči gorečnost k službi božji, če se v njegovim sercu boljši misli, občutleji ino naprejvzetje zbudi, zato ki si na posebne pergodbe spomni, ktire so se na tistimu kraju zgodile . . .

V poglavju »Od bratovſhen« (str. 450—476) je svojim župljanom razlagal smisel redovniškega življenja ob kratkih življenjepisih redovnih ustanoviteljev, ki jih je povzel iz Življenja svetnikov (Veritijevega?) in iz brevirja, kot omenja v opombah pod črto. Mimogrede je naštel tudi ustrezne samostane na Slovenskem: cistercijane v Stični in v Kostanjevici (str. 453), avguštince v Ljubljani (str. 454), kartuzijane v Bistri (str. 456). Tri frančiškanske samostane opisuje takole: »Tega Ordna imamo tudi v naši deželi tri kloštre, namreč v Ljubljani — nekdaj tam, kjer so zdaj šole, zdaj pa pred špitalskim ali po novim, pred Francovim mostam, kjer tudi perfarne opravila opravlajo; potlej v mestu Kamnjeku, ino v Novimu mestu, kjer se s šolam vkvarjajo« (str. 459). Zanimiv je tudi opis kapucinskih samostanov (str. 460), ki so še v Škofji Loki in v Krškem, do ukinitve pod cesarjem Jožefom II. leta 1784 pa sta bila tudi v Kranju in v Ljubljani, kjer »je bil pa tam kapucinarski klošter s cerkvijo, kjer je zdaj vert sprehajanja (Sternalee [= Zvezda]). Ob časi francoskiga oblastvanja po Kranjski deželi v letu 1810 je bil podert klošter ino cerkuv. O čudna spremenituv! Kjer se je nekdaj Bog častil, bo zanaprej marskdo grešil.«[44] Kdo ve, zakaj ni Blaznik ob sv. Klari omenil tudi samostanov klaris, ki so živele pri nas. Na str. 464 omenja usmiljene brate: »Tudi v Ljubljani so imeli svoj klošter na Dunajski cesti do prihoda Francozov 1809—1813 tam, kjer pravite per Barmhercigarjih, kjer je zdaj mestna bolnišnica.« Glede jezuitov (str. 466) omenja, da so bili razpuščeni pa spet dovoljeni in se spet širijo, »če se ji ravno hudobno ljudstvo močno

[44] Ob teh dveh verzih (Blaznikovih? Koga drugega?) lahko omenim Prešernove verze v Nebeški procesiji, objavljeni 1835, ko so sklenili ob parku Zvezda sezidati »društveni dom« Kazino, in jo je Prešeren označil z naslednjimi verzi: Satan »zidat vdihne jim kazino, / kaj de je, pové ime — / žensko, moško tam mladino / z materami vred kazé« (France Prešeren, Zbrano delo II. Ljubljana 1966, 57 in op. na str. 267).

opera. Ta bratovšina je imela tudi v Ljubljani cerkuv sv. Jakoba, ino zraven klošter tam, kjer se zdaj Baalu služi = Redoutensaal.«

Svoje opisovanje redovnih ustanoviteljev in njihovih redovnih družin, ki je temu delu naklonjeno, sklepa še z odstavkom o tistih ljudeh, ki živijo sicer v svetu, pa so pridruženi redovnikom kot tretjeredniki. Blaznik jih vzame v zaščito zoper hudobne jezike: »Takim se je djalo: bratje ino sestre tretjiga ordna, ktere zdaj hudoben svet z zaničljivimi besedami tercjal ali tercjalka obklada« (str. 472). Nato omenja še bratovščine v pomenu, kakor to zdaj razumemo, katerih člani se zavežejo vsak dan moliti določene molitve, npr. v čast Mariji ali sv. Rešnjemu telesu. »V Nakelski fari je bila bratovšina sv. Antona, postavljena od nekdajniga nakelskiga gospod fajmoštra Matija Gruss okol leta 1686 v čast sv. Antona Padvana ino v pomoč cerkve. Na sv. Antona dan je bila posebn služba božja v perfarni cerkvi« (str. 473).

Zanimivo je Blaznikovo razmišljanje (ne zasebno, ampak javno v cerkvi pri krščanskem nauku), zakaj je Jožef II. zatrl toliko samostanov in bratovščin (str. 473—474): »Ker je svet v vernih rečeh zmiram bolj omerzval, ino ker so nektiri bratje ino sestre si le dolžnost nakladali, dopolnili pa ne, je bilo veliko kloštrov, ino bratovšin od cesarja Jožefa II. s papežovim pervolenjem vzdignjenih, brez de bi tist grešil, ktiri še zmiram zvesto molituv bratovšine opravlja. Zakaj molitve ni nobeden prepovedal, ino jo tudi nobeden ne sme prepovdovati. Iz povedaniga vsak lohka vidi, da so bile bratovšine le zato narejene, da bi se postave evangelja bolj na tanjko dopolnile, ino de bi bolj resnični bratje Kristusovi bili.« Omenja, da je celo med apostoli bil Juda, zato se ni čuditi, da so bili tudi med redovniki manj popolni, ki so mislili, da bodo dosegli zveličanje samo s članstvom v redu ali bratovščini. »Tje ino sem je peršla clo Lutranarska šega, v posebnih godovah ino shodih Generalabsolution (= splošno odvezo) dajati. To je bil uržah vzdignjenih bratovšin.« Nadaljuje kritiko cesarskih odločb: »Kadar veliko suho drevo pade, s svojim padcam lohka ino dostkrat tudi kaj rastlivih ino dobrih dreves podere, tako se je tudi z vzdignjenim bratovšinam dost dobriga zaterlo, namest pšenice je le lulka začenjala poganjati, namest čednost le hudobija se kazati, torej je v poslednih časih pod oblastjo katoliških poglavarjov spet več slišati od novih kloštrov, ino od novih bratovšin, postavim na Parskim in v Estrajhu (= Bavarskem in Avstriji). So bratovšine od Jezusoviga ino Marijinega serca. Tudi estrajharski cesar Franc I. je k spominu svoje hčere Leopoldine, ktira je kakor cesarica braziljanska v Ameriki umrla, ino k časti sv. Leopoldu, ino v pomoč spreobernenja Amerikanov svojim podložnikom perporočil bratovšino sv. Leopolda, ktiro je papež Leo XII. v letu 1829 poterdil. Bratje te bratovšine moljo vsak dan en očenaš ino dado vsak teden en krajcar v sklad za pomoč misionarjov, ktiri nevernim Amerikanam sv. evangelj z velikim pridam oznanjujejo. Do konc leta 1845 je že osem

duhovnov iz kranjske dežele v Ameriki, namreč: gospod Friderig Baraga, Franc Pirc, Primož Smolnikar (dieser apostasirte [= ta je odpadel]), p. Ivo Levic, p. Oto Skala, Jur Godec, Andrej Skopec ino Mrak Ignaci. Bog jim daj terdniga zdravja, ino veliko sreče per njih trudapolnimu delu. Poznejši (1854) g. Lavtižar.«[45]

V zadnjem poglavju je Blaznik razlagal blagoslove vseh vrst. Zanimivo je njegovo razlaganje zarotovanja (str. 478): »Vender ne sme nobeden misliti, de bi hudoba v eni ali drugi reči tičala, ampak hudiču se le toljko oblasti čez reči perpiše, koljkor ludje tiste po malopridnim vživajo, ino z malopridnim vživanjem greh delajo, ktirga greha začetek je hudič.« Tudi glede blagoslovov je hotel opravičiti, zakaj je Jožef II. marsikaj prepovedal (str. 578 do 479): »ker so pa preobilni žegni ljudem, posebno nespametnim, perložnost dali k mnogim vražam: tako je bilo na povelje cesarja Jožefa II. s papežovim pervolenjem več žegnov prepovedanih, postavim: žegen svetih treh kraljov vode, ... žegen pulfra, ... žegen vina na sv. Janeza Evangelista dan ... Ravno tako so bili prepovedani žegni roženkrancov, škapulirjov ino drugih takih reči ...« Iz nadaljevanja je videti, da se Blaznik ni strinjal z vsem tem, ker pripravlja ljudi, da bodo doživeli še spremembe (str. 480): »Cerkuv je žegne postavila, ino ima tudi oblast vzdigniti; vzdignila je nektire, pa jih vtegne spet kdaj zapovedati, če bo vidla, de ne bodo ljudem perložnost k grehu, ampak pomoč k notranji andohti.« Preden je ljudem razlagal blagoslove, ki so v cerkvenem letu bolj poudarjeni: blagoslov vode, sveč na svečnico, pepela na pepelnico, krstne vode, velikonočne sveče in velikonočnih jedi, je zapisal (str. 484): »Potrebno je tedaj ljudem podvučenje od žegnov, zato de bi jim vselej spodobno čast skazali — ne prevelike, ne premajhine.« Končal je to poglavje (str. 493): »Kadarkolj se tedaj žegen daje, ali kakšina reč žegnuje, se je treba spomniti na potrebno perpravo žegen sprejeti, ktir je le dobro pervošenje ali očitna molituv, ino zmiram se je treba skerbno varvati vsih krivih ino vražlivih zapopadkov od žegnov.« — V času, ko se pri nas pripravljamo na pokoncilsko preurejeni del obrednika z različnimi blagoslovi, se mi je zdelo koristno ustaviti se nekoliko dalj pri tem poglavju Blaznikove »pastoralne liturgike«.

Na koncu rokopisnega drugega dela krščanskega nauka je avtor dodal še daljšo molitev, ki jo je morda molil vedno po opravilu (ali pred njim) v cerkvi. Za zdaj še ni mogoče reči, če je izvirno sestavljena ali povzeta po kateri izmed navedenih predlog.

Morda se zdi tako nadrobno poročanje o spisu, ki niti ni doživel natisa, odvečno, vendar menim, da je sam po sebi in zaradi zanimive vsebine dragocen drobec, ki omogoča »neposreden« vpogled v oznanjevanje duhov-

---

[45] O Leopoldinini ustanovi prim. npr. J. Gregorič, Baragova misijonska pisma. Ljubljana 1983, 13—14; tam so omenjeni tudi misijonarji med Indijanci. Bernarda Smolnikarja (SBL III, 392—396) je Blaznik pomotoma »prekrstil« v Primoža.

nikov v naših župnijah pred poldrugim stoletjem. Kot sem že omenil, bi šele podrobno primerjanje z natisnjenimi katehezami iz približno istega obdobja pokazalo, kje so razlike med posameznimi avtorji, koliko so bili odvisni od tujih predlog, koliko pa samostojni, vendar se mi zdi, da je iz tiskanih katehez izginila prav tista neposrednost, ki smo jo lahko začutili ob prebiranju Blaznikovega rokopisa. Jezikoslovci pa bodo morda še ob njegovem jeziku ugotavljali, koliko je soroden z jezikom pesnika Prešerna, ki ni bil samo krajevno bližnji sosed, ampak je bil tudi večkrat gost priljudnega župnika v Naklem.[46]

Povzetek: Marijan Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec

Najdba dveh rokopisnih knjig v stiški samostanski knjižnici omogoča nove sklepe glede rabe slovenščine pri oznanjevanju v prvih desetletjih 19. stoletja. Po izidu novega prevoda sv. pisma so tudi pri vzgoji bogoslovcev v Ljubljani bolj skrbeli za pouk slovenščine in za teološko literaturo v domačem jeziku. Ta pa je sprva ostala v rokopisih in je zato manj znana. Eden izmed prepisovalcev je bil tudi kaplan na Vačah Blaž Blaznik, ki je 1812 prepisal Nauk od opravičenja, čigar avtor ni znan, v poštev pa bi mogel priti moravški župnik Grundtner. Naveden je odstavek iz del sv. Gregorja iz Nise. Glavni del razprave je posvečen Blaznikovim katehezam, ki jih je imel kot župnik v Naklem. Tam je pisal tudi že doslej znani nemški dnevnik, kroniko. Svoj slovenski krščanski nauk ob nedeljah popoldne je zapisal tudi v vezane rokopisne knjige, izmed katerih je zdaj najden drugi zvezek iz let 1826—1845 z razlago nauka o milosti, molitvi, maši, procesijah, redovnih družbah in blagoslovih. Objavljeni odstavki so prepleteni s podatki iz cerkvenega življenja pojožefinske dobe in so hkrati opozorilo na Blaznikov jezik in slovensko teološko terminologijo. Blaznik je sam navedel, katera nemška teološka dela je pri sestavljanju katehez uporabljal, vendar primerjava s poznejšimi slovenskimi tiskanimi katehetskimi priročniki pokaže, da je bil pri svojem delu samostojen.

Summary: Marijan Smolik, Blaž Blaznik (1786—1862), Unknown Slovene Theological Writer

The discovery of two manuscripts in the convent library of Stična makes possible novel conclusions concerning the use of Slovene language in preaching in the first decades of the 19th century. After the publication of a new translation of the Bible more care was given to teaching Slovene to students of theology and to theological literature in the native language. The latter was initially in the form of manuscripts and hence it is not generally known. One of the copiers was also Blaž Blaznik, assistant priest at Vače. In 1812 he copied Nauk od opravičenja (Doctrine of Justification), whose author is not known, possibly it was Grundtner, parish priest at Moravče.

[46] To je omenil že F. Kidrič v SBL I, 41. Iz objavljenih odlomkov dnevnika pa vemo, da je bil pesnik v Naklem 25. in 30. maja 1847 (IMK 19/1909, 176), na pogrebu v Kranju pa je bil samo Blaznikov kaplan (prav tam 177, in: F. Kidrič, Prešernov album. Ljubljana 1950, kjer omenja Blaznika na str. 267, 283 in 323).

There is cited a passage from the works of St. Gregory of Nyssa. The main part of the present paper deals with Blaznik's catecheses when he was parish priest at Naklo. There he wrote a diary in German that has been known for some time. He also recorded his Slovene catecheses, which were held on Sundays in the afternoon, in bound manuscripts. Now there has been found the second volume thereof (1826—1845) with teachings about Grace, prayer, Holy Mass, processions, religious orders and benedictions. The published passages also contain data on church life in the period following Joseph II and they should draw attention to Blaznik's language and Slovene theological terminology. Blaznik himself cited German theological works he used at compiling his catecheses, but a comparison with later printed Slovene catechetic manuals shows that he was quite independent at his work.

Veliki petek je dan, ko Cerkev — torej mi sami — oznanja, da nam Gospodova smrt prinaša rešenje . . . To umiranje pa vendarle nekoliko izstopa iz običajnega, ker gre za nasilno smrt, ki so jo odredili svobodni in odgovorni ljudje. Lahko bi sicer rekli, da je družba anonimno udeležena pri vsaki smrti, tudi pri tisti, ki se zdi popolnoma naravna. Vendar ne moremo posploševati. Vsaka smrt ni tako kot Jezusova politično-religiozen umor. (. . .) Tisto, kar je do nje privedlo in po čemer pride Jezusova smrt do svojega polnega pomena, je dejstvo, da je izgubil življenje, ker so ga ubili. Umrl je, ker se je podal v popoln spor z religiozno in politično družbo. Rečeno brez ovinkov: bilo bi pretirano, če bi, kot danes pogosto delajo, skrčili kristologijo na trditev: Jezus je nosil dolge lase in je nasprotoval establishmentu. Prav tako pa tudi ni treba misliti, da nima njegova smrt nič opraviti s politiko in da ni nič drugega kot posledica spora dveh religioznih ideologij, družbe same pa ne zadeva. (. . .)

Ta vidik Jezusove smrti nas opozarja na neko bistveno vprašanje: ali smo deležni Gospodove smrti v resničnosti našega življenja ali pa samo na ravni ideologije? Drugače povedano: ali smo sposobni živeti v nasprotju z načeli družbe ali pa smo bojazljivi konformisti, samo proizvod njenih ustaljenih navad? Če smo nekonformisti iz razlogov vesti, redko tvegamo, da bomo izgubili življenje. Toda posledica takšne drže je vedno delna smrt: nekonformist doživlja samoto, brezplodnost zvestobe, praznost poštenega življenja. Pravo nekonformistično držo do umeščene oblasti bomo v kaki ateistični in grešni družbi prepoznali po tem, da se bomo izogibali razkazovanju, ne bomo se delali brezbrižni in ne bomo se otročje delali pomembni. Pripravljeni pa bomo za delovanje, ki ne bo prineslo nobenega, ne notranjega ne zunanjega povračila, ki ga ne bo nihče priznal in ki nas bo tako že vpeljalo v tisti molk, ki je območje smrti. Ni mogoče na splošno reči, v čem obstaja za vsakega posebej ta dejavni nekonformizem do življenjskega sloga in družbenih načel. Lahko je v tem, da nasprotujemo običajnemu moralnemu vedenju; lahko zahteva, da se odpovemo kaki posebni prednosti, do katere nam dajeta normalno pravico družba in zakonodaja; lahko pa gre — če je potrebno — do boja proti institucionalizirani krivičnosti in zatiranju.

Ko postane tak nekonformizem na videz brezupen, je začetek neumnosti in nemoči križa.

In glejte, kaj je čudno: kdor začne posnemati Križanega v teh zunanjostih, za katere se zdi, da so pripravljale njegovo smrt, bo hitro ugotovil, da ga to posnemanje lahko privede do najbolj notranjega jedra bivanja, da ga stori deležnega Jezusove smrti, ki nam prinaša svobodo božjih otrok.

Karl Rahner

Breda Cigoj-Leben

Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa

»Po tem je mogoče spoznati tistega, ki Boga resnično ljubi, da ga ne zadovoljuje nobena stvar, ki je nižja od Boga. Kaj sploh govorim, da ga nobena stvar ne zadovoljuje? Če bi jih imel vse v lasti, ne bi bil zadovoljen. Več ko bi jih imel, manj bi bil potešen. Srčnega zadovoljstva namreč ni moč najti v imetju, ampak v popolnem pomanjkanju stvari in v duhovnem uboštvu. V tem uboštvu je namreč polnost ljubezni, v kateri je mogoče imeti Boga v lasti v tesni in posebne milosti polni zvezi.« Tako je zapisal v Duhovni pesmi[1] sveti Janez od Križa, bosonogi karmeličan, glavni sodelavec svete Terezije Avilske pri prenovi karmeličanskega reda, cerkveni učitelj in klasik krščanske mistike. Navedek izraža v zgoščeni obliki eno od osnovnih prvin duha, ki prežema svetnikove spise, še prej pa seveda njegovo življenje: prepričanje, da je uboštvo vrednota in edina pot, ki pelje k Bogu.

Z uboštvom se je sv. Janez od Križa seznanil že v najnežnejši mladosti. Rodil se je v revni družini, kjer ni bilo včasih niti ječmenovega kruha dovolj za vsa lačna usta. V drugem letu otroštva je izgubil očeta, to pa je revščino in stisko še povečalo. Komaj nekaj let star je prišel v sirotišnico; tam je sicer imel zagotovljeno hrano, obleko, nekaj osnovne izobrazbe in poklicno priučitev, toda vsaj del tega je moral prislužiti z delom in zbiranjem miloščine za ustanovo. Kot odraščajoč fant je vsak dan pomagal v bolnišnici in zbiral miloščino zanjo; študiral je največ ponoči, ker podnevi ni bilo časa za to. Sveti Janez od Križa je torej okušal od rojstva v svojem življenju in v življenju svoje okolice, kaj je uboštvo v najbolj otipljivem in vsakdanjem pomenu besede.[2]

---

[1] Sv. Janez od Križa, Duhovna pesem, razlaga 1. kitice, 14. odstavek. Navedek prevajam po kritični izdaji celotnega dela sv. Janeza od Križa: Vida y obras de san Juan de la Cruz, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978, 10. izdaja. Po tej izdaji bodo prevedeni tudi navedki iz ostalih svetnikovih del, le za Vzpon na goro Karmel bom uporabljala slovenski prevod (Ljubljana, Družina 1983).

[2] Za poznavanje življenja sv. Janeza od Križa glej predvsem življenjepis, ki ga je napisal Crisógono de Jesús za že citirano delo: Vida y obras de san Juan de la Cruz, in pa delo: Gerald Brenan, St John of the Cross, His Life and Poetry, Cambridge University Press 1975.

Mladi Janez bi bil lahko različno odgovoril na to, da je bil revež: z mrko upornostjo, s trdnim hotenjem spremeniti svoj položaj in si za vsako ceno prisvojiti svoj prostor na soncu, z zagrenjeno vdanostjo v usodo, z vedrim sprejemanjem. Janez od Križa je izbral zadnjo pot. Morda mu je izbiro olajšal tedanji pogled na uboštvo, kajti »dialektika reveža in bogatina ... vlada v krščanski literaturi od cerkvenih očetov (sveti Ciprijan, sveti Ambrož, sveti Janez Krizostom, sveti Avguštin) do teologov protireformacije«.[3] Po tej dialektiki je revež v resnici pravi bogatin, ki »uživa duhovne zaklade in ki mu dobrine tega sveta ne postavljajo stene med stvar in Stvarnika«,[4] bogati pa potrebuje za svojo rešitev revža, ker mu ta daje priložnost za dobra dela. O tem, v španskem »zlatem stoletju« (približno od 1525 do sredine 17. stoletja) globoko zakoreninjenem gledanju na uboštvo, zanimivo pričujeta dva pisca iz 17. stoletja. Francisco Santos opredeljuje berača za človeka, »ki je za en vinar pripravljen biti naš zagovornik pred Bogom«, Juan de Zabaleta pa opozarja, da je »nevljudnost do ubožca nespoštovanje do Kralja kraljev,« in dostavlja, da je »ubožec, ki prosi miloščine, od neba poslan človek, ki te v božjem imenu spodbuja, da opraviš dobro delo«.[5] Takšno pojmovanje nas seveda izpostavlja nevarnosti, da pričnemo dojemati uboštvo zgolj kot pomanjkanje gmotnih dobrin; prav lahko se tudi izrodi v preračunavanje po načelu: »daj — dam«.

Janez od Križa pa je znal odlično prenesti uboštvo iz materialnega življenja v duhovno. Povzdignil ga je v kraljevsko pot, ki vodi človeka k njegovemu zadnjemu smotru in je od tega smotra že vsa obsijana in požlahtnjena. Takó poglobljeno pojmovano uboštvo je postalo njegov življenjski slog in mu je nakazalo smer, ki je ustrezala njegovim najbolj skritim željam, najglobljim vzgibom njegove mistično naravnane narave. Georges Morel pravi o tem: »Uboštvo je globoko zaznamovalo mladega Janeza. Ni ga zagrenilo, postalo mu je učitelj odpovedi, pomanjkanja, ki je bilo fizično in psihološko, pa tudi že duhovno. Tako se je pričela že v mladih letih šola odtrganosti od stvari, ki jo je mladi Janez od Križa kasneje dvignil na tako visoko stopnjo popolnosti in blaženosti.«[6]

Najbrž je bila prav zaradi tega prvobitnega sprejemanja uboštva kot vrednote duhovna pot svetega Janeza od Križa pot enakomernega razvoja in postopnega izpopolnjevanja brez kakšnega izrazitega preloma ali spreobrnitve, kot ju je stoletja pred njim doživel sv. Frančišek Asiški ali

---

[3] Michel Cavillac, Cristobal Perez de Herrera. Amparo de Pobres, Madrid, Espasa-Calpe 1975, citirao po Bartolomé Bennessar, Un siècle d'or espagnol, Paris, Robert Laffont 1982, 196.

[4] Bartolomé Bennessar, n. d., 196.

[5] Citirano po Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts, Kempten, Kösel — Pustet 1924, 82.

[6] Georges Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, Paris, Aubier 1960, 3 zv., I, 57.

skorajda v njegovem času njegova sonarodnjaka Ignacij Lojolski in Terezija iz Avile. Tudi svetnikov prestop iz manj stroge »obute« veje karmeličanskega reda v reformirano »bosonogo« vejo ne pomeni preloma, saj se mu je s tem prehodom izpolnila od začetka gojena želja.

Če bi ob sv. Janezu od Križa nekako hoteli govoriti o prestopu iz blaginje v revščino, bi kvečjemu lahko dejali, da je ta prestop pred njim in zanj uresničil njegov oče, ki je pretrgal vezi s premožnim sorodstvom, ko se je iz ljubezni poročil z revno deklico Katarino. Ta je s svojo vzgojo verjetno tudi kaj pripomogla, da je njen najmlajši sin Janez sprejel in vzljubil uboštvo.

Čisto naravno in neprisiljeno je torej zahteva po uboštvu, ki je bilo temeljna prvina svetnikovega življenjskega in mističnega izkustva, postala rdeča nit, ki teče skozi njegov nauk in skozi njegove spise.

* * *

Pravo uboštvo svetemu Janezu od Križa ni pomanjkanje dobrin, ampak nenavezanost nanje, naj jih človek ima ali ne. Gre torej za uboštvo v duhu, ali, kot pravi včasih naš pisec, za »uboštvo v volji«. Ko navaja besede psalma: »Beden sem in v umiranju od mladosti« (Ps 87,16), pravi o kralju Davidu[7]: »Imenuje se bednega, čeprav vemo, da je bogat. Njegova volja namreč ni navezana na bogastvo, kar je isto, kakor da bi bil zares ubog. Če pa bi bil v resnici ubog in ne bi bil ubog v volji, ne bi mogel tako govoriti, kajti njegova duša bi bila bogata in polna poželenja. Zato imenujemo uboštvo v volji noč duše. To uboštvo ne pomeni pomanjkanja stvari. Pomanjkanje stvari namreč ne napravi duše uboge, če ima poželenje po njih. Mi pa govorimo o uboštvu, ki je v odrekanju veselju do stvari in poželenju po njih. Samo to odrekanje napravi dušo svobodno in neodvisno od stvari, čeprav jih v resnici ima. Stvari tega sveta same na sebi namreč ne morejo duše zasužnjiti in ji škoditi. Nanje se lahko navežeta le volja in poželenje, ki prebivata v duši.«[8]

Ta evangeljski odnos do uboštva sv. Janez od Križa seveda deli z drugimi duhovno naravnanimi osebnostmi, saj takšna je in mora biti drža vsakega resnega mistika. Evelyn Underhill ugotavlja: »Uboštvo mistikov je bolj duhovno kot materialno. Odtrganost volje od vsake želje po lastnini je notranja resničnost, ki ji frančiškovsko uboštvo pomeni zakrament svetu. Ubogim v duhu, ne pa ubogim v gmotnih dobrinah, velja duhovni blagor.«[9]

---

[7] Pripisuje mu ta psalm v skladu s tedaj razširjeno tradicijo, po kateri naj bi bili vsi psalmi Davidove pesnitve.

[8] Sv. Janez od Križa, Vzpon na goro Karmel, I. knjiga, 3. pogl., 4. odst. Pri nadaljnjem citiranju bo rabljena okrajšava Vzpon s številko knjige, poglavja in odstavka kar v oklepaju za citatom.

[9] Evelyn Underhill, Mysticism. A study in the nature and developpement of man's spiritual consciousness, London, Methuen, 1930 (Twelfth edition revised), 211.

Tukaj se ne bi ukvarjali s težko rešljivim vprašanjem, katere duhovne pisce in katere osebnosti je Janez od Križa poznal in kaj je od njih prevzel. Vsekakor je prevzel le tisto, kar si je notranje popolnoma prisvojil in v čemer je našel odmev lastnega mističnega izkustva. Mimogrede bi vendarle omenili dva svetniška lika, ki sta brez dvoma napravila nanj vtis prav s svojim pojmovanjem in doživljanjem evangeljskega uboštva: sv. Frančiška Asiškega, ki ga je Janez od Križa visoko cenil in v čigar osebnosti je brez dvoma mogel odkriti prenekatere poteze sorodne svojim,[10] in pa sv. Petra Alkantarskega, h kateremu se je rada zatekala po nasvet Terezija Avilska; o njenem odnosu do sv. Janeza od Križa pa velja po pravici, »da je bila njegova mati, njegova sestra in njegova duhovna hči«.[11]

Kakršne zglede je že imel Janez od Križa poleg evangelija, vsekakor ideala uboštva ni samo živel, ampak je znal v njem izredno in izjemno bistro razločevati njegove možne odtenke, znal je razčleniti in prodirno opisati zunanje in psihološke okoliščine, v katerih se ta ideal udejanja ali ki ga ogrožajo.

* * *

Morda bi se kdo vprašal, čemu se je Janez od Križa sploh ukvarjal z vprašanjem navezanosti in nenavezanosti na bogastvo, ko ni imel in tudi ni želel imeti ničesar razen raševnate obleke, gole celice, svetega pisma, brevirja in še ene ali dveh knjig. Prvi razlog je ta, da ni pisal zase, ampak za svoje duhovne varovance in varovanke, katerih težave je predobro poznal iz svoje vodniške in spovedniške prakse. Poleg tega je treba upoštevati dejstvo, da zanj »stvari tega sveta« ne pomenijo samo gmotnih dobrin, ampak vključujejo še marsikaj drugega, bolj ali manj nepredvidenega.

V Duhovni pesmi slika pisatelj dušo-Nevesto, ki išče svojega Ženina. Med potjo se ji ponujajo cvetice, njihov simbolični pomen pa pisec razlaga takole: »Cvetice ji pomenijo vse užitke, zadovoljstva in radosti, ki se ji ponujajo v tem življenju in jo ovirajo na poti, kadar jih želi nabirati in se z njimi ukvarjati. Te cvetice so treh vrst: časne, čutne in večne. Ene in druge osvajajo srce in so duši, ki se pri njih mudi in se nanje navezuje, ovira pri uresničevanju duhovne golote, kot jo zahteva pot, ki vodi naravnost h Kristusu.«[12] To trditev podpira pisatelj še s psalmistovimi besedami: »Če raste bogastvo, ne navezujte nanj srca« (Ps 61,11) in jih tolmači takole: »Pri tem misli prerok na čutne užitke in na ostale časne dobrine, pa tudi na duhovno tolažbo. Treba je namreč pripomniti, da niso samo

[10] Prim. Georges Morel, n. d., I, 72—73; II, 212; III, 149.

[11] Georges Morel, n. d., I, 76.

[12] Sv. Janez od Križa, Duhovna pesem, 3. kitica, 5. odst. V nadaljnjem bo kratica DP s številko tolmačene kitice in odstavka v oklepaju za navedkom.

časne dobrine in telesni užitki tisti, ki postavljajo na tej poti ovire in nasprotovanja. Tudi duhovni užitki in duhovna tolažba so nam v oviro na križevem potu k ženinu Kristusu, če si jih prilaščamo in jih iščemo,« kajti ovira na poti k Bogu ni samo zlo, ampak tudi »vse dobro, ki ni samo Bog« (DP 3,5). Trdnost in popolnost sta v »odrekanju sladkosti, ki je v Bogu, in v vztrajanju v suhoti, naveličanosti in nadlogah, saj prav to je čisti duhovni križ in golota Kristusovega uboštva v duhu« (Vzpon II, 7,5). Pri odpovedi bogastvu gre torej za odpoved najrazličnejšim dobrinam in darovom, od katerih najboljši in najžlahtnejši niso bili tuji nežno čutečemu ter umsko in umetniško nadarjenemu Janezu od Križa. Zato svetnik izrecno opozarja, da so prav duhovno naravnani ljudje v veliki nevarnosti, kadar mislijo, da je vse opravljeno, če se odrekajo čutnim užitkom, duhovna bogastva pa »sprejemajo in se nanja zanašajo«. »Ne pomislijo pa,« dostavlja z vso prizadetostjo, »da tudi v njih duša išče samo sebe, da se nanja lahko naveže in se vanja zaplete prav tako kot v stvari tega sveta, kadar se jim ne zna odreči« (Vzpon II, 16, 14). Navezanost na duhovne dobrine se zdi svetniku še hujša kot navezanost na posvetno. Pomembno je s tega gledišča njegovo pismo osebi, ki ji je bil duhovni voditelj: »Ali ste videli, hčerka, kako dobro je, če nimamo denarja, ki nas ropa in vleče za seboj, in če so tudi zakladi duše skriti in v miru, tako da še mi sami ne vemo zanje in jih ne ogledujemo? Ni hujšega tatu, kot je tisti, ki krade v lastni hiši. Bog naj nas reši nas samih.«[13] Zanimiva za umevanje prenosa uboštva z materialnega na duhovno področje je tudi svetnikova parafraza evangeljskega nasveta: »Če hočeš biti popoln, prodaj svojo voljo, podari jo ubogim v duhu, potem pa pridi h Kristusu v krotkosti in ponižnosti in hodi za njim na Kalvarijo in v grob.«[14]

* * *

Sv. Janez od Križa je pisal, kot je bilo že omenjeno, z edinim namenom, da s svojim znanjem, izkušnjo in nasvetom pomaga kontemplativno naravnanim ljudem na njihovi poti k Bogu. Ko je poudarjal pomen uboštva v materialnem in duhovnem življenju, se ni mogel ustaviti pri splošnih ugotovitvah, ampak je moral pobliže prikazati in razčleniti priložnosti, doživljanja in dejanja, v katerih se ideal dvojnega uboštva udejanja ali propada. To je storil obširno in temeljito, z globokim poznavanjem človeka nasploh in posebej človeka v svojem prostoru in času. Zato bi natančen in zvest prikaz njegovih opisov človeških položajev, naj so v skladu ali v opreki z idealom uboštva, zahteval posebno obravnavo.

---

[13] Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 23.

[14] Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 174.

Na kratko pa se dá opredeliti vsaj glavna področja življenjskih dobrin, ki se jim po nasvetu Janeza od Križa mora odpovedati, kdor hoče biti ubog v duhu. Na prvem mestu so vse prijetnosti, ki jih nudijo čutila in ki povzročajo toliko raztresenosti, mehkužnosti in razbrzdanosti, da je nujno potrebna temeljita odpoved, ki je »kot noč za vse človeške čute« (Vzpon I,2,1).

Zelo resno priložnost in nevarnost, da človek »pozabi na Boga in da ga žali« (Vzpon III, 18, 5), predstavljajo časne dobrine: bogastvo, visoki naslovi, položaji in službe, pa tudi zakonske in družinske vezi ter lahkomiselno veselje nad njimi. Še zahrbtnejši so telesni naravni darovi: lepota, milina, postavnost, ki so »iz prsti in se v prst vračajo« (Vzpon III,21,2). Bolj nenadejano je svetnikovo odklonilno stališče do naravnih duševnih odlik, kot sta »razumnost, zdrava razsodnost in vse, kar še spada k temu« (Vzpon III,21,1). Velja pač, da je razumsko spoznanje vezano na to, kar ponujajo umu telesna čutila, zato mu je Bog nedosegljiv, saj »nič ustvarjenega in nobena zamisel o stvareh ne moreta služiti razumu kot primerno sredstvo združitve z Bogom« (Vzpon II,8,1).

Boljše od čutnih, časnih in naravnih dobrin so vsekakor nravne dobrine, pa še te lahko postanejo v božjih očeh nekaj ničvrednega, kadar se človek »ničemurno veseli svojih dobrih del in nravnih navad« (Vzpon III,28,1).

Kar zelo preseneča, je svetnikova izredna nezaupljivost do nadnaravnih darov: do razodetij, videnj in nagovorov. Opominja, da pri takšnih pojavih nista nemogoči iluzija in prevara. Tudi se mu ti darovi ne zde potrebni, saj je dal Bog človeku razum, zapovedi in evangeljski nauk. Sklepa, da »vsa videnja in razodetja in nebeška čustva in kar je še mogoče visokega zamisliti, niso vredna toliko kot najneznatnejše dejanje ponižnosti« (Vzpon III,9,4).

Zmernost in odrekanje priporoča sv. Janez od Križa tudi pri rabi duhovnih dobrin, to se pravi pripomočkov za duhovno življenje; ti nikdar ne smejo biti sami sebi namen ali postati predmet navezanosti in čutnega užitka. Svete podobe in kipi in sploh nabožni predmeti, bogoslužni prostori, romanja in pridige, vse to je dobro, dokler pomeni sredstvo, ki nagiba k pobožnosti in molitvi; postane pa slabo, kadar si kdo te stvari prilašča in jih zlorablja za veselje in uživanje. Tudi spokorna dejanja in prejemanje zakramentov iz samoljubja in iz »duhovnega sladokusja« svetnik odločno zavrača (prim. Vzpon III,33—45; TN I,2—7).

* * *

Razprostrtost uboštva na vsa področja človeškega življenja dovoljuje Janezu od Križa, da ne uporablja vedno izraza »uboštvo«, kadar govori o odrekanju različnim dobrinam. Raziskava njegovega celotnega dela

kaže, da namesto tega izraza ali obenem z njim neredko uporablja sozначnice, ki imajo v določeni miselni zvezi najprimernejši odtenek. Govori o goloti, praznoti, pomanjkanju, odrekanju, odmaknjenosti, skritosti, suhoti, čistosti, očiščevanju, nôči in temi, izničenju, celo o smrti.

Da gre res za soznačnice »uboštva v duhu«, ki se nanašajo zdaj na materialne, zdaj na duhovne dobrine, pričajo najprej mesta v njegovih spisih, kjer so takšni izrazi — po eden, dva ali celo trije — rabljeni skupaj z besedo uboštvo, kar je tudi v skladu z običajnim svetnikovim slogom: ima namreč navado dajati kakšnemu pojmu poseben poudarek z nizanjem soznačnic. Na področju uboštva govori o duši, ki odvrže ovoje in pajčolane ustvarjenega in obstane »v popolni goloti in uboštvu duha«, vsa »preprosta in čista« (Vzpon II,15,4), ali o drugačni duši, »ki se upira duhovni goloti in uboštvu ter praznoti v veri« (Vzpon II,24,9). Razlaga, kako potrebno je za popolnost »iskanje golote in uboštva v duhovnem in čutnem« (Vzpon III,13,1) in kako mora biti duša »postavljena v praznoto in duhovno uboštvo.«[15] Poučuje nas, da je pravo srčno zadovoljstvo le v »popolnem pomanjkanju stvari in duhovnem uboštvu«, kajti le duša, ki je »tako prazna, bo uboga v duhu« (DP 1,14).

Drugje so spet povezani med seboj istopomenski izrazi, ki so se v že citiranih besednih skupinah povezovali z besedo »uboštvo«; te besede pa tedaj ni. Pisec govori o milosti, ki jo človek doseže »v notranji goloti in očiščenju, v skritosti pred vsem ustvarjenim, to se pravi v temi« (TN II,23,13), duša pa pridobi čistost, »kadar se odreče vsemu ustvarjenemu in kadar se do dna izniči« (TN II,24,4). Tudi izraz »smrt« dobi takšen prizvok, ko pisec pove, da je najvišja stopnja popolnosti, ki je v tem življenju dosegljiva, »v smrti na križu že za življenja, in sicer v čutni in duhovni, notranji in zunanji smrti« (Vzpon II,7,11).

Nekajkrat pa pisatelj sam izrecno poudarja soznačnost nekaterih od naštetih besed s pojmom uboštva: govori o »odrekanju vsem stvarem« in o »duhovnem uboštvu« ter ugotavlja, da je »oboje eno in isto« (Vzpon II,24,8). Pomen ene od kitic pesmi »Temna noč« navezuje na »kontemplativno očiščevanje in na duhovno goloto in uboštvo, kar je vse skupaj približno isto« (TN II,4,1). Govori tudi o dušah, ki »ne dosežejo golote in uboštva ali odmaknjenosti in duhovne čistosti, kar je vse skupaj isto« (Vzpon II,7,5). Namesto »uboštvo v duhu« pravi tudi »uboštvo v volji« in tega spet isti z »nočjo«: »Zato imenujemo uboštvo v volji noč duše« (Vzpon I,3,4).[16]

---

[15] Sv. Janez od Križa, Temna noč, 2. knjiga, 9. pogl., 4. odst. Pri nadaljnjem citiranju bo kratica TN s številko knjige, poglavja in odstavka v oklepaju za navedkom.

[16] Zaradi te sinonimije ali skoraj sinonimije tolikih različnih izrazov nastajajo težave pri prevajanju, ko včasih odloča bolj kontekst kot pa španska beseda sama, kako bi jo kazalo sloveniti. Beseda »desnudez«, na primer, zahteva v različnih okoliščinah različne prevode: golota, pomanjkanje, revščina, odsotnost vseh stvari...

Ti sinonimi dajejo slutiti, da pravo notranje uboštvo vsebuje in povezuje med seboj vse tri evangeljske svete. Evelyn Underhill ugotavlja: »Odtrganost od stvari in čistost se vodita za roke, kajti čistost je odtrganost srca; kjer pa sta ti dve prisotni, imata s seboj tistega ponižnega duha pokorščine, ki izraža odtrganost volje. Zato jih lahko obravnavamo kot tri izraze za isto stvar, ki je notranje uboštvo.«[17]

* * *

Pojmovanje uboštva, ki se razteza na vse dobrine, ki niso Bog, narekuje spisom sv. Janeza od Križa njihovo konstrukcijo in medsebojno povezavo. Predmet teh spisov je namreč pot duše k cilju, ki je njena združitev z Bogom. Prva dva od štirih svetnikovih glavnih spisov, Vzpon na goro Karmel in Temna noč, se ukvarjata prvenstveno z vprašanjem poti, medtem ko ostala dva, Duhovna pesem in Živi plamen ljubezni, obravnavata in opevata cilj, zedinjenje duše z Bogom. Vendar ima pot svoj pomen in smisel le ob pogledu na cilj, cilj pa spet predvideva in vključuje pot. Že v pojasnilu, ki sledi naslovu Vzpona na goro Karmel, pisatelj poudarja to nerazdružnost obeh prvin: »Vzpon na goro Karmel razpravlja o tem, kako naj duša *ravna,* da bo v kratkem času *dosegla* združitev z Bogom.«[18] Prva dva spisa sicer obravnavata predvsem pot, ne moreta pa zanemariti cilja; zadnja dva spisa spet ne moreta docela pozabiti, da je za dosego združitve z Bogom potrebna neka pot, neko sredstvo. Ta pot, to sredstvo, ki je osrednja tema prvih dveh spisov, je prav uboštvo v duhu, je »temna noč mrtvenja poželenj in odrekanja dopadenju nad vsemi stvarmi« (Vzpon I,4,1). Uboštvo so »ozka vrata« in »tesna pot«, o katerih govori pisec v Vzponu na goro Karmel (II,7,2—3) in se sklicuje na Matejev evangelij (Mt 7,14). Pisec razlaga, da »ozka vrata« pomenijo Kristusa, »začetek poti«; duša, ki hoče skozi ta vrata, mora najprej »utesniti svojo voljo in ji odvzeti vse čutne in časne dobrine, ljubiti mora Boga bolj kot katerokoli drugo stvar« (Vzpon II,7,2). Ko govori Gospod o »tesni poti«, pa nas uči, »da za hojo po poti popolnosti ni dovolj stopiti skozi ozka vrata, ko odložimo vse čutno, ampak da se je treba omejiti tudi po duhovni plati, tako da se popolnoma osvobodimo duhovnih dobrin in se jim odrečemo« (Vzpon II,7,3). Kot je torej človek lahko bogat na dveh področjih, na čutnem in na duhovnem, se tudi ideal uboštva udejanja na istih dveh področjih. Zato sta spisa Vzpon na goro Karmel in Temna noč razdeljena tako, da vsak v svoji prvi knjigi obravnava »noč čutov«. V Vzponu pride na vrsto »noč duha«, namreč razuma, spomina in volje, v drugi in tretji knjigi, v Temni noči obravnava vso »noč duha« druga knjiga.

---

[17] Evelyn Underhill, n. d., 205.

Poleg razlikovanja med »nočjo čutov« in »nočjo duha«, ki je vzporedno v Vzponu in v Temni noči, pozna pisec še eno razlikovanje, ki pa loči omenjena spisa. Obe noči sta namreč lahko dejavni ali nedejavni; Zato je Vzpon posvečen dejavnima nočema, Temna noč pa nedejavnima. Izhodišče tega razlikovanja je dejstvo, da človek more in mora sam skrbeti za svoje izpopolnjevanje, vendar popolnosti ne more doseči sam — udejanja jo le božje delovanje v njem. Svetnik izrecno pove: »Nepopolnosti se duša temeljito ne očisti . . ., dokler je Bog ne postavi v nedejavno očiščevanje temne noči . . . Prav pa je, da duša tudi sama po svojih močeh poskrbi za to izpopolnjevanje, ker tedaj zasluži, da jo Bog vzame v svojo božansko vzgojo, kjer jo ozdravi vsega, česar se sama ne more ozdraviti« (TN I,3,3). Začetniki v duhovnem življenju se trudijo in delujejo sami, polni so nepopolnosti, ki se jih ne morejo otresti, zato je zanje »prepotrebno«, da jih Bog postavi v stanje napredujočih, kar se zgodi v nedejavni temni noči: »Tedaj jih odstavi od prsi slasti in sladkosti in jih potopi v samo suhoto in notranjo temino . . . Naj se začetnik še tako trudi, da bi se mrtvil v vseh svojih dejanjih in strasteh, nikdar niti zdaleč ne uspe, dokler Bog ne deluje v njem z očiščevanjem v omenjeni noči, ne da bi človek sam deloval« (TN I,7,5). Tudi v Živem plamenu ljubezni govori svetnik o stanju, ko je Bog »delovalec«, duša pa »prenašajoča«, ko Bog »daje«, ona pa samo »sprejema.«[19]

Vzporedni shemi Vzpona in Temne noči sta torej na prvi pogled dokaj preprosti: na eni strani dejavna noč čutov in duha, na drugi nedejavna noč čutov in duha. Ta preprostost nas lahko zavede v zmoto, da gledamo v nedejavni noči Temne noči zgolj časovno nadaljevanje dejavne noči Vzpona. Na to nevarnost zelo umestno opozarja Georges Morel: »V resnici se nočno gibanje mistični združitvi naproti ne predstavlja v tej kar preveč preprosti obliki; dejavnost in trpnost se dotikata, prodirata druga v drugo in skupno prispevata k oblikovanju enega samega votka.«[20]

Alain Cugno gre še dalj, saj dejavnost upravičeno podreja nedejavnosti, daje ji vlogo pripomočka, ko zatrjuje: »Dejavnost Vzpona je čisto preprosto v tem, da se človek dejavno postavlja v trpnost.«[21]

* * *

Sveti Janez od Križa razlaga v Vzponu na goro Karmel, da ima duhovna noč kot vsaka resnična noč tri stopnje. Za nočjo čutov in za nočjo duha pride namreč tretji del noči, ki je Bog sam. Ta del noči je podoben »somraku pred zoro; ta že naznanja dnevno svetlobo« (Vzpon I,2,5). Popolno odrekanje čutnim in duhovnim dobrinam, korenito očiščenje od

[18] Podčrtala avtorica razprave.
[19] Sv. Janez od Križa, Živi plamen ljubezni, tolmačenje 3. kitice, 32. odst.
[20] Georges Morel, n. d., I, 167.
[21] Alain Cugno, Saint Jean de la Croix, Paris, A. Fayard 1979, 152.

vsega, kar ni Bog, uboštvo, ki sega od zunanjih dobrin do stržena človekove notranjosti, to je tista dvojna noč, skozi katero vodi pot k tretjemu delu noči, k združitvi z Bogom. Z velikim poudarkom svetnik vztrajno ponavlja to, kar je tudi podtalno navzoče na vsaki strani njegovih spisov: da je noč skrajnega uboštva edina pot k Bogu, da izbire tukaj ni. Če bi se oprli na nekatere od številnih zadevnih navedkov iz njegovih spisov, bi mogli takole prikazati korenitost in neizprosnost tega dejstva:

Duša nikakor ne more napredovati, »dokler se upira duhovni goloti in uboštvu ter praznoti v veri«, ker je to troje »neizogibno potrebno za združitev duše z Bogom« (Vzpon II,24,9). Pisec pribija, da »združitve ni moč doseči brez popolne čistosti, to čistost pa duša zadobi samo, kadar se odreče vsemu ustvarjenemu in kadar se do dna izniči« (TN II, 24,4). Le v uboštvu je »polnost ljubezni, v kateri je mogoče imeti Boga v lasti v tesni in posebne milosti polni zvezi« (DP 1,14). Samo duša, ki »popolnoma odvrže pajčolane (ustvarjenega) ... in obstane v popolni goloti in uboštvu duha ..., se vsa preprosta in čista preoblikuje v preprosto in čisto modrost, ki je sam božji Sin« (Vzpon II,15,4).

Uboštvu, ki ga duša udejanja s svojim hotenjem in delovanjem, se pridružuje uboštvo, v katero postavlja dušo Bog, to se pravi uboštvo nedejavne noči. Ko svetnik v Temni noči govori o radostih in blagrih združitve z Bogom, omenja, kako je »eno samo nagnjenje, ena sama posameznost, katere se duh oklepa začasno ali iz navade, ... že dovolj, da ne more čutiti niti okušati niti prejemati ... duha ljubezni, ki ima v sebi vse radosti v najpopolnejši meri« (TN II,9,1); zato je za dušo potrebno, da je najprej »postavljena v praznoto in duhovno uboštvo, kjer jo Bog očisti vsake navezanosti, vsake tolažbe in vsake naravne predstave o zemeljskih in nadzemeljskih stvareh. Le tako prazna, bo zares uboga v duhu. Slekla bo starega človeka in zaživela v tistem novem, blaženem življenju, ki ga je moč doseči s pomočjo opisane noči in ki pomeni stanje združitve z Bogom« (TN II,9,4).

Sv. Janez od Križa se za potrditev svoje izkušnje ali mnenja vedno rad zateka k svetemu pismu. Tudi prispodobo duše, ki se mora vsemu odreči, preden se združi z Bogom, najde v prvi Mojzesovi knjigi, v pripovedi o očaku Jakobu, ki je naročil svojim ljudem, naj odvržejo vse bogove, naj se očistijo in preoblečejo; šele zatem se je povzpel na goro Betel, da je tam daroval Bogu. Prav tako duša, ki opusti vse, »kar pripada staremu človeku«, stopi v stanje, v katerem je »samo še oltar, na katerem časti Boga v hvali in ljubezni« (Vzpon I,5,7).

* * *

Popolno nemogočost, da bi človek, ki ni ubog v duhu, dosegel Boga, kaže svetniku izkušnja, zna jo pa tudi filozofsko utemeljiti. Opira se na

aksiom, »da dve nasprotji ... ne moreta istočasno prebivati v istem subjektu« (Vzpon I,4,2).[22] To dejstvo še natančneje razlaga takole: »Kakor se pri naravnem porajanju ne more začeti neka oblika, ne da bi subjekt prej izvrgel prejšnjo in nasprotno, katera je novi obliki zaradi nasprotja z njo v oviro, tako se v dušo, predano čutnosti, ne more izliti čisti božji duh« (Vzpon I,6,2).

Če je že v naravnem življenju sožitje dveh nasprotij nemogoče, potem to velja tem bolj za nadnaravo, kjer je »razdalja med stvarmi in tem, kar je človeku podarjeno v stanju popolne spremenitve v Boga ... neizmerna« (Vzpon I,5,2). V zavesti ogromnosti te razdalje in v spoznanju, da je »bit ustvarjenih stvari ... v primerjavi z neskončno božjo bitjo nič« (Vzpon I,4,4), se svetnik vprašuje: »Kaj ima skupnega stvar s Stvarnikom, čutno z duhovnim, vidno z nevidnim, časno z večnim, nebeška in popolnoma duhovna hrana z zemeljsko in čisto čutno hrano, Kristusova golota z navezanostjo na stvari?« (Vzpon I,6,1).

Kakšen vtis dela na svetnika nasprotje med božjo veličino in nepomembnostjo stvari, kažejo slikovite prispodobe, s katerimi ga poskuša ponazoriti. Najprej je tu nekoliko nenavadno tolmačenje odlomka iz evangelija po Mateju (15,21—28) ali Marku (7,24—30), ko ugotavlja, da so stvari »le drobtine, ki so popadale z božje mize« in da se tisti, ki se zadovoljuje z drobtinami pod mizo, po pravici imenuje pes. Odvzame se mu »kruh otrok, ker se noče dvigniti od drobtin stvari k mizi neustvarjenega Očetovega duha« (Vzpon I,6,3).

Prepad med ustvarjenim in božanskim ponazarja tudi s prispodobo mane iz 2. Mojzesove knjige. Mano so Izraelci dobili šele, ko jim je zmanjkalo moke, kajti »angelska hrana ... ni primerna ustom, ki bi želela okušati človeško« (Vzpon I,5,3). K isti prispodobi nasprotja med mano in človeško jedjo se vrača pisec v delu Temna noč (II,9,2), le da jo tu navezuje na nedejavno očiščevanje.

Končno uporablja pisec za predstavitev tega neskladja že kar klasično podobo silovitega nasprotja med temo in svetlobo. Ugotavlja, da je »vsaka navezanost na stvari pred Bogom zgolj tema« in da sta »tema, ki pomeni navezanost na ustvarjeno, in luč, ki je Bog, ... nasprotni in med njima ni podobnosti in skladnosti« (Vzpon I,4,1—2). Duša, ki vztraja v temi, to se pravi, ki ne zavrže nagnjenj do stvari, preprečuje, »da bi jo obsijala in prevzela čista in jasna božja luč« (Vzpon I,4,1), kadar pa se izniči in se vsemu odreče, se izlije vanjo »nadvse vzvišena božja luč, ki presega vsako naravno svetlobo« (TN II,9,2). Pisatelj se sklicuje na Janezov evan-

---

[22] To misel je pisec najbrž prevzel iz komentarja Tomaža Akvinskega k Aristotelu (De anima, lib. 3. lect. 4). Prim. Lucinio Ruano, opombe v Vida y obras de san Juan de la Cruz, str. 468, opomba 2. Isti izrek ponovi Janez od Križa še dvakrat v Vzponu (I, 6, 1 in I, 6, 3) in se k njemu povrne v Temni noči (II, 9, 2).

gelij: »Luč se namreč ne more družiti s temo, kakor pravi sveti Janez: 'Tema luči ni sprejela' (Jan 1,5)« (Vzpon I,4,1). Malo dalje (Vzpon I,4,2) se pisec opira na besede sv. Pavla: »Kakšno zvezo ima luč s temo?« (2 Kor 6,14).

Prav zaradi tega v bistvo segajočega neskladja med seboj in ustvarjenim Bog ne dovoli, ne more dovoliti, da bi človek dajal v sebi prostor njemu in stvarem obenem. Bog je ljubosumni Bog: »Bog ne trpi, da bi poleg njega v človeku prebivala še kakšna druga stvar ... Kjer prebiva Gospod, dopušča in dovoljuje samo eno željo, izpolnjevati v vsem njegovo voljo in nositi na ramah Kristusov križ« (Vzpon I,5,8).

Človek med dobrinami lahko izbira, zato pa pogosto manjvredno stvar ceni bolj ali prav tako kot tisto, ki je boljša. S tem pa, kot pravi svetnik, »neizbežno prizadene krivico boljšemu, ker postavlja oboje na isto stopnjo« (Vzpon I,5,5). Takšno odločanje postane sila resno, kadar gre za Boga, kajti, kdor hoče poleg Boga imeti še kaj drugega, »postavlja na isto tehtnico z njim to, kar je od njega neskončno oddaljeno« (Vzpon I,5,4); zato »stori težko krivico Bogu duša, ki poleg njega ljubi še kakšno stvar in se je oklepa« (Vzpon I,5,5), opominja sv. Janez od Križa.

* * *

Odrekanje vsemu, kar ni Bog, sprejemanje uboštva v čutnem in duhovnem nikakor ne pomeni mrakobnosti, čemernosti, zaprtosti vase. Ko Janez od Križa v zadnjem poglavju 1. knjige Vzpona tolmači zadnje tri stihe prve kitice pesmi Temna noč, ki govore o begu duše iz hiše njene čutnosti, pravi: »Prispodoba je vzeta iz bedne usode jetnika. Kdor se iz ječe reši, ne da bi ga zasačil kdo od ječarjev, ima to za neizmerno srečo« (Vzpon I,15,1). Beg duše pred navezanostjo na stvari torej pomeni beg iz sužnosti v svobodo; »... odrekanje,« poudarja svetnik, »napravi dušo svobodno in neodvisno od stvari« (Vzpon I,3,4), nasprotno pa, »dokler čutnost ... ne počiva, tako da se ne more upirati duhu, duša ne doseže resnične svobode in z njo blažene združitve z Ljubljenim« (Vzpon I,15,12). To je docela razumljivo: če se kdo oklepa stvari, imajo »stvari v lasti njegovo srce in on trpi, ker je njihov jetnik ... Kdor je navezan na stvari, se obrača in premetava v zanki, v katero je ujeto in s katero je pritrjeno njegovo srce« (Vzpon III,20,3). Z odpovedjo stvarem pa človek doseže »duševno svobodo, jasnost razuma, ... umirjeno zaupanje v Boga« (Vzpon III,20,2), doseže tudi svoj mir in ravnotežje: »Če ničesar ne želi, ga nič utrudljivo ne priganja navzgor in ga nič ne pritiska navzdol, saj ostaja prav v središču svoje majhnosti« (Vzpon I,13,13). V odrekanju ustvarjenemu postane človek stvarem gospodar. Svojim vodencem

svetnik svetuje: »Brez truda si boš podvrgel ljudi in stvari ti bodo služile, če boš le pozabil nanje in nase.«[23]

V odnos duhovnega človeka do sveta, do stvari, do ljudi prinaša takšna osvoboditev že v tem življenju čisto nove poglede. Odmakne ga od stvari, ta razdalja pa mu omogoča, da jih vidi v novih razsežnostih, da jih vrednoti po tem, kar so v svoji zadnji skriti resničnosti. Svetnik takole ugotavlja nasprotje med dojemanjem stvari v navezanosti nanje in dojemanjem v odmaknjenosti in svobodi: »V odmaknjenosti od stvari... pridobi človek jasno spoznanje o njih in prične razumevati, kaj so po naravnem in po nadnaravnem redu... Uživa jih v njihovi resničnosti; kdor je navezan nanje, pa v njihovem lažnem videzu. Veseli se jih v tem, kar imajo najboljšega; kdor si jih prilašča, pa zaradi njihove najslabše strani. Spoznava jih v njihovem bistvu, kdor pa priklepa nanje svoje čute, le v njihovih pritikah« (Vzpon III,20,2). Vse stvari namreč duša zdaj opazuje »s čisto drugačnimi očmi kot poprej, tako kot se razlikuje duh od čutov in božansko od človeškega« (TN II,9,5). Alain Cugno vidi v tem bistrem spoznavanju stvari iz razdalje zakonitost duhovnega življenja: »Svet v njegovi resničnosti je moč videti samo z raztresenim pogledom, s pogledom, ki išče nekaj drugega... ta raztreseni pogled je v resnici skrajno pazljiv na resničnost sveta in ustvarjenega. Stvari je moč gledati in spoštovati samo s tem odmaknjenim in občudujočim pogledom. Le kadar vernik gleda stvari, pri tem pa misli samo na Boga, jih resnično vidi.«[24]

Ko duša oddalji stvari od sebe, ko se jih osvobodi in jih zagleda v novi luči, pa vsa očiščena kot magnetni pol spet pritegne k sebi in prečisti v sebi vse, čemur se je odpovedala. Na to misli Jean Baruzi, ko pravi o sv. Janezu od Križa: »Ni dovolj reči, da je opeval in razčlenjeval srečanje med Bogom in dušo. Tudi stvari, ki jih je najprej zavrgla v izničenju noči, duša zdaj vsrka vase, jih znova odkrije v Bogu in jih strastno vzljubi v njihovi veličini.«[25] To »vsrkavanje stvari« se je moglo uresničiti, ker je duša, ki se je stvarem odrekla, dala na razpolago ves svoj prostor Bogu in se mu je popolnoma odprla. Njena volja je postala popolnoma podobna božji, »združena z njim in vanj spremenjena na nadnaraven način« (Vzpon II,5,4). Ko se je odrekla samoljubni navezanosti na stvari in na posamezno in se tesno navezala na Edinega, je postala z njim in v njem solastnica in souživalka vsega. Zdaj nima ničesar, ima pa v resnici vse. »Prav to je lastnost duha, ki se je očistil vseh svojih

---

[23] Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 68.

[24] Alain Cugno, n. d., 174.

[25] Jean Baruzi, Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique, Paris, Alcan 1931 (2 édition), 685. Tej izjavi se pridružuje tudi Georges Morel (n. d., I, 10).

posebnih nagnjenj in spoznanj in se v odnosu do njih izničil,« razlaga sv. Janez od Križa: »Zdaj, ko ničesar ne uživa in ničesar ne doumeva v posameznostih, ko se zadržuje v praznoti in temini, ima veliko zmožnost, objeti vse; na njem se izpolnjujejo besede sv. Pavla: 'Kakor bi nič ne imeli in vendar imamo vse' (2 Kor 6,10); takšen blagor pritiče takšnemu uboštvu v duhu« (TN II,8,5). Isto spoznanje povzema svetnik v enem od svojih izrekov: »Kdor zna vsemu umreti, bo v vsem našel življenje.«[26] Karmeličanki materi Mariji od Jezusa pa razlaga: »Srečni nič in srečno skrivališče srca, katero je tako močno, da si podvrže vse, saj si ničesar noče podvreči zaradi sebe.«[27]

Ta tesna povezava askeze in mistike, ta dialektika spreminjanja niča v vse, skrajnega uboštva v neizmerno bogastvo, smrti v življenje je z vso močjo poudarjena v 13. poglavju 1. knjige Vzpona, kjer pisatelj ponavlja navodila, ki jih je že prej zapisal pod svojo skico gore Karmel. V teh stihih pribija, kako je popolno odrekanje, ki gre prav do niča, izhodišče za pridobitev pravice do popolne in neodtujljive posesti vsega. Nič v uživanju, v imetju, v ugledu, v spoznanju in znanju vodi k lastništvu nad vsem: »Da končno užival boš vse, — v ničemer veselja ne išči. — Da končno imel boš vse, — v ničemer posesti ne išči. — Da končno postal boš vse, — biti nekaj v ničemer ne išči. — Da končno spoznal boš vse, — nobenega znanja ne išči . . . Da v vsem približaš se vsemu, — v vsem odreci se vsemu. — Ko vse uspe ti imeti, — ničesar ne smeš želeti« (Vzpon I,13,11 in 12).

* * *

V prerojevalni moči uboštva, ki postaja nedopovedljivo bogastvo, dobita tema in suhota odpovedi nadih radosti. Ko človek v odrekanju spoznava stvari v njihovi resničnosti, ko jih vse zajema in objema, občuti neizmerno veselje, ki mu že v tem življenju stoterno vrača vse, čemur se je odpovedal: »Za eno samo veselje, ki se mu odpoveš, ti jih bo Bog v tem življenju naklonil sto, časnih in duhovnih« (Vzpon III,26,5). Celo strašna noč nedejavnega očiščevanja duha tedaj zasluži prilastek »srečna«. V pesmi Temna noč govori svetnik o »tisti presrečni noči«, v istoimenskem spisu pa poje pravo hvalnico vse podarjajočemu uboštvu: ». . . ta srečna noč sicer zatemnjuje duha, s tem pa mu podarja svetlobo za vse stvari. Dela ga revnega in mu odteguje vsako naravno lastnino in nagnjenje, pa le zato, da se bo božansko razmahnil ter užival vse stvari, naj bodo nebeške ali zemeljske, in se jih veselil, ko bo v vseh navzoč v svobodi splošnost dojemajočega duha« (TN II,9,1).

---

[26] Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 169.
[27] Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 16.

Kot je »temna noč« obenem »presrečna noč«, tako je Janez od Križa, učitelj odpovedi, svetnik potrpljenja, tudi svetnik vedrine. Njegovi življenjepisci pripovedujejo, kako se je večkrat šalil in »kako je trajno, čeprav milo veselje brez hrupnega smeha vedno ožarjalo njegov obraz«[28] in kako ginljivo se je trudil, da bi bili še drugi veseli.[29] Na svojih utrudljivih potovanjih je rad na glas prepeval Visoko pesem, psalme in hvalnice.[30] Njegova vedrina se zrcali v njegovem zanimanju za naravo in stvari in predvsem v odnosu do ljudi: vdan je, po potrebi pa tudi mirno odločen, kadar so mu ti sovražni; rahlo šegav je, kadar naleti na ne preveč škodljivo človeško omejenost; prisrčno preprost in sproščen je s tistimi, na katere ga vežejo vezi duhovnega prijateljstva.

Ni naključje ali stvar tradicije, da njegovi najstarejši portreti[31] ohranjajo izraz milobe, razumevanja in vedrine. Najpopolneje pa izraža to notranje veselje njegov prekipevajoči vzklik v Molitvi ljubeče duše: »Zakaj še čakaš in se obotavljaš, duša moja, ko moreš že od tega trenutka ljubiti Boga z vsem srcem? Moja so nebesa in moja je zemlja. Moja so vsa ljudstva. Moji so pravični in moji so grešniki. Moji so angeli in božja Mati, moje so vse stvari. Bog sam je moj in zame, saj je Jezus Kristus moj in ves zame. Kaj še hočeš in iščeš, duša moja? Vse to je tvoje, vse to je zate.«[32]

Povzetek: Breda Cigoj-Leben, Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa

Sv. Janez od Križa je od mladih let živel v pomanjkanju, ki mu je prav kmalu znal dati vrednost uboštva v duhu. Z materialnih dobrin je nato ideal uboštva razširil na odrekanje prav vsem darovom in dobrinam, ki niso Bog. V tej odpovedi vidi edino pot, ki vodi človeka k njegovemu zadnjemu namenu, k združitvi z Bogom, in ki ga bogati že v tem življenju, kajti, kdor se vsemu odpove, si vse pridobi.

Summary: Breda Cigoj-Leben, Poverty as Keystone in Teachings of Saint John of the Cross

St. John of the Cross lived in great poverty from his youth on and he soon could appreciate poverty in spirit. From material property he extended the ideal of poverty to renouncing any gifts and goods that are not God. In this renunciation he sees the only way leading man to his ultimate goal, union with God, and making him rich already in this life, as the one who renounces everything, gains everything.

---

[28] Vida y obras de san Juan de la Cruz, 336.

[29] Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 222 in 336, ter Gerald Brenan, n. d., 54.

[30] Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 256.

[31] Za njegovega življenja je menda nastal samo en portret, in še tisti brez njegove vednosti, ker ni svetnik nikdar hotel pozirati (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 233, 234).

[32] Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 26.

Ob petstoletnici rojstva Martina Lutra

Ob petstoletnici rojstva reformatorja Martina Lutra, ki so jo obhajali 10. novembra 1983, je poslal papež Janez Pavel II. predsedniku Tajništva za edinost kristjanov kardinalu Janu Willebrandsu naslednje pismo:

Dne 10. novembra 1983 slave petstoletnico rojstva doktorja Martina Lutra iz Eislebena. Mnogi kristjani, posebno evangeličansko-luteranske veroizpovedi, se spominjajo ob tej priložnosti teologa, ki je na pragu sodobnega časa bistveno prispeval h globokim spremembam cerkvene in svetne resničnosti na Zahodu. Naš svet doživlja še danes njegovo zgodovinsko vplivnost.

Za katoliško Cerkev je bilo ime Martina Lutra skozi stoletja povezano s spominom na neko boleče obdobje, predvsem pa z doživljanjem začetka velikih razkolov v Cerkvi. Petstoletnica rojstva Martina Lutra mora torej biti za nas priložnost, da v krščanski iskrenosti in ljubezni razmislimo o zgodovinsko tako pomembnih dogodkih dobe reformacije. Prav časovni odmik nam pogosto omogoča, da zgodovinska dejstva bolje razumemo in prikažemo.

Znamenite osebnosti in ustanove luteranskega krščanstva so izjavile, da želijo, naj bi leto, posvečeno Lutrovemu spominu, potekalo v pristnem ekumenskem duhu in naj bi dali besedo Lutru tako, da bi to prispevalo k edinosti kristjanov. Pozdravljam ta namen in vidim v njem bratski poziv k skupnemu prizadevanju kakor tudi h globljemu in popolnejšemu prikazovanju zgodovinskih dogodkov ter h kritičnemu premisleku o raznovrstni Lutrovi dediščini.

Znanstvena prizadevanja evangeličanskih in katoliških strokovnjakov, ki se sicer v izsledkih svojega dela v glavnem ujemajo, so dejansko pripeljala do bolj popolne in bolj diferencirane Lutrove osebnosti, kakor tudi zamotanega prepleta družbenih, političnih in cerkvenih zgodovinskih dejstev prve polovice 16. stoletja. Tako je bila prepričljivo osvetljena Lutrova globoka religioznost, ki jo je oživljala goreča zavzetost za vprašanje večnega zveličanja. Postalo je tudi jasno, da ni mogoče pripisati

razpada cerkvene edinosti niti samó nerazumevanju pastirjev katoliške Cerkve niti nezadostnemu Lutrovemu umevanju pravega katoličtva, pa naj so tudi ti dejavniki še tako močno igrali svojo vlogo. Te odločitve so bile globlje. V razpravo o razmerju med vero in izročilom so bila vpletena temeljna vprašanja o pravilni razlagi in usvojitvi krščanske vere. Teh vprašanj, ki učinkujejo tako, da ločujejo Cerkev, ni mogoče prerasti z zgolj zgodovinskim razumevanjem.

Zato je v zadevi Martina Lutra in pri prizadevanju za vzpostavitev edinosti potreben dvojen napor. Najprej je pomembno, da skrbno nadaljujejo zgodovinsko raziskovanje. Gre za to, da si z nepristranskim raziskovanjem, ki ga vodi samo iskanje resnice, pridobimo natančno podobo tako reformatorja kakor tudi vsega obdobja reformacije in oseb, ki so v njej delovale. Kjer je krivda, jo je treba priznati, ne glede na to, za katero stran gre. Pri tem nas ne more voditi namen, da bi se povzdignili v sodnike zgodovine, ampak sme biti naš edini cilj, da jo bolje spoznamo in postanemo bolj resnicoljubni. Le z držo, ki se brez pridržka podvrže očiščevanju z resnico, lahko pridemo do skupnega razumevanja takratnega stanja in najdemo torej tudi nova izhodišča za današnji dialog.

To pa je tista druga potrebna stvar: zgodovinska pojasnitev, ki se ukvarja s preteklostjo v njenem trajnem pomenu, mora iti vštric z dialogom vere, v kateri tukaj in sedaj iščemo edinost. V skladu z evangeličansko-luteranskimi veroizpovednimi besedili ima ta dialog svoj trden temelj v tistem, kar nas povezuje celó po ločitvi: v svetopisemski besedi, izpovedih vere in vesoljnih zborih prvotne Cerkve. Zaupam torej, spoštovani gospod kardinal, da bo pod vašim vodstvom Tajništvo za edinost kristjanov dialog, ki so ga zelo resno začeli v Nemčiji že pred II. vatikanskim vesoljnim cerkvenim zborom, še naprej vodilo v duhu, ki ustreza njegovim temeljem: v zvestobi do podarjene vere, ki vključuje pripravljenost na spravo in na poslušnost, ki se da poučiti.

V ponižnem češčenju skrivnosti božje Previdnosti in v spoštljivem poslušanju tega, kar nas danes uči božji Duh ob spominu na dogodke iz časov reformacije, si Cerkev prizadeva razširiti meje svoje ljubezni in se približati edinosti vseh, ki kot krščeni nosijo ime Jezusa Kristusa. Delo vašega Tajništva in vsa ekumenska prizadevanja za veliko zadevo edinosti vseh kristjanov spremljam s svojo posebno molitvijo in blagoslovom.
Iz Vatikana 31. oktobra 1983

Janez Pavel II.

Prevedel A. S.

Karl Hausberger

Katoliški pogled na Martina Lutra*

Leto 1983 daje našemu jubilejnemu času med mnogimi spominskimi dnevi poseben poudarek: dne 10. novembra je minilo petsto let, odkar se je rodil Martin Luter. Njegovo ime je za vedno povezano z najbolj usodnim preobratom evropske zgodovine, z reformacijo v 16. stol., ki je hudo razcepila zahodno krščanstvo. Zaradi tesne povezanosti Lutrove osebe in njegovega dela je razumljivo, da je bil Luter od začetka v središču verskih nasprotij, da so se razvnemale strasti zanj in proti njemu, da si je vsaka doba ustvarila svojo podobo o njem in njegovem delu. Od začetka 16. stol. do danes srečujemo tako na katoliški kot na protestantski strani obilico različnih, celo hudo nasprotujočih si podob o Lutru. Nekateri ga imajo za hudiča, drugi za svetnika; privrženci za Gospodovega zastavonošo, nasprotniki za največjega zlodeja; za ene je cerkveni oče, za druge vodja krivovercev — vse to je bil Luter v stoletjih; knjiga pa, ki je nedavno izšla, nima po naključju naslova, s katerim hoče poudariti Lutrov pomen za ekumenski dialog: Weder Ketzer noch Heiliger (Niti krivoverec niti svetnik).

Če se naša téma glasi: Katoliški pogled na Lutra, potem se moramo seveda najprej vprašati, kako so gledali na Lutra katoličani.

I. Katoliška podoba o Lutru v zgodovini

Lutrovo stališče do katoliške Cerkve ima od začetka dva različna vidika: prvi, Cerkev je najprej Lutra izločila iz svojih vrst; drugi, Luter se je v Cerkvi vedno bolj počutil tujec in njen nasprotnik. To Lutrovo navidezno le negativno stališče do katoliške Cerkve je bilo skozi stoletja odločilno za odnose med Cerkvama. Zgodovina Cerkva, ki so izšle iz reforme, je bila — v odnosu do katoliške Cerkve — v glavnih potezah, žal, samo nadaljevanje Lutrovega napada in sovraštva do te Cerkve in do papeža; v zgodovini katoliške Cerkve pa je pretirano še naprej živelo

* Predavanje 12. 10. 1983 na teološki fakulteti v Ljubljani

najbolj sovražno pojmovanje o Lutru, in sicer pod vplivom katoliškega kontroverznega teologa Johannesa Cochläusa, Lutrovega nasprotnika iz prve generacije. Ta je l. 1549, torej tri leta po reformatorjevi smrti, v Mainzu izdal knjigo Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri (Komentarji o delu in spisih Martina Lutra). Cochläusovo delo o Lutru je po sodbi najbolj zaslužnega katoliškega zgodovinarja Adolfa Herteja »izrazito izzivalen prikaz, iz katerega dihajo jeza, sovraštvo in ogorčenje proti Lutru«. Cochläus se ni potrudil, da bi bil razumel Lutrov razvoj, njegovo osebnost in njegovo delo; v njem je videl rušilca cerkvene edinosti, brezvestnega demagoga in drznega revolucionarja, ki je s svojimi herezijami pahnil v pogubo nešteto duš, Nemčiji in celotnemu krščanstvu pa prinesel neizmerno bedo.

Cochläusov lik Lutra, ki sta ga popačila hud odpor in strastno sovraštvo, je ostal skoro štiristo let neposredno ali posredno v katoliški Cerkvi. Zaradi takih podmen je malo pomagalo, da so se v 19. stol. v katoliški dogmatiki in cerkveni zgodovini — naj za primer navedem dve deli: knjigo Johanna Adama Möhlerja Symbolik in delo Josepha Ignaza Dölingerja v treh zvezkih, Reformation — končno odločili, da znanstveno obdelajo Lutra. Poglobljene znanstvene metode pa so dale stari polemiki le avtoriteto temeljito obdelanih znanstvenih izsledkov; osnovne negativne težnje so ostale.

Javno mnenje je docela osvojilo te osnovne negativne težnje ob monumentalnem delu v dveh zvezkih dominikanca Heinricha Denifleja: Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung (Luter in luteranstvo v svoji začetni stopnji); delo je izšlo 1904 oz. 1909. Denifle, temeljit poznavalec srednjeveške sholastike in mistike, se je prvič lotil dveh vprašanj, ki še danes burijo duhove med raziskovalci Lutra: o mladem Lutru — in s tem povezano vprašanje — o Lutrovi odvisnosti od pozne sholastične teologije. Kljub stvarnemu pristopu pa pomeni Deniflejeva knjiga po stoletjih najbolj srdit in hud pamflet proti Lutru ter je povzročila v protestantskem svetu vihar ogorčenja. Denifle si na vse kriplje prizadeva, da bi naslikal Lutra kot krivca, prave vzroke reformacije pa odkriva v Lutrovi moralni šibkosti: Luter je s svojim življenjem, polnim greha in laži, potegnil za seboj javno mnenje in ga odvrnil od resnice; postal ni nič drugega kot »revolucionar«, »zapeljivec«, »ignorant« in »krivi prerok«.

V nasprotju z Deniflejem, ki Lutra ognjevito obtožuje in dela iz njega pravega hudiča, je nekoliko pozneje izšlo v treh zvezkih delo jezuita Hartmanna Grisarja (Luther, 1911/12), sicer napisano bolj trezno in stvarno, v celoti pa ni na višji ravni. Grisar in Denifle sta si edina v tem, da dosledno odklanjata Lutra kot človeka; ker pa prikazuje Grisar reformatorja kot patološkega človeka in ubogega psihičnega bolnika, ga v bistvu manj resno obravnava kot Denifle.

Medtem ko sta Deniflejeva in Grisarjeva knjiga v naslednjih treh desetletjih daljnosežno določali sodbo o Lutru v katoliški javnosti, pa se je že kmalu po prelomu stoletja pokazal v znanstvenem svetu začetek sprememb. Za to ima zasluge cerkveni zgodovinar iz Würzburga Sebastian Merkle, ki je l. 1904 v kritičnem razpravljanju z Deniflejem zapisal kar programatične stavke: »Če naj polemika glede dogem in obrekovanje Lutra pripeljeta k sporazumevanju, potem si morajo katoličani in protestanti, ki so si bili stoletja v laseh, seči v roke . . . Tistim boječim dušam, ki menijo, da se ne spodobi katoliškemu duhovniku braniti Lutra, naj povem, kaj mislim: Vsak, kdor ima količkaj občutka za resnico in pravico, mora tudi nasprotnika vzeti v varstvo, če tega po krivici napadajo.« Brez dvoma je Merkle učinkovito pripravljal pot za revizijo katoliških pogledov na Lutra; čeprav je treba v isti sapi dodati, da se je sicer Merklejevo vrednotenje reformatorja podrejalo etosu nepodkupljivega zgodovinskega raziskovanja, ni pa še prišlo do kakšnega ekumenskega prizadevanja, polnega željá po sporazumevanju. Merklejeva raziskovanja o Lutru so rasla iz zgodovinske pravičnosti in bila »sposobna odpreti vrata; iti skoznje in vzdržati pri napadih, ki jih je bilo treba pričakovati, in jim tudi iti nasproti; to pa zmorejo samo tisti, ki hočejo pravičnost in ljubezen« (Hubert Jedin). Tak prodor k religioznemu poznavanju Lutra je sledil po nekaterih pripravljalnih korakih na osnovi dela o zgodovini reformacije v dveh zvezkih (Die Reformation in Deutschland, Reformacija v Nemčiji). Napisal jo je Joseph Lortz, cerkveni zgodovinar v Mainzu. Prvič je izšlo 1939/40 in je pozneje imelo velik odmev tudi zunaj katoliškega prostora.

Okvir tega referata ne dopušča, da bi izčrpno prikazali in ocenili Lutrov lik, kot ga je prikazal Lortz. Podam naj ga le v obrisih.

V primerjavi z vsemi svojimi predniki Lortz najprej z neusmiljeno odkritosrčnostjo opisuje zgodovino Cerkve od začetka 16. stol., pred reformacijo; vrsto zlorab v cerkvenem življenju; glava in udje Cerkve so postajali vedno bolj posvetni; občutno je primanjkovalo teološke šolske tradicije. Lortz sooča to Cerkev pred reformacijo z mladim menihom avguštincem iz Wittenberga, kot mu ga kažejo viri, in prihaja do ugotovitve: prav zato, *ker* je Luter hotel biti kristjan ter je resno pojmoval svoje meniško življenje in svoje obljube, ker se je zavedal svoje grešnosti in razmer v Cerkvi, je zašel v hudo stisko vesti; to pa ga je gnalo, da je ustvaril svojo novo teologijo in reformatorsko deloval. Če pa z Lortzom priznavamo škodo, ki je segala globoko v teologijo in življenje Cerkve, in če je bil zaradi tega upravičen Lutrov klic k spreobrnjenju in pokori, potem nujno izhaja iz tega logičen sklep: Nikakor ne moremo samo Lutru naprtiti krivde za nastanek reformacije in za tragedijo, da se je razcepila Cerkev. Bistveni del sokrivde mora prevzeti Cerkev njegovega časa. Iz takega izhodišča je lahko Lortz s toliko večjo nepristranostjo prikazal v

Lutrovih mislih ne samo tisto, kar ločuje Cerkvi, temveč tudi pristno »katoliško« dediščino, ki je bila v pozni srednjeveški teologiji zakrita, a jo je Luter na novo odkril.

Brez dvoma je to temeljno delo Josepha Lortza pospravilo s stereotipnimi predstavami, ki so jih stoletja ponavljali, in spodbudilo, naj bi bolj natančno preiskali Lutrove teološko-zgodovinske poglede in na novo ocenili osrednje misli njegove teologije. — Kot vrh v Lortzovem raziskovanju Lutra je nato izšla teza njegovega učenca Erwina Iserloha: legenda je, da je Luter 31. oktobra 1517 nabil na vrata grajske cerkve 95 tez glede odpustkov; pač pa je Luter te teze omenjeni dan poslal pristojnim škofom; šele potem, ker se ti niso zmenili zanje, jih je dal naprej. Skoro nerazumljivo je, kako so se na evangeličanski strani takoj prizadeto vzdignili, da bi spodbijali Iserlohovo tezo. Kajti če ni bilo tiste scene s pribijanjem tez, je še bolj jasno, da Lutru še na misel ni prišlo, naj prelomi s Cerkvijo, pač pa je nehote postal reformator; da je torej Martin Luter iz dušnopastirske odgovornosti poslal pristojnim škofom peticijo s tezami o odpustkih in si prizadeval, naj bi umaknili spotakljivo navodilo glede odpustkov. Šele potem, ko se škofje za to niso zmenili, so dali Lutrovi prijatelji tiskati teze, ki so bile namenjene za zasebno uporabo, in jih razširili po vsej Nemčiji. Če je takó — in Iserloh navaja za svojo trditev prepričljive argumente — potem so bili pristojni škofje toliko bolj dolžni na Lutrov izziv, ki je pripeljal do preloma s Cerkvijo, odzvati se religiozno in dušnopastirsko ter ta izziv preusmeriti v reformo. Zato je še toliko večja njihova krivda, da se je reformacija začela.

Lortzovo izhodišče, da je treba Lutra resno obravnavati kot religiozno osebnost, so po drugi svetovni vojni prevzeli vsi tisti teologi, ki se trudijo za ekumenski dialog. Pri tem pa je šlo in še gre za prizadevanje, da bi zgladili kontroverzna vprašanja v poštenem iskanju medsebojnih »nesporazumov«. Napori, da bi odkrili te nesporazume, so že v prejšnjem desetletju rodili lepe sadove, temu je pa sledil in sledi drugi korak: samokritičen pretres katoliške tradicije v luči Lutrovih vprašanj. Ta korak je docela na mestu, saj tudi katoliška teologija priznava »zgodovinskost« svojih dogmatičnih izročil. Če danes katoliška Cerkev sme in celo mora izpovedovati, kar je 1590 veljalo za herezijo, potem ne smemo danes obtoževati Lutra, če je tedaj trdil to, kar danes tudi katoliški teologi, in če je tedaj oporekal temu, česar danes tudi katoliški teologi nič več ne ponavljajo. Le s takim odkritim ravnanjem je bilo možno, da danes katoliški teologi bero Lutra skoraj kot pisca svoje tradicije in se pri tem najprej in nestrpno ne sprašujejo: kje se začenja pri Lutru krivoverstvo, pač pa se najprej zanimajo za katero izmed naslednjih vprašanj: ali niso njegove misli odprle možnosti za lastno krščansko eksistenco tudi in prav v katoliški Cerkvi; in ali ni njegova teologija ponudila pomoči glede vere in krščanstva v današnjem času.

Na kongresu Svetovne luteranske zveze v Evianu v Ženevi je septembra 1970 v duhu takih vprašanj govoril tudi kardinal Willebrands, prefekt rimskega Tajništva za edinost, in zbudil presenečenje; naj tu navedem nekaj značilnih stavkov: »V preteklosti niso na katoliški strani vedno pravilno ocenjevali Martina Lutra, niso vedno pravilno podajali njegove teologije. To ni koristilo ne resnici ne ljubezni, s tem tudi ne edinosti, ki bi jo radi dosegli med vami in katoliško Cerkvijo. Na drugi strani pa moram z veseljem ugotoviti, da je v zadnjih desetletjih pri katoliških učenjakih poraslo znanstveno poglobljeno razumevanje reformacije in s tem Lutra ter njegove teologije. Če vam danes govorim . . ., se zavedam, koliko zaprek pomenita še vedno med nami in vami vitalna osebnost Martina Lutra in njegovo delo. Te zapreke nagibajo katoliško Cerkev, da je zadržana. Toda ljubezen preganja strah, da bi se napačno razumeli, in večletni dialog je odstranil mnoge nesporazume. Kdo bi mogel danes . . . tajiti, da ni bil Martin Luter globoko religiozen človek, da je pošteno in zavzeto raziskoval poslanstvo evangelija? Kdo bi mogel zanikati, da ni ohranil pomembnega deleža stare katoliške vere, čeprav je napadal rimskokatoliško vero in apostolski sedež?«

Te besede kardinala Willebrandsa leta 1970 so znak spodbude za vse, ki se v ekumenskem duhu spoprijemajo z mislimi Martina Lutra in se sprašujejo, če lahko in v kolikšnem obsegu uporabijo te misli za svoja teološka prizadevanja. Prav ta naloga je zdaj pred nami, če v ekumenskem smislu pojmujemo temo »Katoliški pogled na Lutra«. V drugem delu se torej ozrimo na Lutrovo osnovno teološko usmeritev in se ob tem vprašajmo, katere temeljne misli Martina Lutra je sprejela katoliška teologija in v katerih področjih zadevamo na meje.

II. Lutrova osnovna teološka usmeritev

Za Lutrovo osnovno teološko usmeritev je najprej treba preprosto ugotoviti in pomisliti, da ni Luter, — kakor veliki teologi srednjega veka — napisal nobene natančne sistematične teološke »sume«, ampak je razvijal svoje misli vedno v novih poletih, največkrat zaradi natančno določenih in zelo različnih vzrokov. Zaradi tega seveda ne moremo odrekati njegovi teologiji notranje skladnosti, preglednosti, jasnosti in doslednosti. Toda določene okoliščine in osebni temperament dajejo Lutrovim spisom tudi znake hitrosti, priložnostne razdraženosti, vedno pa zavzetost za stvar in življenjsko prizadetost. Notranja in zunanja dramatičnost sta značilni potezi njegovega teološkega razpravljanja.

1. Lutrovo teološko vprašanje: »Kako bi našel usmiljenega Boga?«

V središču Lutrove teologije je svetost Boga (Gottes Gottheit). Poseben poudarek dobi to središče v srednjeveški spokorniški pobožnosti in teologiji o pokori. Reformacija se je stvarno začela s tem, da je na novo zastavila vprašanje: »Kako bi našel usmiljenega Boga?« Lutra je vznemirjala misel, da so zadoščevanje, na katerega se je tankovestno pripravljal, in dobra dela po tedenski spovedi vprašljiva, ko človeka navajajo k temu, da stavi nase namesto na Boga vse zaupanje za pridobitev zveličanja in opravičenja pred Bogom. Osebno se mu je zdela vedno težja dosedanja pot, da bi s spokornimi deli pomiril božjo jezo zaradi svojih grehov; kljub odvezi grehov je imel občutek, da je še vedno grešnik pred Bogom, zdelo se mu je, da se vedno globlje pogreza v grehe. In Luter je od tega vznemirljivega področja prešel k novi teološki trditvi v nauku o opravičenju.

2. Nauk o opravičenju samó iz vere

Lutrovo osnovno teološko spoznanje je raslo iz vprašljive misli o grešnem in izgubljenem človeku ter o Bogu, ki pomaga ter rešuje: je človek tisti, ki s svojimi deli pomiri Boga in si pridobi odrešenje, ali pa je Bog sam s svojm delovanjem v Jezusu Kristusu spravil svet s seboj ter odrešil grešno človeško bitje? Luter je po hudih notranjih bojih iskal in našel odgovor v smislu zadnje misli. Zajel ga je v formulo, ki je postalo ločitveno znamenje, bojni in protestni klic: S A M O. Samo Bog, samo Kristus, samo božja beseda, samo milost povzročajo dogajanje, v katerem je človeku obljubljena odrešujoča beseda odpuščanja in sprave; s tem postane človek pravičen, odrešen, nov. Misli »Samo« Bog vse odloča v poteku opravičenja ustreza na človekovi strani »samo vera«, to se pravi — milostno podarjeno sprejetje zveličanja. In takó je mogel Luter oblikovati svoj »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, člen, s katerim »Cerkev stoji in pade«, namreč nauk o opravičenju samo iz vere — ne pa z deli. Ne odrešujemo se sami, temveč nas je že Kristus odrešil in z vero bomo deležni njegovega odrešenja.

Na osnovi takega pogleda pa dobi tudi omenjeno razumevanje vere novo razsežnost: v Lutrovem nauku je torej vera več kot samó priznavanje določenih resnic, ki jih je predložilo cerkveno vodstvo; dejanje vere je globoko zaupanje v božje odrešilno delo v Jezusu Kristusu. In v takem pojmovanju dobe tudi dobra dela drugačno mesto: V pravem krščanskem pojmovanju niso dobra dela dela pobožnosti po spovedi, pač pa taka vera, katere najvišja oblika je v molitvi, ki priznava in slavi Boga, v praksi pa se kaže v ljubezni do bližnjega. Šele v veri, je pisal Luter, postanejo dobra dela prava dobra dela in ta vera prinaša »ljubezen, mir, veselje in upanje«.

3. Vloga svetega pisma — sola scriptura

Ekseget Martin Luter se je dokaj oddaljil od pojmovanja pozne scholastične teologije, ker se mu je zdela ta kaj malo koristna pomoč v stiskah in tesnobah svojega časa, zato je moralo zavzeti sveto pismo osrednje mesto. To je v Cerkvi edina avtoriteta, vse drugo ima podrejeno avtoriteto in samó toliko, kolikor se ujema s svetim pismom. To stališče je izraženo z besedama: sola scriptura. Sveto pismo pa zavzema v Cerkvi tako odlično mesto zato, ker je v njem zapisana apostolska pridiga Jezusa Kristusa, ki je bistvena vsebina in središče svetega pisma ter mu daje edinost.

4. Pojmovanje zakramentov in razumevanje evharistije

Táko stališče glede svetega pisma je Lutra pripeljalo h kritiki glede pojmovanja zakramentov, predvsem glede prakse pri zakramentih v tistem času. V strogem smislu je priznaval samo dva oziroma tri zakramente: krst, evharistijo in pokoro. Drugim štirim je odrekel zakramentalno moč zato, ker o njih ne najdemo v svetem pismu nobenega znamenja, ki bi ga postavil Kristus kot obljubo za odpuščanje grehov. Čeprav je Luter zmanjšal (pri tem se je obotavljal) število zakramentov na dva oziroma tri, je obdržal staro katoliško pojmovanje glede zakramentov, da zakrament podeljuje, kar označuje. V svojem nauku o evharistiji je nasproti cvinglijancem poudarjal, da sta v evharistiji stvarno navzoča Jezusovo telo in kri. Ognjevito je zagovarjal nauk o Kristusovem skrivnostnem telesu prav zaradi oltarnega zakramenta. Glede pojmovanja evaristije in obhajila v tistem času je Luter kritiziral, ker ne obhajajo laikov s Kristusovo krvjo, predvsem pa, ker pojmujejo evharistijo kot (človekovo) daritev, kot dobro delo: Ne darujemo mi Kristusa, je pisal, pač pa se je Kristus sam enkrat za vselej za nas daroval in to se ponavzoča v evharistiji. Deležni smo njegove navzočnosti, ko hvaležno jemljemo ter sprejemamo njegove darove. Luter je ustrezno temu osnovnemu pojmovanju svetopisemskega sporočila o zadnji večerji odpravil zasebno mašo, da bi spet pomagal do veljave občestveni naravi svete večerje; kritiziral je tudi čaščenje evharističnih darov, ker to zabrisuje pomen evharistije kot hrane.

5. Pojmovanje cerkvenih služb

Luter je tudi drugače pojmoval službe v Cerkvi. Za Cerkev v 16. stol. je značilno, da je po takratnem, daleč razširjenem pojmovanju Cerkev obstajala iz dveh stanov: iz »svetnega« ali »laiškega« in »duhovniškega«,

pri tem so pripisovali duhovniškemu stanu večjo možnost za zveličanje v Kristusu in so imeli duhovnika za kristjana višje stopnje. Luter je premišljeval, če je táko pojmovanje pravilno, in prišel do spoznanja, da ni mogoče obdržati takega razlikovanja, ker postanejo s krstom vsi kristjani deležni Kristusove duhovniške službe in so zaradi tega zares duhovniškega stanu. Iz tega je Luther razvil nauk o Cerkvi, ki ustreza pavlinskemu pojmovanju Kristusovega telesa; vsak ima tu svoje mesto, ki mu ga ne more nihče vzeti, vsak je enako blizu in enako daleč odrešenju v Jezusu Kristusu, glavi Cerkve.

Ko je Luter trdil, da so vsi kristjani duhovniškega stanu, seveda nikakor ni hotel oporekati glede razlik in posebnosti cerkvenih služb nasproti skupnemu duhovništvu. Posebnost cerkvenih služb, ki jih je Luter pojmoval kot službo (»Dienst«) v oznanjevanju božje besede in pravilni delitvi zakramentov, je v tem, da »Cerkev« oziroma »krščansko občestvo« konkretno pokliče in pooblasti za funkcijo, ki jo je ustanovil Bog, prav vsakega, ki zanjo opravlja službo besede in zakramentov. »Duhovnik« se loči od »laika« le po službi; ni pa kakšen »poseben stan«, nima neizbrisnega znamenja (»character indelebilis«) v katoliškem smislu. Tudi »ordinacije«, ki jo podeljujejo s polaganjem rok, ne pojmuje Luter kot zakrament, temveč kot vidno znamenje goreče prošnje, kot cerkveni obred pri poklicanosti v službo.

Glede podrobne ureditve cerkvene organizacije je dal Luter malo pobud, ker mu cerkvena organizacija ni veliko pomenila. Po njegovem se sveta krščanska Cerkev ne bo ohranila z neokrnjeno organizacijo, recimo z apostolskim nasledstvom, temveč edino zaradi obljube Jezusa Kristusa in Svetega Duha. Luter seveda ni v načelu odklanjal škofovske službe; škofom svojega časa je samo očital, da ovirajo evangelij, namesto da bi mu pustili prosto pot. Obratno pa tudi ni štel napak škofov kot odločilno pomanjkljivost za obstoj Cerkve Jezusa Kristusa. Toliko na kratko o Lutrovih teoloških pogledih. Zdaj se pa samo od sebe ponuja vprašanje, kako sprejema te poglede katoliška teologija.

III. Kako sprejema katoliška teologija Lutrove osnovne poglede Nerešena vprašanja v ekumenskem dialogu

1. Lutrova »nezavestna« in »zavestna« navzočnost v teologiji in življenju katoliške Cerkve

Morda ste ob pravkar povedanem dobili vtis, da je tu mnogo razumljivega tudi za katoliška ušesa, da zveni celo domače, da je marsikaj že zdavnaj postalo dobrina naše Cerkve, drugo pa je bilo znano že prej

Lutrom, vendar je moral šele on ponovno odkriti, ker ni tega dognala poznosholastična šolska teologija.

Kako danes razumevamo Lutra? Dominikanec Otto Herman Pesch je pred kratkim zelo učinkovito prikazal, da je Luter v sedanji teologiji veliko bolj navzoč, kot pa se tega zavedamo. Če danes, tako meni Pesch, govorimo o zanesljivosti krščanskega upanja, je za tem Lutrova pridiga o gotovosti odrešenja. Kjer slišimo ali beremo, da nas Bog »sprejema take, kakršni smo, tudi z našimi grehi«, tam prihaja do veljave Lutrov nauk o opravičenju. Če priznavamo nenadomestljivost in neločljivost osebne vere in vesti, s tem prestopimo vero, ki ji gre le za čisto resnico na tistem eksistencialnem temeljnem dogajanju svojih odnosov do Boga, ki je po Lutru tako osebno in samosvoje kot smrt. In če današnji čas globlje kot mnogi prejšnji dojema »skritost« Boga, potem si je to izkustvo osvojil že prej Luter, ko je dejal v skrajno priostreni formulaciji, da se Bog včasih kaže na tem svetu, kot bi bil hudič.

Luter danes ni navzoč v teologiji in v življenju katoliške Cerkve samo v bolj ali manj nezavestni skladnosti. Drugi vatikanski koncil, na katerega so se pripravljali z ekumenskim dialogom med verami, se je izrečno ukvarjal z mnogimi njegovimi mislimi. Na koncilu ni bil Luter »samo skriven opazovalec, temveč v mnogih vprašanjih neposreden sogovornik«. (Joh. Brosseder: Prenova Cerkve, reforma bogoslužja, pomen svetega pisma v življenju, učenju in oznanjevanju Cerkve, ponovno odkritje božjega ljudstva oziroma skupnega duhovništva vernih, službe v Cerkvi kot služenje, poudarek, da ima Jezus osrednje mesto v Cerkvi — vse to je postalo odločna zahteva tudi v katoliški Cerkvi, seveda ne samo v ponavljanju takratnega, temveč v odgovornosti do sedanjosti). Kratko in malo, Luter je danes za katoliško teologijo pričevalec skupne vere, ki kaže nazaj in naprej, naš »skupni učitelj«, kot je rekel 1970 v Evianu kardinal Willebrands. Naj ta dejstva in tisto, v čemer se nauk ujema, zajamem v štirih vprašanjih vsaj kot v tezah.

2. *Teze, kako katoličani sprejemajo Lutra*

a) *Prva teza:* Katoliška Cerkev je na drugem vatikanskem koncilu sprejela Lutrov klic, da je Cerkev potrebna trajne spokorne *prenove.*

Te teze ni treba še posebej utemeljevati, kajti priznavanje »ecclesia semper reformanda« je v koncilskih dokumentih v besedilu in vsebini večkrat zapisano. V osrednjem dokumentu koncila, v dogmatični konstituciji Lumen gentium, se ima Cerkev za potujoče božje ljudstvo, za Cerkev na romanju, za tako, ki odklanja vsako samopoveličevanje in triumfalnost ter hodi po poti križa.

b) *Druga teza:* Lutrov *nauk o opravičenju* je dobil potrdilo, zlasti ko danes noben katoliški teolog ali pridigar več ne uči, da je človekovo zveličanje pred Bogom *odvisno* od človekovih prizadevanj ali zaslug, ampak bolj obratno, da so »dela« odvisna od nezasluženega daru zveličanja.

Z drugimi besedami: Tudi katoliška teologija priznava danes z Lutrom, da nismo mi tisti, ki imamo zasluge za zveličanje, temveč Bog; ta je začel v Jezusu Kristusu odreševati svet in ga bo dokončno odrešil ob koncu časa. In nobena molitev ni krščanska, v kateri sta človek in njegovo prizadevanje v središču, veliko bolj se spodobi zahvala Bogu, ki izpopolnjuje človeka. S tega vidika bi moralo biti danes tudi katoliški teologiji eksistencialno (ne ontološko) razumljivo, da je človek lahko »hkrati pravičen in grešen«. Tudi katoliški kristjan mora in more oboje hkrati priznavati v molitvi, kar se neprestano ponavlja v liturgiji: »Sem največji grešnik« in »Zahvaljujem se ti, ker si me odrešil«. Pri daritvi svete maše, praznovanju odrešenih, se prepleta priznavanje človekove »največje krivde« s prošnjo za odpuščanje.

c) *Tretja teza:* Glede daritvene narave *maše* in v zvezi s tem liturgične oblike Gospodove daritve je Cerkev nepričakovano resno sprejela Lutrovo kritiko in preuredila obhajanje evharistije tako, da ustreza vsaj zgodnjim Lutrovim zahtevam.

Če upoštevamo, koliko sprememb smo doživeli v liturgiji zadnja desetletja, potem ni potrebno nobeno utemeljevanje.

d) *Četrta in zadnja teza:* Boleč problem, »sveto pismo in izročilo«, je možno rešiti tako, da damo odločilno prednost svetemu pismu, kakor se je za to prizadeval Luter; vse poznejše izročilo ima v primerjavi s svetim pismom lahko le eksplikativno, ne pa konstitutivno naravo.

K tej tezi moramo dodati nekaj bistvenih opomb. Najprej je treba upoštevati kot neizpodbitno ugotovitev bibličnih strokovnjakov, da je sveto pismo že produkt izročanja, torej plod predhodne tradicije. Na podlagi tega dejstva ne more nobena Cerkev več tako obravnavati teološkega odnosa med svetim pismom in tradicijo, kakor se je to dogajalo v 16. stol. Lutrovo prizadevanje, da v načelu »sola scriptura« izraža prednost Kristusovega sporočila v svetem pismu pred vsemi poznejšimi cerkvenimi izročili, pač more sprejeti tudi katoliška teologija, če upoštevamo naslednje: Cerkev izpoveduje v svojih veroizpovedih, da je apostolska Cerkev. To izražanje pa ima samo tedaj smisel, če potrjuje, da Cerkev trdno vztraja pri apostolskem izročilu in ga podaja naprej. Prvo pričevanje tega, kar je v apostolskem izročilu, pa imamo v svetem pismu. Če zdaj Cerkev v svojem oznanjevanju noče nič drugega, kakor da se trdno drži apostolskega izročila in ga sporoča naprej, potem ima zanjo poapostolsko izročilo le pojasnjevalno, razlagalno naravo k apostolskemu izročilu.

S temi štirimi tezami se seveda nismo dotaknili vseh problemov v ekumenskem dialogu, kaj šele da bi jih bili rešili. Še vedno niso sprejete posamezne pomembne postavke Lutrove teologije in še vedno so nerešena vprašanja v pogovoru med Cerkvami.

3. Nerešena vprašanja v ekumenskem dialogu: pojmovanje Cerkve in zakramentalnost cerkvenih služb

Težava nastaja predvsem glede pojmovanja Cerkve in zakramentalnosti oziroma nezakramentalnosti cerkvenih služb; vprašanje, ki pomeni največjo oviro za končni korak k evharistični skupnosti. Na področju ekleziologije bodo potrebni še precejšnji napori. Odpovedati se moramo temu, da bi se spuščali v kakšne podrobnosti. Vendar ni nobenega dvoma, da sta teološko pojmovanje in papeževo konkretno izvrševanje petrinske službe v Rimu največji kamen spotike na poti k sporazumevanju med katoličani in evangeličani.

Naša tema se glasi: »Katoliški pogled na Lutra«. Šlo mi je za to, da povem, kar se mi — kot menim — odkriva: sedanja katoliška teologija upošteva temeljne osnove Lutrove teologije, jih sprejema in je našla nanje odgovor kot nikoli doslej. To neizpodbitno dejstvo je, menim, osnova za upanje, da se ločeni poti vedno bolj zbližujeta kakor konture na oknu gotske cerkve. To se dogaja toliko bolj, kolikor ponižnejša je teologija, kolikor bolj se zavedamo, da sta Bog in njegova beseda večja kot vse teologije sveta. Bistveno, ne postransko pa je v nam skupnem svetem pismu to, da je Jezus blagroval male in otroško vero. In za Martina Lutra je velika odlika, da je njegova ognjevita osebnost to otroško preprostost upoštevala z vso resnobo. Iz mogočne razgibanosti njegovega življenja zvenijo njegove zadnje besede, zapisane na večer pred smrtjo, priznanje popolne ponižnosti: »Berači smo, to je resnica.«

Prevedla dr. F. P. in A. P.

Jos E. Vercruysse

Za stvarno presojanje dela Martina Lutra*

Karikatura iz 16. stoletja prikazuje Lutra kot nemškega Herkula, ki sam pomeče ob tla svoje nasprotnike in kot osamljen junak izpelje svojo reformo. V resnici pa je Luter zrastel iz korenin svoje dobe, ki jo označujejo globoke spremembe in revolucionarne napetosti na vseh področjih kulturnega, družbenega, gospodarskega in političnega življenja. Naj omenimo le humanizem, izum tiska in s tem v zvezi razširjanje kulture, odkritje novega sveta in nastanek monarhične države, ki je povzročil krizo srednjeveškega fevdalnega reda. Tudi v Cerkvi je bila že dve stoletji težnja — splošna, toda često nemočna — po reformi, ki bi zajela vso Cerkev, njeno »glavo« in »ude«.

Mnoga reformna prizadevanja so bila na žalost jalova ali vsaj brez trajnih prenovitvenih učinkov. Po 5. lateranskem koncilu (1512 — 1517) so Luter in mnogi drugi z njim začeli dvomiti, še več, so opustili upanje, da bi vesoljni cerkveni zbor pripeljal do vsesplošne reforme Cerkve. Toda prav Luter je bil tisti, ki je zanetil reformno gibanje. To gibanje mu je polagoma ušlo iz rok in je preobrnilo zgodovino Evrope ter Cerkve na Zahodu.

Kdo je bil ta mož, rojen pred petsto leti, verjetno 10. novembra 1483 v rudarskem mestu Eisleben, kjer je — nekoliko po naključju — tudi umrl 18. februarja 1546, star triinšestdeset let, dva meseca po začetku tridentinskega koncila? Kakor druga mesta, s katerimi je povezano Lutrovo življenje, kot na primer Eisenach, Erfurt in Lutherstadt-Wittenberg, leži tudi Eisleben v Nemški demokratični republiki. Luter je bil ekseget, dušni pastir in polemik. Ti trije vidiki so neločljivo povezani kakor tri vrvice v eno samo kito.

Ekseget in *strokovnjak za sveto pismo* je bil Luter poklicno. Ko je leta 1512 kot mlad avguštinec dosegel doktorat iz teologije, so ga imenovali za profesorja svetopisemskih znanosti na univerzi v Wittenbergu. Svoje

---

* »Per una valutazione obiettiva dell'opera di Martin Lutero«, Osservatore Romano 10. XI. 1983, 2.

poučevanje začenja z obširnim komentarjem k Psalmom *(Dictata super Psalterium)*. Navzlic vsem pripetljajem v svojem življenju ohrani to stolico vse do 1545, ko sklene svojo profesorsko dejavnost z razlago prve Mojzesove knjige. Takrat je Luter že utrujen in bolan. V teh triintridesetih letih je komentiral razne starozavezne in novozavezne knjige. Njegov najizvirnejši in najgenialnejši prispevek na tem področju je bil nedvomno prevod svetega pisma v nemščino. Jezikovne vrline te mojstrovine so splošno priznane in so jih poudarjali ob stoletnicah njegovega rojstva. Nagib, da se je lotil tega dela, je bilo teološko prepričanje, da mora biti kristjanu odprt neposreden dostop do božje besede, s katero naj bi hranil svojo molitev in svojo vero v božjo odrešenjsko obljubo. Med bivanjem v Wartburgu blizu Eisenacha, kamor se je zatekel po državnem zboru v Wormsu (1521), je prevedel novo zavezo. V naslednjih letih je z nekaterimi sodelavci prevajal staro zavezo. Delo je Luter dokončal leta 1534, toda izpopolnjeval ga je vse do smrti. V *Razpravi o umetnosti prevajanja* (1530) je Luter apologetsko razložil načela, po katerih se je ravnal pri delu.

Stik s svetim pismom je imel izredno močen vpliv na Lutrovo osebno življenje. Ob meditaciji — ki je po njegovem mnenju skupaj z molitvijo in skušnjavami nujen pogoj, če naj kdo postane dober teolog — je prišel do tako imenovanega »doživetja v stolpu« in zatem do razumevanja, kakšna je zveza med pojmi »božja pravičnost« in drugimi sorodnimi pojmi v pismu Rimljanom (1, 17) in v Psalmih (30, 2). Nadalje razlaga Luter, kako Bog deluje v razmerju do človeka, ko mu prišteva svoje lastne kreposti, lastno pravičnost, lastno moč itd. Sveto pismo postane za Lutra tudi edino, odločilno in izključno merilo za razlago nauka Cerkve in za presojanje zakonitosti njenih struktur. Radikalna kritika, ki je iz tega sledila, je bila kakor vzvod, s katerim je prispeval k temu, da se je velik del Zahoda odtrgal od Cerkve.

Luter ni bil le strokovnjak za sveto pismo, ampak obenem marljiv dušni pastir in pridigar. V njem je ostala vedno živa ta temeljna prednostna pravica avguštinskega reda. Ni mogoče zajeti vseh vidikov njegove dejavnosti. Njegova dušnopastirska vnema je bila razlog, zakaj je oktobra leta 1517 posegel v zadevo o odpustkih. Tudi ko ne bi bil svojih 95 tez o odpustkih pribil na vrata grajske cerkve v Wittenbergu, je bilo razširjanje teh tez, če gledamo nazaj, odločilen dogodek. Luter je menil, da bodo odpustki privedli do tega, da bosta iz krščanskega življenja izločeni pokora in hoja za križem: »Naš Gospod in Učenik Jezus Kristus je z besedami ‚Spokorite se' hotel, naj bi bilo celotno življenje vernikov pokora« (prva od 95 tez o odpustkih).

Izmed njegovih številnih objav in pridig pastoralne narave naj opozorimo na njegov pionirski prispevek h katehezi. Na tem področju je njegovo delo ohranilo svojo pomembnost vse do danes in veljalo za zgled vsem krščanskim

skupnostim (Cerkvam). Obžalovanja vredna nepoučenost takratnega ljudstva v veri ga je spodbudila, da je že od prvih let svoje službe pridigal in pisal o katekizmu, o desetih božjih zapovedih, o apostolski veri, o očenašu in zakramentih. Omenimo le pridige o desetih zapovedih iz leta 1516 in govor o dobrih delih iz leta 1520. Ta vnema prihaja zlasti do veljave leta 1529 v dveh delih, ki spadata med klasična: Mali katekizem ali Enchiridion in Veliki katekizem. Tudi njegovo liturgično delo, kamor spada predvsem *Nemška maša* (1526), ima izrazito katehetsko in pedagoško razsežnost.

Kot strasten in radikalen človek izpričuje Luter bojevit temperament. »Naš bič je trd in naš slog silovit. V našem srcu pa ni grenkobe niti zavisti in ne želje po maščevanju nad nasprotniki, temveč nosimo v sebi svet nemir in duhovno bolečino,« je zapisal leta 1535 v komentarju k pismu Galačanom. Ne bomo presojali teže teh besed. Podčrtajmo le trdoto in silovitost tako biča kakor sloga. Oboje še vedno pohujšuje in moti bralce Lutrovih del, in to ne le katoličane! Čeprav je bil polemični slog 16. stoletja manj uglajen in prefinjen od današnjega, vendar Luter bije v oči na mnogih straneh s svojo posebno ostrino in neprizanesljivostjo.

Kar zadeva katoliško Cerkev, so bili njegovi ognjeviti napadi usmerjeni proti papežu, škofom in mnogim teologom, njegovim nasprotnikom. To so bili Johannes Eck, Desiderius Erazem, kardinal Kajetan in sholastični »osli« iz Pariza in Louvaina. Toda še bolj radikalno je napadal Cerkev in njen nauk, njeno strukturo, zakramente, teologijo, posebno sholastično, ki je — po Lutrovi trditvi — vir in doktrinalni temelj vseh zlorab v Cerkvi. Mnogi so v teh napadih videli Lutrovo popolno kontrapozicijo. Toda po letu 1520 se je moral soočiti s kontroverzami, razhajanji in z radikalizacijo znotraj samega protestantskega gibanja. Luter je s polemiziranjem dejavno posegal vmes. Zaradi nepopustljivosti v svojih trditvah in zaradi pomanjkljive spravljivosti ni prispeval k združevanju duhov, kakor to velja za Melanchtona in Bucerja. Nasprotno! Imena kot npr. Karlstadt, Münzer, kmetje, prekrščevalci, Zwingli, kontroverze o evharistiji, antinomisti, Judje in Turki, so med drugim poglavja Lutrove biografije. Da bi se postavil po robu spiritualističnemu krilu reformacije, je vztrajno naglašal objektivno resničnost evangelija, zakramentov in cerkvenih struktur. Ko se je moral braniti na levo in desno, se je hitro znašel med več frontami in je tako izdelal neko srednjo pot.

Dotaknili smo se treh bistvenih potez duhovne in miselne fiziognomije Martina Lutra. Manjkajo še mnogi odtenki. Hoteli smo le nakazati, da tradicionalna karikatura, ki je proizvod popularne protireformacijske ideologije, ni pravična do tako skrajno zapletenega človeka, ki je živel v prav tako zapletenem času.

Če priznamo neizpodbitno dejstvo, da je Lutra v njegovi siloviti polemiki, v kateri je prišel v odprto navzkrižje z različnimi točkami tradicionalnega

katoliškega nauka, navdihovala strastna vnema za evangelij o milosti in o božjem usmiljenju ter dušnopastirska skrb za poživitev osebnostne vernosti med krščanskim ljudstvom, moremo nadaljevati ekumenski dialog in iskati »poti v smeri k enemu občestvu« tako, da ena in druga stran stopita na pot očiščevanja v poslušnosti resnici (prim. *Janez Pavel II,* pismo kardinalu Willebrandsu 31. oktobra 1983). S tem odkrivamo globoko teološko gibalo reformacije, ki je izzvala — naj je to Luter hotel ali ne — tragični razkol krščanskega Zahoda. Ob petstoletnici rojstva enega od protagonistov te tragedije se Cerkev bolj zaveda dejstva, da se je — kot se je nedavno izrazil p. Yves Congar — z Lutrom »odprlo vulkansko žrelo v trdni skorji zahodnega krščanskega sveta« in da še ni zmanjkalo »žareče lave, ki se iz njega izliva« (Yves Congar, *Martin Luther, sa foi, sa réforme,* Cerf, Paris 1983, 7). Obenem pa sedanja raziskovanja ter točnejše in treznejše presojanje »fenomena Luter« vabijo k temu, da presejemo vse in ohranimo tisto, kar je v njegovem delu dobrega.

Prevedel Bogdan Dolenc

Pregledi

Anton Strle

Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983 / 1984?

Ko je bil na teološki fakulteti v Ljubljani 10. novembra 1983 majhen simpozij o Lutru ob petstoletnici njegovega rojstva, je eden od udeležencev, po veroizpovedi evangeličan, želel, da bi kdo pojasnil vprašanje odpustkov. Saj je ravno vprašanje o odpustkih sprožilo Lutrov nastop. Z druge strani — takó je opozoril omenjeni evangeličan — pa katoliška Cerkev prav v zvezi s svetim letom tudi danes uveljavlja in priporoča ter prakticira odpustke.

Večinoma mislijo danes protestanti in katoličani, ki se niso kaj bolj poglobili v dogajanja v zvezi s prvim odkritim Lutrovim nastopom zoper katoliško Cerkev (pravzaprav najprej le zoper zlorabe in napake v Cerkvi), da je Luter že takoj od začetka odpustke sploh tajil. To pa ni res. Ko je začel dominikanec Tetzel po naročilu nadškofa Alberta oznanjati odpustke, ki jih more dobiti, kdor daruje za graditev bazilike sv. Petra v Rimu (polovico od vsote, ki bi se nabrala od odpustkov, naj bi dobil nadškof za kritje svojih denarnih težav), je to prišlo na ušesa Lutru, ko je v Wittenbergu spovedoval. Dobro je čutil, da mnogi ljudje odpustek pojmujejo resnično v takšnem smislu, kakor da je odpuščanje grehov sámo odvisno od zgolj zunanjih del in celó od samega izplačila določene vsote za pridobitev odpustka, to pa je v jasnem nasprotju z absolutnim prvenstvom spokornosti srca, o čemer govori evangelij. Ko je Tetzel pridigal o odpustkih v Jütenbergu, mestu, ki je bilo v sosedstvu Wittenberga, so tudi od tu ljudje v množicah hodili poslušat. Vsaj to je bilo gotovo: v več primerih so poslušavci na podlagi Tetzlovih pridig razumeli odpustek tako, da je iz tega prihajalo do grobega pozunanjenja krščanskega življenja: to je Lutra razkačilo in se je odločil, da nastopi zoper zlorabljanje odpustkov. Napisal je torej protestno pismo na nadškofa Alberta, in sicer z dne 31. 10. 1517. Če je res še isti dan dal nabiti 95 tez o odpustkih na vrata cerkve vseh svetnikov v Wittenbergu in naznanil svoj namen, da organizira javno teološko disputacijo o vrednosti oziroma veljavnosti odpustkov, je danes sporno. Gotovo pa je to, da se nadškof Albert sploh ni nič potrudil, da bi se stvari popravile ali da bi vsaj Lutru odgovoril in stvar pojasnil.

Na tej prvi stopnji je Luter še ostal temeljno odprt za avtoriteto Cerkve in za njen tradicionalni nauk. Njegove teze ne obsojajo odpustkov. 71. teza npr. pravi: »Kdor govori zoper resničnost papeškega odpustka, naj bo izobčen in preklet.« V svojem spisu »Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute« (Rešitve glede vrednosti odpustkov), napisanem v začetku februarja 1518, hoče Luter pomiriti cerkveno avtoriteto s tem, da bolj natančno razloži svoje stališče. V pismu na svojega škofa v Brandenburgu, priloženem omenjenim »Resolutiones«, priznava Luter, da on sam, grešnik, kakršen je, zelo zelo težko formulira nauk Cerkve. Vendar prosi za reformo Cerkve in hoče, da bi bila ta reforma stvar ne le papeža in kardinalov, marveč vsega krščanstva.

Nasprotno pa Luter v svojem »Govoru o odpustku in milosti«, ki ga je spisal nekoliko pozneje, sredi februarja 1518, da bi odgovoril na Tetzlovo zavrnitev zmot, ki jih je videl v Lutrovih tezah zoper odpustke, poostruje svoje stališče. Prakso odpustkov je treba — tako pravi — tolerirati, a ne je priporočati:

»Odpustek je dovoljen zaradi nepopolnih in lenobnih kristjanov, ki nočejo, razen z zapoznelostjo, izvrševati dobrih del ali so uporni. Kajti odpustek nikogar ne spodbuja k temu, da bi se popravil, marveč tolerira nepopolnost takih kristjanov ter daje privolitev vanjo. Zato ne smemo govoriti zoper odpustek, vendar pa tudi nikogar ne spodbujati k odpustku.«

Vsekakor se kaže Luter pri svojih prvih nastopih kdaj pa kdaj spravljivega. Z druge strani pa njegove 95-tere teze že pripravljajo to, kar je pozneje postalo odkrit prelom z vidno ustanovo katoliške Cerkve. V teh tezah namreč Luter preveč absolutno naglaša ločenost — ne le razliko — med božjim delovanjem z ene strani, in tistim, kar bi bilo zgolj cerkveno in človeško z druge strani. Tetzel v svojem spisu, v katerem zavrača Lutrove teze, kaže prav na ta začetek Lutrovega zametanja cerkvene avtoritete, ki da je nekaj zgolj človeškega, tako da je tukaj kot posledica vsakomur dana možnost po svoje razlagati sv. pismo.[1]

Glede odpustkov, za katere nam tukaj gre, je treba pač reči: Takó pojmovanih odpustkov, kakor jih priporoča današnji uradni nauk, ki je bil skupaj z odpustkovno prakso Cerkve, podrobneje določen na tridentinskem koncilu,[2] po drugem vatikanskem koncilu pa v konstituciji »Indulgentiarum

---

[1] Prim. F. Frost, Luther, v: Catholicisme hier aujourd'hui demain VI (1975) 1305—1332, tu 1311—1314; Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen, Bonifacius-Druckerei-O. Lembeck, Paderborn-Frankfurt/ M. 1980, 232, 237, 244, 262.

[2] Tridentinski koncil je odpravil ustanovo odpustkovnih pridigarjev in določil predvsem dvoje: 1. Cerkev je od Kristusa dobila oblast podeljevati odpustke in je to oblast uporabljala že od najstarejših časov; 2. odpustki so za krščansko življenje zelo koristni, zato jih je treba obdržati. — Poleg tega je koncil dodal, da je treba pri naklanjanju odpustkov ohranjati po starem običaju pravo mero, da ne bi zaradi prevelike popustljivosti nastala v Cerkvi škodljiva ohlapnost v disciplini; in odpra-

doctrina« z dne 1. 1. 1967 pa še bolj natančno izoblikovan, bi Luter vsaj ob svojih prvih reformatorskih nastopih prav gotovo ne bil zavračal.[3]

Pokoncilska konstitucija med drugim pravi: »Pri hoji za Kristusom so si kristjani vedno skušali na poti k nebeškemu Očetu med seboj pomagati z molitvijo, z darovanjem duhovnih dobrin in s spokornim zadoščevanjem. Čim bolj goreči so bili v ljubezni, tem bolj so šli za trpečim Kristusom, noseč svoj lastni križ v zadoščenje za svoje grehe in za grehe drugih, v trdni zavesti, da morejo pri Bogu, Očetu usmiljenja, pomagati svojim bratom doseči zveličanje. To je tista prastara verska resnica o občestvu svetnikov, ki uči, da je življenje posameznih božjih otrok v Kristusu in po Kristusu povezano z življenjem vseh drugih krščanskih bratov s čudovito vezjo v nadnaravni enoti Kristusovega skrivnostnega telesa kakor v eni skrivnostni osebi . . . Cerkev pri odpustku uporablja svojo oblast kot služabnica pri delu odrešenja Kristusa Gospoda, tedaj ne le moli, ampak kristjanu, ki je primerno pripravljen, tudi avtoritativno deli iz zaklada Kristusovega zadoščenja in zadoščenja svetnikov za odpuščanje časnih kazni. Cilj, ki si ga cerkvena oblast postavlja pri podeljevanju odpustkov, ni le to, da bi vernikom ne bilo treba trpeti toliko časnih kazni, ampak tudi to, da bi jih spodbujala k delom pobožnosti, spokornosti in ljubezni, posebno k takšnim, ki prispevajo k rasti v veri in k vsesplošnemu blagru« (glej »Vera Cerkve«, Celje 1977, št. 691 sl.).

Papež Janez Pavel II. pa v listini, s katero je razglasil sveto leto za 1950. obletnico odrešenja (1983/1984), postavlja odpustke v najtesnejšo povezanost z bistvenim dejanjem odrešenja. »Posebna milost leta odrešenja je ponovno odkritje troedine ljubezni Boga, ki sam sebe podarja, in poglobitev v nedoumljivo bogastvo Kristusove velikonočne skrivnosti, ki si naj jo prisvojimo v vsakdanjosti krščanskega življenja v vseh njegovih oblikah. Različne pobožnosti tega jubilejnega leta morajo biti naravnane k tej milosti z nenehnim prizadevanjem, ki predpostavlja in zahteva, da se odtrgamo od greha in mišljenja sveta, ki 'ves tiči v zlu', od vsega, kar ovira ali zadržuje pot spreobrnjenja.

---

viti je treba sleherno zlorabo, zlasti preprečiti vsako dobičkaželjnost (gl. Vera Cerkve, Celje 1977, št. 688 sl.). Da bi bilo učinkovito spolnjeno to zadnje koncilsko določilo, je papež sv. Pij V. (1566—1577) prepovedal obdarjati z odpustki miloščino; ta določba velja seveda še danes. In vendar še danes včasih v časopisih beremo: »Povečale se bodo tudi vsote za odpustke, ki jih bodo prodajali v rimskih cerkvah v svetem letu.«

[3] V svojih znanih 95 tezah Luter ni napadel odpustka, ampak samo zlorabe in izkrivljene, popredmetene predstave o njem, predstave, ki imajo svoj izvor zlasti tudi v plitvi nominalistični teologiji poznega srednjega veka. Ko pa so se začele polemike o tem tudi v javnosti, je Luter postajal vedno bolj oster in je polagoma zašel v odklanjanje odpustkov. Takó je v njegovih očeh in tudi v očeh drugih reformatorjev odpustkovna praksa ob koncu srednjega veka postala simbol mehaniziranja nadnaravnega življenja, razodevanje posvetnosti in pohlepnosti v Cerkvi, ki da je to, kar je svetega, začela metati na trg kakor nekakšno mrtvo blago. Prim. v op. 1 n. d. Confessio Augustana, 232 in 237.

V zvezi z obiljem milosti je tudi dar odpustka, ki je značilen za sveto leto. Cerkev ga daje v moči oblasti, ki ji je dana od Kristusa, vsem tistim, ki pod niže navedenemi pogoji izpolnijo, kar je predpisano glede svetega leta ... Cerkev, ki je po izrečni volji svojega ustanovitelja oskrbnica milosti, daje z odpustkom vsem vernikom možnost, da pristopijo k celotnemu daru božjega usmiljenja. Zahteva pa od njih vso pripravljenost in potrebno notranje očiščenje, saj se odpustek ne da ločiti od duha spokornosti in od zakramenta pokore. Iz vsega srca zaupam, da se bo z jubilejem mogel v vernikih vedno čisteje razviti dar 'strahu božjega', ki ga daje Sveti Duh; in da bo Sveti Duh vernike vedno bolj vodil do tega, da se bodo s tenkočutno ljubeznijo izogibali greha in si prizadevali zadoščevati za svoje grehe in za grehe drugih s tem, da sprejemajo vsakdanje trpljenje in različna dela svetega leta. Treba je znova odkriti čut za greh; zato pa je treba znova odkrit čut za Boga! Greh je namreč žalitev pravičnega in usmiljenega Boga, žalitev, za katero je treba primerno zadostiti v tem ali po tem življenju. Kdo ne pomisli tukaj na zveličavni opomin: 'Gospod bo sodil svoje ljudstvo. Strašno je pasti v roke živega Boga'« (»Aperite portas Redemptoris« št. 8: Cerkveni dokumenti 17 [1983] 10).[4]

Nekoliko naprej pravi listina: »Proslava tega dogodka (1950. obletnica Kristusove smrti in vstajenja) želi biti predvsem poziv k skesanosti in spreobrnjenju kot nujnima notranjima pogojema, da človek postane deležen milosti odrešenja, kakršno prinaša Kristusova smrt in vstajenje; tako naj bi se duhovno prenovili posamezniki, družine, župnije, škofije, redovne skupnosti in druga središča krščanskega življenja in apostolata. — Predvsem želim, da se dá temeljni poudarek dvema glavnima pogojema za pridobitev vsakega popolnega odpustka, to je v osebni in celostni zakramentalni spovedi, v kateri se človekova beda sreča z božjim usmiljenjem, in pa vredno prejetemu obhajilu« (pr. t. št. 11, str. 12).

Takšnemu razumevanju odpustkov Luter, vsaj takšen, kakršen je bil v začetni stopnji svojega nastopa, ki je potem vodil k usodnemu razkolu na Zahodu, pač ne bi čisto nič nasprotoval.

---

[4] V slov. prevodu je k papeževi trditvi, da je »treba znova odkriti čut za greh«, odpadel zelo pomemben dostavek: »zato pa je treba znova odkriti čut za Boga«. Saj je čut za greh možen le v tistem človeku, ki ima »čut za Boga«. Skrivnost greha se človeku resnično odkrije le tedaj, če se približa Bogu in pride tako iz temine svoje noči v božjo luč. V tem najdemo razlago, zakaj je prvo izkustvo, kakršnega je človek deležen, kadar se sreča z Bogom, izkustvo svoje grešnosti. Tako je Izaija ob pogledu na božje veličastvo vzkliknil: »Gorje mi, izgubljen sem, ker sem mož nečistih ustnic; prebivam sredi ljudstva nečistih ustnic, in so moje oči videle kralja, Gospoda nad vojskami!« (Iz 6, 5). Apostol Peter je po čudežnem ribolovu, v katerem je videl božje znamenje, rekel Jezusu: »Pojdi od mene, Gospod, ker sem grešen človek!« (Lk 5,8). To izkustvo se poglobi polagoma, ko človek prodre v globine Boga in njegove svetosti. Iz takšnega izkustva svetniki in mistiki z iskrenim prepričanjem — in ne iz napačne ponižnosti, kakor bi se moglo zdeti nam — razglašajo sebe za velike grešnike. (Prim. CivCatt 134 I ([1983] 527).

Ocene

Jože Rajhman, Trubar (Truber) Primož, Slovenski biografski leksikon. Trinajsti zvezek. Uredila Alfonz Gspan in Fran Petrè. Izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1982.

Ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije je najlepša priložnost, da se spomnimo Primoža Trubarja, zlasti ko je predlani izšel v Slovenskem biografskem leksikonu obsežen članek. V njem je Rajhman strnil vsa dosedanja dognanja o Trubarju.

V tej publikaciji so članki napisani zgoščeno: življenjepis, delo, povzetek in viri.

Trubarjevo življenje in delo sta tako tesno povezana, da ju ni mogoče obravnavati ločeno. Avtor se je spretno izognil ponavljanju. Ko podaja Trubarjevo razgibano življenje, govori v zvezi z delom le o tem, iz kakšnih nagibov in v kakšnih okoliščinah je pripravljal in tiskal knjige, medtem ko tam, kjer jih obravnava, podaja le tiste momente iz njegovega življenja, ki so povezani z vsebino dela.

Ko omenja datum smrti, opozarja tudi na napačen podatek. — Na zemljevidih danes brezuspešno iščemo Derendingen, ker je predmestje Tübingena. Plošča iz l. 1972 ni nad mestom, kjer naj bi bil pokopan, pač pa na cerkvenih vratih. Dvojezični napis pravi med drugim: ... Njegovo zadnje počivališče je najbrž tukaj med vrati in zahodno stranjo zakristije. Spominska plošča iz l. 1587 visi v cerkvi na desni steni. Walter Döttling, evangeljski župnik, bivši oskrbnik cerkve in velik prijatelj Slovencev, je uredil v zakristiji — ne v cerkvi! — muzej. V njej je spominska knjiga in precej študij o Trubarju, Drugi Trubarjev zbornik, Ruplov Trubar, Dalmatinova Biblija (faksim. izd.) in drugo. Iz Trubarjevega časa pa je menda kelih.

Rajhman zelo kritično prikazuje Trubarjevo življenjsko pot in delo. Kjer je gradivo količkaj nezanesljivo, opozarja z »bržčas«, »najverjetneje« in podobno. Nikjer ga tudi ne zanese v kakšne čustvene formulacije.

Ko opisuje delo od prve knjige (1550) do zadnje (1595), najprej navaja v celoti naslov, pri unikatih kraje, kjer jih hranijo, in tudi faksim. izdaje. Za tem popisuje vsebino: koliko je črpal pri drugih, kaj je izvirno, kako se je njegova teološka misel spreminjala in poglabljala. Rupel navaja 31 knjig, Saria za njim enako, Rajhman pa 26, kar šteje kot celoto knjige, ki so izšle hkrati, čeprav ima vsaka svojo naslovno stran (l. 1557 in 1582/81).

Po povzetku navaja vire, in sicer izbor. To zadostuje, saj ti opozarjajo na druge. Pri leposlovni obdelavi omenja Aškerčevega Primoža Trubarja in Plamenico Mimi Malenšek. Pogrešamo Aškerčevo Slovensko legendo, saj ta imenitna pesem poveličuje Trubarja v času, ko so v njem videli bolj krivoverca kakor pa pisca prvih slovenskih knjig.

Nato našteva portrete in poznejše slike ter plastike. Ko preberemo obsežen povzetek, zrasteta pred nami Trubarjeva duhovna podoba in delo, prikazani tako, kakor zaslužita.

Slovstveni zgodovinarji so ves čas pogrešali oceno Trubarja-teologa. In to upravičeno, saj je bil Trubar ne samo pisec knjig, temveč dušni pastir. Zdaj smo dobili takega raziskovalca. Za to se je Rajhman usposobil ne samo kot slavist in teolog, temveč tudi z dušnopastirskim, pedagoškim in ekumenskim delom, z raziskavami ter predavanji o Trubarju.

Še pred dvema desetletjema smo brali o Trubarju takele sodbe: »Vendar si solidnega teološkega znanja in razgledanosti v svojih letih študija ni pridobil, saj ga takratne šole tudi dajale niso . . .« Ali: »V boju se je naukom pridružila še trmasta zagrizenost in samosvojost . . .« Ali: »Trubar pa ni bil genij, ki bi se bil povzpel z veličino svojega duha . . .«

Šola daje samo osnovo in spodbudo pa tudi marsikaj, kar v človeku pozneje dozori. Mnogi ostanejo na tisti stopnji, do katere jih je pripeljala šola. Trubar je študiral na Dunaju. Formalno res ni končal študija, je pa ljubil knjige, jih bral in študiral. Kretal se je v družbi izobraženih ljudi, kot so bili Bonomo, italijanski reformator Moncalvi, zdravnik in filozof Cerroni, predikant Dietrich. To mu je širilo obzorje. Izkušnje kažejo, kako človeka bogaté taka srečanja. Štih pravi: »In Krleža je bil moja Sorbonna in Oxford, bil je moja resnična slovenska in ljubljanska univerza . . .« — Težko se je sprijazniti s trditvijo, da Trubar ni imel solidnega teološkega znanja in razgledanosti.

Prav nič ne vemo, v kakšni osebni stiski je Trubar sprejemal nove nauke. Gotovo je bil idealen, saj je hotel reformo v Cerkvi. Samo pogumni in veliki ljudje tvegajo odpad, saj si nakopljejo v vladajoči hierarhiji samó trpljenje in tveganje. Če možu naklep uspe, je junak, če mu spodleti, je izdajalec in odpadnik. Iz množice se rekrutirajo pristaši nove »vere« ali nove »ideologije«, in sicer iz takih ali drugačnih nagibov. Kdor se prek kriz in iskanj dokoplje do spoznanja, ga ne more zlahka zavreči. Tomaž More je bil zvest svojemu prepričanju in dal življenje zanj. Za drugače misleče pa je bil zagrizen in nespameten. Bomo rekli, da je bil Savel zagrizen, Pavel pa goreč?

Ni bil genij? Genij ni samo umetnik, ustvarjalec, temveč tudi politik, gospodarstvenik, izumitelj, skratka, vsak, kdor naredi kaj velikega, enkratnega. Rajhman pravi: Trubar je ustvaril zanj značilno slov. pot v protestantizem in s tem pokazal svojo genialnost (221). In: Trubarjevo delo je edinstveno v slov. kulturni in polit. zgodovini (223).

Po drugem vatikanskem koncilu se je začelo drugačno gledanje na reformacijo, bolj pravično in poglobljeno. L. 1972 je Rajhman predaval o temi »Trubar v luči katoliškega ekumenizma«. Kaj takega nismo dotlej slišali o Trubarju. Med drugim je dejal: Danes smo prepričani, da je Trubar vseskozi pošteno bojeval boj za »pravo vero«, najprej v sami Cerkvi, potem pa, ko so se razmere spremenile, zunaj nje.

Vsaka doba marsikaj iz svoje preteklosti vrednosti na novo. Pri Trubarju to vidimo glede njegovega odnosa do fevdalcev in kmečkih uporov. Kidrič je l. 1945 govoril v Radiu Ljubljana in dejal: »Da je čutil krivice, ki so se godile kmetom, pričajo grožnje na račun neusmiljenih fevdalcev. In vendar je tak socialni upor obsojal. Odločevala je pač bojazen pred fevdalci. A že, če iz bojazni o neki stvari molčiš, nisi vedno prost krivde, a če neko prizadevanje, ki ga v svoji notranjosti odobravaš, iz bojazni javno obsojaš, ali iz bojazni neki postopek, ki ga v notranjosti odklanjaš, hvališ, si gotovo kriv in moraš biti pripravljen, da boš morda moral dajati o tem račun . . .« Rajhman sodi drugače. Ne govori o krivdi. Meni, da je Trubar po svoji vzgoji uskladil svoj nauk o pokorščini s pojmovanjem takratnih razmer, vendar je obsojal krivično gospoščino. S Slodnjakom pravi, da se je solidariziral z »ubogo gmajno« (222).

Ob Trubarju si še danes zastavljamo vprašanja, na katera ne najdemo odgovora. Recimo: Odkod njegov srditi boj proti romanjem? Gotovo je videl toliko

vsakovrstnih zablod, praznoverja in bolestnih pojavov, da ni mogel razumeti, kaj doživlja veren človek na božji poti. Prešeren ni hodil po božjih poteh, vendar je to intuitivno dojel in potem kot velik umetnik povedal: V podobah gledat' hrepeni veselje / Življenja rajskega. Sled sence zarje / Unstránske glor'je, vtisnjeni v oltarje / Ljubezni verne ohladi mu Želje... In Župančič: Kaj so prinesla ta srca s seboj! / Plaho, zaupno pred teboj, / o Marija, / so razgrnila / vso domovino... — Na Jasni gori je po hribu vse polno »štantov«, cvete trgovina z vse sorte kičem, mnogi prihajajo morda samo na izlet. In vendar! Pred podobo črne Marije se sklanjajo mnoga ranjena in proseča srca, polna zaupanja se oziraio, a ne k njej, pač pa k Njej.

Trubarju ni bilo dano, da bi bil dojel. Zakaj? Ne vemo in spoštljivo obmolknimo.

Danes smo začudeni, ko beremo, kako je ta pobožni mož uporabljal trde in ostre besede. V polemikah so tedaj vsi tako pisali. Marsikatera je zvenela drugače kakor danes. Še l. 1856 je prevedeno v svetem pismu: Varujte se kurbarije (1 Kor 6,18). Takratnega bralca ni motilo, kot bi današnjega. Trubar je bil kmečki sin, morda mu je nekaj neuglajenega ostalo, čeprav se je kretal med meščanskimi, uglajenimi ljudmi.

Vendar so taka vprašanja nepomembna ob delu moža, ki je s svojim delom uvrstil Slovence med omikane narode.

Članek v SBL spodbuja, da segamo po Rajhmanovih razpravah o Trubarju, saj utemeljujejo in razlagajo, kar je tu zaradi omejenega prostora povedal na kratko.

Naj končam s citatom iz Rajhmanove disertacije »Trubarjeva podoba Trubarjeve Ene dolge predguvori«: Razprava naj bi bila končno pobuda za medsebojno razumevanje, da ne bi prišlo znova do »usodnih nesporazumov« z ene ali druge strani, naj bi tako obogatila naša prizadevanja za skupen dialog v smislu koncilskega odloka o ekumenizmu, ki pravi, naj bi si prizadevali predvsem »za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo pravičnosti in resnici položaju ločenih bratov in ki tako obtežujejo medsebojne odnose z njimi«.

Avguštin Pirnat

Jurij Bizjak, Proverbi discussi. La traduzione nuova di alcuni proverbi con i referimenti di Ugarit e di Ebla (Pregovori v razpravljanju. Nov prevod nekaterih pregovorov z upoštevanjem Ugarita in Eble). Doktorska disertacija, predložena Teološki fakulteti univerze Urbaniana, Rim 1983. Mentor P. Emmanuele Testa. Uvod in bibliografija str. II—XVIII; analiza besedil str. 1—123; sklep str. 124—133; kazalo obravnavanih svetopisemskih mest str. 134—137; opombe str. 139—165.

Namen in metoda. Pridigar pravi, da so izreki modrih kakor bodice oz. zabiti klini (12,11). V prevodih Knjige pregovorov pa so mnogi pregovori brez osti. To dejstvo Bizjaka spodbuja za poskus novega prevoda spornih pregovorov in za poglobitev razumevanja nekaterih drugih verzov, ki so kakor koli povezani z njimi. Kot osnova za takšen poskus mu služi domneva, da konzonantni sistem hebrejskega besedila dopušča oblike, ki omogočajo boljši smisel in bolj ustrezen slog, kakor je določeno po masoretski vokalizaciji, ki je poznejšega datuma.

Bizjak išče oporo za svoje predloge v treh smereh. Prvič, v slovarjih in slovnicah hebrejskega jezika. Drugič, v besedilih ugaritskega jezika, ki je zelo podoben hebrejskemu. Tretjič, v besedilih iz Eble. Ugaritska literatura je že zelo raziskana, saj je znana že od 1929. leta dalje. Zato danes toliko bolj zbuja zanimanje eblaitski jezik, ki so ga italijanski arheologi odkrili v letih od 1964 dalje. V letih 1974—76 so v Tell Mardikhu v Siriji izkopali izredno bogato kraljevsko knjižnico iz časa 2400—2250 pred Kristusom. Štiri petine besedil je napisanih v sumerskem jeziku, ena petina pa v doslej neznanem severnozahodnem semitskem jeziku; imenovali so ga eblaitski. Sloviti epigraf G. Pettinato je eblaitska besedila že izdal v štirih zvezkih (gl. *Materiali*

epigrafici di Ebla, Napoli 1979—80—81——82).

Bizjak se zaveda, kako vprašljivo je reševanje spornih mest hebrejske biblije s pomočjo drugih podobnih semitskih jezikov. Toda drugih možnosti za takšne poskuse ni, kajti v hebrejščini se je razen biblije ohranilo le bore malo besedil.

Presoja metode in rezultatov. Omenjena metoda je še bolj problematična, kakor se zdi na prvi pogled. Delno iz načelnih razlogov, delno zaradi svojstvene narave Knjige pregovorov.

Temeljno načelo sodobne lingvistike je, da šele na osnovi konteksta lahko dokončno določimo pomen kakšne besede oz. slovnične oblike. Kontekst je lahko širši ali ožji. Čim širši je, tem bolj osvetljuje pomen manjših enot. Knjiga pregovorov daje med vsemi knjigami hebrejske biblije najmanj možnosti za uporabo tega načela. Razlog je v tem, da je večji del te knjige zbirka posameznih izrekov, ki med seboj niso neposredno povezani. Vsak izrek je enota zase. Zato je jasno, da so možnosti razrešitve spornih točk v tej knjigi še manjše kakor v drugih. Osnovna struktura paralelizma je na splošno še najbolj učinkovit kriterij.

Drug pomemben kriterij so tako imenovana sporedna mesta. Morebitni podobni primeri v drugih besedilih utegnejo biti bolj jasni. Čim več takšnih mest obstaja, tem bolj gotov postaja pomen besedila, ki je samo na sebi temno. Žal takšnih primerov ni ravno veliko. Teže umljivi izrazi in nenavadne slovnične oblike so zelo pogosto *hapax legomena,* se pravi enkratni primeri znotraj hebrejske biblije. V takšnih primerih obstaja še možnost, da razlagalec išče podobna mesta v drugih, hebrejskemu najbližjih jezikih. Toda tu se pokaže nov, dvojen problem. Na eni strani morebitna občutna razlika v starosti, na drugi strani razlike v svetovnem nazoru. Ali smemo neposredno primerjati med seboj isti izraz iz različnih besedil različnih kultur, religij in dob? Pomen zelo splošnih, univerzalnih izrazov bo najbrž isti. Bodo isti tudi religiozno oz. teološko kvalificirani izrazi? Glede tega vprašanja imamo na voljo le malo dokaznih možnosti. Skoraj vse se pokaže kot hipoteza. Toliko bolj, ker je sorazmerno malo besedil v drugih jezikih, kakor sta ugaritski in eblaitski. Nekatere značilne hebrejske literarne oblike pa tam zaman iščemo.

Dne 31. avgusta 1983 je imel pionir eblaitske epigrafike G. Pettinato na svetovnem kongresu za staro zavezo v Salamanki predavanje z naslovom Filološka odkritja Eble in njihov prispevek za starozavezno znanost. Bil je presenetljivo previden, češ da je še prezgodaj, da bi lahko zanesljivo govorili o tem vprašanju. Tudi on vidi nevarnost, da bi eksegezo stare zaveze zajel paneblaitizem kakor nekoč panbabilonizem in panugaritizem. Na moje vprašanje, ali si od eblaitske literature lahko obetamo kakšnih novih osvetlitev temeljnih struktur hebrejske poezije, je med drugim opozoril, da v eblaitski literaturi skorajda ni poezije. Prevladujejo administrativna besedila, napisana v prozi. Kaj iz tega sledi, je samo po sebi umevno. Eblaitska besedila nas v določenih primerih morda opozarjajo na skupno etimološko osnovo. A ker nam manjkajo ustrezne širše literarne strukture in podobni konteksti, nam manjkajo zanesljivi semantični kriteriji.

V Bizjakovem delu so vidni sledovi vseh omenjenih težav. Tako iz tvarine kakor iz načina izražanja je razvidno, da so avtorjeve nove rešitve mnogo bolj predlogi kakor dokazi. V reševanju spornih mest v ugaritski in eblaitski literaturi pač ni mogel najti drugega kakor podobne izraze ali zelo kratke fraze. Izoliranost takšnih elementov bralca ne obligira. Lahko pritrjuje ali ne. Stopnja prepričljivosti navedene tvarine pa je često bolj odvisna od upoštevanja strukture paralelizma pregovorov kakor od sorodnosti elementov v drugih literaturah. Izoliranost posameznih izrekov pa ima za posledico še nekaj. Predlogi zvenijo preveč fragmentarno, da bi bili možni kakršni koli sintetični teološki sklepi.

Kljub temu je poskus hvalevreden. Avtor je izčrpal domala vse možnosti, ki so mu bile na voljo. Delo je opravil skrbno in je vanj vložil mnogo truda.

Mnoge pregovore je zares nabrusil. V tegobah negotovosti pa se lahko tolaži s precej sprejeto vero mož in žená iste in podobnih strok: ne le umetnost, temveč tudi raziskovanje umetnosti je bolj umetnost kakor znanost. Če hoče biti kdo v analizi literarnih del za vsako ceno znanstven, je znanstvenost najbrž že zaigral.

Bizjak se je za smer svojega dela odločil pod vplivom kontroverznega, a žal že rajnega prof. M. Dahooda z Bibličnega inštituta v Rimu. O izredno bogatem filološko-eksegetičnem Dahoodovem komentarju psalmov je sloviti ameriški profesor s harvardske univerze izjavil: Če bo le deset odstotkov njegovih predlogov obveljalo, bo njegov komentar obveljal kot največje delo za H. Gunkelom. Želeti je, da bi Bizjaku čas odmeril lepe odstotke. Seveda bi potem delo moralo biti dostopno širšemu krogu bralcev in kritikov. Morda pa se bo le našla kakšna možnost za objavo.

Jože Krašovec

Grundkurs Philosophie, Urban-Taschenbücher, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982.

Že Aristotel je označil človeka z izrazom »misleča žival«. S to oznako je želel podčrtati najvišjo človekovo odliko — sposobnost mišljenja. V primerjavi z drugimi živimi bitji je človek sposoben razmišljati, svoja dejanja načrtovati in kritično vrednotiti. Zmožen si je zastaviti vprašanja o sestavi in ustroju sveta, o smislu svoje biti. Ta vprašanja ne žulijo le sodobnega človeka. Z njimi so se ukvarjali vedoželjni posamezniki od najstarejših civilizacij do današnjih dni.

Obseg modroslovnih vprašanj se je z razvojem posameznih ved močno skrčil. Kljub temu pa se bo novinec, željan modroslovnega znanja, srečal s skladovnicami knjig, polnih različnih pogledov, stališč, teorij in s kopico novih, nerazumljivih izrazov, definicij. Vsak, ki se je skušal poglobiti v modroslovje, ve, kako težko si je pridobiti temeljno modroslovno znanje.

Založba W. Kohlhammer se je v sodelovanju z Visoko filozofsko šolo v [Münchnu (Hochschule für Philosophie München. Philosophische Fakultät S. J.) odločila izdati zbirko desetih žepnih knjižic, ki naj bi v sistematični obliki prikazale sodobno modroslovno razmišljanje. Osnovni namen zbirke je, ponuditi bralcu zaokrožen vpogled v osnovna vprašanja sodobnega modroslovja in sistematično predstaviti modroslovne misli, ki so jih razvijali veliki misleci preteklosti. Začetniku naj bi tako omogočili, da bi laže prebrodil začetne težave pri prebiranju modroslovnih knjig in se hkrati usposobil za samostojno in kritično razmišljanje.

Zbirka je razdeljena v deset knjig:

1 — Gerd Haeffner: Philosophische Anthropologie
2 — Albert Keller: Allgemeine Erkenntnistheorie
3 — Béla Weissmahr: Ontologie
4 — Friedo Ricken: Allgemeine Ethik
5 — Béla Weissmahr: Philosophische Gotteslehre
6 — Friedo Ricken: Philosophie des Altertums
7 — Richard Heinzmann: Philosophie des Mittelalters
8 — Emerich Coreth/Harald Schöndorf: Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts
9 — Emerich Coreth/Peter Ehlen/Josef Schmidt: Philosophie des 19. Jahrhunderts
10 — Emerich Coreth/Peter Ehlen/Gerd Haeffner/Friedo Ricken: Philosophie des 20. Jahrhunderts

V skladu z osnovnim namenom so posamezne knjige sistematično razdeljene. Oštevilčen je vsak odstavek. Na koncu poglavja so navedbe nadaljnje literature. Knjigo zaključujejo tri kazala: obširna bibliografija ter imensko in stvarno kazalo. Ta znanstveni aparat omogoča, da se lahko bralec poglobi v tista vprašanja, ki ga bolj zanimajo. Posamezen zvezek stane 18 DM. Doslej so izšli štirje zvezki: Gerd Haeffner, **Philosophische anthropologie,** Grundkurs Philosophie 1, Urban-Taschenbücher 345, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, str. 180.

Filozofska antropologija se je kot samostojna disciplina znotraj modroslovja razvila šele v našem stoletju. Čeprav sodi vprašanje o človekovem bistvu in smislu njegovega življenja med osrednje probleme modroslovja, še vedno niha med biologijo in transcendentalno refleksijo. Gerd Haeffner (rojen 1941), profesor filozofske antropologije in zgodovine filozofije ter hkrati dekan Visoke šole za filozofijo v Münchnu, je skušal v svojem kratkem pregledu natančneje orisati in pozitivno opredeliti bistvo človekove narave. Svoje delo je razdelil v štiri razdelke. V prvem (A) obravnava človeka kot žival med živalmi in prikazuje njegove anatomsko-morfološke, ontogenetske in vedenjske posebnosti. Natančneje razlaga pojma subjekt in človeštvo. V drugem delu (B) natančno analizira osnovne razsežnosti, ki odlikujejo človekovo bit: govor, družbenost, zgodovinskost in telesnost. Tretji del (C) nas sooča z najvišjima deloma človekove duševnosti — z zavestjo in svobodno voljo. V četrtem delu (D) nam govori o enovitosti človekove biti, smrti in smislu njegovega življenja, ki se odkriva v silni želji po samospoznavanju lastne narave in zaupanju v svoje možnosti. Zariše tudi meje med filozofsko antropologijo in teologijo.

Avtorju se je posrečilo, da je v kratki in koncizni obliki razprl nekatera vprašanja, s katerimi se ukvarjajo sodobni modroslovci. Odlikuje ga lep in precizen jezik. Z lahkoto zna predstaviti tudi najbolj zapletene misli, ne da bi pretirano poenostavljal. Delo bo vzel v roke s hvaležnostjo tako začetnik kot že izkušen bralec, če se želi seznaniti z najnovejšim razvojem vprašanj, ki jih obravnava filozofska antropologija.

Albert Keller, **Allgemeine Erkenntnistheorie,** Grundkurs Philosophie 2, Urban Taschenbücher 346, W. Kohlhammer, Stuttgart 1982, str. 184.

Prof. Albert Keller (rojen 1932), predavatelj spoznavoslovja in filozofije jezika ter vodja instituta za raziskavo sodobnih komunikacijskih sredstev na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu, je na podlagi svojih dolgoletnih predavateljskih izkušenj sestavil odličen učbenik. Razdelil ga je v tri dele. V prvem (A) je opredelil spoznavoslovje, opisal pomen in mesto te modroslovne discipline ter natančneje predstavil vprašanja, ki jih obravnava. Posebno pozornost je posvetil Descartesovemu metodičnemu dvomu in Kantovi transcendentalni metodi. Predstavlja tudi sodobne poskuse razmišljanja, kakor jih gojijo fenomenološka šola, filozofija jezika in kritični racionalizem. V drugem delu (B) raziskuje nekatere temeljne pojme, kot so »resnica«, »gotovost«, »svoboda«, »vprašanje«, védenje« itd..., ki niso zgolj teoretični, ampak najdejo svojo aktualnost in praktično uporabnost v vsakdanjem življenju, saj nudijo možnost orientacije v različnih situacijah. Tretji del (C) predstavlja nekakšen zaključek in povzetek dela ter odpira vprašanja, s katerimi se ukvarja specialno spoznavoslovje. Naloga splošnega spoznavoslovja je v tem, da pokaže na človekovo zmožnost dojemanja resnice in njegovo naravnanost k svobodni odločitvi.

Delo odlikuje preglednost in jasnost izražanja. Avtorju je uspelo v kratki obliki predstaviti zelo zahteven del modroslovnega razmišljanja. Obsežen seznam bibliografije, v katerem je vrsta najsodobnejših del, omogoča bralcu, da posamezna spoznanja globlje premisli ob originalnih tekstih.

Friedo Ricken, **Allgemeine Ethik,** Grundkurs Philosophie 4, Urban-Taschenbücher 348, W. Kohlhammer, Stuttgart 1983, str. 172.

Dr. Friedo Ricken (rojen 1934), ki predava etiko in zgodovino filozofije na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu in Filozofsko-teološki šoli St. Georgen v Frankfurtu ob Maini, je svoje delo razdelil v pet delov. V prvem (A) definira etiko, razmejuje njen odnos do teologije in označuje njen pomen. Človeško življenje je polno različnih odločitev. Zato se človeku zastavlja vprašanje pravilnega odločanja in ravnanja. Moralne sodbe pogosto temeljijo na iracionalnih sodbah in subjektivnih odločitvah. V drugem delu (B) govori o utemeljivosti posameznih moralnih stavkov. Predstavlja nam ne-

kognitivne teorije (Hume, Ayer, Stevenson, Hare, Weber, Albert), kognitivno utemeljitev in opredeli pojem »dobro«. V tretjem delu (C) raziskuje moralna ravnanja. Kriterij pravilnega ravnanja zahteva, da človek svoje ravnanje opraviči do soljudi. Četrti del (D) obravnava univerzalizacijo in transcendentalno utemeljitev norm ter predstavlja Kantov kategorični imperativ in teorije nekaterih sodobnikov (Hare, Singer, Apel, Habermas.) V petem delu (E) opisuje ravnanje praktičnega uma pri presojanju različnih vrednot ter oriše problem nasilja in svobode vesti.

Čeprav je knjiga po obsegu zelo drobna, nam izredno poglobljeno predstavlja vso problematiko razmišljanja o človekovem etičnem ravnanju. Avtor, ki je odličen poznavalec tako antične kot sodobne filozofije, v svojem delu noče oznanjati etičnih dejanj, marveč skuša dojeti bistvo nravnega ravnanja in ga s filozofsko refleksijo utemeljiti.

Béla Weissmahr, **Philosophische Gotteslehre,** Grundkurs Philosophie 5, Urban-Taschenbücher 349, W. Kohlhammer, Stuttgart 1983, str. 174.

Vprašanje o Bogu ni le domena teologov, marveč se z njim ukvarjajo tudi modroslovci. Béla Weissmahr (rojen 1929), ki predava ontologijo in teodicejo na Visoki šoli za filozofijo v Münchnu, je skušal v svoji knjižici sodobno obdelati klasični traktat sholastične filozofije. Delo je razdelil v tri razdelke. V prvem (A) govori o možnosti človekovega spoznavanja, njegovem izkustvu in spoznatnosti Boga. Kaže, da lahko o Absolutnem smiselno govorimo. V drugem delu (B) metodično razvija nekatera dejstva, ki nam govore o obstoju Absolutnega: iskanje smisla življenja, zahteva po končni in brezpogojni utemeljitvi moralnih norm, iskanje poslednjega temelja sveta, skrivnost evolucijskega razvoja itd... Tretji del (C) riše bistvo Boga. Avtor razlaga, zakaj težko govorimo o Bogu, kaže, kako lahko govorimo o Bogu, opozarja na Njegovo imanentnost in transcendentnost, opisuje Boga kot stvarnika, njegov odnos do sveta, razpravlja o problemu zla.

Delo nam priča, da pisec temeljito pozna tako sholastično filozofijo kakor sodobne mislece. Vprašanje o Bogu in njegovem razmerju do sveta obravnava modroslovno izvirno ter revidira tista razmišljanja klasikov, ki so jih sodobni misleci že presegli.

Štirje zvezki, ki so izšli, dajejo upanje, da bo celotna zbirka dosegla svoj namen: v kratki in pregledni obliki seznaniti bralca z dosežki sodobne modroslovne misli in ga usmeriti k samostojnemu razmišljanju. Študentom filozofije pa pomeni koristen pripomoček za poglobljen študij.

Slavko Kessler

Concilium 1983, 7 (187)

Concilium 187 ima po načrtu, ki je vsa leta enak, naslov Institutions ecclésiales; podnaslov, ki se spreminja, je pa tokrat Le concile oecumenique. Sa signification pour la constitution de l'Église (Vesoljni cerkveni zbor. Njegov pomen za ustroj Cerkve). Številka ima pet poglavij: »Koncilski ustroj« Cerkve, Pogled v zgodovino, Ekumenski značaj koncilov, Cerkveno-pravni vidiki, Sodobna vprašanja. Kratek uvod sta napisala P. Huizing in K. Walf. Govorita o novem Zakoniku cerkvenega prava in izražata svoje ogorčenje, da je v njem Cerkveni zbor izgubil velik del pomembnosti, ki jo je imel doslej v Cerkvi. Tole pravita med drugim: »Z opisom pravnega položaja vesoljnega cerkvenega zbora, kakršnega vsebuje novi zakonik, ne moremo biti zadovoljni... Po pravnih opisovanjih novega Zakonika je papeževo prvenstvo pogoltalo vesoljni cerkveni zbor... Novi Zakonik pomeni spremembo ustroja Cerkve, saj meri na to, da bi odvzel učinkovitost Cerkvenemu zboru.« Avtorja upata, da je to le začasno; prepričana sta, »da moremo le v koncilih in sinodah poiskati in najti poti, ki vodijo v prihodnost naše Cerkve« (str. 8—9). To je po njunem mnenju tudi prepričanje, ki odseva iz naslednjih sestavkov, čeprav vsi njihovi pisci še niso imeli v rokah novega Zakonika.

Prvo poglavje ima eno samo razpravo, ki jo je napisal znani francoski domini-

kanec Yves Congar. Najprej pohvalno omenja zahtevo urednikov revije, naj bo prva razprava v tej številki, ki se vsa suče okrog cerkvenega prava, bogoslovna. Da, koncil je zborovanje škofov in vernikov, ki so se sešli, kadar je nastala potreba, da bi razpravljali o kaki verski resnici. Na koncil spominja judovska trajna ustanova »sinedrij« (sanhedrin). Za prvi krščanski koncil velja zbor apostolov in vernikov, ki o njem govori petnajsto poglavje apostolskih del. Vendar, meni Congar, je bil to bolj »conseil« (posvet) kakor »concile«. Za označbo koncila »je na mestu bogat slovanski in pravoslavni pojem 'sobornost' z vsem, kar izraža tehtnega in globokega« (15). Človeška oseba doseže svojo popolnost samo v kakšni skupnosti.

Vesoljni cerkveni zbor ima izredno vrednost iz treh razlogov: Prvič, predstavlja Cerkve in Cerkev. Drugič, tak zbor je sestanek ljudi, ki se posvetujejo, razpravljajo in sklepajo. »Pismeni koncil«, kakor ga je izvedel Pij IX. pred razglasitvijo Brezmadežnega spočetja, ni bil koncil. Škofje se niso posvetovali, marveč so za pisalno mizo izražali vsak svoje mnenje. Tretjič, na koncilu se strne zavest vesoljne Cerkve.

Congar sklene svoj prispevek: »Pomembno je, da se načela, ki jih izdela bogoslovje, kažejo na ravnini prava. Pravna določila vključujejo posebno bogoslovje. Reči, na primer, da so škofje, ki niso ordinariji, s polno pravico udje koncila, ali reči samo, da morejo biti povabljeni, to je odvisno od določenega bogoslovnega pojmovanja škofovstva, škofovskega zbora, krajevnih Cerkva. Vzhod je glede tega posebno občutljiv. Dopuščamo, da zakonik določa to in ono glede koncilov, a želeli bi, naj ohranja določeno prožnost in naj besedilo pušča neki rob, odprt življenju in zgodovini« (21).

Prvo razpravo v drugem delu je napisal duhovnik G. Denzler, profesor za cerkveno zgodovino v Bambergu. L. 1973 se je poročil in ima dva otroka. Razprava nosi naslov Ugled in sprejetje koncilskih odlokov v krščanstvu. — V prvi Cerkvi so bili cerkveni shodi in cerkveni zbori kot čuvaji in ohranjevalci vere najvišja oblast in vse do Leona I. (440—461) niso potrebovali nobene potrditve. Verske resnice so črpali iz svetega pisma, zato je bilo najprej treba določiti, katere knjige zanesljivo vsebujejo božje razodetje, potem pa iz njih posneti glavne resnice in iz njih sestaviti kratke veroizpovedi. Koncilski odloki so postali veljavni, ko jih je sprejelo verno ljudstvo, če ne, so ostali mrtva črka. A bolj ko je rastel ugled rimskega škofa kot naslednika svetega Petra, bolj je postajala obveznost koncilskih odlokov odvisna od papeževe potrditve. Vesoljni cerkveni zbori so bili nesporno najvišja oblast v Cerkvi le v prvem tisočletju, nato so postajali vedno bolj podrejeni papeškim odločitvam. V 17. stoletju je koncil kot najvišja oblast v Cerkvi našel velikega zagovornika v osebi znamenitega cerkvenega govornika škofa Bossueta. Naposled pa je Vatikan I dvignil papeža nad koncil. Njegovo odločitev je Zakonik cerkvenega prava izrazil z besedami: »Odloki cerkvenega zbora nimajo končne obvezne moči, če jih ni papež potrdil in niso bili razglašeni po njegovem ukazu« (227). »Proti papeževi odločitvi ni priziva na vesoljni cerkveni zbor« (228,2; prevod Odar). Denzler obžaluje, da je takó, in pravi: »Čas je, da naj bo božje ljudstvo, ki ga vodi Sveti Duh, znova popolnoma in v celoti upoštevano tudi glede ohranitve in uresničitve vere« (34).

Drugo razpravo je prispeval nemški jezuit H. J. Sieben in ji dal naslov Odnos med koncilom in papežem do petega stoletja. — V prvi dobi sta obe ustanovi, papeštvo in cerkveni zbori, korakali vštric. Sedaj se je oglasila ta, sedaj ona, ko je bilo treba rešiti kako versko vprašanje. Potem pa je začelo papeštvo, začenši z Damazom, vedno glasneje poudarjati, da ono vodi Cerkev. Leon I. je zahteval, naj se koncil, ki ga skliče vladar, strogo ravna po smernicah, ki jih je nakazal v posebnem pismu (»Tomus Leonis«). Sieben sklepa svoja izvajanja: »Majavo ravnotežje med papežem in

koncilskim vodstvom Cerkve, ki ga kaže koncil v Kalcedonu, se je v glavnem ohranjalo, dokler je mogla tretja sila v paralelogramu sil, namreč moč vladarja, vplivati na obe ustanovi. Povsem drugačen položaj pa bo nujno nastal v hipu, ko se bo papeštvo osvobodilo državnega pritiska, tako vzhodnega kakor zahodnega« (42).

Ideja predstavništva na zahodnih koncilih v srednjem veku, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Američan, profesor za humanistične vede v mestu Ithaca. — Izraz predstavništvo, reprezentanca, ima več sorodnih pomenov. Ko se sprašujejo srednjeveški kanonisti, kdo zastopa ali predstavlja Cerkev, cerkveni zbor ali papež, ni vedno jasno, kateri pomen imajo v mislih. Da tudi papež predstavlja Cerkev, o tem ni dvoma. Toda posamezen papež, o tem so bili v srednjem veku prepričani, se more motiti. Zato so dekretisti okrog leta 1200 učili, da vesoljni cerkveni zbor bolje zastopa Cerkev kakor papež. Kdo so udje cerkvenega zbora? Ne le škofje, marveč tudi vladarji in vobče vse božje ljudstvo. Na četrtem lateranskem cerkvenem zboru so bili navzoči vsi sloji. Na vesoljnem cerkvenem zboru v Konstanci l. 1415 je bila koncilska teorija na višku. Na njem je Gerson uveljavil misel, da je papeška oblast vključena v koncil, »celota je pa več kakor kak njen del.« »Zbor ima oblast neposredno od Kristusa. Njemu se je torej vsakdo, pa naj bo kakršnega koli... dostojanstva, tudi papeškega, dolžan pokoriti« (prevod Strle). Na splošno so pa srednjeveške razprave, čeprav so dajale prednost cerkvenemu zboru, dovedle do prepričanja, da ne cerkveni zbor brez papeža ne papež brez cerkvenega zbora, ne more uspešno voditi Kristusove Cerkve.

Razpravo Konciliarizem in ustroj Cerkve je napisal duhovnik J. Wohlmuth, profesor za dogmatiko v Kölnu. — Izraz ustroj ali konstitucija, ko gre za srednjeveško Cerkev, sicer nima istega pomena, kakor ga ima, ko govorimo o ustroju ali ustavi sodobnih držav, vendar je iz načina, kako so v kaki dobi pojmovali konciliarizem, vidno tudi, kako so pojmovali ustroj Cerkve kot vidne družbe. Kanonist Panormitanus Tudeschi je to na državnem zboru v Frankfurtu l. 1442 pojasnil s tem, da je primerjal papeža z beneškim dožem. Kakor je papež prvi med apostoli, tako je dož prvi med beneškimi državljani. Če ga polomi pri vodstvu republike, se mu smejo meščani upreti ali ga celo odstaviti. Njegova oblast izvira iz družbe, ki ga je izbrala. Ugovor, da papež ne dobiva oblasti od ljudstva, marveč od Boga, zavrača Tudeschi, rekoč, da tudi Cerkev dobiva svojo oblast od Boga. Zato papež ne more ravnati v nasprotju z voljo vesoljne Cerkve, saj je njen ud in dobiva svojo oblast od nje.

Konciliarizem štirinajstega in petnajstega stoletja se ne more povrniti. Toda delci ustavne ureditve Cerkve, ki jih vsebuje, ustrezajo danes bolj kot poprej težnjam Cerkve, ko razumeva sama sebe v luči Vatikana II.

Italijanski kanonist G. Feliciani je prispeval razpravo Oblikovanje zakonika. — Od razglasitve Zakonika cerkvenega prava je dobrih šestdeset let. Danes dobivamo novega. Toda njegova izdelava se zdi hudo površna in nepopolna. Zaporedni osnutki, ki jih je izdelal poseben odbor, ležijo v nedostopnih predalih. Zato se razprava ukvarja z vprašanjem, kako je nastal prvi Zbornik in kako so v njem obravnavali odnos med papežem in koncilom.

Prva razprava v tretjem delu ima naslov, Kdo ali kaj stori, da je cerkveni zbor vesoljen? Napisal jo je Francoz, duhovnik G. Tavard, profesor na Metodistični bogoslovni šoli v mestu Ohio v Ameriki. — Na prvi pogled se zdi, da je vprašanje za vselej in jasno rešil Zakonik z besedami: »Le tisti cerkveni zbor je vesoljen, ki ga skliče papež« (člen 222). Ta opredelitev pa velja le za cerkvene zbore od tridentinskega dalje. Nobenega izmed prvih vesoljnih zborov ni sklical rimski škof. Iz določil cerkvenega zbora v Konstanci bi mogli razbrati dva znaka vesoljnosti: da se je sestal po navdihu Svetega Duha in da

predstavlja vojskujočo se Cerkev. Zbor v Baslu-Ferrari-Florenci se ima za vesoljnega, ko se mu pridružijo Grki. Nazor srednjega veka bi mogli posneti v tri točke: Cerkveni zbor je vesoljen, če zastopa vesoljno Cerkev. Drugič, če je pri njem neposredno ali posredno udeležen rimski škof. Tretjič, če zastopa hkrati latinsko in grško Cerkev. Martin Luter ima za vesoljen tisti cerkveni zbor, ki obravnava verska vprašanja, pomembna za vso Cerkev, Mednarodni anglikanski-rimskokatoliški odbor se je l. 1981 sporazumel, da je cerkveni zbor vesoljen, če je v njem zastopana vsa Cerkev po svojih škofih, z rimskim škofom na čelu, predvsem pa, če je zvest evangeliju. Mnogo vprašanj, zaključuje razprava, pa še čaka na rešitev.

Nizozemski duhovnik J. van Laarhoven, profesor za cerkveno zgodovino v mestu Nijmegen, je pisec razprave Vesoljni zbori na tehtnici: kolikostni vidik. — Vesoljnih zborov bi naj bilo do danes enaindvajset. Ta številka je sicer napačna tako z zgodovinskega kakor z bogoslovnega vidika, toda številka je tu in mi je ne moremo izbrisati; vemo le, da ravnamo, kakor da bi seštevali buče in grozdje. Pisec torej najprej našteje in označi cerkvene zbore od nicejskega do drugega vatikanskega, navaja kraj, čas, sestanke, udeležence, vse to pa ponazarja z dvema preglednima razpredelnicama. Vendar, tako sklepa svoja izvajanja, sta ti razpredelnici goljufivi, ker ne pokažeta, kako edinstven je Vatikan II v primeri z vsemi ostalimi, tako po kakovosti kakor po kolikosti.

Vesoljni cerkveni zbor in vsepravoslavna sinoda je naslov razprave, ki jo je napisal J. Madey, rojen v Šleziji, član Instituta za ekumenizem. — Odkar se je pravoslavje ločilo od Rima, je imelo nekaj medpravoslavnih sinod, ne pa vesoljnega cerkvenega zbora. Danes imajo tajništvo, ki pripravlja sklicanje »velike in Svete Sinode« vseh pravoslavnih Cerkva, ki so povezane s carigrajskim patriarhom. »Naziv 'Sveti in Veliki koncil', ki ga dajejo prihodnji sinodi pravoslavne Cerkve, pomeni, da je ta sinoda na ravni vesoljnega cerkvenega zbora« (107—8).

Naslednjo razpravo, Papež na vesoljnem cerkvenem zboru, je napisal G. Alberigo, profesor za cerkveno zgodovino v Bologni. — Odnos med papežem in vesoljnim cerkvenim zborom pojmujejo različne krščanske Cerkve tako različno, da je na prvi pogled kakršna koli sprava med njimi povsem nemogoča. Luterani menijo, da morajo biti na vesoljnem cerkvenem zboru zastopane vse krščanske Cerkve in da rimski škof ne more imeti na njem nobene prednosti. Tudi vzhodna pravoslavna Cerkev uči, da se morajo takega cerkvenega zbora v osebi svojih škofov udeležiti vse cerkve, predvsem patriarhalne: rimska, carigrajska, antijohijska, aleksandrijska in jeruzalemska. Rimski patriarh bi bil na njem samo primus inter pares. Po katoliškem nauku je pa cerkveni zbor vesoljen, če se ga udeležijo škofje, ki so povezani z Rimom; papež ima na njem vlogo, ki je označena v Zakoniku cerkvenega prava. Če bi krščanske cerkve togo vztrajale na teh stališčih, pa bi se zbrale na skupnem zboru, bi bil sporazum glede papeževe vloge izključen.

Toda Vatikan II je obsvetlil to vprašanje s čisto novo lučjo. Vprašanje so začeli reševati na bogoslovni ravni in pustili ob strani zakonik, ki je nastal sorazmerno pozno in pod vplivom boja proti galikanizmu. Tudi v drugih krščanskih Cerkvah so nastale spremembe. Anglikanci bi bili kar pripravljeni priznati rimskemu škofu glavno vlogo pri vódenju vesoljne Cerkve. Razprtija: papež ali cerkveni zbor je stopila v ozadje, cerkveni zbor z rimskim škofom kot svojim osrednjim članom ima nalogo, da usmerja življenje Cerkve. »S tega vidika se zaščitni obrazci, ki jih je še ponovil novi Zakonik cerkvenega prava, ne izkazujejo le kot neustrezni, marveč zlasti kot zabloda, kolikor utegnejo ohranjati videz jalovega in odslej preživelega nasprotja ter upočasniti poglabljanje živega nauka o Cerkvi kot občestvu« (114). Danes se zavedamo, da položaj rimskega škofa ni nad, marveč v središču škofovskega zbora.

Vpliv rimskega škofa je bolj odvisen od preroškega duha papeža in njegove Cerkve kakor od prednosti, ki mu jih daje cerkveno pravo.

Prvo razpravo v četrtem delu, Vesoljni cerkveni zbor in sprejemanje njegovih odlokov, je napisal F. Wolfinger, rojen na Češkem, vodja Katoliškega instituta za misijonstvo v Münchnu. — Kateri cerkveni zbor je vesoljen? Odgovora ne iščimo v cerkvenem pravu; dejansko vesoljen je tisti cerkveni zbor, katerega odloke je sprejela vesoljna Cerkev. Bonifacij VIII. je to izrazil z besedami: »Kar se tiče vseh, morajo odobriti vsi.« V boju s konciliarizmom in galikanizmom pa so si papeži prilastili še oblast, ki so jo imeli v Cerkvi nekoč tudi vladarji, in zahtevali od vernikov za svoje odloke brezpogojno pokorščino. Prostovoljno sprejemanje je nadomestila obvezna poslušnost. To nezdravo stanje je odpravil Vatikan II. »Kar so sprostile ključne besede: božje ljudstvo, občestvo, liturgična obnova, ekumenizem, odprtost svetu, verska svoboda itd., in je napravil možno Vatikan II, vse to se zdi vzoren primer premišljenega sprejemanja v smislu prvotne Cerkve, primer svobodnega soglašanja« (126). Bogoslovni temelj sprejemanja je »zveličavna resnica razodetja; v sprejetju te apostolske vere ima svoje mesto osnovno dejstvo sprejemanja« (128).

Sledi razprava Vesoljni cerkveni zbor: skupnost škofov, ali »občestvo Cerkva« ali kar predstavništvo vse skupnosti vernikov? Napisal jo je pastor P. Ricca, profesor za cerkveno zgodovino na vaudojski bogoslovni fakulteti v Rimu. Razprava je dokaj zamotana. Zdi se, da na vprašanje, ki si ga je postavila kot naslov, odgovarja, da morajo biti na vesoljnem cerkvenem zboru zastopane vse skupnosti vernikov.

Peti del se začenja z razpravo Vpliv prvega vatikanskega cerkvenega zbora na pravno pojmovanje cerkvenega zbora v Zborniku cerkvenega prava iz leta 1917. Napisal jo je R. Metz, profesor na bogoslovni fakulteti v Strasbourgu. — Vsak koncil je odsev skrbi, ki tarejo dobo, ko je sklican. To velja tako za Vatikan I kakor za Vatikan II. Zbornik cerkvenega prava je sad prizadevanj cerkvenih ljudi, da bi z ustreznimi ukrepi premagali težave svoje dobe. Tudi to velja tako za zbornik iz l. 1917 kakor za novega. Zbornik iz l. 1917 je v resnici sad prvega vatikanskega cerkvenega zbora iz l. 1869—70. L. 1870 je papež izgubil svojo državo in s tem velik del svojega ugleda v svetu. Da bi to izgubo nadomestili, so očetje cerkvenega zbora tako poudarili papeževo prvenstvo in nezmotnost, da so papeža dejansko postavili nad cerkveni zbor. Proti temu je odločno nastopil in poudarjal prvenstvo cerkvenih zborov samo djakovski škof Strossmayer. Odloke tega cerkvenega zbora izražajo členi 222 do 229. Po teh členih je »cerkveni zbor neposredno, popolnoma in brezpogojno odvisen od najvišjega poglavarja Cerkve« (str. 145). Škofovski zbor je potisnjen na stranski tir.

Drugo razpravo, Vesoljni cerkveni zbor v novem Zakoniku cerkvenega prava, je napisal Amerikanec, duhovnik J. Komonchak, profesor na Katoliškem vseučilišču v Washingtonu. — Iz razprave se kaže veliko razočaranje nad novim zakonikom, saj se glede odnosa med papežem in cerkvenim zborom komaj kaj loči od starega: »No, saj je rečeno, da je tudi škofovski zbor nositelj najvišje oblasti v Cerkvi, toda poudarjanje podrejenosti zbora papežu je takó pogostno in tako močno, da papež skoraj izstopa iz zbora, kakor da ga ta preveč omejuje. Poudarek dejstva, da je papež glava zbora, je tolik, da bi tistemu, ki bi pozabil, da je papež tudi eden izmed njegovih udov kar odpustili« (156). Kljub vsemu sklene pisec svoja izvajanja z vedro mislijo, da razvoja še ni konec.

Presoja Vatikana II v sodobnih občilih je naslov poročila, ki ga daje N. Colaianni, strokovnjak za cerkveno pravo na vseučilišču v Bariju. — Zaradi splošnega prepričanja, da je Vatikan I s svojim odlokom o papeževi nezmotljivosti odvzel cerkvenim zborom ves pomen, je tisk ocenil Vatikan II, ki je na njem Janez XXIII. cerkvenemu zboru povrnil veljavo, kot »dogodek«, kot »nov zače-

tek«, kot »zagon«. Kmalu pa je sledilo razočaranje. Zlasti kanonisti so mu začeli očitati, da so njegova določila meglena, dvoumna, pomanjkljiva in da bi bil zato potreben še kak Vatikan III. Tudi dogmatična vprašanja da je pustil le napol rešena. — Na koncu je dodan kratek seznam tiska, ki je posvečen Vatikanu II.

Zadnji prispevek, Zaskrbljenost glede cerkvenega zbora, ki ni podpisan, marveč izraža mnenje uredništva, ocenjuje novi zakonik takole: »Bojimo se, da določbe novega zakonika, ki se tičejo cerkvenega zbora in odnosov med papežem in cerkvenim zborom, utegnejo v prihodnosti dovesti do spremembe v ustroju katoliške Cerkve. Ali, z drugo besedo, bojimo se, da odvzemajo vesoljnemu cerkvenemu zboru njegovo učinkovitost« (169).

J. Janžekovič

VSEBINA (SUMMARIUM)

Simpozij o Lutru

M. Benedik **3** Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa
Cultural and Historical Framework of Luther's Appearance

V. L. Deutsch **16** Luter — človek vere
Luther — Man of Faith

J. Rajhman **21** Luter in Slovenci
Luther and the Slovenes

Razprave (Studia)

M. Smolik **31** Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec
Blaž Blaznik (1786—1862), Unknown Slovene Theological Writer

B. Cigoj-Leben **47** Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa
Poverty as Keystone in Teachings of Saint John of the Cross

Prevodi (Translationes)

Janez Pavel II **63** Ob petstoletnici rojstva Martina Lutra

K. Hausberger **65** Katoliški pogled na Martina Lutra

J. E. Vercruysse **77** Za stvarno presojanje dela Martina Lutra

Pregledi (Miscellanea)

A. Strle **81** Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983/1984?

Ocene (Recensiones)

85 Jože Rajhman, Trubar (Truber) Primož (A. Pirnat)

87 Jurij Bizjak, Proverbi discussi (J. Krašovec)

89 Grundkurs Philosophie (S. Kessler)

91 Concilium 1983, 7 (187) (J. Janžekovič)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44 LETO 1984/ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Smolik ZLATI JUBILEJ SLOVENSKEGA OBREDNIKA
J. Krašovec POLARNO IZRAŽANJE V PSALMU 139
F. Oražem DELOVANJE SVETEGA DUHA V BOGOSLUŽJU
K. Rahner TEOLOGOVE IZKUŠNJE
A. Strle »POZABLJANJE NA BOGA...«
A. Štrukelj OZNANJEVANJE ODREŠENJA
A. Sorč KDO JE KRISTJAN?
A. Strle KATEHEZA IN KATEKIZEM
P. Pirnat DATUM JEZUSOVE SMRTI
A. Pirš PRIPOMBE K BARAGOVIM PISMOM
OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100--620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Marijan Smolik

Zlati jubilej slovenskega obrednika

Slovenščina v obrednikih IV.*

Letos se moramo, vsaj z nekoliko zamude, hvaležno spomniti, da smo Slovenci pred dobrimi petdesetimi leti začeli opravljati vse obrede zakramentov in blagoslovov v slovenščini in da smo že pred pol stoletja smeli peti berilo in evangelij pri peti maši v domačem jeziku. Hkrati je letos tudi jubilej pokoncilske uvedbe domačega jezika v bogoslužje, ko je pred dvajsetimi leti za ves svet začela veljati na koncilu izglasovana možnost, da škofje lahko dovolijo rabo domačega jezika pri vseh zakramentalnih obredih, od prve postne nedelje 1964 so vsaj po nekaterih deželah že smeli brati vsa berila pri maši v jeziku, ki so ga ljudje razumeli, ob koncu leta pa so tudi pri nas objavili, da bo od 7. marca 1965 dalje večina maše v domačem jeziku.[1] Jugoslovanski škofje so namreč takoj uveljavili možnosti, ki jih je koncilska zakonodaja dovoljevala, čeprav v začetku ni bilo mogoče uresničiti vsega, kar je bilo načelno dovoljeno v Konstituciji o svetem bogoslužju. Pred dvajsetimi leti smo začeli dobivati tudi gradivo za prenovitev bogoslužja: prevod konstitucije, pripombe k njej, v Ljubljani je bil v aprilu 1964 tudi tečaj o oblikovanju nedeljske maše, predavanja s tega tečaja pa so mogli brati tudi v drugih krajih.[2]

Ob teh veselih spominih pa je prav, če pogledamo nekoliko tudi v pretekle čase, ko se je po drobcih večal (včasih tudi manjšal) delež slovenščine v bogoslužju. Ne bi bilo namreč prav, če bi v tujini o tem vedeli več kot

---

* S podnaslovom: Slovenščina v obredkih so označeni prispevki k zgodovini obrednih knjig v slovenskem jeziku: I — Slovenščina v obrednikih, v: Jezik in slovstvo (JiS) 19/1973—74, 117—123; II — Hrvaški Crikveni ordinalic in slovenska Cerkovna ordninga, v: Bogoslovni vestnik (BV) 36/1976, 445—461; III — Franc Veriti ali Jožef Burgar ? v: JiS 26/1980—81, 158—163.

[1] Prim. Okrožnica ljubljanske nadškofije št. 12/1964, kjer so objavljeni sklepi jugoslovanskih škofov, ki jih je potrdil Svèt za izvajanje konstitucije o bogoslužju, glede prve stopnje uvajanja domačega jezika v bogoslužje. Prim. tudi Notitiae (Vatikan), št. 1—4/1964, 25—26.

[2] Prim. J. Oražem, Četrt stoletja liturgične setve na Slovenskem, 1941—1966, v: BV 26/1966, 128.

doma, zato bodo v tem prispevku povzete in deloma dopolnjene ugotovitve, ki so jih julija lani slišali na univerzi v Regensburgu in so objavljene v reviji Liturgisches Jahrbuch.[3]

Obredne knjige pred 19. stoletjem

Prva razprava o slovenščini v obrednikih je obravnavala samo obdobje do 1772, torej samo ljubljanska obrednika iz let 1706 in 1767. V teh dveh knjigah so v domačem (slovenskem in nemškem) jeziku vsa vprašanja in odgovori, apostolska vera in očenaš pri obredu krščevanja otrok, pri obhajilu (v cerkvi in pri bolniku) besede »Glejte, Jagnje božje« in »Gospod, nisem vreden«, pri poročnem obredu pa nagovor, vprašanja ženinu in nevesti in povabilo k molitvi očenaša in zdravamarije.[4] Nekaj slovenskih besedil naj bi bilo tudi v salzburških obrednikih iz leta 1766 ali vsaj v celovškem iz 1785, kajti delež nemškega jezika je bil v teh škofijah večji kot v hkratnih ljubljanskih, vendar tega menda nihče ni podrobneje raziskal.[5]

Doba razsvetljenstva je proti koncu 18. stoletja zbudila večje želje in možnosti za uporabo domačega jezika pri bogoslužju, saj so se v Avstriji tedaj pojavljale celo težnje, da bi latinščino povsem nadomestili z nemščino. To gibanje je bilo povezano s tedanjim liturgično-prenovitvenim gibanjem v Franciji in Italiji, kjer so npr. 1786 na sinodi v Pistoji povzeli stavek francoskega janzenističnega teologa Pashazija Quesnela, da nasprotuje apostolski praksi in božjim načrtom, če ljudje ne morejo glasno sodelovati pri bogoslužju.[6] Tudi naši duhovniki so se lahko seznanjali s temi mislimi, saj je gradivo sinode v Pistoji izšlo v knjigi tudi v Ljubljani, tovrstne knjige pa so brali tudi pri nas.[7] Ni pa podatkov, da bi bil na Slovenskem razen uvajanja

---

[3] Prim. M. Smolik, Muttersprache in der Liturgie — am Beispiel Sloweniens, v: Liturgisches Jahrbuch 34/1984, št. 2.

[4] Prim. M. Smolik, Slovenščina v obrednikih, v: JiS 19/1973—74, 120—121.

[5] To samo omenja F. Kidrič, Zgodovina slovenskega slovstva. Ljubljana 1929 do 1938, 159—160, 253.

[6] Tako je stavek 1713 obsodil papež Klemen XI.: Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum. Freiburg ^{32}1963, št. 2486; vključen pa je tudi v obsodbi trditev pistojske sinode 1794, kar je storil papež Pij VI.: D-S, št. 2666. — Glede različnih stališč do liturgičnega jezika v Avstriji v tem času prim. H. Hollerweger, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich. Regensburg 1976, 512—516.

[7] Acta et decreta synodi dioecesanae Pistoriensis ... Labaci 1791. Ker tiskar ni naveden, ampak samo ljubljanski knjigarnar Horn, bi bilo mogoče, da knjiga ni bila tiskana v Ljubljani, ampak so jo samo z novim naslovnim listom širili v območju ljubljanskih »janzenistov«. Do takega sklepa je ob primerjavi ljubljanske izdaje z izdajo iz mesta Pavia 1789 prišel Lojze Milharčič 1977 v diplomski nalogi: Liturgična reforma na pistojski sinodi in na drugem vatikanskem koncilu (neobj.). Ob bližnji dvestoletnici sinode bodo morda razjasnili tudi to uganko. — V Semeniški knjižnici v Ljubljani je npr. knjižica, ki jo je 1783 na Dunaju objavil J. R. J. Pehen: Abhandlung von Einführung der Volkssprache in den öffentlichen Gottesdienst, ki odločno zagovarja domači jezik in pozna tudi slovansko liturgijo.

petja pri maši v slovenščini[8] kdo poskušal v svete obrede vplesti še kaj slovenskega, čeprav so mladi duhovniki iz kroga najbližjih sodelavcev ljubljanskega škofa Karla Herbersteina 1783 objavili popolne prevode krstnega, birmanskega in mašnega obreda[9] in tudi sicer skrbeli, da bi bili ljudje bogoslužje bolj razumeli.

Lahko pa sklepamo, da vsa ta prizadevanja niso ostala brez vpliva na cerkveno življenje med Slovenci. Ob koncu 18. stoletja je dobil domači jezik v avstrijskih bogoslovjih nekaj več pravic tudi zato, ker so v njem začeli poučevati novi praktični predmet, pastoralno teologijo, in so vsaj v Ljubljani to delali v slovenščini.[10]

Obrednik škofa Antona Kavčiča 1808

Novi ljubljanski škof Anton Kavčič (1743—1814), ki je nastopil službo 1807, je takoj 1808 poskrbel za nov obrednik, v katerem je domačemu jeziku prisodil precej več vloge kot v prejšnjih ljubljanskih obrednikih.[11] S tem si je prislužil hvalo slovenskih literarnih zgodovinarjev,[12] prezrli pa so ga ob sestavljanju Slovenskega biografskega leksikona,[13] čeprav je I. Vrhovnik že 1893 opozoril na slovenske odstavke v obredniku in posebej poudaril dejstvo, da je bilo v začetku stoletja več slovenščine v liturgiji kot ob koncu.[14]

---

[8] Prim. M. Smolik, Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja. Ljubljana 1963 (ciklost.), zlasti 255—257.

[9] Prim. M. Smolik, Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti, v: BV 43/1983, 357—371, kjer so podrobneje predstavljene knjižice: J. Bastjančič, Katolšku podvučenje od tih pervih dveh zakramentov s. Kersta inu s. Firme; J. Gollmayer, Sveta maša; J. Debevec, Kratki navuki, regelce inu molitve za zakrament te pokore.

[10] Prim. M. Smolik, Liturgika in pastoralka pri Slovencih, v: BV 40/1980, 3—25; posebej o J. Wallandu, ki je najbrž prvi v Ljubljani poučeval pastoralko v slovenščini, na str. 11.

[11] Rituale Romanum usibus dioeceseos Labacensis accomodatum. Labaci 1808. V uvodu škof poudarja, da je obrednik prilagojen rimskemu; kar je nemškega in slovenskega v njem, pa je zato, da bi tistim, ki latinščine ne razumejo, pomagalo k pozornosti in globlji pobožnosti.

[12] Prim. F. Kidrič, Zgodovina (gl. op. 5), 455.

[13] Ustrezni snopič SBL je izšel 1928. Podatke za Kavčičevo biografijo je pozneje zbral F. Kidrič, Dobrovsky in slovenski preporod njegove dobe. Ljubljana 1930, 190 (op. 51).

[14] Prim. I. Vrhovnik, Slovenska liturgiška starina, v: Slovanski svet (Trst) 6/1893, 5—6. Ta članek omenja F. Kidrič med pravkar omenjenim gradivom in ga pripisuje Vrhovniku, čeprav je podpisan z geslom: Resnicoljub. »Odkar je zatisnil oči sv. Metod, noben škof ni dovolil našemu jeziku toliko pravic v cerkvi kakor škof ljubljanski Anton Kavčič (Kautschitz), ki je vladal od 1807—1813. Francoska vlada ga je odlikovala meseca rožnika 1813 z redom častne legije. Zgodovina ga hvali kot vnetega dušnega pastirja ... Škof Kavčič uči, da raba narodnega jezika pri cerkvenih opravilih pospešuje pazljivost in pobožnost, njegovi nasledniki pa preté s cerkvenimi kaznimi predrznežu, ki bi se osmelil samo črhniti o naših starih bogoslužnih pravicah ... Široma otvorilo je slovenščini vrata v svetišča prvo desetletje tekočega veka, kako neprijazno pa ji je poslednje!« (str. 6)

V Kavčičevem obredniku je bilo več domačega (slovenskega in nemškega) jezika pri krščevanju otrok, zelo veliko pri krščevanju odraslih, nekaj pri obhajilu in ob obisku bolnika, pogrebni obred je bil skoraj v celoti, pogreb otroka pa celo povsem slovenski. Tudi pri poroki je bilo slovenščine precej. Kaj več o tem v okviru tega prispevka ni mogoče napisati, treba pa se bo k obredniku in osebi škofa Kavčiča še vrniti, saj je npr. samo ugotovljeno, da je v mladosti 1780 na Dunaju objavil slavilni govor v čast sv. Cirilu in Metodu, ki ga pa še nihče doslej pri nas ni videl ali obdelal.[15] Morda je v njem celo kaj takega, kar bi opravičevalo povezavo tega govora z namero cesarja Jožefa II., da bi odpravil latinsko maševanje, kakor je sklepal Jernej Kopitar.

Obrednik škofa Slomška 1840 in 1854

Še manj kot o Kavčičevem obredniku je v tem prispevku mogoče napisati o Slomškovem prispevku za slovenski obrednik. Že kot spiritual v Celovcu je 1840 izdal knjigo »Mnemosynon slavicum«, v kateri je slovenskim duhovnikom postregel s prevodom latinskih obrednih molitev in nagovorov med zakramentalnimi obredi, kakor so bili tedaj na Koroškem v navadi. Knjiga je bila sicer privatna izdaja, vendar je izšla z dovoljenjem krškega škofa. Čeprav je avtor v uvodu zapisal, da je knjiga namenjena za to, da bi duhovniki lahko spolnjevali naročilo tridentinskega koncila in ljudem razlagali latinske obrede, je vendar skoraj na dlani, da je vsaj kdo tudi molitve molil kar slovensko in ne samo razlagal njihovo vsebino.[16]

Kot škof je Slomšek sodeloval pri novi izdaji salzburškega obrednika 1854, kjer je vsaj v izvodih za slovenske župnije tudi slovenski prevod nagovorov in obrednih molitev, tega pa je občutno več kot v ljubljanskih obrednih knjigah.[17]

---

[15] M. Pohlin v svoji Bibliotheca Carnioliae (str. 30 v izdaji 1862) navaja: Lobrede auf die heil. Erzbischöfe Cyrillus und Methodius, Wien 1780. Kopitarjevo mnenje o povezavi tega govora z delom Jožefa II. omenja Kidrič v Dobrovskem, 191 (ob koncu opombe 51), vsebuje pa to mnenje pismo Zoisu 17. januarja 1809, ki je zdaj dostopno v Kidričevi objavi: Zoisova korespondenca I. (1939), št. 17, str. 122. Kavčičevega govora še zdaj ni mogoče dobiti v ljubljanskih knjižnicah.

[16] Knjiga bi zaslužila več pozornosti liturgikov in slavistov, pa se najbrž vsak ustraši grško-latinskega naslova. O Slomškovem prizadevanju za slovenščino v bogoslužju prim. tudi M. Smolik, Slomškova skrb za cerkveno ljudsko pesem, v: Cerkveni glasbenik 75/1982, 104—107. Podobne privatne obrednike omenja H. Hollerweger (gl. op. 6).

[17] Rituale Romano-Salisburgense. Salzburg 1854, je izdal salzburški nadškof Maksimilijan Jožef Tarnoczy ob posvetovanju s krškim škofom Adalbertom Jožefom Lindmansky in lavantinskim škofom Antonom Martinom Slomškom. Slovenski vložki so paginirani z oznako »Ad«, iz tega sklepam, da so bili uvezani samo v izvodih za župnije s slovenskimi verniki.

V tistih štajerskih župnijah, ki so bile 1859 vključene v lavantinsko škofijo, prej pa so bile del sekovske (graške) škofije, je bil v rabi obrednik, ki je vsaj v izdaji 1853 imel nekaj slovenskega besedila.[18] Vse to naj bo tu samo omenjeno, da bi morda le kdo poskušal te drobce ovrednotiti.

Obrednik škofa Antona Alojzija Wolfa 1844

Kavčičev obrednik je bil v ljubljanski škofiji v rabi nad 30 let, in ker je v dobi francoske Ilirije (1811—1814) ljubljanska škofija dobila tudi devet dekanij zahodne Koroške in tri dekanije na Tirolskem, je njegov obrednik s tako obsežnim deležem domačega jezika veljal tudi tam, v nemških in slovenskih župnijah.[19]

Novi škof Anton Alojzij Wolf (1782—1859), prav tako kot Kavčič doma iz Idrije, je 1841 pripravil rokopis novega, obsežnejšega obrednika, v katerega je hotel vključiti tudi nekaj obrednih posebnosti v cerkvenem letu, ki so se v naših krajih vztrajno ohranjale iz časov oglejskega obrednika. Glede domačega jezika je hotel ohraniti vsaj toliko, kolikor ga je bilo v Kavčičevem obredniku. Razmere v katoliški Cerkvi pa so se v teh desetletjih toliko spremenile, da so škofje začeli škofijske obrednike pošiljati v Rim, da bi jih potrdila Kongregacija svetih obredov.[20] Škof Kavčič npr. tega še ni naredil in je odgovornost za »prilagoditev« (= akomodacijo) Rimskega obrednika imel kar sam: »accomodatum auctoritate et jussu ... Antonii Episcopi Labacensis«, kot beremo v naslovu.

Škof Wolf je zato 8. oktobra 1841 prek nuncija na Dunaju, Ludvika Altierija, predložil rokopis novega obrednika v potrditev.[21] Razlike med Rimskim obrednikom in svojim rokopisom je opravičeval z dotedanjo prakso v škofiji. Nuncij je 19. februarja 1842 škofu poslal pripombe, ki so jih k rokopisu imeli v Rimu in jih je posredoval kardinal državni tajnik. Pogrešali so npr. pastoralne uvode pred posameznimi zakramenti, predvsem pa so jih motili odstavki v domačem jeziku, češ da je to že nič kolikokrat zavrnjena

---

[18] Rituale Romano-Salisburgense. Graz 1853, je izdal sekovski škof Otmar Rauscher. O preureditvi škofijskih mej prim. F. Kovačič, Zgodovina lavantinske škofije. Maribor 1928, 376—382.

[19] Prim. Letopis ljubljanske škofije za leto 1924, 13.

[20] Prim. Ph. Harnoncourt, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Freiburg 1974, 83, op. 64: »Die Ritualien der meisten Diözesen waren bisher [dvajseta leta 19. stoletja] ausschliesslich kraft bischöflicher Autorität herausgegeben worden, ... jetzt erschienen sie nur noch mit Approbation des Heiligen Stuhles.«

[21] Korespondenco med škofom Wolfom in dunajskim nuncijem povzemam po rokopisnem izvlečku anonimnega pisca: »Iz pisem za sestavo sedaj veljavnega ljub. obrednika« (4 drobno pisane strani v Semeniški knjižnici). Navajam samo glavne podatke, koristno pa bi bilo lotiti se snovi po gradivu v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani, v kongregaciji svetih obredov v Rimu in najbrž še kje drugje.

zloraba (»abusus«), ker da so papeži dovoljevali samo uporabo cerkvenoslovanskega (starega) jezika za bogoslužje, živega pa ne. Ob tem se vprašujem, če v Rimu tedaj res niso več vedeli, da je bil že 1640 v papeževi tiskarni natisnjen prevod Rimskega obrednika v živi hrvaščini?[22] Škofu so pisali, da si mora kolikor le mogoče prizadevati preprečevati uporabo domačega jezika vsaj s tem, da v novem obredniku ne bo »nič ali skoraj nič« sledov domačega jezika (»nullum vel pene nullum vernaculae linguae vestigium«); tolerirati je mogoče samo vprašanja pri krstu, izpoved vere in očenaš. Rimskim cenzorjem je šlo na živce npr. navodilo, naj bi bil na mizici, ki je pri bolniku pripravljena za posodico s sv. Rešnjim telesom, tudi križ med gorečima svečama, zlasti pa obredi velikega tedna v zvezi z »božjim grobom«. Motil jih je tudi blagoslov bolnika s posodico z Najsvetejšim in blagoslov s pétim besedilom pri procesiji sv. Rešnjega telesa, prav tako pokaditev monštrance, preden se spravi v tabernakelj po blagoslovu.

Škof Wolf pa ne bi bil vreden svojega imena, če bi se bil kar brez boja podal: 29. marca 1842 je ponovno v obsežnem pismu razložil, zakaj so razlike med rimskim in ljubljanskim obrednikom utemeljene. Pri tem se je skliceval na obrednik škofije Linz iz 1838, ki ima marsikaj takega, kar hočejo v Rimu črtati, pa je vendar v naslovu navedeno, da so ga potrdili v Rimu. Kot glavni razlog za vztrajanje »pri svojem« ponavlja, da ljudem ne sme vzeti priljubljenih običajev, ki so z dolgotrajno rabo že zastarani. Zapisal je celo, kaj se bo zgodilo, če bo novi obrednik tiskan brez besedil v domačem jeziku: duhovniki bodo uporabljali starega ali pa si preskrbeli ustrezne iz drugih avstrijskih škofij, to pa bo škodovalo enotnosti bogoslužja, ki ga prav z novim obrednikom želi doseči.[23] Iz odgovora kongregacije svetih obredov 4. avgusta 1842 je škof zvedel, da je bila navedena rimska potrditev linškega obrednika samo izraz vdanosti tamkajšnjega škofa papežu brez kanonične veljave. Obredi, ki so morda v Linzu tolerirani, zato še niso primerni, da bi jih uvajali ali zagovarjali tudi drugod. Nekatere stvari pa so mu le pojasnili, da npr. različni dodani nagovori in pojasnila v domačem jeziku lahko ostanejo, le molitev ne sme prevajati, prav tako ne litanij za prošnje dneve in ne priporočanja duše pri umirajočem.

Škof Wolf je končno moral rokopis popraviti po naročilih iz Rima in obrednik 1844 je zato glede domačega jezika revnejši, kot je bil Kavčičev

---

[22] Rituale Romanum Urbani VIII iussu editum lingua illirica. Roma. Tipografia della S. C. di Propaganda Fide, 1640. Prevajalec je bil jezuit Bartolomej Kašić.

[23] V tiskanem obredniku je omenjeno, da ga bodo uporabljali tudi v tistih delih ljubljanske škofije, ki jih je Pij VIII. 1830 priključil iz goriške in tržaške škofije (= dekanije Vipava, Postojna in Trnovo — Ilirska Bistrica: prim. Cerkev na Slovenskem. Ljubljana 1971, 46). — O linškem obredniku prim. H. Hollerweger (gl. op. 6), 523.

iz začetka stoletja.[24] Uporabljali so ga 90 let, vendar so razen velike izdaje 1845 natisnili in 1900 ponatisnili še priročno izdajo.[25]

Pripravljanje slovenskega obrednika

Z razpadom avstro-ogrske monarhije 1918 je tudi glede obrednega jezika nastalo novo stanje, ki se je različno pripravljalo že nekaj desetletij. Med slovenskimi duhovniki in laiki je bilo v zadnjih desetletjih pred svetovno vojsko čutiti težnje, da bi zaradi pravic, ki sta jih stoletja prej izborila sv. Ciril in Metod in so se v primorskih in dalmatinskih župnijah ohranjale kot glagolsko bogoslužje, iste pravice dosegli tudi drugod po Sloveniji in na Hrvaškem.[26] Profesor Josip Gruden je npr. objavil vrsto razprav o delu sv. Cirila in Metoda in o glagolici tudi v slovenskih župnijah,[27] že omenjeni Ivan Vrhovnik, župnik v Trnovem v Ljubljani in znani krajevni zgodovinar, pa je 1905 izročil škofu Jegliču posebno vlogo, naj bi avstrijski škofje iz slovanskih pokrajin ob bližnjem posvetovanju s papežem zahtevali uvedbo staroslovenskega bogoslužja v vsej ljubljanski škofiji, kjer bivajo Slovenci, v bogoslovju pa naj bi takoj začeli poučevati staroslovenščino.[28]

V Jugoslaviji (sprva državi Slovencev, Hrvatov in Srbov — SHS)[29] so se škofje iz Slovenije in Hrvaške zbrali na prvi skupni konferenci v Zagrebu že konec novembra 1918 in 29. novembra sklenili prositi papeža Benedikta XV., naj dovoli slovansko bogoslužje. Svoj sklep in ustrezno prošnjo so celo javno razglasili v skupnem pastirskem pismu in v okrožnici o sv. Cirilu in Metodu,[30]

---

[24] COMPENDIUM RITUALIS ROMANI USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATUM AUCTORITATE ET OPERA... ANTONII ALOYSII WOLF. Labaci 1844.

[25] MANUALE RITUALIS ROMANI EX COMPENDIO EJUSDEM RITUALIS USIBUS DIOECESEOS LABACENSIS ACCOMODATO. Labaci 1845. Labaci 1900.

[26] Prim. F. Grivec, Slovansko bogoslužje, v: Čas 13/1919, 105—115; v tej luči tudi bolje razumemo bolečino v članku I. Vrhovnika (gl. op. 14).

[27] Zlasti v reviji Katoliški obzornik (1901, 1905), Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko (1906, 1907). Novejše ugotovitve je navajal M. Miklavčič, Glagolica med Slovenci, v: Nova pot 11/1959, 40—51. V zadnjem času raziskuje dokumente v glagolici na Slovenskem J. Zor, Glagolica na Slovenskem, v: Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik. Ljubljana 1977, 483—495; raziskovalna naloga teče dalje. Prim. tudi: S. Bonazza, Glagolica na Tržaškem, Goriškem in Čedajskem, v: Goriški letnik 4/5(1977/78), 103—116.

[28] Prim.: Za našo »staro pravdo«, v: Danica 3/1905, 167—168; Vspeh škofovskega zborovanja, prav tam 231.

[29] Prim. J. Pleterski, Prva odločitev Slovencev za Jugoslavijo. Ljubljana 1971, 268: »Narodno veče Slovencev, Hrvatov in Srbov v Zagrebu«.

[30] Ljubljanski škofijski list 1919, str. 1—4, 53—56. — Nekatere podatke, ki so tu navedeni, sem črpal iz rokopisnega dnevnika škofa A. B. Jegliča, ki ga hrani Nadškofijski arhiv v Ljubljani in mi ga je prav za študij tega vprašanja dal na voljo še nadškof J. Pogačnik. Svetni zgodovinarji že dolgo uporabljajo prepis tega dnevnika, ki je v arhivu CK ZKS v Ljubljani (prim. J. Pleterski v zgoraj nav. d. 269).

ki sta jo sestavila škofa Jeglič in Njaradi. Ljubljanskega škofa Antona Bonaventura Jegliča so škofje pooblastili, da je njihovo prošnjo že 9. decembra 1918 izročil benediktincu p. Bastienu, ki je iz Rima prišel takrat v Ljubljano.

Naslednje leto so škofje poslali v Rim dr. Svetozarja Rittiga, da je tam osebno posredoval za ugodno rešitev prošnje. Na novem sestanku škofov julija 1919 so sklenili poslati novo prošnjo, že avgusta pa je šel tja škof Jeglič z diplomatskim potnim listom. Papež ga je sprejel 24. avgusta.[31] Marca 1920 je bil Jeglič spet v Rimu, tokrat skupaj z odposlanstvom primorskih Slovencev, ki so v svoji spomenici razložili tudi zgodovino slovanskega bogoslužja. O avdienci pri papežu, ki je bila 6. marca, si je v dnevniku zapisal: »Ritual dobimo gotovo slovenski, resp. hrvaški, jako verjetno je, da se nam dopusti sv. maša v staroslovenskem jeziku ... Zadeva bogoslužja je sedaj pri kongregaciji za obrede, kar je nevarno, ker so v njej skoraj sami Lahi. Prijatelji so nam rekli, da zadeva spada že po sebi bolj na novo kongregacijo de ritibus orientalibus, pa tudi bolj gotovo bi se zadeva rešila nam ugodno, ker so v njej možje raznovrstnih narodnosti. Sklenili smo, da prosimo sv. Očeta, naj zadevo našega liturgičnega jezika izroče tej novi kongregaciji. Pri zaslišanju sem jim spisano in kratko utemeljeno prošnjo izročil. Koj so jo prečitali, jej prikimali in rekli, da že tako nameravajo to zadevo izročiti v pretres mešani komisiji, v kateri bodo tudi možje iz te nove kongregacije in iz kongregacije de rebus extraordinariis. Ergo upanje raste. Poprašali so me, če to ljudstvo močno hrepeni po slovanskem bogoslužju. Odgovoril, da bi bilo to ljudstvu jako drago, toda ravno silno ne hrepene, le inteligentje ga bolj žele. Toda ritual popolnoma slovenski pa želimo vsi.«[32]

Jeglič je bil ponovno v Rimu aprila 1921 s primorskim duhovnikom Valentinčičem, »da povemo svoje želje o narodnih škofijah in o slovenski liturgiji.«[33] O obisku pri papežu, kjer je bil skupaj s škofoma Bauerjem

---

[31] Jeglič v dnevniku tokrat ne omenja obrednega jezika, ker so škofje želeli rešiti tudi vrsto drugih zadev. Maja in junija pred tem je bil tudi v Parizu kot član slovenske delegacije, ki je na mirovnih pogajanjih rešila vsaj Bled, Bohinj in Jesenice za Jugoslavijo (prim. J. Jagodic, Nadškof Jeglič. Celovec 1952, 226—227; na delo za domači jezik v bogoslužju Jagodic ni bil posebej pozoren, omenja ga le na str. 280 v zvezi z obiski v Rimu).

[32] Jegličev dnevnik, zvezek XI, str. 44—45. Kongregacijo za vzhodno Cerkev (ne za vzhodne obrede, kot je zapisal Jeglič) je kot samostojno papeško »ministrstvo« ustanovil Benedikt XV. 1917, zato jo Jeglič imenuje »novo«; Kongregacijo za izredne cerkvene zadeve je po francoski revoluciji ustanovil Pij VI. 1793 (prim. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg ²1960, 1345).

[33] Jegličev dnevnik, prav tam, str. 147. — O vzdušju tistih dni na Primorskem prim. L. Čermelj (Chronista Sontiacus), Slovenci v Italiji, v: Slovenci v desetletju 1918—1928. Ljubljana 1928, 84—90; isti: Slovenci in Hrvatje pod Italijo med obema vojnama. Ljubljana 1965, 196—198. Ignacij Valentinčič je bil dekan v Komnu in predsednik Zbora svečenikov sv. Pavla, ki je sestavil spomenico (Memorandum) na papeža Benedikta XV, izročeno v avdienci marca 1920 (prim. R. Klinec, Primorska duhovščina pod fašizmom. Gorica 1979, 21, 26, 29—30).

in Akšamovićem, je zapisal: »o liturgičnem jeziku: dovolil bo Rim ritual popolnoma slovenski in za sedaj med peto sv. mašo, da se poje list in evangelij v domačem jeziku«.[34] Odlok kongregacije svetih obredov o potrditvi slovenskega obrednika navaja, da je Benedikt XV. dovolil to izjemno pravico 17. aprila 1921, torej prav po tej avdienci Jegliča pri papežu: ». . . . prae oculis habita concessione a s. m. Benedicto Papa XV. die 17 Aprilis anno 1921 facta circa usum Ritualis Romani in linguam vulgarem translati pro omnibus Dioecesibus Regni Jugoslavici . . .«[35]

Kdor je dobil v roke slovenski obrednik, je lahko vsaj zvedel za to dovoljenje, svetovna liturgična javnost pa ga ni poznala do novejšega časa, ker ga ni potrdila kongregacija svetih obredov, ampak papeško državno tajništvo, ki mu je takrat načeloval kardinal Pietro Gasparri. Reskript št. B-19.626 z dne 17. aprila 1921 je bil poslan zagrebškemu nadškofu kot predsedniku škofovske konference in odgovarja na različna vprašanja škofov, med njimi tudi glede obrednega jezika: »Perpensis denique quae a vobis exposita sunt, Sanctitas Sua benigne indulget ut in omnibus dioecesibus ritus latini istius Regni adhiberi valeat Rituale Romanum in linguam vulgarem translatum. Permittit quoque eadem Sanctitas Sua ut cantus Epistulae et Evangelii in Missa fieri possit in lingua vulgari.«[36]

Škof Jeglič je že 17. junija istega leta imenoval poseben prevajalski odbor ob sodelovanju Bogoslovne akademije. Prizadevati so si morali tudi za soglasje vseh škofij, v katerih bodo obrednik uporabljali, kakor je kongregacija svetih obredov naročila že 1898, ko je šlo za enotni cerkveni molitvenik.[37] V istem odloku so tedaj potrdili tudi prakso petja berila in evangelija v domačem jeziku in ne samo v staroslovenščini za tiste kraje, kjer je to bilo že v navadi.[38] Zato tudi dovoljenje iz 1921 ni uvajalo nekaj

---

[34] Dnevnik, prav tam; datuma avdience ni zapisal, le čas bivanja v Rimu med 1. in 9. aprilom 1921.

[35] Sacra Congregatio Rituum No. L. 62/932, dne 23. novembra 1932: Labacen. et aliarum Dioecesium Jugoslaviae — natisnjen v slovenski izdaji obrednika, Ljubljana 1932.

[36] Reskript je svetovni javnosti objavil D. Kniewald na kongresu v Salzburgu 1963 ob tisočletnici prihoda sv. Cirila in Metoda na Moravsko: Das Kroatische als liturgische Sakralsprache, v: Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Wiesbaden 1967, 57. (Prepis je tudi v Semeniški knjižnici med drugimi dokumenti o obredniku v slovenščini.)

[37] Prim. Decreta Authentica SRC, Vol. III, Romae 1900, No. 3999, točka XIII: »Škofje tistih pokrajin, v katerih je v rabi isti domači jezik, naj poskrbijo za enotno besedilo prevoda molitev in pesmi, ki jih bo ljudstvo uporabljalo v cerkvi, tako ne bodo tisti, ki hodijo iz ene v drugo škofijo ali župnijo, v ničemer motili ubranost molitve in petja.« Za posledice, ki jih je imelo to navodilo pri izdaji Cerkvenega molitvenika za goriško nadškofijo in ljubljansko škofijo, v soglasju s krško, lavantinsko in tržaško-kopersko (!) škofijo (Ljubljana 1905), prim. M. Smolik, Molitvenik in pesmarica za Beneške Slovence, v: Goriški letnik 9/1982, 149—161. — Komisijo omenja sporočilo o uvedbi slovenskega obrednika: Ljubljanski škofijski list 1933, 35.

[38] Prim. Decreta Authentica SRC, Vol. III, Romae 1900, No. 3999, točka X: »Kjer je uveljavljena navada, da pri slovesni maši pojejo berilo in evangelij v sloven-

novega, ampak cerkvenopravno samo razširilo veljavo že danih pravic na nove pokrajine, kar je juridično »lažje« kot nekaj novega. Enako so tudi na koncilu te »lokalne« izjeme »raztegnili« na vso Cerkev latinskega (rimskega) obreda.

Za prvi sad dela te komisije lahko velja slovenski Obred sprevoda za praznik presvetega Rešnjega telesa, ki je v Ljubljani izšel 1922. Ta obred se je v naših škofijah razlikoval od obreda v rimskem obredniku,[39] zato so ga »upali« pripraviti in izdati kar brez potrditve kongregacije. Ljudje so novost z veseljem sprejeli, kakor lahko to razberemo iz vpisa v Kroniki župnije sv. Barbare v Slovenskih goricah, kjer je župnik Josip Potočnik 1925 zapisal, da so »dne 5. julija, na praznik slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda, prvikrat peli pri obhodu ali procesiji s presvetim Rešnjim telesom sv. evangelije ali inicije v slovenskem jeziku, kar je ljudstvo sprejelo z veseljem in odobravanjem, rekoč: sedaj vemo, kako lepe molitve se molijo pri procesiji in za kako potrebne stvari Boga prosimo.«[40] Že 1930 pa je bila potrebna nova izdaja: Slovesni obhod za praznik presvetega Rešnjega telesa v lavantinski in ljubljanski škofiji, v katerem so začetke (inicije) evangelijev po Mateju, Marku in Luku zamenjali z evharističnimi odlomki. Ta slovenska liturgična knjiga je ostala v veljavi tudi po izidu celotnega obrednika.[41]

Priprave za uvajanje domačega jezika v bogoslužje pa nikakor niso gladko napredovale. Na škofovski konferenci v Zagrebu 25. aprila 1922 so razpravljali še o tistem delu prošnje, ki še ni bila uslišana, namreč o vpeljavi maševanja po glagolskem misalu v vseh župnijah, kjer bodo to ljudje želeli — spet po načelu, da se krajevno omejene pravice razširijo še drugod. Jeglič omenja v dnevniku, da so želje za to zelo različne: »V Dalmaciji zahtevajo verniki in razni duhovniki glagoljaštvo s tako silo, da se [je] zares bati odpada v pravoslavje, ako se ne dovoli. V hrvaških pokrajinah se pa vpeljati za sedaj absolutno ne more, ker je sovraštvo med Hrvati in Srbi grozno, pa bi se katoličani pobunili, ako bi se vpeljala staroslovanščina. Pri nas smo bolj indiferentni, vendar razen izobražencev bolj proti, kakor za.«[42] Kljub temu, da dovoljenja v tej širini nikoli nismo dočakali, so poskrbeli za gla-

---

skem jeziku, potem ko so ga zapeli v samem jeziku Cerkve [! = v latinščini], je to prakso mogoče ohraniti, če se le uporablja starocerkvenoslovanski jezik. Pri župnijskih mašah pa bo po prebranem evangeliju dovoljeno prebrati ga v domačem jeziku za pastoralni pouk vernikov.«

[39] Prim. J. Pogačnik, Praznik presvetega Rešnjega telesa. Celje 1934; ljubljanske obrednike je primerjal R. Štebe v (rkp.) diplomski nalogi: Procesije na praznik sv. Rešnjega telesa na slovenskih tleh. Ljubljana 1981.

[40] Župnija Sv. Barbara (Zgornja Korena): Kronika, list 11 (v tamkajšnjem župnijskem arhivu).

[41] Gradivo komisije, ki je pripravljala to knjigo, je v Nadškofijskem arhivu v Ljubljani v zapuščini G. Pečjaka.

[42] Dnevnik, zvezek XI, str. 217.

golski misal v transkripciji v latinici, ki ga je pripravil J. Vajs, natisnila pa 1927 vatikanska tiskarna.[43] Čudno pa je, da niso takoj izkoristili dovoljenja za petje berila in evangelija pri maši v domačem jeziku.

Razen pravkar omenjenih razmer, ki so odmevale tudi v našem tedanjem časopisju in so bile bolj politično kot versko obarvane,[44] je zaviralo delo prevajalske komisije dejstvo, da so morali počakati na novo latinsko izdajo rimskega obrednika (1925), ki so ga prilagodili tedaj novemu Zakoniku cerkvenega prava.[45]

Glavno delo pri prevajanju obrednika je opravil katehet dr. Gregorij Pečjak (1867—1961), ki si je že dotlej prizadeval za izdajanje ljudskih liturgičnih priročnikov, predvsem molitvenikov.[46] Morda bi se v arhivih našlo še kaj več podatkov o delu Pečjakove komisije.

Hrvaški prevod obrednika je kongregacija svetih obredov potrdila 19. februarja 1929 z odlokom Z. 2/29, prevod slovenskega pa je škof Gregorij Rožman prek predsedstva škofovske konference poslal v odobritev šele spomladi 1932.[47] Ker je bil šibeniški škof J. Mileta svetovalec kongregacije, je on poslal prevod in prošnjo v Rim, vendar je iz dopisovanja škofa Rožmana razvidno, da je bilo potrebno še posredovanje J. Madjereca, ravnatelja zavoda sv. Jeronima v Rimu, in slovenskega jezuita p. A. Prešerna, da je končno 23. novembra 1932 kongregacija z odlokom L. 62/932 potrdila tudi slovenski prevod:[48] RIMSKI OBREDNIK IZDAN PO NAREDBI PAPEŽA PAVLA V., PREGLEDAN PO NAROČILIH DRUGIH PAPEŽEV IN Z OBLASTJO SV. N. G. PAPEŽA PIJA XI. URAVNAN PO CERKVENEM ZAKONIKU (Ljubljana 1932).

---

[43] Rimski misal slovênskim jezikom prêsv. G. n. Urbana papi VIII povelênjem izdan. Romae. Typis Polyglottis Vaticanis 1927. Vse besedilo je v latinici, le kanon je vzporedno natisnjen tudi v glagolici. Odlok kongregacije svetih obredov 9. marca 1927 (Z. 1/27), ki je v misalu natisnjen in velja za zagrebško in druge jugoslovanske škofije, omenja redaktorja J. Vajsa, ki je delo opravil po naročilu jugoslovanskih škofov.

[44] Prim. F. Grivec, Staroslovensko bogoslužje, v: Vzajemnost. Glasilo jugoslovenskega svečenstva. Ljubljana 11/1923, str. 1—4; v liberalni brošuri: Discite, moniti. Ljubljana 1924, 26—28, je naveden očitek, da si klerikalci ne prizadevajo dovolj za narod.

[45] Prim. naslov spodaj (ob op. 48).

[46] Prim. SBL II, 276; M. Smolik, Molitvenik in pesmarica za Beneške Slovence, v: Goriški letnik 9/1982, 149—161. Pečjakovi molitveniki z liturgičnimi besedili: Večno življenje (1905—1957 — 15 izdaj), Šolski molitvenik (1905—1922 — 7 izdaj), Pri Jezusu (1920—1946 — 15 izdaj), Nebeški ključ (1920 za Beneške Slovence). Pečjakovo vodstvo »obredniškega odbora Bogoslovne akademije« omenja Zbornik — Glasilo slovenskih in hrvaških duhovnikov v Italiji novembra 1926, str. 157, ko govori o pripravi za izdajo Večne molitve za Slovence v Italiji.

[47] O vzrokih za takšno zamudo lahko samo ugibamo, morda je šlo za težave pri usklajevanju slovenskega prevoda, ker je bil Pečjak po značaju nepopustljiv, kot izjavljajo tisti, ki so z njim kdaj sodelovali, in kakor bi lahko sklepali iz sporočila duhovnikom ob uveljavitvi obrednika 1933 (prim. op. 50).

[48] Nekaj dopisov v zvezi s slovenskim prevodom obrednika je v Semeniški knjižnici (najbrž prepisi). Odlok je v latinščini objavljen v začetku knjige.

Vsebina in značilnosti slovenskega obrednika

Slovenski prevod je seveda zvesta podoba latinskega izvirnika tako glede besedil kot tiskarske izvedbe. Prevedena je tudi apostolska konstitucija (naredba) Pavla V. iz 1614, splošna navodila pri delitvi zakramentov, po vrsti obredi vseh zakramentov in zakramentalov (blagoslovov), obhodov (procesij), litanije, zarotovanja in navodila o spisovanju župnijskih matic. Skoraj polovico knjige pa obsega »Dostavek Rimskemu obredniku ali zbirka drugih blagoslovov in navodil po oblasti sv. stolice odobrenih ali dovoljenih prirejena v zložno uporabo za vse duhovnike« (str. 417—692), kjer je veliko blagoslovov, ki so nastali v redovnih družbah in so jih tam tudi uporabljali.

V pogrebnem obredu in v besedilih za procesije je tudi precej notnega gradiva, ki ga je bilo seveda treba natisniti s koralnimi notami, natančno po latinski izdaji. Uskladitev slovenskega besedila in gregorijanskih koralnih melodij je bilo menda delo skladatelja dr. Franca Kimovca.

Popolna oblika pogrebnega obreda pa v rimskem obredniku vsebuje tudi poglavje iz cerkvenih molitev — molitvenega bogoslužja oziroma duhovnih dnevnic: večernice, jutranjice (= matutin, sedaj ura bogoslužnega branja) in hvalnice. Po tej poti je bilo prvič v slovenščini uradno dovoljeno opraviti vsaj del »brevirja« v slovenščini, in to celo s petjem pesmi (= himne), psalmov z odpevi (= antifonami) in beril na skupno 57 straneh. Prevod 69 psalmov (nekateri tudi v drugih oddelkih) je tedaj pomenil tudi nov prispevek k prevodu sv. pisma stare zaveze.

V poročnih in pogrebnih obredih pa slovenska škofa nista nameravala opustiti domačih običajev, zato so vzporedno s prevodom Rimskega obrednika pripravili tudi izdajo Ročnega obrednika (= napis na hrbtu knjige): ZBIRKA SVETIH OBREDOV ZA LAVANTINSKO IN LJUBLJANSKO ŠKOFIJO po navodilu dr. Andreja Karlina, knezoškofa lavantinskega in dr. Gregorija Rožmana, škofa ljubljanskega (Ljubljana 1933). Odlok obeh škofijskih ordinariatov, podpisan 31. decembra 1932, določa, da ta knjiga vsebuje obrede iz Rimskega obrednika, pa »tudi v medsebojni sklad spravljene obrede, ki so bili v obeh škofijah že dosedaj običajni.« Ker je besedilo potrdil apostolski sedež, »se ne sme ne v molitvah ne v rubrikah nič dodati, izpustiti ali premeniti,« to pa ne velja za nagovor pri poroki. Druge slovenske posebnosti so bile zbrane v dodatku te knjige, kjer so npr. obredi za shode tretjega reda sv. Frančiška in za Marijine družbe, velikonočna slovesnost vstajenja s procesijo, obhod na dan vseh vernih duš, slovesnost nove maše in jubilejev ter umestitev novega župnika. Samo latinsko so iz pontifikala ponatisnjeni obredi pri škofovi vizitaciji župnij, obred birme, spovedi in obhajila. Škofje so se morali namreč pri birmovanju ravnati po pontifikalu in zanje ni veljalo dovoljenje glede rabe domačega jezika, čeprav so bili

ti zakramenti v obredniku prevedeni tudi v slovenščino. Šele 6. aprila 1963, po koncilski razpravi o uvedbi domačega jezika, je ljubljanski nadškof Anton Vovk pri kongregaciji izposloval dovoljenje, da smejo tudi škofje birmovati v slovenščini, kar so župniki smeli v smrtni nevarnosti že od časa papeža Pija XII. (1946).[49]

Uvedba slovenskega obrednika

Oba škofa sta razglasila novico o spremembi obrednega jezika z oglasom v škofijskem listu, a vsak za svojo škofijo in ne oba hkrati.[50] Vernikom so novico razglasili duhovniki, ko so s prižnic prebrali »Naznanilo vernikom o obredniku v slovenskem jeziku«. V njem je izraženo veselje nad izjemnim dovoljenjem, ki so ga deležni Hrvati in Slovenci, pa tudi pričakovanje, da bodo verniki »odslej prejemali sv. zakramente in blagoslove Cerkve z večjo pobožnostjo in z globljim razumevanjem, kar vam bo v tolažbo in v zveličanje. Vsi jeziki naj hvalijo Gospoda Boga. Tudi naš skromni, a lepi materinski jezik naj slavi Boga poleg častitljivega latinskega jezika.«

Duhovnikom omenjata škofa med razlogi za tako pozen izid obrednika tudi to, da »je bilo treba prej ustaliti besedilo cerkvenih molitev, za katere je bilo v smislu naročila svete obredne skupščine z dne 5. avgusta 1898 treba doseči soglasje peterih škofij«. To moremo razumeti ali samo tako, da so tako kot za zgoraj omenjeno usklajevanje ob pripravljanju enotnega cerkvenega molitvenika[51] morali doseči soglasje med lavantinsko in ljubljansko škofijo, ali pa kot rahel namig, da so se ob prevajanju obrednika posvetovali tudi s Slovenci zunaj Jugoslavije, čeprav tam takrat obrednika niso smeli uporabljati.[52]

Škofa sta naročala duhovnikom, naj obredno besedilo v slovenščini izgovarjajo »razločno, primerno počasi, spoštljivo in pobožno, ker je namen slovenskega prevoda, da verniki svete obrede razumejo, jim pazljiveje in pobožneje sledijo. Ako duhovnik ni zadostno izvežban v pravilnem petju, naj obrede s koralnim petjem dostojno recitira, da sv. opravilo ne bo ljudem

---

[49] Prim. Okrožnica nadškofijskega ordinariata v Ljubljani, št. 5/1963, str. 4. Odgovor kongregacije svetih obredov je podpisal isti Henricus Dante, ki je bil v službi substituta pri kongregaciji že 1932 ob pregledovanju slovenskega obrednika.

[50] Ljubljanski škofijski list 1933, str. 35; Oglasnik lavantinske škofije 1933, str. 56. Rožmanov razglas je ponatisnil tudi Cerkveni glasbenik 56/1933, 65—67. Značilna slovenska različnost se kaže tudi v tem, da so v ljubljanski škofiji začenjali uporabljati slovenski obrednik 1. julija, v lavantinski pa verjetno okrog 1. septembra, ker je ustrezna številka Oglasnika datirana z 21. avgustom, izvajati pa naj se začne »z objavo pričujočega odloka.«

[51] Prim. op. 37.

[52] Potrditev te možnosti bi mogli slutiti v članku, ki govori o pripravljanju molitvenika za Slovence v Italiji, in je omenjen v op. 46.

v posmeh, ampak v vzpodbudo«. Duhovniki naj bi vernikom razlagali posamezne obrede v pridigah in krščanskem nauku.[53]

Edina omejitev glede uporabe obrednika je bila glede spovedovanja. Oba škofa sta ob razglasitvi določala: »Odveza v zakramentu sv. pokore naj se daje latinsko kot doslej, da ni treba besedila menjavati pri različno jezičnih spovedancih. Tudi formula pri delitvi sv. obhajila se more ohraniti dosedanja latinska.«[54] Nekaj let pozneje tega niso več navajali — Zakonik ljubljanske škofije (1940) v čl. 461 se glasi: »Vsa liturgična opravila, ki jih obsega Rituale Romanum, se smejo vršiti v slovenskem jeziku po prevodu, ki ga je odobrila S. R. C.« Praksa pa je bila trdovratna tja do koncila, tudi F. Ušeničnik je v pastoralki še 1940 navajal prepoved iz leta 1933.[55]

Berilo in evangelij pri maši

Osnovno dovoljenje glede liturgičnega jezika je 1921 vsebovalo tudi možnost, da se berilo in evangelij pri peti maši poje v domačem jeziku.[56] Kdo bi vedel za razloge, da to ni bilo takoj uresničeno? Celo v Naznanilu vernikom o obredniku v slovenskem jeziku sta poleti 1933 oba škofa posebej poudarila, da pri maši še naprej ostane vse latinsko: »da ostane pri raznolikosti jezikov vsaj jezik sv. maše povsod eden in isti.«[57] In vendar je v manj kot letu dni prišlo glede tega do »spreobrnitve«: ljubljanski škof je 20. februarja 1934 za prihodnjo veliko noč (1. aprila) dovolil, da se sme začeti uporabljati dovoljenje iz leta 1921 tudi glede pétega berila in evangelija pri maši.[58] V lavantinski škofiji je enako dovoljenje škof Tomažič objavil v Oglasniku šele 14. aprila.[59] Ponovil je zadevno razglasitev v pastirskem listu iz leta 1921, dodal pa je še izvedbeno razlago, ki je razumljiva samo zato, ker poznamo odlok iz 1898:[60] »Razume se, da celebrant list in evangelij prej prečita latinsko«, in še nadaljnja omejitev: »Zavoljo enotnosti v škofiji bi kazalo dovoljenje uporabljati pri slovesnih svetih mašah z asistenco.« Teh omejitev v ljubljanskem razglasu sicer ni, najbrž pa je bilo tudi glede tega vsaj tiho soglasje, kajti v že omenjenem Zakoniku ljubljanske škofije so 1940 v čl. 460 zapisali: »Po reskriptu S. R. C. z dne 17. aprila 1921 se sme v Jugoslaviji pri peti latinski maši list in evangelij peti v narodnem jeziku;

[53] Prim. op. 50.
[54] Prav tam.
[55] Prim. F. Ušeničnik, Pastoralno bogoslovje. Ljubljana ³1940, 179.
[56] Prim. op. 36.
[57] Prim. op. 50.
[58] Prim. Ljubljanski škofijski list 1934, str. 27. Tudi Cerkveni glasbenik 57/1934, 33 je ponatisnil kratki odlok ljubljanskega škofa, ki v bistvu pove samo to, da se sme odslej uporabljati dovoljenje iz leta 1921.
[59] Prim. Oglasnik lavantinske škofije 1934, str. 27.
[60] Prim. op. 38.

celebrant mora v vsakem primeru, tudi tedaj, če je peta maša brez diakona in subdiakona, prebrati list in evangelij latinsko.«

Te takrat izjemne liturgične pravice je potrdil tudi konkordat med Jugoslavijo in Vatikanom, ki je bil podpisan 25. julija 1935, a ga jugoslovanska narodna skupščina zaradi groženj pravoslavnih krogov ni ratificirala, zato nikoli ni začel veljati. V župnijah, ki bi to želele, in kjer bi bili spolnjeni tudi potrebni pogoji, bi lahko redno uporabljali tudi glagolski misal, natisnjen 1927.[61] Na praznik sv. Cirila in Metoda pa bi lahko peli mašo v slovanskem jeziku iz tega misala prav v vseh cerkvah.[62]

Vse te pravice so ostale drugim narodom in liturgičnim strokovnjakom neznane. P. Metod Turnšek je sicer v rimski reviji Ephemerides liturgicae anonimno objavil nekaj podatkov že pred vojno,[63] toda le C. Korolevskij je pozneje v svoji knjigi, posvečeni vprašanjem bogoslužnih jezikov,[64] navedel in »razodel« vsaj glavne podatke, a ne izčrpno in ne dovolj natančno. Sestavljalcem liturgičnih priročnikov je tudi pozneje to ostalo neznano.[65] Zato so tudi še v letih pred koncilom splošno zelo poudarjali »izjemna« dovoljenja papeža Pija XII., ki pa so v primerjavi z našimi pravicami le drobci. Nekaterim narodom je namreč dovoljeval delno uporabo domačega jezika pri obredih zakramentov in zakramentalov in branje božje besede v domačem jeziku po prebranem ali zapetem latinskem besedilu. Nikomur pa niso dovolili prevesti obrednika v celoti in knjige so morale biti dvojezične v tistih delih, ki so smeli biti domačejezični. Prav zato, ker naša dovoljenja niso bila

---

[61] Prim. op. 43.

[62] Za besedilo konkordata in polemiko o njem prim. R. Kušej, Konkordat. Ljubljana 1937. Na str. 31 beremo: »Priloga. Sveta stolica potrjuje starodavno navado, da se pri latinski maši berilo in evangelij pojeta v narodnem jeziku in vztrajata pri dovoljenjih, danih glede rabe obrednika v narodnem jeziku s tem, da ostane raba latinskega jezika nedotaknjena za neslovanske župnije in za neslovanske skupine župnij s slovansko večino, v soglasju z odloki Svete Stolice v tej zadevi.

Potrjuje rabo staroslovanskega jezika (glagoljice) pri Sveti liturgiji v obsegu in obliki, ki sta jo priznala papeža svetega spomina Leon XIII. in Pij X.

Glede razširjenja rabe glagoljice Sveta Stolica ne nasprotuje, da morejo škofje po svoji vesti in modrosti v župnijah slovanskega jezika dovoljevati rabo staroslovanskega jezika pri sveti maši tam, kjer bi to bilo po enodušni želji vernikov. Škofje bodo vsakokrat obvestili Sveto stolico.

Nezavisno od tega pa se v cerkvah kraljevine Jugoslavije dovoljuje petje maše v glagoljici na praznik svetega Cirila in Metoda, tudi če se preloži na naslednjo nedeljo, pod pogojem, da duhovnik, ki opravlja mašo, in pevci ta jezik zadosti poznajo.

V Vatikanu, 25. julija 1935.«

[63] Prim.: De Slavenorum [napaka namesto Slovenorum] perpetuo in rem liturgicam studio, v: Ephemerides liturgicae 54/1940, 83—87, ki je latinski povzetek Turnškovega članka v reviji: Božji vrelci 4/1939, 195—197.

[64] C. Korolevskij, Liturgie in lebendiger Sprache. Salzburg 1958, 111—130. Francoski izvirnik: Liturgie en langue vivante je izšel v Parizu 1955.

[65] Npr.: H. Schmidt, Introductio in Liturgiam Occidentalem. Romae 1960, 159—163; A. G. Martimort, L'Eglise en prière. Paris ³1965, 150; P. Radó, Enchiridion Liturgicum I. Romae ²1966, 51—61.

javno objavljena, se nihče ni mogel sklicevati nanje, ko so škofje prosili za večji delež domačega jezika.[66]

S tem v zvezi naj bo omenjena še pravica nadomeščati mašne speve z domačimi pesmimi, kar se je v nemških in naših krajih vedno dogajalo, kljub pogostnemu prepovedovanju.[67] V vojnem času pa so si Nemci 1943 izprosili, da jim je Pij XII. potrdil izjeme kot stare običaje (»Deutsches Hochamt«).[68] Za naše kraje in slovenski jezik je ta običaj potrdila kongregacija svetega oficija šele 1960.[69](Spet izredna pot prek »Najvišje« kongregacije.)

Šele na koncilu je 26. oktobra 1962 v razpravi glede uvedbe domačega jezika v bogoslužje kardinal Eugène Tisserant z navajanjem pravic slovanskih narodov rimskega obreda, ki uporabljajo domači jezik, vsem škofom razložil, da je treba dosedanje izjemne pravice samo razširiti na vse pokrajine in narode in da se ni treba bati novosti kot nekaj nezaslišanega in nikjer znanega ali dovoljenega.[70]

Slovenski obrednik zunaj Jugoslavije

Slovenski obrednik je bilo od 1933 dalje dovoljeno uporabljati samo v slovenskih župnijah kraljevine Jugoslavije. Drugod so uporabljali starejše obrednike, v katerih je bil delež slovenščine uzakonjen veliko manj. Na Primorskem so Slovenci dobili zadnjo izdajo liturgičnega priročnika s slovenskim delnim besedilom v krstnem in poročnem obredu 1932, ko je izšel: Cerkveni molitvenik — Liber precum cultus publici in usum archidioeceseos goritiensis et dioeceseos tergestinae et justinopolitanae. Gorizia 1932.[71] Ko se je v času fašizma morala skrivati slovenska beseda celo v cerkvah, verjetno kaj več niso mogli niti želeti. Po osvoboditvi pa so v slovenskih

---

[66] Prim. v op. 64 nav. delo C. Korolevskij, 214—219. Dovoljenja pa so objavljena v zbirki: A. Bugnini, Documenta Pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia. Romae 1953, 164—165 (Francija 1947), 173—174 (Indija 1949), 178 (Nemške dežele 1950); isti, Vol. II. Romae 1959, 5 (Sev. Amerika 1954), 59 (mašna berila: Francija 1956), 111 (isto: nemške dežele 1958). Zato je še bolj čudno, da podobna, le širša dovoljenja za Jugoslavijo, v tej zbirki niso bila vsem dostopna.

[67] Prim. npr. članek L. Pečnika: Slovenske pete maše, v: CGl 56/1933, 129—131, in: Še enkrat: Slovenske pete maše, prav tam 166—169. Navajam samo ta prispevek, ker je izšel hkrati z uvedbo domačega jezika v obredniku, pa odločno zagovarja latinščino pri maši.

[68] Prim. v op. 20 nav. d. Ph. Harnoncourta na str. 359—361.

[69] Reskript Prot. N. 210/60 je objavljen v: Okrožnica ljubljanske škofije 1960, št. 5, str. 1—4; podrobna navodila v št. 7—8, str. 1—6. Ker je veljal za vso Jugoslavijo, ga je navedel tudi D. Kniewald v članku: De motu liturgico in Croatia, v: Ephemerides Liturgicae 74/1960, 454.

[70] Besedilo govora objavljeno v: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II., Vol. I. Periodus I. Pars I, str. 400. Prim. kratko omembo v Novi poti 19/1967, 252.

[71] Prim. R. Klinec (gl. op. 33), 106—108, kjer pravi, da je ostala ta knjiga v rabi v slovenskih cerkvah vse do pokoncilske prenove.

župnijah tudi tam začeli uporabljati slovenske obredne knjige verjetno kar »via facti«, morda pa tudi po navodilih takratnih upraviteljev tistih delov treh škofij, ki so postali del Jugoslavije.

Na Koroškem, kjer so imeli precej slovenščine v starih obrednikih salzburške metropolije,[72] je celovški škof Joseph Köstner 1957 zaprosil kongregacijo svetih obredov, naj bi potrdila slovenski prevod tistih delov obrednika, ki so ga po že omenjenem dovoljenju iz leta 1950 imeli tiskanega v nemščini.[73] Trojezični obrednik je izšel 1959,[74] slovenska besedila so nekatera drugačna kot v obredniku za Slovenijo 1933, predvsem pa je objavljenih več nagovorov, ki naj udeležence uvajajo v sveta opravila, ker so bili tega navajeni že iz starega obrednika. Duhovnikom v jezikovno mešanih župnijah je škof seveda svetoval, naj ne dajejo prednosti enemu ali drugemu jeziku, ampak uporabljajo tistega, ki ga udeleženci prosijo. Vsa besedila, ki so jih peli, pa so morala biti latinska.

V tem jubilejnem prispevku sicer ni govor o pokoncilski rabi slovenščine v bogoslužju, vendar je v poglavju o Slovencih zunaj Jugoslavije treba poudariti, da tudi v teh župnijah uporabljajo pokoncilske prenovljene liturgične knjige, ki so bile tiskane za celotno slovensko ozemlje v Ljubljani po sklepu Slovenske škofovske liturgične komisije. Ustrezna navodila so namreč določala, naj za celotno območje istega jezika velja en sam prevod, ki ga pripravi in odobri domača škofovska konferenca, potrdi pa osrednja liturgična oblast v Rimu.[75] Škofje v teh škofijah niso delali nobenih ovir glede tega in tako

---

[72] Prim. op. 17.

[73] Prim. op. 66.

[74] Supplementum II ad Collectionem Rituum ad instar Appendicis Ritualis Romani pro Dioecesi Gurcensi a Sancta Sede approbatum continens translationem supradictae Collectionis Rituum in linguam Slovenicam jussu et auctoritate ... Dr. Joseph Köstner episcopi Gurcensis editum (Regensburg 1959), str. 91. Odlok kongregacije je 10. januarja 1958 podpisal kardinal Caetano Cicogniani, ima pa št. Prot. N. G. 29/957. Škofov odlok, v katerem omenja prejšnje obrednike in določa pravila glede rabe domačega (nemškega in slovenskega) jezika, ima datum 11. februarja 1958 in je natisnjen kot uvod v celotni obrednik, v katerem je temeljni del latinsko-nemški obrednik, prvi dodatek (Supplementum I) so nagovori in molitve, ki so lastne krški škofiji, v nemščini, drugi dodatek pa je slovenski.

[75] Navodilo o izvajanju konstitucije o svetem bogoslužju 1964 v št. 41 določa: »Pri bogoslužnih opravilih, ki se opravljajo za vernike drugačnega jezika, zlasti za skupine izseljencev, člane osebnih župnij in v podobnih primerih, je z dovoljenjem krajevnega ordinarija mogoče uporabljati njihov domači jezik v mejah in v prevodu, kakor ga je zakonito odobrila pristojna pokrajinska oblast onega jezika.« Kardinal J. Lercaro, predsednik Sveta za izvajanje konstitucije, je v pismu 21. junija 1967 škofovskim konferencam naročal, kako naj ravnajo takrat, kadar isti jezik uporabljajo v škofijah različnih škofovskih konferenc (prim. Notitiae št. 31—33/1967, 295). V smislu teh smernic so pri delu Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta, ki je pripravljal prevode liturgičnih knjig, sodelovali tudi zastopniki duhovnikov iz zamejskih škofij. V župnijah Beneške Slovenije, kjer je nekoč veljala stroga prepoved uporabe slovenskega jezika tudi v cerkvah, je šele 25. marca 1976 videnski nadškof A. Battisti odobril in potrdil uvedbo bogoslužja v slovenščini (prim. R. Klinec, v op. 33 nav. d., str. 81).

so bili tudi Slovenci v Italiji, Avstriji in drugod po svetu hkrati z rojaki doma deležni pokoncilskih sprememb.

Nekaj izjem od istega prevoda je bilo zaradi posebnih potreb nujno uvesti samo med Porabskimi Slovenci na Madžarskem, za katere so, podobno kot za Hrvate na Gradiščanskem, ki imajo svojski književni jezik, pripravili nekaj razmnoženih liturgičnih pripomočkov.[76]

Sklep

Ob osrednji vsebini razprave, ki je posvečena slovenskemu prevodu celotnega Rimskega obrednika, si je bilo treba nekoliko ogledati tudi delež slovenščine v prejšnjih časih. Ob tem smo spoznali vsaj nekaj preveč pozabljenih drobcev iz delovanja štirih velikih slovenskih škofov zadnjih sto petdesetih let, ki so zavesti Cerkve na Slovenskem premalo znani: Antona Kavčiča, Antona Alojzija Wolfa, Antona Martina Slomška in Antona Bonaventura Jegliča. Liturgični »drobiž« iz njihovega dela se je morda zdel njihovim dosedanjim življenjepiscem premalo pomemben, da bi se bili ob njem ustavljali, nam, ki uživamo sadove pokoncilske prenove tudi glede rabe domačega jezika, pa pomeni dragocene stopinje na poti, ki so jo morali, velikokrat združene z nepremostljivimi težavami, prehoditi naši predhodniki. Naj bo ta prispevek droben znak naše hvaležnosti.

Povzetek: Marijan Smolik, Zlati jubilej slovenskega obrednika

Leta 1933 so v Sloveniji začeli deliti zakramente v slovenščini, 1934 pa v istem jeziku pri maši peti berilo in evangelij. Razprava je posvečena tej petdesetletnici, kratko pa omenja tudi vlogo slovenščine pri liturgičnih obredih v preteklosti. Nekoliko podrobneje je prikazan delež domačega jezika v obredniku ljubljanskega škofa Kavčiča 1808 in nasprotovanje kongregacije svetih obredov deležu slovenščine in krajevnim obrednim posebnostim ob pripravljanju obrednika, ki ga je škof Wolf izdal 1844. Ob uporabi dnevnika škofa Jegliča je izčrpneje opisano prizadevanje jugoslovanskih škofov, da smo zaradi posebnih pravic, ki so jih v preteklosti imeli glagoljaši in na Hrvaškem, kjer so uporabljali obrednik v hrvaščini, dobili pravico prevesti celotni obrednik v slovenski in hrvaški jezik, in vsaj deloma smeli uporabljati domači jezik tudi pri maši. Dovoljenje za to je sicer 1921 dal papež Benedikt XV., pa je zaradi različnih ovir začelo veljati šele pred petdesetimi leti. Razprava se nekoliko dotika tudi liturgičnega jezika pri Slovencih zunaj Jugoslavije, ki so po koncilu dobili iste pravice, kot smo jih bili deležni v okviru slovenskih škofij v Jugoslaviji.

Summary: Marijan Smolik, Golden Anniversary of Slovene Ritual

In 1933 sacraments started to be administered in Slovene in Slovenia and in 1934 the lecture and the Gospel began to be read at Mass in Slovene as well. The

[76] Ustno sporočilo prof. dr. Vilka Novaka.

paper is dedicated to this 50th anniversary and it also mentions the role of Slovene language at liturgical rites in the past. In more detail there is shown the share of the local language in the ritual that was issued by the Bishop of Ljubljana Kavčič in 1808 and the opposition of the Congregation of Sacred Rites to the Slovene language and local ritual customs at preparing the ritual that was issued by Bishop Wolf in 1844. By using the diary of Bishop Jeglič there are presented the efforts of the Yugoslav bishops that, owing to the special rights of the Glagolians in the past and in Croatia where a Croatian ritual was used, we were entitled to translate the complete ritual into Slovene and Croatian and to use — at least partly — the local language at Mass. The permission therefor was already given by Pope Benedict XV in 1921 but because of different obstacles it was put into practice as late as fifty years ago. The paper also mentions the liturgical language with Slovenes outside Yugoslavia, who only after the Second Vatican Council achieved the same rights that the Slovenes in the Slovene dioceses in Yugoslavia enjoyed.

Jože Krašovec

Polarno izražanje v psalmu 139

Uvod

Pogostnost polarne jezikovne rabe v vseh, zlasti še v prvotnejših književnostih, je spodbudila najprej raziskovalce grškega in v zadnjem času tudi svetopisemskega območja, da raziščejo globlje razloge za to posebnost človekovega mišljenja in izražanja. Opozorili so že na mnogo splošnih vidikov in v ponazoritev navedli številne primere.[1]

Čim bolj osredotočena in poglobljena strukturna analiza posameznih literarnih vrst oz. posameznih del naj preveri veljavnost dosedanjih ugotovitev v celoviti povezavi. To je namen našega ukvarjanja s 139. psalmom, ki je posebno primeren za raziskavo polarnega izražanja.[2] Stilistično opazovanje

---

[1] Prim. H. L. Fleischer, *Kleinere Schriften* (Leipzig 1888) II, 691; I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle A. S. 1889) I, 268—69: »Schwarze und Weisse« (ekskurz V); E. Heinrich, *Die sogenannte polare Ausdrucksweise im Griechischen* (Progr. Neustadt a. d. H. 1899); E. Kemmer, *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur* (Schanz Beitr. zur hist. Syntax der griech. Sprache 15; Würzburg 1903); A. Fischer, »Zu Musil's zwei arabischen Inschriften aus Arabia Petraea«, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 62 (1908) 280—82: »Ausdrücke per merismum im Arabischen«, *Streitberg-Festgabe* (izd. Direktion der vereinigten sprachwissenschaftlichen Institute an der Universität zu Leipzig; Leipzig 1924) 46—58; H. Reckendorf, *Arabische Syntax* (Heidelberg 1921) 328—30; J. B. Hofmann, »Zum Wesen der sogenannten polaren Ausdrucksweise«, *Glotta* 15 (1927) 45—53; H. Riesenfeld, »Accouplements de termes contradictoires dans le Nouveau Testament«, *Coniectanea neotestamentica* 9 (1944) 1—21; G. Lambert, »Lier — délier. L'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires«, *Revue biblique* 52 (1944) 91—103; P. Boccaccio, »Termini contrari come espressioni della totalità in ebraico«, *Biblica* 33 (1952) 173—90; A. M. Honeyman, »Merismus in Biblical Hebrew«, *Journal of biblical literature* 71 (1952) 11—18; A. Massart, »L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés pour exprimer la totalité«, *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert* (Travaux de l'Institut Catholique de Paris; Paris 1957) 38—46; E. Struck, *Die Bedeutungslehre als Hilfsmittel bei der altsprachlichen Lektüre* (Deutsche Akad. der Wiss. zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 19; Berlin 1959) 61—62: »Polare Ausdrucksweise«; H. A. Brongers, »Merismus, Synekdoche und Hendiadys in der bibelhebräischen Sprache«, *Oudtestamentische Studiën* 14 (1965) 100—14.

[2] Pričujoča razprava je najprej izšla v nemščini pod naslovom »Die polare Ausdrucksweise im Psalm 139«, *Biblische Zeitschrift* 18 (1974) 224—48 (prevod je

psalma pa nikakor ne more predstavljati sveta zase. Tako zahteva H. J. Kraus, kar se tiče prihodnjega raziskovanja psalmov: »Tri elemente: ‚pesništvo psalmov — obredje — zgodovino' je treba preiskati v notranji in zunanji povezavi«.[3] Če torej hočemo ugotoviti predvsem razloge za uporabo in pomen posameznih polarnih izrazov v celotni strukturi psalma, ne smemo pri tem izključiti zanimanja za njegov izvor in njegovo zgodovino.

Metodični postopek bomo začeli z bolj splošno analizo celotne zgradbe psalma, da bi tako mogli predstaviti položaj in vlogo »polarnih« vrstic v čim popolnejši povezavi in bi nazadnje prišli do sintetičnih, stilistično-teoloških dognanj.

I. Celotna zgradba in vprašanje literarne vrste

Splošna analiza se bo predvsem dotaknila vprašanja o enotnosti psalma, saj je to zelo pomembno za glavni predmet našega zanimanja. V tem poglavju lahko na to vprašanje odgovorimo le deloma, ker je analiza izvedena le po najpomembnejših, predvsem zunanjih literarnih kriterijih; v prvi vrsti gre le za vprašanje o nasprotnih odnosih med seboj tematično precej različnih odsekov. Iz tega razloga polarno izražanje — zajetje celote z dveh skrajnih točk ali »polov« —, ki ga najdemo le v vrsticah 2-12, tu pa nenavadno obilno, še ne zahteva posebne pozornosti.

1. Analiza zgradbe

Izjava »Gospod, preiskuješ me in me poznaš« (1b) uvaja temo o božji vsevednosti (1b-6). To temo določa predvsem često ponavljajoči se glagol *yāda'* — »(s)poznati« (1b. 2a. 4b), ki se pojavi tudi v samostalniški obliki *da'at* (6a). Okrepitev tega glagola nastopi s sinonimom *bîn* — »razumeti« (2b). Subjekt teh besed je vedno Gospod (Jahve).

V vrstici 7 prehaja tema zelo jasno in stilistično izrazito v temo o božji vsepričujočnosti (7-12): »Kam naj grem pred tvojim duhom . . .?« Izrazitev skrajnih meja vidnih in nevidnih svetov posebej poudarja izjave, ki se nanašajo na Boga.

Naslednji odstavek (13-16), v katerem se psalmist obrača k božjim dejanjem, uvaja členica *kî* — »kajti«; ta členica je zelo pomembna, saj bistveno povezuje naslednji odstavek s prejšnjim. Vsekakor je emfatične

---

pripravil Franc Milavec, vendar so opombe zelo skrčene). Tej razpravi je sledilo izčrpno monografsko delo *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33; Rome 1977) in dopolnilo »Merism — Polar Expression in Biblical Hebrew«, *Biblica* 64 (1983) 231—39.

[3] Gl. *Psalmen* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XV/1; Neukirchen-Vluyn [3]1966) LVII.

narave, vendar govori pričujoča povezava hkrati za njen vzročni pomen: božja vsevednost in vsepričujočnost sta posledica njegove vsedejavnosti; ta obojestranski odnos je neposredno izražen v Ps 33,15: »On, ki je vsem njih srca ustvaril, ki pazi na vsa njihova dela«. V predhodnem odstavku pride zadevna obojestranskost prav tako precej neposredno do veljave, če v v. 14c masoretsko obliko *yôdaʿat* (particip) popravimo v *yādaʿtā* — »poznaš«, kar bolje ustreza kontekstu.

Preostale vrstice pa dajo spoznati popolnoma drugačno enoto, ki navidezno nima neposrednega odnosa s prejšnjimi odstavki, namreč prošnjo za uničenje brezbožnega (19-22), če ne upoštevamo dovolj pomena vrstic 17-18. Večina prevodov in komentarjev napravlja med vrsticama 18 in 19 globoko zarezo. Kontekst pa kaže mnogo tesnejšo povezavo, brž ko se ozremo na večstranski pomen glagola *yāqar* (17a): 1. »biti težek ali težko dojemljiv«, 2. »biti dragocen«. Oba pomena se tu zelo tesno mešata: božje misli so za psalmista težko dojemljive, ker v vsakem pogledu presegajo vse njegove misli, ne nazadnje tudi, kar se tiče strpnosti do grešnikov. Prav njegovi lastni nestrpni nagibi dajo spoznati, kako dragocene so mu božje misli. Ko psalmist opazuje božjo vsevednost in vsepričujočnost in se zahvaljuje in hvali njegova dejanja, se postavlja sedaj na božjo stran, da bi močneje poudaril sodni poziv proti hudobnim, krvoločnim (19). Božji sovražniki so nujno tudi njegovi, ker je vse svoje bistvo usmeril na Boga. Iz tega poteka misli izhaja torej čisto jasno enotnost odstavka (17-22), ki je tudi stilistično vzpostavljena: *welî* — »a meni« (17a) se kot inkluzija pojavlja tudi na koncu (22b).

Po tem čustvenem poteku misli pač lahko razumemo razpoloženje v zadnjih dveh vrsticah: »Preišči me, o Bog, spoznaj moje srce . . .«. Psalmist moli za božje vodstvo (24), ko brani lastno nedolžnost in zvestobo. V zvezi s tem je treba ugotoviti še pomen besede *ʿsb* (24a). Oblika *ʿōseb* lahko pomeni »bolečina«, »trpljenje« in *derek-ʿōseb* torej »pot k trpljenju«; toda zdi se, da ta beseda v prvi vrsti pomeni službo malikom. Iz tega izhaja, da je psalmist obdolžen službe malikom, je zato preganjan in se postavlja pred božjo sodbo, da bi izpovedal svojo nedolžnost in hkrati dosegel uničenje svojih zalezovalcev.

2. Enotnost psalma

Osnovna struktura psalma je vseskozi enotna: od začetka dalje vsak odstavek skladno prehaja v naslednjega. Razpoloženje postaja vedno bolj polno občutkov, dokler se ne prelije v nezadržano željo po uničenju. Treba je opozoriti še na nekatera pomembna leksikalno-stilistična sredstva, ki sestavljajo enotnost. Posebno pomembna je inkluzija:

»Gospod, preiskuješ me in me poznaš« (1b).

»Preišči me, o Bog, spoznaj moje srce« (23a).
V povezanosti s tem je tudi inkluzija med »Ti prodreš v moje misli od daleč« (2b) in »Preizkusi me, spoznaj moje misli« (23b). Ti inkluzijski členi izražajo psalmistovo versko predanost.

Isto je drugače izraženo s paralelizmom: »moje misli« (2b) in »tvoje misli« (17a). Beseda se nanaša v nasprotju vsakokrat na drug subjekt; vendar ni treba preveč poudarjati nasprotja. Zaradi psalmistove verske predanosti se vsebina obeh konstrukcij v določenem smislu izenači: Bog pozna psalmistove misli, da so namreč poštene (2b), kajti božje misli so mu ljube; ker presegajo njegovo zmožnost zaznavanja, se v spoštovanju priklanja pred Bogom (17). Isto velja za besedo *kōl,* ki sestavlja nasprotje: Gospod pozna že vsako (*kullāh*) njegovih besed, še preden je na jeziku (4); kajti vsi njegovi dnevi so zapisani v božji knjigi, preden je bil eden izmed njih (16).

Vse oznake božje vsevednosti, vsepričujočnosti in vsedejavnosti in s tem povezane želje pripadati Bogu so izražene dialoško. Skozi vso pesnitev poteka poudarek »Ti-jaz«; od prvega stavka dalje si stojita Jahve in psalmist drug drugemu nasproti. Ta raba močno izstopa in poudarja enotnost psalma ter se pokaže kot najpomembnejši ključ za razumevanje stilističnih značilnosti psalma. Daje pa že tudi spoznati, da v našem primeru ne gre zgolj za formalnoestetski postopek, ampak so hkrati z njim bistveno povezana psihološko-teološka ozadja, ki vsekakor niso predstavljena »abstraktno-filozofsko, ampak konkretno-religiozno«.[4]

3. Vprašanje literarne vrste

Dosedanje ugotovitve že dajo spoznati najpomembnejše značilnosti literarne vrste, ki so pomembne za boljše razumevanje nadaljnje raziskave. »Osnovno razpoloženje«[5] je himnično, čeprav se močno v ospredju pojavlja poučno razmišljanje. Himnično razpoloženje je najgloblje izraženo v izpovedi vere: *'ôdᵉkā* (14a) ima lahko več pomenov: »hvala, zahvala in priznanje« s tem povezanim menjajočim se odnosom strahu in zaupanja.

Domnevo, da psalmista preganjajo sovražniki, ko ga obtožujejo kot častilca malikov, opravičuje govorjenje o »sodni doksologiji«[6]: preganjani »se prepusti božji sodbi«,[7] da bi pridobil potrditev lastne nedolžnosti. Takšno pribežališče psalmista h Gospodu bi se pač moglo pripetiti na svetem kraju, a vendarle ni treba kultnih vidikov pretirano poudarjati, kot

---

[4] Tako H. Gunkel, *Die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament; Göttingen ⁵1968) 587.

[5] Gl. H. Gunkel, *Die Psalmen,* 587.

[6] Prim. F. Horst, »Die Doxologien im Amosbuch«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929) 45 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen,* 917.

[7] Prim. H. J. Kraus, *Psalmen,* 916.

se često dogaja od Mowinckelovega tovrstnega raziskovanja dalje.[8] Tudi če dopustimo v psalmu teološko mišljenje, kot je bilo v Izraelu sploh običajno, kaže struktura vendar na močan individualni izraz in upodobitev.

II. Polarno izražanje in Ps 139,2—12

Za pravilno razumevanje in razlago psalma glede na polarno izražanje se je treba najprej lotiti jezikovne oblike polarnega izražanja. Preden poskušamo razumeti posebnosti posamezne pesnitve, potrebujemo namreč pregled nad različnimi jezikovnimi oblikami, zlasti še, če gre v pesnitvi za podobne, dopolnjujoče se in soodnosne oblike, ki organsko učinkujejo skupaj. W. Kayser je mnenja, da je »brezpogojno potrebno, da se najprej naučiš gledati in čutiti, kaj so besedne oblike in kaj vse lahko postane nosilec besednega izraza«.[9]

Splošne ugotovitve o obliki polarnega izraza morajo vsekakor neposredno preiti v analizo psalma. V tem je težišče pričujočega dela, hkrati in s tem tudi bistveno povezana pa je tudi največja težava, namreč težava metodičnega postopka. Zavest o težavnosti tega prehoda prihaja pri W. Kayserju zelo razločno do veljave: »Skoraj je treba reči: od tistih pregledov oblik ne vodi nobena neposredna pot do raziskave sloga kakega dela. Potreben je skok, popolnoma nov začetek ob kar največji nepristranskosti«.[10] Namen, da izvedemo ta »preskok«, bo privedel do napetosti prizadevanje, da »polarni« del psalma raziščemo v čim obsežnejši povezavi s pomembnejšimi bibličnimi in nebiblijskimi vzporednimi mesti. Ne bo se mogoče izogniti določeni napetosti medsebojnih odnosov med topiko in aktualizacijo polarnih pojmovnih dvojic.

1. Kaj je polarni izraz?

V navedeni bibliografiji o polarnem izražanju je govor o mnogih vidikih te jezikovne rabe, ki pa so nasploh sistematično le malo urejeni. Izjema je *A. M. Honeyman;* ta daje svojemu razmeroma kratkemu sestavku o merizmu v biblični hebrejščini jasno oznako, opredelbo, ki naj jo navedemo tudi na tem mestu v pojasnilo:

»Merizem, govorna podoba v nekaterih pogledih sorodna sinekdohi, obstaja v podrobnem označevanju posameznih členov ali nekaterih od njih — navadno prvega in zadnjega ali pomembnejšega — ali vrste in takó

---

[8] Pod izrazito kultnim vidikom razlaga psalm E. Würthwein, »Erwägungen zu Psalm CXXXIX«, *Vetus Testamentum* 7 (1957) 173 sl.

[9] Gl. *Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft* (Bern/München [8]1962) 328.

[10] Gl. prav tam.

naznačuje bodisi razred, katerega ti členi predstavljajo, ali abstraktno danost, ki označuje razred in jo imajo te vrste skupno. Simbolično izraženo, merizem na kratko rečeno uporablja A+Y ali A+B+Y ali A+X+Y namesto celotne vrste A+B+C... +X+Y, da predstavi množico Z, katere posamezni elementi so členi A do Y ali abstraktni z, ki je njihova skupna značilnost, in izrazi, izbrani za navedbo, so na splošno pridruženi drug drugemu z veznikom. Posebna vrsta merizma je tisti, v katerem dve imenovani vrsti izčrpata ves razred in prevzame merizem obliko polarnega izraza«.[11]

Polarni izraz je torej vrsta merizma, tista vrsta, v kateri dve skrajni točki ali »pola« v eni ravnini obsegata celoto. Treba je izrecno poudariti »v eni ravnini«, kajti značilno pri merizmu je, kot pravi A. M. Honeyman v svojem opisu razlike med merizmom in figuro hendiadioin, da nadaljuje objektovo razširjanje v eni ravnini.[12]

Dva posebno poučna primera iz Pridigarja, 3,1-8 in 9,2-3a, naj to »razširjanje v eni ravnini« pokažeta nekoliko nazorneje. Čeprav so si pojmovne dvojice same po sebi postavljene nasproti kar najbolj antitetično, se vendar dotikajo nekje v sredini skupne ravnine, ki poudarja skupno realnost vseh teh polov, to pa je prej ali pozneje izrecno označeno tudi s pridevnikom *kōl,* oz. *'ehād, 'ēt-z^{e}mān.* Med obema primeroma pa je seveda pomembna razlika.

V Prd 3,1-8 je povezava antitetičnih pojmov beseda »čas« *-'ēt,* ki ima v prvi vrstici svojo ustreznico v sinonimni aramejski izposojenki *z^{e}mān:*

Vse ima svoj čas (*lakkōl z^{e}mān*),

in vsak opravek ima svojo uro pod nebom (*w^{e} ēt l^{e}kōl hēfes*). To je primer lepega sinonimnega paralelizma, ki je hiastično strukturiran. Posebno pomembni sta obe besedi, ki pomenita »čas«. Ne gre za abstrakten. nedoločen čas, ampak v obeh primerih za določen, naraven, omejen čas, ki je bistveno povezan s stvarmi ali s človekom in njegovim ravnanjem. Zato je nenavadno, da septuaginta besedi prevaja različno z izrazoma, ki sta si le v določenem pomenu sinonima: *z^{e}mān* s Χρόνος, *'ēt* s καιρός. Težišče pa je vendarle na besedi *'ēt,* ki se v naslednjih vrsticah edina pojavlja kot geslo; v 3,2-8 sta dejansko »vsakokrat v polovični vrstici postavljeni skupaj dve situaciji ali dejavnosti, ki se v istem časovnem trenutku izključujeta«:[13]

Čas rojstva in čas umiranja,
čas, da se sadi in čas, da se vsajeno izruva,
čas ubijanja in čas ozdravljanja,

---

[11] Gl. »Merismus in Biblical Hebrew«, 13—14.

[12] Gl. prav tam, 17.

[13] Gl. K. Galling, *Die Fünf Megilloth. Der Prediger* (Handbuch zum Alten Testament 18; Tübingen ^{2}1969) 94.

čas podiranja in čas zidanja,
čas jokanja in čas smejanja,
čas žalovanja in čas plesanja . . .

Pridigarju gre predvsem za nasprotje, ko hoče pokazati, da se ne da hkrati početi obojega oz. da se v istem času ne more dogajati oboje. Tako predstavlja »čas« hkrati povezavo (časovno povezanost vsega dogajanja ali ravnanja /Χρόνος/ in ločitev (vsako dogajanje ali ravnanje ima svoj lastni, določeni, kakovostni čas /καιρός/). Gre torej za nenavadno vzajemnost polarizacije in antiteze.

V Prd 9,2-3a pa je povezava samih po sebi antitetičnih pojmov mnogo bolj nedvoumna; gre namreč za oris usode, ki enako doleti vse ljudi. Pridigarja tare neizprosno dejstvo, da vse ljudi zadene smrt, in da tudi, kar se dolgosti življenja tiče, ni razlike med pobožnimi in grešniki. V vsaki polovični vrstici stoji vsakokrat popolna antitetična pojmovna dvojica:

2 Vse se pripeti enako vsem *(ka'ašer lakkōl):* enaka usoda *(miqreh 'ehād)*
za pravičnega in hudobnega, za dobrega, čistega in nečistega,
za tega, ki daruje, in tega, ki ne daruje,
enako (gre) dobremu kakor grešniku temu, ki prisega, kakor temu, ki se boji prisege.

3 To je zlo pri vsem, kar se godi pod soncem:
da je enako naključje za vse *(kî-migreh 'ehād lakkōl).*

V v. 2aα in 3aβ sestavljata lepo inkluzijo hiastične vrste, ki poudarja enotnost perikope. Po besednjaku je antitetične narave: »vsi« — »enako naključje«; vendar daje prav ta izraz »enako naključje« kot povezava »vseh« navedenih celotni strukturi polarnost: vse skrajnosti se dotikajo v ravnini tega naključja.

V Ps 139,2-12 so polarni pojmi sicer tudi »postavljeni nasproti«, niso pa absolutno antitetične narave; zato stopijo njihove povezave (glagoli in druga izrazna sredstva, ki izražajo božjo vsevednost in vsepričujočnost) toliko bolj izrazito v ospredje.

2. Polarni izraz v Ps 139,2-12

Primeri iz Pridigarja kot tudi bežne pripombe k našemu psalmu so pokazali, da se samo iz posameznih »polarnih« oz. »antitetičnih« besed ali obrazcev še zdaleč ne da ugotoviti, za kateri slogovni pojav pravzaprav gre. Raziskovanja sloga se je torej potrebno lotiti strukturalno. Posebno pomembno je dejstvo, da je polarni izraz bistveno povezan s splošnejšim pojavom paralelizma. Njegova dvojna narava pospešuje značilno hebrejsko dvočlenjenost in tudi obratno: običajna dvočlenjenost vpliva na pogosto rabo polarnega izraza.

Iz tega je razvidno, da je vedno treba imeti pred očmi morebitno ujemanje različnih jezikovnih oblik ali vsaj različnih vidikov ene oblike, da ne bi raziskava prinašala razdrobljenih delov pesniške celote.

a) Splošno

Naj najprej navedemo še nekaj splošnejših ugotovitev, ki se tičejo strukture paralelizma v že zgoraj navedenih primerih. Mimogrede smo že omenili, da v Prd 3,2-8 antitetične besede vsakokrat stojijo v polovični vrstici. Ta slogovna posebnost kaže na določeno vzporednost v Ps 139,7-12: tudi tu stoji paralelni pojem vsakokrat v polovični vrstici (8.9.11). Poudarek pa je tukaj nedvomno mnogo bolj v povezavi polarnih pojmov: glagolske in samostalniške izjave, ki opisujejo domnevni psalmistov beg oz. učinkovito božjo vsemogočnost, dobijo vsakokrat v polovični vrstici ustrezni sinonim. Iz tega je razvidno, da je osnovna struktura te enote sinonimna. »Nasproti postavljene« polarne pojmovne dvojice so vsebinsko podrejene sinonimiji, ko izražajo celotnost v eni ravnini.

Vrstice 2-6 v tem psalmu so slogovno drugačne. Nekoliko podobno mesto je v Prd 9,2-3, ko v vsaki polovični vrstici najdemo popolno, v sebi antitetično dvojico. V psalmu se taka dvojica pojavi vsekakor le v prvi polovični vrstici (prim. 2a. 3a. 5a); v naslednji polovični vrstici se vsakokrat ponovi celostni opis tako s sinonimnim povedkom kot tudi s celostnim opisom, ki je glede pomena soroden polarnim pojmom: »Ti prodreš v moje misli od daleč« (2b), »Na vsa (*kōl*) moja pota paziš« (3b), »In svojo roko name polagaš« (5b). Ta okrepitev celostnega izraza s sinonimnim ponavljanjem polarne polovične vrstice še bolj nedvoumno govori za to, da se polarni izraz v osnovi ujema s sinonimnim paralelizmom; tu torej nikakor ne more biti primerno govoriti o »antitetičnem paralelizmu«.

Polarni izraz bi se sam po sebi lahko pojavil tudi v antitetičnem paralelizmu. Čisto naravno pa to ni, ker ga konkretno-kontemplativno-celostni način mišljenja v nasprotju z analitično-raziskovalno miselno obliko, ki je večinoma za podlago antitetičnemu paralelizmu, najožje povezuje s sinonimnim paralelizmom. *E. Kemmer* opozarja v svojem delu o polarnem izražanju predvsem na vodoravni, zapovrstni potek domišljije in na težnjo po ustavljanju, postanku, kar pravzaprav velja tudi za sinonimijo. Na hebrejskem področju poudarja *J. Pedersen* zlasti »striving after totality«,[14] (težnjo po celosti), kar je prav tako značilnost polarnega izražanja.

Če se zavedamo teh značilnosti, lahko obravnavane teme v naših jezikih dobro označimo s pojmoma *vsevednost* in *vsepričujočnost*. Skepsa E. Würthweina je v tem pogledu neupravičena, ko pravi, da psalm ne obrav-

[14] Gl. *Israel. Its Life and Culture I* (London/Copenhagen 1926) 123.

nava dogmatičnih mest, ampak zajame človeško situacijo pred Bogom. Zato meni, da je vsaj netočno, če kdo kot temo vrstic 1b-6 naznačuje »božjo vsevednost«.[15] Prav tako neprimerno je, če se kdo sklicuje na »neizbežnost«,[16] ki pa vendar predvideva božjo vsevednost in vsepričujočnost.

b) Božja vsevednost: vv. 1b-6

Že v v. 1b napovedano temo o božji vsevednosti krepko opisujeta glagola *yāda'* — »vedeti« in *zārāh* — »določati« z dvema polarnima pojmovnima dvojicama, ki poudarjata vso psalmistovo dejavnost: *šibtî w^eqûmî* — moje sedenje in moje stanje (2a), *'orhî w^erib'î* — moje popotovanje in moje počivanje (3a). Poleg dejavnosti je tu v ospredju tudi *časovni* vidik; obe vrstici moremo torej prevesti takole: »Če sedim ali vstanem . . . Ko hodim ali počivam«.

Med tem ko se drugi polarni obrazec v bibliji ne pojavi več, dobi prvi razširjeno vzporednico v Iz 37,28 = 2 Kr 19,27; tu se pridruži še polarni obrazec *ṣē't-bô'* — »izhod — prihod«. Izraze tudi tu povezuje glagol *yāda'*: »Vem za tvoje vstajanje in tvoje sedenje, za tvoj odhod in tvoj prihod«. To mesto spada k Izaijevi prerokbi Ezekiju glede ošabnega asirskega kralja Sanheriba; prerok poudarja, da ve Gospod za vse njegovo slabo početje.

Obrazca *šibt- — qûm-* sicer v bibliji nikjer več ne najdemo, med tem ko se obrazec *se't- — bô'* - pogosteje pojavlja. V 1 Kr 3,7 ga tudi srečamo obenem z glagolom »vedeti«; mladi kralj Salomon moli pri molitvi v Gibeonu, da je še mlad deček in še ne ve za »prihod in odhod«.

V Ps 121 je ta obrazec v zvezi, ki je tisti v Ps 139 zelo podobna. Odločilno je vsekakor geslo »čuvati«, ki se večkrat ponavlja: Gospod (Jahve), ki je naredil nebo in zemljo (2b), bo čuval pobožnega romarja, in sicer bo varoval njegov »odhod in prihod« (8a).

Ne da bi se spuščali v manj poučne primere, kot so Joz 14,11; 1 Sam 29,6; Ezk 43,11; Jn 10,9; Apd 1,21, moremo sklepati, da gre pri vseh teh obrazcih za stalno polarno topiko, ki izraža celost človekovega delovanja. Na različnost obrazcev, kljub temu da izražajo isto ali podobno misel, opozarja *A. Massart*: »To, kar je skupno vsem tem dvojicam, je poudarek, ki pripada le celoti, ne pa posameznim elementom, ki po sebi delujejo le kot znak v celotnem izrazu. Lastni pomen teh elementov je ostal popolnoma zasenčen. To je tako res, da jih moremo v splošnem nadomestiti z drugimi besedami,

---

[15] Gl. »Erwägungen . . .«, 176.

[16] Gl. H. Schüngel-Straumann, »Zur Gattung und Theologie des 139. Psalms«, *Biblische Zeitschrift* 17 (1973) 47.

ne da bi pri tem pomen izraza karkoli utrpel.«[17] Zato razlaga in sensu materiali pri *Maillot-Lelièvre* ni pravilna.[18]

Opis dejavnosti se v tem psalmu prekine z »antitetično« 4. vrstico. V 5. vrstici se pojavlja drugačni, *prostorski* polarni obrazec: *'āhôr wāqedem* = zadaj in spredaj. Ta obrazec bi mogel biti povezan s sistemom orientacije. *L. Alonso Schökel* opozarja na »osnovno zemljepisno razčlembo pri Hebrejcih«: spredaj — vzhod, zadaj — zahod, desno — jug, levo — sever.[19] V psalmu so zastopane vse štiri osnovne smeri. Gornja dvojica ima ustrezno primero v 9. vrstici: *qedem* v *šāhar* — »zora, vzhod«, *'āhôr v'ahᵃrît yām* — »konec morja, zahod«. Da bi mogli zanesljivo sklepati o pomenu obrazca v 5a, naj navedemo nekaj vzporednih mest. Na podobni dvočlenski primer naletimo v Iz 9,10—11; Jahve bo Izraelove sovražnike povzdignil... »Arama na vzhodu (*miqqedem*) in Filistejce na zahodu (*mē'āhôr*)«.[20] Podoben primer najdemo v Job 18,20:

Nad njegovim dnevom strmijo na zahodu (*'ahᵃrōnîm*),
in ljudi na vzhodu (*wᵉqadmōnîm*) prevzema groza.

V Job 23,8—9 pa se pojavi štiričlenski obrazec za izražanje celote. Tu gre v nasprotju z našim psalmom za »skritega Boga«:

Če grem proti vzhodu (*qedem*) — ga ni tam,
če grem proti zahodu (*'āhôr*) — ga ne zapazim;
če dela na severu (*śᵉmō'wl*) — ga ne zagledam,
če se obrne proti jugu (*yāmîn*) — ga ne vidim.

Prevod tega besedila skozi vso zgodovino omahuje. Pomanjkanje soglasja privede do pravila: če morejo imeti izrazi dva ali še več pomenov, je za določitev pomena tem bolj pomembna struktura, zveza.

Sedaj se moremo znova vrniti k 5. vrstici psalma. Ker je psalmist zelo varčen z besedami in nikjer ne dopušča tavtologije, smemo domnevati, da tu ni mišljen zemljepisni pomen kot v vrstici 9, ampak preprosto »zadaj — spredaj«. Tudi sicer je ta domneva pri roki. Psalmist se v vrsticah 1b—6 giblje v osebni sferi; šele v vrstici 7 nastopijo vesoljsko-zemljepisne razsežnosti: »Kam naj grem...«.

c) Božja vsepričujočnost: vv. 7—12

Vesoljsko-zemljepisne razsežnosti so pravzaprav le v vrsticah 8—10. Opisane so navpično — vodoravno: nebesa — podzemlje, vzhod — zahod,

---

[17] Gl. »L'emploi, en égyptien, de deux termes opposés...«, 39.

[18] Gl. *Les Psaumes* III (Genève 1969) 219: »Psalmist bo torej opisal, do katerih podrobnosti gre ta božja vednost. V najbolj ponižne kretnje, v najbolj banalne in nevtralne drže, kakor so te, da se kdo vsede, vstane ali potuje«.

[19] Gl. *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk* (Köln 1971) 215.

[20] Gl. H. Wildberger, *Jesaja* (Biblischer Kommentar. Altes Testament X/1; Neukirchen-Vluyn 1972) 205: »Ker so se pri orientiranju v prostoru obračali proti sončnemu vzhodu, je *qdm* vzhod, *'hwr* zahod«.

(sever — jug). V vrstici 11 je z waw uvedena nova, nekoliko drugačna snov: »tema — luč«. Ta tematična in strukturna različnost nam zato narekuje obravnavo v dveh ločenih odsekih.

aa) Vv. 8—10

Med tem ko psalmist opisuje, da so vsa svetovna območja do najbolj oddaljenih mejá podrejena moči božjega delovanja, dosega njegov teološki univerzalizem višek, obenem pa je poudarjeno globoko nasprotje med Bogom in človekom. Sinonimija glagolskih oz. samostalniških oblik sicer povezuje vsakokratne nasproti si postavljene kontraste na skupni ravni, vendar to takó, da obsega samo Bog vse možne razsežnosti hkrati, medtem ko more biti človek vsakokrat le na enem določenem kraju:

Če bi se povzpel v nebesa (*šāmayim*), si ondi,
če bi legel v podzemlje (*še'ôl*), si tam.
Če bi vzel peruti zore (*kanpê-šāhar*),
če bi prebival na koncu morja (*be' aḥarît yām*),
tudi tja bi me vodila tvoja roka (*yādekā*),
in me držala tvoja desnica (*yemînekā*).

Ta štiričlenski celostni obrazec ima tako štiri- kot tudi tri- in dvočlensko ustrezno primero v mnogih bibličnih kot tudi nebiblijskih vzporednicah, ki dejansko spodbujajo »passionnante étude comparative« (navdušeno primerjalno raziskovanje).[21] Táko prizadevanje more predvsem pokazati, kako daleč se giblje psalmist v določeni topiki, kako globoko je njegova stvaritev individualno oblikovana. Takó moremo globlje prodreti v njegov miselni svet.

Naj najprej navedemo Job 11,7—9, kjer je to mesto po obliki in vsebini posebno podobno psalmu. Tudi tam gre za motiv himne, namreč za »občudovanja vreden opis božjega vsepresegajočega bistva, ki se ne da najti«.[22] Moremo se strinjati s F. Horstom v domnevi, da gre tu za disputacijsko vprašanje, kjer je računati z Jobovo privolitvijo.[23] V ozadju pa je namen, opisati absolutno božjo pravičnost do Joba:

»Ali moreš božji pravzrok doumeti,
ali popolnost Vsemogočnega spoznati?
Višja je kot nebo (MT: *gobhê šāmayim*) — kaj moreš početi?
Globlja je ko podzemlje (*'amuqqāh mišše'ôl*) — kaj moreš vedeti?
Daljša je po meri ko zemlja (*'arukkāh mē'ereṣ*)
in širša ko morje (*ûrehābāh minnî-yām*).«

Naslednji štiričlenski, vendar le navpični vesoljsko-zemljepisni celostni obrazec je v petem videnjskem poročilu pri Am 9,1—4, ki poudarja višek

[21] Prim. A. Maillot — A. Lelièvre, *Les Psaumes* III, 224.

[22] Gl. F. Horst, *Hiob* (Biblischer Kommentar. Altes Testament XVI/1; Neukirchen-Vluyn ²1969) 166.

[23] Gl. prav tam, 169.

Jahvejeve besede. Osnovana je na trdi napovedi sodbe, ki pa izziva izpoved hvale (prim. 6. vrstico). Posebno podoben je psalmu motiv brezuspešnega bega preostalih pred mečem (1. vrstica). Možen poskus bega Izraelcev je opisan s pogojnimi stavki z značilnim stopnjevanjem; prvi štirje stavki, ki sestavljajo polarni celostni obrazec, so medsebojno prirejeni po dvojicah:

Ko bi se vkopali v podzemlje (*biš^{e}'ôl*),
jih od tam izvleče moja roka.
Ko bi se povzpeli v nebesa (*haššāmayim*),
jih od tam potegnem dol.
Ko bi se skrili na vrhu Karmela (*b^{e}r'ôš hakkarmel*),
jih grem iskat in jih primem.
Ko bi se umaknili pred menoj v globočino morja (*b^{e}qarqa^{ʿ} hayyām*),
bi tam zapovedal kači, naj jih piči.

Štiričlenski celostni obrazec se dobi v Ef 3,18: πλάτος-μῆκος, ὕψος-βάθος. V Sir 1,3 pa je tričlenski obrazec, ki opisuje nadprostorskost božje modrosti:

Višino neba (ὕψος οὐρανοῦ) in širino zemlje (πλάτος γῆς),
globino morja (ἄβυσσον) — kdo jo more izmeriti?

Med nebiblijskimi primerjavami k Ps 139,8 sl. je treba predvsem opozoriti na dvočlenski celostni obrazec v pismu Tagija faraonu v pismih iz El-Amarne:

Če se povzpnemo na nebo,
če se spustimo na zemljo,
je naša glava v tvojih rokah.[24]

Pri obravnavi tega mesta podaja J. Kroll pomembno razlago: »Pisec pisma sploh nima namena s tem pripisovati kralju vsemogočnosti; to učinkovito formulacijo uporabi v obledeli rabi. Ti kraljevi pridevki imajo izvor v himnah bogovom. Tam je tudi ta učinkovita izjava nekdaj imela polni pomen. Pa tudi za prvotno uporabo samo menim, da je stilistični pritisk antitetične oblike mnogo pomembnejši kot zavestni namen poudarjati božjo vsemogočnost. Ko so te nenavadno patetične misli enkrat oblikovane, postanejo skoraj nesmrtne. Širijo se kot zanosni obrazci, ne da bi se bilo pri tem treba, kot kaže pismo iz Amarne, držati natančnega pomena. In če nalete na dobro gojišče, morejo take misli oblikovno delovati dalje.«[25]

Da ta pripomba drži, sledi iz dveh ugaritskih polarnih primerov v zvezi z božanstvi, ki kažejo sicer povsem človeške poteze. Krvoločna boginja ʿAnat bojevito besna ubija vse ljudi od vzhoda in od zahoda:

---

[24] Gl. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen* (Leipzig 1915) 264,15—19; F. M. Th. De Liagre Böhl, »Hymnisches und Rhythmisches in den Amarna-Briefen aus Kanaan«, *Opera minora* (Groningen-Djakarta 1953) 375 sl.

[25] Gl. *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe* (Darmstandt ^{2}1963) 328.

tmhs lim hp ym
tsmt adm sat špš
Ubija ljudstvo na morski obali (na zahodu),
uničuje ljudi s sončnega vzhoda.
Še bolj patetično deluje tričlenski celostni obrazec izražen z glagolom *bn* oz. *yd*ᶜ v zvezi z »naročilom Baala devici ʿAnat«; hiastični razlogi najbolj priporočajo prevod:
abn brq dl tdᶜ šmm
rgm ltdᶜ nšm
wltbn hmlt ars
Spoznam blisk, ki ga nebesa ne poznajo,
grom, ki ga ljudje ne poznajo,
množice spodnjega sveta ga ne spoznajo.
Patetično deluje tudi indijska vzporednica k obema odsekoma (1b—12) psalma v eni od pesnitev Atharva-Vede (IV,16), ki jo *H. Hommel*[26] obravnava vzporedno s psalmom in za njim ponavlja tudi *H.-J. Kraus*.[27]

Vpričo psalma pravzaprav ne moremo govoriti o Jahvejevih človeških potezah; vendar tudi tu prevladuje patetični vtis. Pomembnejša je tu edinstvena oblikovanost, ki se celo v svojih manjših sestavnih delih nikoli popolnoma ne ujema z nebiblijskimi vzporednicami. Psalm se očitno giblje v skupni staroorientalski literarni tradiciji; vendar je na polarne obrazce bistveno vplival kontekst, s čimer nam psalmist daje spoznati svojo lastno osebnost. To ponovno potrjujejo naslednje vrstice.

bb) Vv. 11—12

Ker je stilistični postopek od 2. vrstice dalje stalno poudarjen z nasprotnimi skrajnostmi, spontano pričakujemo tudi v 11. vrstici dvojico nasprotij, če uvodni glagol *wā'ōmar* kot v vrsticah 8—9 razumemo kot pogojnik. Vendar se takoj pojavijo težave.

Dejansko najdemo vsakokrat v polovični vrstici dvojico nasprotij *hōšek - ôr* — »tema — luč«, ki ima svojo ustreznico v v. 12c. Čudno je, da ima večina razlagalcev in prevodov 12c za araemejsko gloso. Ne glede na to moremo za vrstici 11—12 v masoretski obliki slutiti obrazec polarnega naštevanja »tema — luč«. Podobna polarna oblikovanost se pojavlja v Iz 45,7:

Jaz sem Gospod in drug nobeden (6c),
ki delam luč (*'ôr*) in temo (*hōšek*) ustvarjam
in napravljam mir *(šālôm)* in nesrečo *(rāᶜ)* ustvarjam.

---

[26] Gl. »Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms«, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 47 (1929)110—24.
[27] Gl. *Psalmen II*, 821—22.

Jaz, Gospod, vse to delam.

Konstrukcija je v psalmu bolj zapletena: v v. 11b je poleg *'ôr* še beseda *laylah* in besede *'ôr* ne moremo domnevati kar kot subjekt v pomenu nasprotja h *hōšek* v polovični vrstici 11a. Zgodovina razlage kaže pravo zmešnjavo.[28] Ker so glagol *šûp* (*yᵉšûpēnî*) razumeli v pomenu »obdati, pokriti«, se prevod vrstice 11 glasi nekako takole:

In če bi rekel: Tema naj me pokrije
in noč me bo obdala namesto luči.

Prevod v. 11b koleba med vsemi mogočimi odtenki, ki pa v splošnem niso prepričljivi.

Če hočemo glede na strukturo polarnega opisa »tema — luč« ostati na stališču vrstic 8—9, se nam nudi naslednja rešitev: v v. 11b vzamemo *laylah* kot prislovno določilo besede *'ôr* in dobimo tako dva polarna osebka: »tema« (11 a) — »luč noči« (11 b). »Luč noči« bi potem bila luna. Ta razlaga se priporoča ob pogledu na ugaritsko besedilo, kjer beseda *»ar«* označuje lunino svetlobo: ar yrh wyrh yark — »Luna naj bo svetla in naj sveti luna nate«.[29]

V Iz 60,19 označuje *'ôr* tako sončno luč oz. sončni sij kot tudi lunin sij, kar bi bilo seveda v prid tej različici.

Vendar tako mnenje zbuja pomisleke že zato, ker »lunina luč« ni nobeno pravo nasprotje k »temi« in ne dobimo nobenega ustreznega izraza k vrsticam 8—9, kjer si stoje nasproti res prave skrajnosti.

Zdi se, da je zato bolje, če se oprimemo predloga M. Dahooda,[30] ki ga je do kraja obdelal J. Holman.[31] Izhodišče predstavlja popolnoma drugačen prevod glagola *šûp,* kot ga razumemo običajno. Kot v Job 9,17 vstavi Dahood tudi tu sicer v arabščini splošen pomen »to watch, to observe« (gledati, opazovati). Beseda *hōšek* v v. 11a ni osebek, ampak je obenem s sinonimnim *laylah* v 11b »accusative of place« (krajevni tožilnik). Osebek obeh polovičnih vrstic je *'ôr* iz v. 11b kot *titulus divinus* za Jahveja. Medtem ko razumemo *wā'ōmar* kot *wᵉ'ōmar* s pomenom »reči samemu sebi = misliti«, seveda ne v pogojnem, ampak v trdilnem pomenu, dobimo naslednji prevod, ki ga srečamo pri J. Holmanu:

But then I realized: »Even in darkness he watches me,
and during night Light is about me«.[32]

(A potem sem spoznal: »Tudi v temi me opazuje
in ponoči me obdaja svetloba«.)

---

[28] Prim. J. Holman, »Analysis of the Text of Ps 139«, *Biblische Zeitschrift* 14 (1970) 56.

[29] Gl. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Analecta Orientalia 38; Rome 1965), Text 77,38—39.

[30] Gl. *Psalms III* (Anchor Bible 17/A; Garden City, New York 1970) 291—92.

[31] Gl. »Analysis . . .«, 56—60.

[32] Gl. »Analysis . . .«, 60.

Takó se pojavi kar se da skrajna dvojica nasprotnosti *hōšek — laylah* nasproti *'ôr* — Jahve, ki je po strukturi vsekakor nekoliko drugačne narave, kot je to bilo v predhodnih vrsticah. To je povezano s tem, ker se zdi, da je ta vrstica obenem z vrstico 12 konkluzija opazujočega psalmista. Ta edinstvena oblikovanost tem močneje podpira avtorjevo izvirnost in nasploh opozarja na težavnost psalmskega pesništva.[33]

III. Stilistična in zgodovinsko-teološka vzajemnost

Dosedanja raziskava omogoča izvesti nekaj sklepov, ki pa obenem spodbujajo k novi analizi besedila. M. Dahood in J. Holman pogosto opozarjata na leksikalno-stilistične stične točke psalma z Jobom. Obstoje tudi podobnosti z univerzalističnim Drugim Izaijem; M. H. Pope opozarja na te stične točke.

Če pritegnemo še nebiblijske, zlasti severozahodnosemitske stične točke, nas more govorni univerzalizem psalma zavesti v to, da obstanemo pri posameznih skupnih motivih, izrazih ali obrazcih in da že v tem vidimo celotno teologijo in tradicijo, pri čemer pa potem izgubimo izpred oči upodobitev celotnega besedila. Tak vtis dejansko nastane pri Maillotu-Lelièvreju: »Ta psalm spada bolj v človeško versko izročilo kot pa v temeljno izročilo izraelske vere ... paradoksalno je, da so v njem najbolj izraelske vrstice 19—24«.[34] Podobno trditev najdemo pri J. L. Kooleju, ki navidezno privede »termes« (izraze) in »pensée« (misel) na isti imenovalec.[35]

Gotovo smemo presojo J. Krolla o raziskavah motivov obrniti tudi na polarne obrazce, ko pri obravnavi pripovedi o katabazi pravi: »Motivi sami po sebi še nič ne povedo ... Odločilno je šele izražanje misli. Vse je odvisno od oblike, ki je pridana idejam, od skupnosti situacij, v katere so vložene, predvsem pa od oblikovanosti besed, od izražanja, ki je dano motivom«.[36]

1. Dialektika: sinonimija — antiteza

Najprej nas zanima medsebojno razmerje dialoškega govornega načina »Ti—jaz«, ki se vleče skozi vso pesnitev, in struktura paralelizma nasploh, da bi s tem pojasnili osnovne teološke misli.

Molitveni značaj psalma, ki je stalno v ospredju, ne more med obema partnerjema izključiti antitetičnega razmerja v širšem pomenu. Že dognana ugotovitev, da se polarni izraz v osnovi ujema s sinonimnim paralelizmom,

---

[33] Prim. M. Dahood, *Psalms III,* XXV—XXX.

[34] Gl. *Les Psaumes III,* 224.

[35] Gl. »Quelques remarques sur Psaume 139«, *Studia Biblica et Semitica Theodoro Christiano Vriezen* (Wageningen 1966) 179.

[36] Gl. *Gott und Hölle,* 181.

izhaja namreč predvsem iz obvladujočega položaja glagolskih in samostalniških izjav, ki se nanašajo na Boga, in povezujejo polarne ekstreme v celoto bivanja, vednosti in dejavnosti: Bog zajame in obsega obenem vse možne količinske in kakovostne razsežnosti duhovnega in svetovnega območja.

S človekom pa je bistveno drugače. V vrsticah 7—12 se pojavi sicer jasno sinonimno opisovanje, kar se tiče izjave glede domnevnega psalmistovega bega, vendar ne more biti osnovno stališče psalmista naproti Bogu nič drugačno kot antitetično: ob določeni uri se more ukvarjati le z eno določeno stvarjo, medtem ko Bog zajema hkrati vse svoje celotne možne dejavnosti (1b—6); človek more biti v določenem časovnem trenutku le v čisto določeni točki svetovnega območja, medtem ko obsega Bog hkrati tako obstoječe kot možne danosti. Zato pred njim ne moremo skriti nobene misli: še preden imaš besedo na jeziku (*'ên millāh*), že ve Jahve vse (*kullāh*) — (v. 4). Taka vednost je za človeka previsoka in zato nerazumljiva (v. 6); ne preostane mu nič drugega, kot da se pred njim pripogne in ga moli (v. 14).

Občudovanje vsečasovne zmožnosti božjega zaznavanja, ki je predvsem v zvezi z zmožnostjo dejavnosti, postopno prehaja v tožeče razpoloženje. Božje misli so za psalmista tako težko razumljive; če bi jih hotel prešteti, jih je več kot zrnc peska (17—18). Trajno celost božjih misli more, če je sploh možno, obseči le, če jo razdeli v manjše enote.

Tako doseže temeljna »ontološka« antiteza med Bogom in človekom svoj višek in »potrjuje iskrenost hebrejskega prepričanja o različnosti med Bogom in človekom«.[37] A. M. Honeyman pride do tega sklepa po dejstvu, da se pojavi izraz *'elohim w'anašim* — »Bog(ovi) in ljudje« za »vsa čuteča ali razumska bitja« le v Gen 32,29 in Sod 9,13, Grki pa so, kot to tako učinkovito kaže E. Kemmer, s pogostim obrazcem »theoi-anthrōpoi« bogove in ljudi pogosto postavljali na skupno raven z duhom obdarjenih bitij.[38]

Vendar psalm ne obtiči v »ontološkem« nasprotju, ampak preide v »moralno« nasprotje, kar je povezano z dialogičnim odnosom med Bogom in psalmistom in kaže na posebno izraelsko versko izročilo. To sledi iz poglobljenega razumevanja govornega načina »Ti—jaz«. Najpomembnejšo posebnost Izraela je namreč treba videti v možnosti božje »nagovoritve«.[39]

Taka nagovoritev je seveda možna le pod pogojem, da se ljudstvo zaupa Bogu z nerazdeljenim srcem. Trditev, da je psalmist obdolžen malikovanja in se v »sodni doksologiji« podredi božji sodbi, se tu znova potrdi. Ali obratno rečeno: temeljna izraelska posebnost dialogičnih odnosov v psalmu potrjuje navedeno tezo.

---

[37] Gl. A. M. Honeyman, »Merismus in Biblical Hebrew«, 16.
[38] Gl. *Die polare Ausdrucksweise in der griechischen Literatur*, 77—88.
[39] Prim. M. Buber, *Die Chassidische Botschaft* (Heidelberg 1952) 11.

Ker sta Bog in psalmist postavljena na »skupno« dialogično raven, je nasprotje med božjo vsevednostjo — povsod pričujočnostjo in psalmistovo »ničnostjo« potisnjeno nekoliko v ozadje. Psalmist hoče resnično stati ob božji strani.

To dialogično stališče pa nujno privede do ostrega nasprotja med Bogom-psalmistom in med grešniki. Vsekakor tu ne gre za »antitetični paralelizem« v strogem pomenu, ampak za temeljno antitezo glede na moralno vedénje. Značilna biblična antiteza ni »ontološka«, ampak bolj »moralne« vrste. Inkluzija 17a—22 jasno izraža nasprotje med Bogom-psalmistom in brezbožnimi:

Kako težke pa so mi tvoje misli, o Bog (17a).-
Sovražniki so mi postali (22b).

Vrstice 19—23 so tako patetične, da preokret glede na predhodne vrstice, ki zvene nekoliko mirneje, deluje najprej čisto nepričakovano. Vendar se ne smemo dati zavesti prvemu vtisu. J. Kroll označuje tudi celostni obrazec pri Am 9,2 za »patosni obrazec«[40] in celostni obrazec psalma 139 kot »patetično upodobitev«.[41] »Upodobitvi take vrste moramo pripisati ogromno moč. Take upodobitve pridejo vedno same od sebe pod roko, kjer je navzoč pritisk po patetičnem izražanju. Zato jih najdemo v hrupnih opisih božje moči. Vendar je s prekrasno sliko, ki jo nudijo, njih namen izpolnjen in njihova moč preide«.[42]

Če upoštevamo vse te značilnosti, ne smemo dvomiti, da je psalm ne le po zunanji strukturi ampak tudi po miselnem poteku in čustvenem gibanju enoten in da je spoznati značilno izraelsko versko izročilo. Ob pogledu na dialektiko »sinonimija — antiteza« se ne zdijo univerzalistični, patetični, polarni celostni obrazci tudi spričo izjav prekletstva v vrsticah 19—22 nič več nenavadni za izraelsko občutje.

2. Način izjave »Ti-jaz« in celotnost razmer

Če še ostanejo dvomi glede temeljne verske tradicije Izraela, moremo k presoji pritegniti kontekste in oblikovni vidik obravnavanih vzporednih mest. Takó takoj ugotovimo, da so konteksti večinoma različni; predvsem pa, da se način govora »Ti-jaz« sicer nikjer ne pojavi. Ker se psalm v tem pogledu celo v bibličnih vzporednih mestih nikjer tesno ne ujema, ostane pred nami v nenavadni individualni oblikovanosti.

Nebiblijski primeri se teoloških vidikov dotikajo različno. V primeru iz El-Amarnskih pisem se celostni obrazec sploh ne nanaša na boga, ampak na faraona. Iz ugaritskih primerov ni mogoče spoznati kakega neoporečnega

---

[40] Gl. *Gott und Hölle,* 329.
[41] Gl. *Gott und Hölle,* 326.
[42] Gl. *Gott und Hölle,* 329.

najvišjega boga z osebnimi odnosi do človeka; tudi formalno se s psalmom le približno ujemajo. J. Aistleitner poudarja človeške poteze v ugaritskih božanstvih in ugotavlja, »da ugaritski miti v nam dostopni literarni obliki niso povzetek natančnih verskih resnic, ampak so bolj ali manj svobodno oblikovanje pesniške domišljije. Deloma so vključeni v obredje in niti nočejo gledalcev poučevati, ampak jih v prvi vrsti zabavati. Pri tem morajo seveda stopiti v ospredje stilistični in estetski vidiki«.[43]

Isto velja za indijsko vzporedno mesto v Atharva-Vedi IV,16, kjer tako po obliki kot tudi po prav tako predpostavljani sodni doksologiji pride do tesnega ujemanja; manjka pa osnovna oblika stavkov »jaz-ti« in tako tudi edinstveno individualno oblikovanje psalma. Zato se je treba strinjati s H. Hommelom, ko pravi: »Pevec 139. psalma je ob takem pojmovanju Boga čutil duha njegovega duha in iz njega v genialnem novem stvarjenju, ki pa ne more zanikati svojega izvora, ustvaril lastno«.[44]

Iz vsega tega metodično sledi: če hočemo govoriti o osnovnem izročilu izraelske vere oz. o religiozni tradiciji človeštva ali o univerzalističnem mišljenju, ni dovolj, da ugotavljamo samo ali predvsem, da se ujemajo posamezni izrazi, motivi, oblike ali celo posamezne strukture, kar vse je pač lahko skupno celotnemu obdobju in kulturnemu krogu. Treba je predvsem upoštevati, kako je vse to uporabljeno za oblikovanje specifičnih literarnih vrst in specifičnih teoloških izročil v celoti pesemske strukture.

Povzetek: Jože Krašovec, Polarno izražanje v psalmu 139

Polarno izražanje je najbolj značilna oblika retorične figure merizma, izražanja celote z deli. O tej figuri je spregovorilo že nekaj raziskovalcev antičnih literatur. Doslej so se ustavljali le pri splošnih ugotovitvah. Pričujoča študija pa je bolj izčrpna analiza bibličnega besedila, katerega prvi del je sestavljen iz vrste polarnih parov: sedeti / / vstati, hoditi / /ležati, zadaj / / spredaj, nebo / / podzemlje, zora (vzhod) / / konec morja (zahod). Ti polarni pari so konkretni izraz za abstraktno oznako božje vsevednosti (vv. 1b-6) in vsepričujočnosti (vv. 7—12). Težišče študije je ugotavljanje razmerja med splošnimi potezami polarnih parov in med individualno zgradbo celotnega psalma. Navedeni polarni pari v pričujočem psalmu niso edinstven pojav. K posameznim parom najdemo sporednice tako v biblijski kakor v nebiblijski literaturi. Toda tu so organsko vključeni v povsem izvirni miselni kontekst, ki ga določa predvsem dialogično »Ti-jaz« razmerje med molilcem in Bogom.

Summary: Jože Krašovec, Polar Expression in Psalm 139

Polar manner of expressing is the most characteristic form of the rhetoric figure of merism, i. e. expressing a whole by its parts. This figure has been treated by several

[43] Gl. *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra* (Budapest 1959) 8.

[44] Gl. »Das religionsgeschichtliche Problem des 139. Psalms«, 124.

scholars in the field of antique literature, but only in a general manner. The present paper is a more exhaustive analysis of a biblical text, whose first part consists of a series of polar pairs: sit down // rise up, walk // lie down, behind // before, heaven // Sheol, wings of the morning (East) // uttermost parts of the sea (West). These polar pairs are a concrete expression of the abstract God's omniscience (vv. 1b-6) and omnipresence (vv. 7—12). The main part of the paper deals with establishing the relation between the general traits of the polar pairs and the individual construction of the whole psalm. The given polar pairs in the present psalm are no unique phenomenon. Parallels to single pairs can be found in the Bible as well as elsewhere. But here they are organically incorporated into a fully original mental context, which is mainly defined by the dialogical relation between the prayer and God.

France Oražem

Delovanje Svetega Duha v bogoslužju

V času drugega vatikanskega zbora je Tajništvo za edinost kristjanov večkrat povabilo opazovalce na srečanje, kjer so govorili o temah, o katerih so razpravljali koncilski očetje. Protestantski in pravoslavni opazovalci so pogosto izražali svoje nezadovoljstvo, češ da koncil premalo govori o vlogi Svetega Duha v odrešenjskem dogajanju. Neki protestantski opazovalec je hotel negodovanje nekaterih svojih kolegov ublažiti in je dejal, da je dogmatična konstitucija o Cerkvi vsa »potresena« z mislijo na Svetega Duha, podobno kot potica z rozinami. Tudi papež Pavel VI. je skušal pozneje omiliti očitek o premajhnem upoštevanju Svetega Duha. Opozoril je, da dokumenti drugega vatikanskega zbora kar 258-krat omenjajo delovanje Svetega Duha.[1]

Ob tej sorazmeroma visoki številki pa nas še toliko bolj preseneča, da konstitucija o svetem bogoslužju nič ne govori o delovanju Svetega Duha v bogoslužju in nam ne daje — kar bi upravičeno pričakovali — kakšnih temeljev liturgične pnevmatologije. Celo bogati sedmi člen konstitucije, ki govori o Kristusovi navzočnosti v bogoslužnih opravilih in podaja opisno definicijo bogoslužja, ne omenja Svetega Duha. V tem pogledu so novi bogoslužni koncilski teksti mnogo bogatejši od konstitucije o svetem bogoslužju. Zdi pa se, da skušajo to pomanjkljivost nekoliko popraviti nekatere druge konstitucije oziroma odloki drugega vatikanskega zbora, predvsem dogmatična konstitucija o Cerkvi (prim. C 4;50) ter odlok o službi in življenju duhovnikov (prim. D 5).

Zakaj teologija bogoslužja tako malo govori o Svetem Duhu

Vzrok, da je pnevmatologija v teologiji bogoslužja tako siromašna, je prav gotovo v tem, da je že spekulativna teologija premalo poglobila, osvetlila in pojasnila povezanost med Kristusovo skrivnostjo in delovanjem Sve-

[1] Prim. Y. Congar. Actualité de la pneumatologie, v: Credo in Spiritum Sanctum I, Libreria Editrice Vaticana 1983, 15.

tega Duha; ali kratko: med kristologijo in pnevmatologijo. K teološkemu zastoju na tem področju je gotovo prispeval tudi tako imenovani »Filioque«, ki je bil na zahodu sprejet v nicejsko-carigrajsko veroizpoved in je pozneje imel tako usodno vlogo med zahodno in vzhodno Cerkvijo.[2]

Delovanje Svetega Duha spremlja — kot bomo še videli — Kristusovo odrešenjsko delo. Ta oikonomija se nanaša na poseben način na skrivnost Cerkve in posameznih kristjanov v podelitvi te skrivnosti, ki se uresničuje pri bogoslužju. Zato bogoslužje bolj kot teologija govori o medsebojno izmenjajočih se nalogah in delovanjih Kristusa in Svetega Duha. V teologiji zahodne Cerkve je bolj v ospredju velikonočna skrivnost, v vzhodni pa to skrivnost »podaljšajo« v binkošti: praznik Svetega Duha. Tako tudi konstitucija o svetem bogoslužju gradi teologijo bogoslužja na Kristusovi navzočnosti v bogoslužju, medtem ko vzhodna teologija govori bolj o navzočnosti in delovanju Svetega Duha v le-tem.

Tudi pnevmatologija sama je še vedno premalo poglobljena, zato ne govori veliko o Svetem Duhu kot samostojni osebi. Je pač laže govoriti o Očetu in Sinu kot o Svetem Duhu, zato se pri študiju navadno zadovoljimo z njegovim delovanjem na drugo osebo, kjer Sveti Duh biva in deluje, npr.: v Kristusu, Mariji, Cerkvi, kristjanih itd.[3]

V razodetju sta dva ključna dejavnika, ki razodevata osebnost Svetega Duha: prvi je skrivnostna božja moč v stari zavezi, ki vodi usodo Izraela in prihaja na tiste, ki nosijo težo zgodovine odrešenja; drugi, izvirnejši, pa je v zvezi s Kristusovo velikonočno skrivnostjo. V spisih apostola Janeza se dokaj jasno in samostojno javlja osebnost Svetega Duha. Medtem ko je v Pavlovih pismih bolj v ospredju delovanje Svetega Duha, manj pa njegova osebnost. Janezova teologija nas vodi do večje jasnosti ob primerjanju vlog Logosa in Pnevme. Tako moremo reči, da z deležnostjo pri Sinu postane človek božji posinovljenec, z deležnostjo pri Duhu pa svet, duhoven, zmožen priti do spoznanja božje skrivnosti (prim. Jn 14,12—15).

---

[2] Najprej je izraz »Filioque« dostavila nicejsko-carigrajski veroizpovedi sinoda v Bragi (675), potem ko je bil nauk formuliran na 3. toledskem pokrajinskem zboru (589). Iz Španije je nova oblika veroipovedi prišla v Galijo. Karel Veliki, ki je recitiranje nicejsko-carigrajske veroizpovedi prestavil na sedanje mesto po evangeliju — prej je bila v Španiji pred očenašem — je določil, naj bo v njej dostavek »Filioque«. Iz Achena se je ta praksa razširila tudi drugam. Latinski menihi v Jeruzalemu so v veroizpovedi »Filioque« peli že leta 807, to pa je povzročilo veliko nasprotovanje Grkov. Papež Leon III. je odobril nauk Filioque, nikakor pa ne dostavljanja »Filioque« v veroizpoved. Dal je celo izdelati v grščini in latinščini dve tabli z veroizpovedjo brez »Filioque«. Verjetno je »Filioque« uvedel v Rimu Benedikt VIII. Patriarh Fotij je imel dostavek »Filioque« kot največji očitek zoper rimsko Cerkev in od tedaj naprej je veljal ta dostavek pri Grkih kot vzrok za razkol.

[3] Prim. Y. Congar, Je crois en l'Esprit Saint III, Paris 1980, 219—278; J. Castellano, Presenza ed azione dello Spirito Santo nella liturgia, v: Lo Spirito Santo nella vita spirituale, Roma 1981, 122—123.

Sveti Duh v Kristusu

Izhodišče razmišljanja o vlogi Svetega Duha v bogoslužju temelji na dejstvu, da tisto vlogo, ki jo je imel v zgodovinskem Kristusu, nadaljuje zdaj Sveti Duh v bogoslužnih opravilih, kjer Kristus izvršuje svojo duhovniško službo.

Dogodki, v katerih se kaže moč delovanja Svetega Duha v zgodovinskem Kristusu, so znani. Vlogo Svetega Duha pri učlovečenju opisuje evangelist Luka takole: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila; in zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (Lk 1,35). Vzporedno poroča Matej, da je bila Marija »noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18). Učlovečenje božjega Sina je torej izvršil Oče z močjo Svetega Duha.

Po poročilih evangelistov o Jezusovem krstu v Jordanu ima središčni pomen prihod Svetega Duha na »krščenca« (prim. Mt 3,13—17; Mr 1, 9—11; Lk 3,21—23; Jn 1,29—34). Jezus ima polnost Svetega Duha že od spočetja. Ob krstu pa dobi po Svetem Duhu notranjo spodbudo, da deluje kot Mesija in razglasi nove čase božjega kraljestva: Sveti Duh ga mazili za duhovnika, preroka in pastirja.

V Kristusovi daritvi življenja so nekatere podobnosti z daritvami stare zaveze. Krvava in odrešilna Kristusova daritev je bila namreč izvršena v Svetem Duhu, zato tudi njena tolikšna učinkovitost »Zakaj če kri kozlov in volov in juničji pepel po škropljenju omadeževane posvečuje glede na zunanjo čistost, koliko bolj bo kri Kristusa, ki je po Svetem Duhu sam sebe dal Bogu v brezmadežno daritev, očistila vašo vest od mrtvih del za službo Bogu« (Heb 9,14).

Središčni dogodek pa je Kristusovo vstajenje in poveličanje, ki ga je Oče izvršil po Svetem Duhu. »In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo on, ki je Jezusa Kristusa obudil od mrtvih, tudi vaša umrljiva telesa oživil po Svetem Duhu, ki v vas prebiva« (Rim 8,11). Pavel pove tu dve temeljni resnici: naše vstajenje od mrtvih je tesno povezano s Kristusovim vstajenjem; Oče ga bo izvršil enako kot v Kristusu, namreč z močjo Svetega Duha. Ker Pavel zatrjuje, da bo Oče obudil mrtve po svojem Duhu, sledi, da je z isto močjo, to je s Svetim Duhom, obudil Kristusa. Takšno sklepanje potrjujejo besede: »Če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa« (Rim 8,11). Te besede izrecno potrjujejo vzročnost Svetega Duha pri vstajenju vernih, vključno pa tudi pri Kristusu. Oče in Sveti Duh sta pri Kristusovem vstajenju ena vzročnost, ki jo opravljata vsak po svoje. Oče je prvo počelo vstajenjskega delovanja, ki dobi svoj učinek v Svetem Duhu. Vstali Kristus živi življenje Duha in razliva to življenje na človeštvo, katerega je glava in prvorojenec. Prekipevajoča življenjskost je preoblikovala Kristusovo človeško telesnost. Njegovo telo ni več fizično in telesno, temveč duhovno in poveličano. To poduhovljenje je

takó globoko, da pravi sv. Pavel: »Gospod je Duh« (2 Kor 3,17). Pavlovo enačenje vstalega Kristusa in Svetega Duha moramo razumeti tako, da sta sicer različna v svoji individualnosti, vendar pa prava enota v delovanju. Dar Svetega Duha je naše odrešenje, ki ga prejemamo v Kristusu. Naš življenjski stik s Svetim Duhom je stik s Kristusom in obratno. Za nas ni razlike: ali smo pridruženi Kristusu ali Svetemu Duhu. Kristjani smo poveličani v Kristusu (prim. 1 Kor 1,2) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11), smo opravičeni v Kristusu (prim. Gal 2,17) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11). S Kristusovim vstajenjem je torej tesno povezana skrivnost Svetega Duha. To sta dve skrivnosti, ki se dopolnjujeta. Na eni strani je Sveti Duh dejavno počelo Kristusovega vstajenja in poveličanja, na drugi strani pa vstali in poveličani Kristus postane odrešenjski vir istega Svetega Duha za božje ljudstvo.

Pnevmatologija na osnovi pojmovanja bogoslužja

Temeljno za bogoslužje je, da v njem Kristus izvršuje svojo duhovniško službo, kakor se o tem jasno izraža konstitucija o svetem bogoslužju: »Po pravici velja torej bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa; vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzroča posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršujejo celotno javno bogoslužje« (B 7). Kakor nas izrecno uči pismo Hebrejcem, je Kristus že od rojstva duhovnik, ki povezuje ljudi z Bogom (prim. Heb 8,6—13). Vendar je Kristus postal šele s poveličanjem veliki duhovnik v najvišjem, polnem pomenu. Kristus ima v sebi bogastvo in moč Svetega Duha s poveličanjem, ki je sad delovanja le-tega. S tem je postal Kristus oživljajoči duh (prim. 1 Kor 15,45) in posreduje svoje duhovno življenje. Poveličani Kristus deluje oživljajoče s Svetim Duhom, s katerim je prešinjen. Tako Kristus izvršuje svojo duhovniško službo v Svetem Duhu. Zato tudi bogoslužje, v katerem Kristus opravlja svojo duhovniško službo, vedno predpostavlja hkratno in spremljajoče delovanje Svetega Duha. To jasno pove odlok o službi in življenju duhovnikov: »Bog po škofu posvečuje duhovnike, da na poseben način postanejo deležni Kristusovega duhovništva in da obhajajo svete skrivnosti kot služabniki njega, ki po svojem Duhu v bogoslužju vedno opravlja za nas svojo duhovniško službo« (D 5).

Krščanstvo je po svojem bistvu odrešenjsko dogajanje in ne ideologija; to pomeni, da je nenehni notranji prenovitveni proces znotraj božjega ljudstva. Prenovitveni in posvečevalni proces uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Prav pri tem delu pa se razodeva nepogrešljiva vloga Svetega Duha. Kakor je Sveti Duh v skrivnosti troedinega Boga vez ljubezni, to je

poosebljena ljubezen med Očetom in Sinom, ter uresničuje edinost božjih oseb, tako Sveti Duh tudi v odrešenjskem dogajanju božjega ljudstva uresničuje njegovo povezanost z Bogom in v njem zagotavlja rast božjega življenja. Krščansko odrešenjsko dogajanje dosega svojo največjo bogatost v bogoslužju, ki je vrhunec, h kateremu teži vse delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njegova moč (prim. B 10).

Trinitarični »obtok« odrešenjske oikonomije — ko se človečnost vrača v Sveti Trojici — je po pnevmatologiji zaupan Svetemu Duhu, ki je oživitelj in posvečevalec. Ta misel je posebno podčrtana v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Ko je Sin dokončal delo, ki mu ga je Oče zaupal, da ga izvrši na zemlji (prim. Jn 17,4), je bil na binkoštni praznik poslan Sveti Duh, da bi neprestano posvečeval Cerkev in da bi tako verujoči po Kristusu imeli v enem Duhu dostop k Očetu (prim. Ef 2,18). Ta Duh je Duh življenja, studenec žive vode, tekoče v večno življenje (prim. Jn 4,14; 7,38—39); po njem Oče oživlja ljudi, ki so po grehu umrli, dokler ne bo njihovih umrljivih teles v Kristusu obudil od mrtvih (prim. Rim 8,10—11). Sveti Duh biva v Cerkvi in vernikih kakor v templju (prim. 1 Kor 3,16; 6,19) in moli v njih ter pričuje o njihovem božjem posinovljenju (prim. Gal 4,6; Rim 8,15—16). Cerkev, katero uvaja v vso resnico (prim. Jn 16,13) in jo zedinja v občestvu in službi, obdarja in vodi z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi ter krasi s svojimi sadovi (prim. Ef 4,11—12; 1 Kor 12,4; Gal 5,22) ... Tako vesoljna Cerkev stopa pred nas kot ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Bogoslužje torej povezuje Cerkev, ki je Kristusovo telo, občestvo vernih in tempelj Svetega Duha. On vzdržuje in poživlja polno povezanost med Kristusom in Cerkvijo ter med Kristusom in udi njegovega skrivnostnega telesa, on narekuje molitev, on se dotika src z razodeto besedo, on posvečuje s Kristusovim delovanjem, ki ni nič drugega kot njegov dar. Tako se Cerkev preraja in prenavlja po delovanju Svetega Duha v bogoslužju kot v nenehnih binkoštih, in to še predvsem pri obhajanju evharistične daritve. Brez Svetega Duha bi bila Cerkev mrtva, njeno bogoslužje pa prazno obredje brez odrešenjskega dogajanja.

Kristusovo duhovništvo prihaja v bogoslužju posebno do veljave v dveh dejavnostih: posvečevanju ljudi in češčenju Boga (prim. B 7). Ta dvojna dejavnost, ki je bistvena za odrešenje in bogoslužje, je delo Svetega Duha. Nobenega posvečenja ni brez njega, ki je sam »ves svet«, zato posvečevalec. S svojim delovanjem ni navzoč samo pri evharistični daritvi in drugih zakramentih, temveč tudi božji besedi in molitvah. Vse to postaja območje posvečevanja ter posredovanja resnice in božjega življenja. »Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5,5).

Isto moremo reči tudi za češčenje, saj imamo vsi dostop k Očetu po Svetem Duhu (prim. Ef 2,18). Daritev postane prijetna in posvečena samo

v Svetem Duhu (prim. Rim 15,16). Izpoved vere, sprejemanje božje besede, slava in prošnje, kesanje in daritve, žrtve in sprejemanje božje volje postanejo življenje samo po Svetem Duhu. Novozavezno češčenje je torej češčenje ljubezni prav do darovanja samega sebe iz ljubezni do Boga in bližnjega. To pa je mogoče samo po delovanju Svetega Duha, v katerega moči je tudi Kristus sam sebe daroval Očetu (prim. Heb 9,14). Sveti Duh je navzoč v odrešenjski dejavnosti bogoslužnega leta, kjer osvetljuje in uresničuje Kristusovo skrivnost. Sveti Duh je pravzaprav pravi predhodnik in skrivnostni pričevalec v adventu; veselje in luč božiča in razglašenja; notranji učitelj spokornosti v postnem času, ki vodi Kristusa in božje ljudstvo v velikonočno skrivnost; je velikonočni dar na veliko nedeljo, ki napravlja sveto petdesetdnevje za eno samo veliko noč; je skrivnostna navzočnost v času med letom, ki odkriva Kristusovo skrivnost in njegove besede ter pripravlja Cerkev na drugi Kristusov prihod. Ob godovih svetnikov in praznikih mučencev ne slavimo v prvi vrsti te »duhovne« ljudi, temveč oblikovalca njihove svetosti, ki svete napravlja podobne Kristusu, prvorojencu med mnogimi brati.

Na osnovi dosedanjega razmišljanja o pnevmatologiji bogoslužja moremo opis bogoslužja, kakor ga podaja konstitucija o svetem bogoslužju, dopolniti z omenjanjem Svetega Duha kot causa efficiens bogoslužnih opravil. Bogoslužje je torej nadaljevanje Kristusovega duhovništva (causa formalis) v skrivnosti češčenja Cerkve (causa materalis) po delovanju Svetega Duha (causa efficiens) v čast božjo in posvečenje ljudi (causa finalis).[4]

Bogoslužje — prostor Svetega Duha

Cerkev, ki obhaja bogoslužje, je prostor navzočnosti Kristusa in njegovega Duha. Bogoslužni zbor je skupnost, kjer se uresničujejo neprestane binkošti: prihajanje Kristusovega Duha. Pri bogoslužju namreč Sveti Duh povezuje vse zbrane v živo občestvo, v Cerkev, ki je prav po njem povezana v bratsko skupnost in v Kristusovo skrivnostno telo. To izraža tudi sv. Irenej: »Kjer je božji Duh, tam je Cerkev, kjer je Cerkev, tam je Duh in vsa milost«.[5] Bogoslužni zbor ni navadna skupnost ljudi, ki se je zbrala k določenemu opravilu, temveč je svetišče, ker sta v njih in med njimi navzoča Kristus in Sveti Duh. V Svetem Duhu postajajo eno z Bogom in med seboj. Sveti Duh jih prestavlja v nov prostor, v nov način bivanja v Bogu. Zato je bogoslužni zbor živo znamenje božjega kraljestva, v katerem se le-ta uresničuje. Pomembno je, da se vsi zbrani pri bogoslužju zavestno

[4] Prim. A. Gonzalez Fuente OP, El Espiritu Santo en la liturgia, v: Credo in Spiritum Sanctum II, Libreria Editrice Vaticana 1983, 1086.

[5] Sv. Irenej, Contra haeresses, III, 24,1

povežejo v Svetem Duhu, ker tako ne vzpostavljajo samo telesne in duševne stike z vsemi navzočimi, temveč vzpostavljajo stik z Bogom, s Svetim Duhom, ki deluje v bogoslužnem zboru.

Sveti Duh usposablja vse navzoče, da dejavno in odrešenjsko sodelujejo pri bogoslužju; jih očiščuje, saj se le čisti v srcu s pridom udeležijo bogoslužja. V svojem odrešenjskem delovanju Sveti Duh ne deluje samo po službenem duhovniku, temveč uporablja vse člane bogoslužnega zbora, v kolikor so pripravno orodje v njegovih rokah. To pa zahteva, da vsi dejavno sodelujejo pri bogoslužju, vsak po svojih močeh. V tem sodelovanju se razodeva navzočnost in delovanje Svetega Duha v celotnem bogoslužnem zboru. V bogoslužju postanejo vsi navzoči na posebno odličen način sodelavci pri odrešenju, in to vsega človeštva. Tega se moramo zavedati še posebno danes, ko se mnogi ne udeležujejo bogoslužja, in ko bi morali biti tisti, ki se ga udeležujejo, znamenje, neke vrste zakrament, za vse druge. Tako postaja Cerkev po njih vesoljni zakrament odrešenja (prim. C 7).

Sveti Duh je liturg, ki s Kristusom in verniki deluje v bogoslužju. Hkrati je tudi dar, ki ga vstali Kristus podarja svojim učencem pri vsakem zakramentalnem srečanju, pri katerem deluje v skrivnostni »sinergiji«, ki je delovala v Kristusu med njegovim zemeljskim življenjem in njegovo velikonočno daritvijo.[6] Sveti Duh nas zedinja v duhovni daritvi in v daritvi glave, ki je hkrati časna in večna. Vsaka zakramentalna kretnja, vsako sporočilo in vsako poslušanje so kot dejanja Kristusa in Cerkve nerazdružljivo povezana s Svetim Duhom. Vse bogoslužje je pravzaprav goreča prošnja in slavljenje vstalega Kristusa, ki podarja svojega Duha. S tem darom so uslišane vse iskrene molitve in so izpolnjene vse plemenite želje. Božji odgovor na molitev je v bistvu podelitev Svetega Duha. Na to je opozoril Kristus sam, ko je zagotavljal uslišanost molitve: »Če torej vi, ki ste hudobni, znate svojim otrokom dajati dobre darove, koliko bolj bo vaš nebeški Oče dal Svetega Duha tistim, ki ga prosijo« (Lk 11,13).

Kot je vsa Kristusova skrivnost v delovanju daru Svetega Duha, tako je tudi vsako obhajanje Kristusove skrivnosti v bogoslužju pridobivanje tega daru. Sveti Duh, ki je v službi odrešenjske oikonomije Očeta in Sina, pa v vsej polnosti uresničuje krščansko skrivnost v Cerkvi in posameznih vernikih.

Sklep

Delovanje Kristusa in Svetega Duha v bogoslužju je enotno in hkratno. Zato ne smemo ločevati Kristusovega delovanja v bogoslužnih opravilih od

[6] Prim. J. Corbon, Liturgie de Source, Paris 1980, 86—87.

delovanja Svetega Duha. S tem bi neopravičeno postavljali Svetega Duha na drugo mesto. Večkrat, žal, tako govorimo kot da bi Kristus najprej izvršil delo odrešenja, sedaj pa ga po Svetem Duhu naobrača na ljudi. Vendar za odrešenje pošilja Oče na svet Sina in Svetega Duha in oba hkrati delujeta. O tem je lepo zapisal sv. Irenej: »Sin in Sveti Duh sta roki, s katerima Oče uresničuje odrešenje«.[7] Kristusovo delovanje in delovanje Svetega Duha se dopolnjujeta in prepletata. To resnico nam nekoliko zamegljuje tudi naše ne natančno izražanje, ko pravimo, da Kristus deluje v bogoslužju po Svetem Duhu. Pravilneje je reči, da Kristus deluje v bogoslužju s Svetim Duhom. Sveti Duh namreč ni neke vrste medij, po katerem deluje Kristus, temveč je, kot smo videli, samostojen dejavnik, ki deluje hkrati s Kristusom.

Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v bogoslužju

Razprava opozarja, da teologija bogoslužja premalo upošteva delovanje Svetega Duha v bogoslužju. Tisto vlogo, ki jo je imel Sveti Duh v zgodovinskem Kristusu, nadaljuje zdaj v bogoslužju, kjer izvršuje poveličani Kristus svojo duhovniško službo. Sveti Duh je liturg, ki hkrati s Kristusom in verniki deluje v bogoslužju. Zaradi njegovega delovanja ima bogoslužje takšno učinkovitost.

Summary: France Oražem, Action of the Holy Spirit in Liturgy

The paper draws attention to the fact that the theology of liturgy has not sufficiently taken into account the action of the Holy Spirit in liturgy. The role that was played by the Holy Spirit in the historical Christ is continued now in liturgy where transfigured Christ executes his priesthood. The Holy Spirit is the liturgist who acts in liturgy together with Christ and the faithful. Owing to his action liturgy is so effective.

[7] Sv. Irenej, Contra haereses, IV, 7,4.

Karl Rahner

Teologove izkušnje

Če naj tu govorimo o ‚izkušnjah', potem naj bo k temu vnaprej ugotovljeno, da gre sicer za teološke povédi, ki hočejo biti stvarne, v svoji izbiri pa sploh nočejo tajiti subjektivitete, temveč jo prostodušno priznavajo.

Prva izkušnja: ... da so vse teološke povédi analogne ... Za čisto primitivno šolsko razumevanje pojma analogija je za analoški pojem značilno, da je povéd o neki resničnosti z uporabo tega pojma sicer legitimna in neogibna, vendar jo je treba v nekem smislu vedno hkrati tudi umakniti ... O Bogu ne moremo samo molčati, ker to moremo, zares moremo samo tedaj, če smo najprej govorili. Pri tem govorjenju pa potem povečini pozabimo, da moremo takšno povéd o Bogu izreči kolikor toliko legitimno samo tedaj, če jo hkrati vedno znova spet umaknemo, vzdržimo tesnobno visenje med Da in Ne kot resnično in edino trdno točko svojega spoznavanja in tako puščamo, da naše izreke vedno znova padajo v molčečo nedoumljivost Boga sámega ...

Druga izkušnja: ... da v svoji teologiji dejansko pogosto ali skoraj vedno pozabljamo pravo središče tistega, o čemer nam je pravzaprav govoriti ... Seveda in po pravici lahko rečemo, da je to središče Jezus iz Nazareta, Križani in Vstali, po katerem se kristjani vendar imenujemo. Če pa je to res in če naj nam pomaga, je treba vendar povedati, zakaj in kako je ta Jezus tisti, na katerega se edino lahko zanesemo v življenju in umiranju ... Pravo in edino središče krščanstva in njegovega sporočila je ... zame to, da Bog v svoji najbolj pristni resničnosti in veličastnosti priobčuje sam sebe svoji stvaritvi, je priznavanje najbolj neverjetne resnice, da more Bog sam v svoji brezkončni resničnosti in veličastju, svetosti, prostosti in ljubezni brez zmanjšanja priti k nam samim v našem bivanju kot stvaritve, in da je vse drugo, kar krščanstvo ponuja ali zahteva od nas, temu nasproti samó nekaj začasnega ali sekundaren nasledek ... V času, v katerem krščanstvo more in mora zares imeti takšno realno obliko, da ga je mogoče ponujati ljudem v vseh omikah in v vseh časih ... moramo pač premišljati o ‚anonimnem' krščanstvu povsod in v vseh časih ... kako je božja milost, ki je navsezadnje Bog sam v svoji samopriobčitvi, resnično razlita čez vse meso in ne samo čez nekaj tistih, ki so zaznamovani z zakramenti.

Tretja izkušnja: Spričo zastavljenih vprašanj, teološkega gradiva, s katerim je treba delati, spričo teže današnje biblične teologije, spričo dognanj stvarnejše zgodovine dogem in teologije je danes razumnim ljudem nemogoče, da bi bili kot redovniki kratko malo privrženci kake razločne in prevzete redovne šolske teologije. Resnične razlike v teologiji gredo danes počez čez redove ... Kako bi se mogli danes s teologijo ukvarjati drugače kakor v kar najširšem srečevanju in kar najširšem dialogu z vso danes neznansko razčlenjeno mnogoterostjo antropoloških znanosti?

Četrta in zadnja izkušnja: ... Mislim na preprosto dejstvo, da sem od tistega, kar je izkušenj in vednosti o človeku zbrano v vseh znanostih, pa tudi v vseh drugih izrekah pesništva, glasbe, upodabljajoče umetnosti in sploh zgodovine človeštva, zares izkusil in poznam samo strašansko majhen del, čeprav bi moral kot teolog pravzaprav vse to vedeti. Če kot teolog pravzaprav ne vprašujem z abstraktnim pojmom o Bogu, temveč hočem dojeti njega samega, potem bi mi kratko malo ne smelo biti nezanimivo nič od tistega, v čemer se je razodel kot stvaritelj sveta, kot gospodar zgodovine ... Če moram Boga, da ga sploh najdem, ljubiti zaradi njega samega in ne samo kot odrešitev zame, potem svojega zanimanja sploh ne smem omejiti na Sveto pismo sámo, potem je zame zanimivo vse, s čimer se je Bog dal dojeti v svetu stvaritev ... Od vsega tega, kar bi zato rad vedel, pa ne vem skoraj nič.

V pričakovanju prihajajočega

Teolog se morda lahko nekoliko potolaži z opažanjem, da se naravoslovcem samim tudi ne posreči nedvoumna sinteza med tem, kar imajo kot naravoslovci za metodično postavko svojega dela, in tistim, kar onstran svojega naravnoznanskega monizma vendarle sami na sebi skrivaj doživljajo kot svobodo, odgovornost in vprašanje o vsem posamičnem.

Če teolog tako doživlja te bridke izkušnje o svojem neznanju, bi mogel biti, če to izkušnjo sprejema pogumno in prostodušno, zgled in spodbuda drugim znanstvenikom, da bi se s svojimi znanostimi ukvarjali v enaki drži skromnosti in samoomejitve, tako da napetosti med znanostmi sicer še ne bi bile odstranjene, temveč, ker bi jih priznavali, celo zaostrene, vendar bi neogibne spore med znanostmi in njihove s teologijo vendarle obdajal mir, kakršen lahko vlada med tistimi, ki vsi, vsak na svoj način, slutijo in trpijo skrivnost, kateri pravimo Bog.

Poskusil pa bi rad nekaj povedati še o eni izkušnji, o izkušnji pričakovanja ‚prihajajočega'.

Če kot kristjani izpovedujemo večno življenje, katerega naj postanemo deležni, to pričakovanje prihodnjega najprej ni nič posebno nenavadnega. Saj navadno z nekam blago zvenečim patosom govorimo o upanju v večno življenje, in tega nikakor ne bi grajal, če je pošteno mišljeno. Meni samemu

pa se zbujajo čudni občutki, če poslušam táko govorjenje. Dozdeva se mi, da se sheme predstav, s katerimi si skušamo ponazoriti večno življenje, povečini malo ujemajo z radikalno zarezo, ki je vendar dana s smrtjo.

Večno življenje, o katerem že tako čudno govorimo kot ‚onstranskem' in kot nadaljujočem se ‚po' smrti, si mislimo preveč opremljeno z resničnostmi, ki jih poznamo tukaj, kot nadaljevanje življenja, kot srečanje s tistimi, ki so nam bili tukaj blizu, kot veselje in mir, kot gostijo in vriskanje, in vse to in podobno naj se ne bi nikoli nehalo in naj bi se nadaljevalo. Bojim se, da jemljemo težo radikalni nedoumljivosti tistega, kar je zares mišljeno z večnim življenjem, in da tisto, kar v tem večnem življenju imenujemo neposredno gledanje Boga, znižujemo v neko razveseljivo početje poleg drugih, ki napolnjujejo to življenje; ne dojemamo pristno neizrekljive neznanskosti, da se popolno božanstvo sámo nago in golo vrže v naše ozko bivanje stvaritev. Priznam, da se mi zdi mučna, ne opravljena naloga današnjega teologa, naj za to večno življenje odkrije boljši predstavni model, ki bo vnaprej izključeval navedena zniževanja. Ampak kako? Ampak kako?

Ko bodo angeli smrti odpeljali iz prostorov našega duha vse ničeve smeti, ki jim pravimo naša zgodovina, (čeprav bo seveda ostalo pravo bistvo storjene svobode,) ko bodo dogorele in ugasnile vse zvezde naših idealov, s katerimi smo si v svoji prevzetnosti ozaljšali nebo svojega bivanja, ko bo smrt naredila neznansko molčečo praznoto, mi pa bomo le-to verujoč in upajoč molče sprejeli kot svoje resnično bitje, ko se bo potem naše dotedanje, čeprav še tako dolgo življenje pokazalo samó kot ena sama kratka eksplozija naše svobode, ki se nam je zdela kakor raztegnjena v počasnem posnetku, eksplozija, v kateri je vprašanje prešlo v odgovor, možnost v resničnost, čas v večnost, ponujena svoboda v storjeno svobodo, in ko se bo potem v neznanskem zgroženju neizrekljivega zmagoslavja pokazalo, da je ta neznanska molčeča praznota, ki jo čutimo kot smrt, v resnici napolnjena s praskrivnostjo, ki ji pravimo Bog, z njegovo čisto svetlobo in z njegovo ljubeznijo, ki jemlje vse in podarja vse, in če se potem iz skrivnosti brez primere tudi še pokaže in nas gleda obličje Jezusa, blagoslovljenega, in je ta konkretnost *božje preseganje* vsega našega resničnega sprejemanja nedoumljivosti Boga brez primere, potem, potem tako približno pravzaprav ne bi hotel opisovati, kaj prihaja, pa vendar jecljaje nakazati, kako človek lahko za zdaj pričakuje Prihajajoče, ko zaton smrti same že doživlja kot vstajanje tistega, kar prihaja. Osemdeset let je dolga doba. Za vsakogar pa je življenjska doba, ki mu je odmerjena, kratki trenutek, v katerem nastane, kar ima nastati.

(Orientierung 15. aprila 1984)

Prevedel Janez Gradišnik

Anton Strle

"Pozabljanje na Boga - najbolj temeljni problem tudi danes"

Ob smrti Karla Rahnerja

Niti mesec dni po osemdesetletnici rojstva (5. 3. 1904) je 30. 3. 1984 umrl v Innsbrucku K. Rahner, gotovo eden največjih in najbolj vplivnih teologov našega časa, nekateri pravijo: največji. V pričujočem zapisu mi ne gre za to, da bi podal vsaj kratek prerez skozi njegovo delo in ocenil teološko misel moža, ki je prejel 14 častnih doktoratov v Evropi in Ameriki ter številne nagrade in odlikovanja,[1] če naj omenim vsaj eno zunanje znamenje žive navzočnosti Rahnerjeve misli v današnji duhovni kulturi. Navedel bom tukaj v glavnem le nekaj izjav K. Rahnerja, takšnih, ki razodevajo Rahnerjevo temeljno življenjsko usmerjenost, kakršna je — v zvezi z »okoljem« v najširšem pomenu besede — odločilno vplivala na njegovo teologijo. Seveda pa takšnih izjav ni mogoče gladko iztrgati iz povezave z vprašanji, kdaj in zakaj, kje in komu so bile izrečene.

1. »Ignacijanska duhovnost je bila vendarle pomembnejša«

Z bratom Hugom (1900—1968) je K. Rahner l. 1928 očetu za njegov rojstni dan posvetil in poslal strojepisno izdelan Slavnostni zbornik [Festschrift]. Hugo to omenja ob šestdesetletnici rojstva brata Karla. Iz tega zbornika tudi navaja Karlovo razpravo Nauk o sreči pri Aristotelu in Tomažu ter njene sklepne besede, s katerimi se triindvajsetletni Karel obrača na svojega očeta, srednješolskega profesorja v Freiburgu: »Ta nauk vsekakor kaže, kako visok je ideal . . . intelektualnega osrečenja in kako nespametno bi bilo zamenjati ta ideal s profesorskim in filozofskim veseljem. Tomistična ‚visio' je mnogo več kakor Aristotelova ‚theoria'; vsebuje namreč vso

[1] Prim. dr. J. Matoš, Učitelj i tumač vjere. Povodom smrti Karla Rahnera, v: Glas koncila, 29. 4. 1984, 6; 13. 5. 1984, 4.

osebnost, bližino in enkratnost, kakršna more obstajati le v blaženem občestvu duha z ljubljenim Bogom. Razodetje Boga — to je tisto, kar človek hrepeneče pričakuje: oro fiat illud, quod tam sitio.«[2] K temu naj takoj pripomnim, da je bil tedaj profesor ne le Rahnerjev oče, marveč tudi sin (za latinščino). In kot tak ugotavlja, kaj je, ali bolje, »Kdo« je poslednji cilj človekovih prizadevanj. Že v tej neobjavljeni razpravi razkriva K. Rahner jedro tistega, kar je pozneje navdihovalo vso njegovo teologijo, njegovo celotno dejavnost: Bog, ki iz absolutno svobodne ljubezni podarja človeku sam sebe.

Takoj po maturi v Freiburgu je Karel l. 1922 svojemu bratu Hugu, ki je bil tri leta prej stopil v jezuitski red, sporočil, da bo šel tudi on za njim; zraven pa je izrečno pristavil, da ga nikakor ni nagnil k temu koraku zgled štiri leta starejšega brata. L. 1928 je bil v Junioratu v Feldkirchu in poučeval latinščino, potem ko je bil dovršil triletni študij filozofije (1924—1927). Teologijo je začel študirati naslednje leto ter jo končal l. 1933, potem ko je 1932 od kardinala Faulhaberja v Münchnu prejel mašniško posvečenje.

K. P. Fischer je ob sedemdesetletnici rojstva K. Rahnerja v svoji zelo pomembni knjigi o antropologiji Karla Rahnerja zapisal o slavljencu, da ima njegova teologija za svoje izhodišče in središče izkustvo Boga ignacijanskih duhovnih vaj.[3] Zdaj je to razvidno tudi iz izrečnih trditev K. Rahnerja. Dostopne so nam v delu,[4] v katerem Rahner v obliki pogovorov daje pojasnila k svoji življenjski poti, k nekaterim ugovorom zoper njegovo teologijo in k naglasom v njegovih razpravljanjih. Na vprašanje o odločilnem izkustvu Boga odgovarja:

»O tem seveda ne bi hotel preveč pripovedovati, ker se to navsezadnje nikogar ne tiče. Vendar mislim, da je v primerjavi s filozofijo in teologijo, ki sta sicer kaj vplivali name, bila ignacijanska duhovnost le pomembnejša in tehtnejša. Tudi tukaj, če hočem biti iskren, ne bi mogel reči, da so name napravili kakšen silen vtis posamezni jezuiti, spirituali, voditelji duhovnih vaj itd. Pošteno bi celo priznal, če je to dovoljeno, da sem na primer napravil osemdnevne duhovne vaje pri poznejšem kardinalu Beu in pri Franzu Hürthu, v Rimu tako pomembnem teologu-moralistu; a te duhovne vaje, ki sta jih dajala ta v Cerkvi pomembna moža, so se mi zdele takó tradicionalne, da so me kar razočarale. Toda Ignacijeva duhovnost, ki smo jo dobili s prakso molitve in z redovniško formacijo, je bila zame pač po-

---

[2] H. Rahner, Eucharisticon fraternitatis, v: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Bd. II, Freiburg i. Br. 1964, 895—899, tu 898; nav. tudi v: ZkTh 106 (1984) 122.

[3] K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i. Br. 1974; to navaja tudi H. Vogrimler, Was hat er gegeben — was haben wir genomen?, v: Orientierung 48 (1984) 31—35, tu 31.

[4] Karl Rahner im Gespräch, hrsg. v. P. Imhof — H. Biallowons, 2 Bände, München 1982 in 1983 (odslej nav. I in II; iz praktičnih razlogov to jemljem iz Vorgrimlerjeve razprave, navedene v prejšnji opombi).

membnejša kakor pa vsa filozofija in teologija, kakršni so učili znotraj in zunaj reda.«[5]

K. Rahner hkrati naglaša, kakšen močan vtis so nanj napravili globoko duhovno živeči jezuiti Erich Przywara, Peter Lippert in Dunin Borkowski. V ignacijanski duhovnosti so ga potrjevala tudi tista izkustva Boga, kakršnih so bili deležni še drugi; posebej omenja mistiko cerkvenih očetov, spise Terezije Avilske in Janeza od Križa ter mistiko sv. Bonaventure.[6] Tako ni neutemeljeno, če v najnovejšem času poudarjajo Rahnerjev pispevek tudi k mistični (oziroma duhovni) teologiji in opozarjajo na mistagoško usmerjenost celotne Rahnerjeve teologije.[7]

V intervjuju v Herder-Korrespondenz je K. Rahner ob svoji sedemdeset letnici l. 1974 dejal med drugim: »Nekateri bodo rekli, da sem začel nekaj velikanskega [Kolossales inauguriert], in bodo to presojali pozitivno. Drugi bodo rekli, da sem dal pobudo za reči, ki so vodile do zmede, do zmešnjave ali tudi le do pluralizma v Cerkvi.. Ali imajo prav eni ali drugi, to je spet drugo vprašanje. Toda jaz nisem mogel vsega tega predvideti. Že to, da so me spravili v povezavo s cerkvenim zborom, je bilo več ali manj naključje; niti predvidevati nisem mogel, da koncil sploh bo. Bog ve, da nisem postal teolog za to, da bi nastopal kot teološki novotar in prerok ali začetnik [Inaugurator] nove teološke dobe. Jezuit sem, duhovnik sem, redovnik sem, predaval sem. Vse te stvari, s katerimi sem imel opraviti, me zanimajo; bil sem zraven z dušo in srcem, vsaj v vélikem in celotnem. Kakor drugi, tako sem tudi jaz rekel, zastopal in propagiral stvari, ki jih imam za pravilne in so nasploh, kakor upam, to tudi bile in so; toda značilno je ravno to, da nisem niti mogel niti hotel premeriti daljnih učinkov in si jih delno seveda tudi nisem želel.«[8]

2. Heideggerjev in Maréchalov vpliv ter središčni pojem Rahnerjeve teologije

Z vidika ignacijanske duhovne usmerjenosti je bilo za Rahnerja nekaj samoumevnega, da je v poslušnosti sprejemal tisto, za kar ga je »določil« in vedno znova določal jezuitski red. Rad bi bil postal spiritual, voditelj duhovnih vaj ali misijonar. Toda predstojniki so ga določili za docenta

---

[5] II, 51. O duhovnih vajah obširno tudi pr. t., 31 ss.

[6] II, 52 sl.

[7] Prim. K. P. Fischer, »Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt«. Die mystagogische Struktur der Theologie Karl Rahners, v: ZkTh 98 (1976) 159—170.

[8] Interview. Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch über Karl Rahner aus Anlass seines 70. Geburtstages, v: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 77—92, tu 79.

filozofije in mu naložili dolžnost, da promovira iz filozofije. Dve leti je Rahner obiskoval Heideggerjeva predavanja in seminarje. Toda o tem pravi: »Morda smem reči, da nisem sprejel od Heideggerja nobenega posebnega nauka, marveč slog mišljenja in raziskovanja, slog, ki se je izkazal za zelo dragocenega. Ta slog je mogoče opisati kot postopek ali metodo približevanja: na osnovi take metode v teologiji ne opisujemo dogmatičnih resnic, kakor da bi bile to zgolj razvidne danosti, ki sledijo iz pozitivnih virov, marveč si prizadevamo, da bi napravili sintezo. Različne dogmatične stavke povzamemo v nekatera temeljna načela. Tako utemeljimo notranje skladno podobo [kohärente Gestalt] dogmatičnih resnic. Moderni človek postane s tem sposoben zagledati v skrivnostnih resnicah Cerkve in krščanstva red in harmonijo. Moderni človek se ne zadovoljuje več s tem, da bi sprejel skupek resnic in različnih sodb — izpričanih v Denzingerju — in da bi nič več o tem ne razmišljal. Pač pa moderni človek išče vodilno misel, naj bo še tako preprosta, da bi razporedil obsežno snov krščanske dogme. Ko je to napravljeno, tedaj mu je omogočeno, da razume druge specifične resnice kot očitne in nujne posledice, ki pritekajo iz ene same načelne misli [offenbare und notwendige Konsequenzen des prinzipiellen Gedankens].«[9]

Prav do novejših del, npr. Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums (Temeljni tečaj vere. Uvod v pojem krščanstva),[10] je mogoče zasledovati, kako se uresničuje ta metoda, ki v teološkem razpravljanju ne skrčuje božjega razodetja in njegove vsebine, marveč celotno vsebino v vsem njenem bogastvu koncentrira, osredotoča s pomočjo kakega ključnega pojma, na primer »samopriobčenja Boga« človeštvu in vsemu stvarstvu (Selbstmitteilung Gottes).

Vendar se tudi pri omenjenem središčnem pojmu Rahnerjeve teologije, pri »samopriobčenju« ali »samopodarjanju« (samopodaritvi) Boga človeku, pokaže, kako sta bila za Rahnerjevo filozofijo (s tem pa posredno tudi za teologijo) vplivnejša kakor Heidegger jezuita Joseph Maréchal in Pierre Rousselot, s katerima se je Rahner natančneje ukvarjal, še preden je študiral v Freiburgu, in ki sta po svoje že premagala neosholastiko.

Zaradi potreb, ki so nastopile, je K. Rahner moral prevzeti mesto docenta za dogmatiko v Innsbrucku. Po naročilu predstojnikov je promoviral iz teologije in začel 1937 predavati. Včasih je povedal, da je mnogote-

---

[9] I, 31 sl. Prav takšna izhodišča v teologiji, ki upoštevajo predvsem »modernega človeka«, večkrat kritizira H. U. von Balthasar pri K. Rahnerju in pri drugih. Balthasar rad naglaša, da Bog razodetja bolje ve, kaj je dobro za »modernega človeka«, kakor pa človek sam. Seveda s tem Balthasar noče reči, da K. Rahner tega ne ve. Pač pa meni, da tisti, ki se sklicujejo na K. Rahnerja v današnjem »krvavo resnem položaju« za Cerkev in za svet, zelo radi to delajo. Besede o »krvavo resnem položaju« Cerkve so v Balthasarjevem delu Cordula, 130.

[10] Prim. o tem kratko poročilo A. Strle, »Celota krščanstva na novo premišljena«. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Herder, Freiburg i. Br. 1976. Poročilo je v: BV 37 (1977) 94—97.

rost tém, ki jih je obravnaval (po seznamu publikacij ob osemdesetletnici njegovega rojstva je nekako 4000 številk, če ne še več), kratko in malo nastala iz vprašanj, ki so se pojavljala pri poučevanju teologije, pri seminarjih in pri raznih predavanjih za širšo javnost. Sredi mnogoterosti se kažejo težišča. Najbolj razločno vidimo to ob témi milosti. Tu nastopa pojmovanje milosti kot neustvarjene: milost je pravzaprav Bog sam, ki hoče človeku svobodno, iz ljubezni, priobčiti sam sebe. Prav s tem je povezan tisti pojem, ki je v celotni Rahnerjevi teologiji središčen: »Selbstmitteilung Gottes«. Da to trdno drži, moremo jasno razbrati iz doktorske razprave, ki jo je teološki fakulteti v Ljubljani predložil in tudi obranil v juniju l. 1983 bosanski frančiškan Mijo Bosankić pod naslovom Samosaopćenje božje — središnji teološki pojam Karla Rahnerja. Témo si je p. M. Bosankić izbral že l. 1969. Šel je k K. Rahnerju in ta mu je med petimi témami predložil tudi to: Selbstmitteilung Gottes als ein zentraler theologischer Begriff bei Karl Rahner. V svoji disertaciji p. M. Bosankić prikazuje, kako K. Rahner že stvarjenje razlaga kot pogoj za samopodaritev Boga stvarem, bitjem, ki jih je troedini Bog v svoji absolutno svobodni ljubezni prav zato priklical v bivanje, da bi jih napravil deležne svoje sreče. V luči božjega samopriobčenja umeva K. Rahner nato tudi razodetje, milost in Kristusa. Vse to dobiva svojo enoto v božji samopodaritvi. Obenem je tukaj razumljivo, zakaj je mogoče govoriti, da je nauk o milosti oziroma milost sama »srčika« Rahnerjeve teologije;[11] obenem je tudi razumljivo, zakaj je treba pri »milosti« misliti prvenstveno na »neustvarjeno« milost, s tem pa na Svetega Duha in na Kristusa, ki je vrhunec božjega razodetja in cilj vsega stvarstva, a tudi vrhunec »božjega samopriobčenja«, kakršno bo v polnosti dovršeno tedaj, ko bo Kristus prišel v slavi, »da se poveliča v svojih« (2 Tes 1,10). Le-ti bodo od Kristusa prejeli slavo, ki jo je on dobil od Očeta (prim. Jn 17,21); in po dokončni zmagi še nad poslednjim sovražnikom, nad smrtjo, bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,25—28): šele v notranjem občestvu z Bogom in z deležnostjo pri njegovi lastni sreči bo človek dosegel svoje popolno in večno uresničenje.

3. »Živi Bog — naša absolutna prihodnost«

Rahnerjevo teološko delo se je začelo v času, ko je v mnogih deželah nastopilo »vračanje k virom«. S tem v zvezi je bilo tudi liturgično in biblično gibanje ter novo odkritje cerkvenih očetov. Vendar se Rahner razlikuje od zaslužnih prenoviteljev teologije v našem času, na primer od Congarja

---

[11] Prim. o op. 8 omenjeni intervju; pa tudi K.-H, Weger, Karl Rahner. Eine Einfürung in sein theologisches Denken, Herder bücherei, Bd. 680, Freiburg i. Br. 1978, 79—98.

in de Lubaca ter brata Huga. Čeprav se je tudi Rahner poglabljal v patristiko, ni ostal pri odkrivanju mnogoterosti možnih perspektiv v patristiki. Pač pa je vedno iskal temeljno misel, ki zedinja in ki naj bi kar najbolj mogoče današnji govorici ljudi vodila k *eni sami* témi teologije«, k Bogu, k Skrivnosti v njeni nedoumljivosti. Brez dvoma so tukaj pri K. Rahnerju čisto na črti duhovnosti sv. Ignacija Lojolskega na delu apostolski nagibi (to je nekaj čisto drugega kakor »propagandistični«), kar večkrat odkrito priznava tudi Hans Urs von Balthasar, ko sicer v nekaterih pogledih ostro kritizira izhodišča Rahnerjevega teologiziranja in nekatere njegove izraze (včasih tudi »Pluralismus« v teologiji, ko bi bila na mestu »Pluralität«).

Ob svoji sedemdesetletnici je K. Rahner določno izjavil: »Za vsem, kar sem delal, je stal, zelo neposreden dušnopastirski in duhovni interes. In tu bi rad dostavil, da upam: Ignacijevi duhovnosti svojega reda sem ostal nekoliko zvest . . . Rekel bi, da so me, ne da bi bil to premišljen program, že od začetka v teologiji zaposlovala vprašanja, ki so pomembna za dušnopastirsko, cerkveno in osebno religiozno življenje. Vsaj v zgodnjih letih sem zelo veliko pridigal, v Innsbrucku deset let skoraj vsako nedeljo. Precej pogostokrat sem vodil duhovne vaje . . . Svojih pobožnih stvari [Sachen] — če jih smem tako imenovati —, kakor so Das kleine Kirchenjahr, Worte ins Schweigen, knjižico Von der Not und dem Segen des Gebetes, zvezke premišljevanj pri ignacijanskih duhovnih vajah in mnogo podobnega nimam za drugotno stransko delo teologije, ki bi bila tukaj zase kot l'art pour l'art, marveč za nekaj, kar je najmanj prav tako pomembno kakor prava teološka dela. Menim, da je v marsikaterem oddelku knjige Von der Not und dem Segen des Gebetes [O stiski in o blagoslovu molitve] vsaj prav toliko teologije, z miselnim naporom obvladane teologije kakor v tako imenovanih znanstvenih delih.«[12]

Kmalu po koncilu, l. 1966, je posebej za duhovščino zapisal besede, ki to, kar je bilo pravkar povedano, samo potrjujejo in osvetljujejo. »Vsaka teologija,« pravi tedaj K. Rahner, »tudi najbolj subtilna, vsaka dogma, vsaka kanonična postava, vse, čemur se prilagaja ali zavrača Cerkev, vsaka ustanova, vsaka služba z vsemi svojimi pooblastili, vsako bogoslužje in vsako pogumno poslanstvo — vse to ima edinole naslednji namen: Vera, upanje in ljubezen, ljubezen do Boga in do ljudi. Vsi drugi načrti z vsemi dejavnostmi Cerkve bi bili absurdni in perverzni, če bi se hoteli odtegniti tej nalogi in bi iskali samo sebe.«[13]

Na tej črti je treba razumeti Rahnerjevo izjavo iz l. 1983: ». . . Skratka, nikakršen znanstvenik nisem in tudi nočem biti, marveč bi hotel biti kristjan, ki mu je krščanstvo nekaj resnega, ki živi preprosto v sedanjem času in pri-

[12] K. Rahner, v op. 8 n.d., 81.
[13] K. Rahner, Das Konzil — ein neuer Beginn, v: Klerusblatt, München 1966, 8.

sluhne ob tem ali onem in tretjem ter dvajsetem problemu, o katerem razmišlja; če hočejo to imenovati ‚teologijo', je kar prav.«[14] Navidezno to jemlje vrednost Rahnerjevi teologiji, a res le navidezno. Saj mora ravno kristjan imeti pred očmi resnico, kakršna je, in to celotno resnico; in prav to ga tudi najmočneje spodbuja, da spolnjuje svojo poklicanost v skladu z darovi, ki jih ima od Boga, in v skladu z nalogami, ki jih spozna v svojem času in prostoru.

Rahner je izredno občutljiv za razkristjanjevanje Evrope in za vedno večje širjenje ateizma. Teologija je — pravi Rahner — poklicana, da to na svojem področju z vso resnobo upošteva in v skladu s svojo poklicanostjo kar največ prispeva k takšnemu oznanjevanju (v najširšem pomenu), ki bo ustrezalo resničnim razmeram Cerkve in človeštva. Teologija naj ne prikazuje krščanske vere, kakor da bi to bila nekakšna knjiga receptov, ki daje za vse okoliščine življenja dokončen odgovor. Pač pa je treba v teologiji storiti prepričljivo to, da svet ne bo bolj svetal, smiseln in razumljiv, če odklanja Boga in Kristusa. Nasprotno.

Krščanstvo šele zares omogoča izkustvo smiselnosti: »Vse ceste prihodnosti vodijo k Bogu, če naj ne vodijo v nič.«[15]

Ob sedemdesetletnici rojstva je K. Rahner poudaril, naj bi teologija v našem času poleg neposredne znanstvene in cerkvene funkcije spolnjevala zlasti naslednjo nalogo: »Temeljno jedro [Substanz] krščanstva prikazujmo pozitivno in živo. V ta namen naj to jedro nanovo premislimo in tudi branimo — saj je to temeljno jedro v svetu in pri mnogih, ki se že imenujejo kristjani, deležno nasprotovanja. Če smo si povsod edini ali ne glede bistva zakramentov ali odpustka, glede razmerja med papeškim prvenstvom in episkopatom, glede tega, kako naj Rim v posameznostih izvaja svojo učiteljsko službo itn., more to sicer biti tudi še pomembno vprašanje. Ni pa potrebno, da bi vedno odgovarjali na ta vprašanja v popolni edinosti in jasnosti. Teologija ima — čisto preprosto rečeno — ravno danes za svojo prvenstveno nalogo nekaj drugega: To, da govori o živem Bogu kot o naši absolutni prihodnosti in kot o poslednjem poroštvu našega bivanja; in da tudi oznanja, da ta Bog ni le absolutno oddaljeni, asimptotični cilj, s katerim praktično ne moremo imeti nič skupnega, marveč da je Bog tisti, ki nam daje sam sebe kot večno življenje; in da se moremo zanesti na tega živega Boga, oziraje se na Jezusa, na Križanega, o katerem verujemo, da je vstal od mrtvih. To je pobožna formulacija teme, ki je za takó imenovano razumno [gescheite] in znanstveno teologijo neizčrpna. Toda če še enkrat rečemo k temu, da je ljubezen do bližnjega stvar, glede katere znata krščan-

---

[14] II, 150 sl.

[15] Karl Rahner — K. H. Weger, Was sollen wir noch glauben? Theologen stellen sich den Glaubensfragen einer neuen Generation, Herderbücherei, Bd. 700, Freiburg i. Br. 1979, 29 in 66.

stvo in krščanska vera z Jezusom povedati nekaj, kar nikoli ne zastari in je vedno novo, toda nikakor ne sámo po sebi umevno, potem smo vendarle pravzaprav že imenovali temeljno jedro krščanstva, tisto jedro, ki je na eni strani zelo samo po sebi umevno predmet učenja v Cerkvi in na drugi, kar je še pomembnejše, tisto, iz česar je tudi mogoče živeti in še vedno more zedinjati tako imenovani pluralizem teologov.«[16]

K. Rahner je bil že zelo zgodaj močno občutljiv za to, kako danes nevera utemeljuje svoja stališča: predvsem z razlogi humanizma in z zavestno ali podzavestno mislijo, da more človek »živeti« brez Boga, in to celo bolje; pogosto nastopa danes celo radikalno zanikanje Boga v imenu človekove svobodnosti in veličine, to pa postaja ponekod že kar množični pojav; ali pa vsaj premnogi ljudje danes sploh ne razumejo, da je Bog nekaj takega, za kar bi se bilo vredno truditi. To je K. Rahnerja nagnilo, da je — z nekaterimi drugimi teologi — obrnil pozornost na teološko antropologijo in hkrati poskušal celotno teologijo utemeljiti nekako »antropološko« in v nekem smislu tudi »antropocentrično«. S tem nikakor ni hotel zanikati nujne (vsebinske) teocentričnosti sleherne teologije. Pred očmi mu je bila metodična »antropocentričnost«. V članku »Anthropozentrik« novega (Buchbergerjevega) teološkega leksikona, za katerega ima prav on največje zasluge, pravi: »Poskus, kako bi sami sebe anti-antropocentrično preskočili — naj bo to v katerihkoli razsežnostih človeškega bivanja — bi bil nečloveški in zato protibožji. Bogu se namreč ne približamo, ko postanemo manj mi sami, marveč s tem, da docela vemo in uresničimo tisto, kar pravi knjiga Modrosti: Ustvaril je vse za bivanje (1,14). To velja še bolj v Kristusovem redu. Kajti po učlovečenju božje Besede je nasprotje med antropocentričnostjo in teocentričnostjo prav tista razlaga človeškega bitja, katere naj bi bili odrešeni. Tukaj ni več nikakršne teoretične in ne praktične teologije, ki bi ne bila sama v sebi antropologija. Seveda ostane resnično: Človek mora svoje lastno bistvo kot tisto, katerega naj uresniči, šele najti; zaiti more v zagrešeno zmoto glede tega bistva in končno najde to svoje bistvo samo z deležnostjo pri smrti in vstajenju Sina človekovega.«[17]

---

[16] K. Rahner, v op. 8 n.d., 92. K. Rahner rad govori o »pluralizmu« v teologiji. Večinoma misli pač na tak »pluralizem«, o katerem H. U. von Balthasar pravi, da ni prav, če ga označujemo kot »pluralizem«, marveč naj ga imenujemo »pluralnost« [Pluralität]. Prim. H. U. von Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus, Johannes-V., Einsiedeln 1972, zlasti 50 ss., 60 sl., 64, 69, 88 sl. Ravno »teološki pluralizem« je med tistimi vidiki, ki jih Balthasar ponovno kritizira in rad pristavlja, da sicer K. Rahner večkrat s tem misli na povsem sprejemljiva stališča, a mnogi ta »pluralizem« zlorabljajo, ker napravljajo iz njega nekakšno ideologijo.

[17] K. Rahner, Anthropozentrik, v: LThK I (1957) 631—634; prim. isti, Theologie und Antropologie, v: Schriften VIII (1967) 43—65.

4. Rahnerjev »horizontalizem« in »antropocentrizem«?

V zvezi z Rahnerjevo transcendentalno-antropološko metodo v teologiji se je marsikje pojavil nesporazum, kakor da ta metoda postavlja človeka in njegove možnosti za kriterij teologije (in vere), za sodilo o tem, kaj je resnična vsebina božjega razodetja in kaj naj bo vsebina cerkvenega oznanjevanja v določenem času. Tudi se je nekaterim zdelo, da Rahner ne le neločljivo povezuje, marveč da tudi istoveti ljubezen do Boga in do bližnjega, s tem pa je povezan tudi horizontalizem.[18] Nekateri so to pri Rahnerju ugotavljali — vsaj mislili so, da je mogoče Rahnerja tako razlagati — z odobravanjem in potem to »še naprej razvijali«; drugi pa z odklanjanjem. Posebej pa naj bo omenjeno stališče H. U. von Balthasarja do Rahnerja, posebej do njegove specifične teološke metode.

H. U. von Balthasar vsekakor prav nikjer ne taji Rahnerjeve osebne zvestobe vsebini božjega razodetja in verskemu nauku Cerkve.[19] Tudi ne

---

[18] Videz »horizontalizma« daje npr. že naslov Rahnerjeve knjige Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Herderbücherei, B. 266, Freiburg i. Br., [4]1968. V resnici tukaj ni horizontalizma v slabem pomenu, čeprav je nepazljivemu bravcu mogoče to ali ono tako razumeti. Še zdaj mi je pri roki »temporalna naloga« mojega slušatelja, ki je svoj »odhod« utemeljeval tudi z nekaterimi mislimi te knjige, čeprav je njena vsebina v svojem jedru komentar k načelu sv. Ignacija »Najti Boga povsod!«

[19] H. Vorgrimmler v svojem članku za osemdesetletnico Rahnerjevega rojstva, v: Orientierung 48 (1984) 31—35, tu 34 sl., vsekakor zahaja v nedopustno pretiravanje, ko trdi, da Balthasar »obtožuje Rahnerja hudih herezij«, in sicer posebej v Theodramatik, češ da »Rahnerja napačno navaja, Rahnerjeve namene preobrača itd.« Češ da je to dognal njegov, Vorgrimlerjev, učenec, ki da ni mogel najti založnika, pri katerem bi objavil to delo v obrambo K. Rahnerja. Ko sem to bral, sem se takoj spomnil na Balthasarjeve Neue Klarstellungen, Johannes-V., Einsiedeln 1979. Tu je Balthasarjeva razprava Menschheitsreligion und Religion Jesu Christi, 44—51. V njej Balthasar v kurzivi navaja vrsto trditev, ki jih je težko ali nemogoče spraviti v sklad z dovolj jasnim verskim naukom Cerkve, ali pa iz teh trditev sledijo zelo daljnosežne zmote. Balthasar nato odklanja ali pa te trditve dopolnjuje tako, da postanejo skladne z naukom božjega razodetja. Ob koncu razprave pravi Balthasar v opombi: »Kurzivno tiskani navedki izvirajo ponajveč iz razprave K. Rahnerja ‚Zgodovina dogem in teologije — včeraj in jutri' ... Nekaj besed je iz njegovega ‚Grundkurs des Glaubens' in pa iz Schriften 12 (1975) 251—282. Nikakor ne trdimo, da smo tukaj prikazali (ali ‚razkrinkali') središčni namen K. Rahnerja; razvidno je, da K. Rahner kot katoliški teolog misli bolj subtilno in bolj diferencirano. Toda formalne temeljne strukture se kljub vsem zadržujočim vdevkom [Einbauten] vendarle vedno prebijajo na dan; in tako se je zdelo koristno izpostaviti posamezne trditve — ki so bile prej zavite v nemalo varujoče vate — da bi pokazali,kako iz lastne dinamike ‚vodijo, kamor nočeš', namreč k ‚transcendentalni enoti religij', kakor je naslovljena nanovo predelana knjiga Fritjof-a Schuon-a. Avtor pravi glede tega: ‚Ta transcendentalna enota mora biti izvršena zgolj duhovno, brez izdajstva nad posamezno obliko. Nasprotja teh oblik tako malo ovirajo eno samo in vesoljno enoto, kakor nasprotje med barvami ne ovira oddajanja ene same in brezbarvne luči.' Na poti k takšni religiji človeštva je tudi eminentno amerikanski teolog David Tracy SJ v: Blessed Rage for Order, The New Pluralism in Theology, The Seabury, N.Y. 1975.« — Čisto podobno velja za Balthasarjevo Theodramatik, kolikor zavrača ali dopolnjuje razne Rahnerjeva izvajanja. Nikakor ne drži, da bi Balthasar

spodbija Rahnerjevih dobrih namenov pri iskanju novih izhodišč za teologijo in za umevanje krščanstva. Da je Rahner s svojo teologijo pomagal k poglobitvi krščanske vere in k veri sami, to Balthasar izrečno priznava.[20] Tudi nikoli ne napada Rahnerjevega osrednjega teološkega pojma, »samopriobčenja Boga« stvarstvu, pač pa odločno nasprotuje Rahnerjevemu transcendentalno-antropološkemu izhodišču teologije, zlasti izrazito v Cordula oder der Ernstfall.[21]

V 3. izdaji omenjene knjige pravi Balthasar v sklepni besedi (Nachwort), ki je ob koncu dodana vsebini prejšnjih dveh izdaj: »Mnogi so me prizadeto spraševali, ali je bilo res potrebno napasti takó zaslužnega moža, kakor je Karl Rahner. Nikoli nisem prikrival svojega občudovanja za Rahnerjevo spekulativno moč in za pogum ter sem Rahnerja v težavnih urah po svojih močeh zagovarjal; toda že zgodaj tudi nisem skrival nekaterih pomislekov, ko se mi ni zdel brez nevarnosti njegov nastavek pri nemškem idealizmu.«[22]

Nato navaja Balthasar med drugim tudi G. Siewertha, ki je celotno razlago, kakršno je dajala sv. Tomažu Maréchalova šola, označil za zablodo. Rahner pa prav pri tej razlagi vztraja in ne upošteva medsubjektivnosti, srečanja med jaz in ti, osebnostne ljubezni, ki ima danes odločilno vlogo pri »predrazumevanju«[23] krščanskega razodetja. Poleg tega je Rahner, tako pravi Balthasar, »moral v svojih drznih, a večkrat enostranskih zasnutkih, ki med seboj niso vedno koordinirani (obstajajo mnogi Rahnerji!), neredko pretrpeti usodo čarodejevega učenca, ki ni mogel v svojih učencih več ukrotiti duhov, katere je bil priklical. Marsikatere od njegovih novejših miselnih poti imajo navdih v apostolskih nagibih in so pri njem še teološko zavarovane (tako celotna teorija o anonimnem krščanstvu na temelju vesoljnega nadnaravnega eksistenciala), vendar pa naravnost izzivajo k brezskrbnim razlagam

---

dolžil Rahnerja kakih herezij, čeprav kdaj pokaže, da bi se moglo to zgoditi, če bi šel kdo še naprej po poti, ki je z nekaterimi Rahnerjevimi stališči nakazana.

Le kdor ne upošteva podobnih Balthasarjevih pripomb, kakor sem jih navedel iz Neue Klarstellungen, bo prišel do takih trditev kakor H. Vorgrimler na omenjenem mestu. — Naj omenim Rahnerjevo staliče do H. Künga »Unfehlbar«. Küng je trdil, da se tu opira na Rahnerjeva izvajanja glede dogem. K. Rahner je Künga v tem odločno zavrnil. V Furche, 6/ 6. 2. 1980, 8, je K. Rahner v pogovoru rekel: Če bi on, Rahner, zagovarjal takšno stališče, kakor ga glede papeževe nezmotnosti Küng, »bi izvajal posledice in dejal: dobro, nič več nisem katoličan« [gut, ich bin nicht mehr katholisch].

[20] L. 1979 mi je oktobra Balthasar to zatrjeval, obenem pa pristavil, da so pozneje mnogi Rahnerja uporabili in ga uporabljajo za zgrešena teološka stališča, ki imajo danes marsikje za življenje Cerkve — in s tem za svet, ki naj bi ga Cerkev evangelizirala — naravnost usodne posledice, čeprav jih Rahner niti od daleč ni hotel in jih tudi nikakor ne odobrava.

[21] H. U. von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall, Johannes-V., Einsiedeln ³1967; prva izd. 1966.

[22] Pr. t., 124.

[23] »Pred-razumevanje« za nemški »Vorverständnis« ima Vl. Truhlar, Leksison duhovnosti, Moh. dr., Celje 1974, npr. str. 634.

pri tistih učencih, ki hočejo biti radikalni in potem tudi kar kmalu nastopijo. Kdo se danes tako ali drugače ne sklicuje na Rahnerja, če gre za kako liberalno razširitev dogme, za spremembo njene vsebine v nekaj ‚neprednostnega', le posredno izrečenega, vsekakor najbolj sposobnega, da se predrugači!«[24]

Balthasar poudarja, da mora biti vsaka resnična teologija v svojem odločilnem jedru »teologija križa« (ki je hkrati in neločljivo obenem »teologija slave«); za svoje odločilno izhodišče mora imeti to, kar je Bog storil za nas, ne pa nas same; v Cordula posebej naglaša, da pri Rahnerju ni razločne teologije križa.

K. Rahner na razne ugovore in nesporazume, pa tudi na več ali manj dobrohotno kritiko, ki so jo izrekli Balthasar in drugi, naravnost vsaj v splošnem ni odgovarjal, zlasti se ni spuščal v polemike. Pač pa se je tega dotikal v raznih intervjujih, ko so mu zastavljali zadevna vprašanja. Na trditev, da pri njem ni prave teologije križa, odgovarja v intervjuju 1974: »Transcendentalnost, kakor jo jaz razumem, je vedno takšna transcendentalnost, ki se je udejanila tudi kot grešna zgodovina svobode, tako da je na podlagi tega vsekakor mogoče semkaj vnesti vse tisto, kar imenujemo odrešenje, krivda, odpuščanje, križ itd . . . Kako daleč seveda sem to v svojih vedno prekratko streljajočih premislekih dejansko storil zadostno, to je drugo vprašanje. Toda spodbijam trditev, da teološki nastavek, kakor je pri meni, če resno jemljemo omenjeno notranjo prepreženost zgodovine in transcendentalitete ter njuno medsebojno pogojenost, nujno mora prikrajšati resnično krščanstvo kot zgodovino krivde in odpuščanja, križa in nedoumljive božje ljubezni, ki je izničila sama sebe.«[25]

Glede Balthasarjeve trditve, da Rahner na podlagi svojega teološkega izhodišča tudi pravzaprav enači ljubezen do Boga in bližnjega,[26] poudarja: »V razsežnosti pravega izvrševanja ljubezni do Boga in do bližnjega imamo že vnaprej, tako bi mogel reči, perihorezo medsebojne pogojenosti obeh momentov. Da moram potem teoretično *tudi* reči, da je ljubezen do Boga pomembnejša kakor ljubezen do bližnjega, tega vendar nisem nikdar spodbijal.«

Kar pa se tiče očitka, ki mnogo bolj kakor od Balthasarja prihaja od drugod, namreč očitka »horizontalizma«, pravi Rahner: »Ni mi treba ponavljati, da sem v svojih zadnjih namerah od česa takega za cele milje oddaljen in sem primitivni horizontalizem ob premnogih prilikah izrečno pobijal kot pravo krivoverstvo sedanjosti [eine eigentliche Häresie der Gegenwart]. Ali je vsak nastavek [Ansatz] pri témi upanja ali pri témi ljubezni do bližnjega takoj v prvem prijemu že tako uspel, da so ohranjene takoj že vse danosti [Daten], ki jih kristjan veruje in jih mora verovati, je

[24] Balthasar, v op. 21 n.d., 125 sl.
[25] Rahner, v op. 8 n.d., 86.
[26] Balthasar, Cordula, 87 ss.

drugo vprašanje. Saj sem teolog, ki ne misli, da more biti *takó* sistematičen, da more spekulativno prapočelo [Urprinzip] tako formulirati, da bi bilo mogoče deduktivno izvesti iz njega vse in vsako stvar, ki je človeško pomembna. Tudi če bi takšna načela obstajala, jih ne zgrabim pri prvem prijemu nikdar neoporečno in adekvatno.«[27] — Glede politične teologije v pravem pomenu ali pa glede teologije osvoboditve, je Rahner ob isti priliki dejal, da nima načelno ničesar proti. Takoj pa je pristavil, da pri njem takšne teologije ni: »Saj ima vsak človek na voljo le končen čas, končno moč, končno ustvarjalno potencialnost. Samo po sebi umevno je, da pozneje nastopijo teologi, teološke metode, teološki vidiki, ki spet pustijo daleč za seboj vsakega teologa. Če imam nekatere učence, kakor J. B. *Metza* in druge, ki jih zdaj ne morem navajati, potem me nič ne ovira, da ne bi tistim, ki pridejo za mano, brez nevoščljivosti priznaval njihovo izvirnost in potrebnost, da povedo kaj novega ali pa staro v novih perspektivah.«[28]

Zoper označevanje njegove teologije kot »antropološke« ali »antropocentrične« je K. Rahner zavzel odločno stališče tudi še pozneje (ne da bi pač mogel spodbiti Balthasarjevo trditev, da ne manjka zlorabljanja Rahnerjevih razpravljanj v smeri antropocentrizma), in sicer tako, da se spet pokaže osnovna enota Rahnerjeve teološke misli in obenem njegovega življenja. H. Vorgrimler navaja takšno Rahnerjevo izjavo iz zadnjega časa:

»Največji problemi so morda tisti, ki jih današnji ljudje sploh nimajo za posebno pomembne. — Vzemite na primer temeljno vprašanje teologije, vprašanje o Bogu. Večina ljudi bi bila vsaj na površju svoje vsakdanje zavesti mnenja, da to prvič sploh ni nikakšno pomembno vprašanje, in drugič — če je to sploh kakšno vprašanje in kolikor je to vprašanje — more biti kvečjemu zastavljeno: ali in zakaj in v katerem pogledu je Bog pomemben za *človeka.* Takšno antropocentrično vprašanje o Bogu imam navsezadnje za zgrešeno in menim, da je ta značilna vrsta pozabljanja na Boga [merkwürdige Art von Gottvergessenheit] morda najbolj temeljna problematika današnjosti [fundamentalste Problematik von heute]. Ne pravim: Ljudje ne govorijo dovolj o Bogu; in ne pravim: Ni dovolj tiskanih filozofskih in teoloških knjig o Bogu. Pač pa menim: Premalo je ljudi, ki mislijo na to, da navsezadnje [im letzten Verstand] ni Bog zanje, marveč so oni tukaj za Boga. Tako jaz v splošnem teološkem govoričenju [Geschwätz] vsakdanjosti spadam ravno k 'antropocentričnim' teologom. To je *navsezadnje* absolutni mesmiel. Jaz bi bil rad teolog, ki pravi, da je Bog tisto, kar je najpomembnejše [dass Gott das Wichtigste ist], da smo mi zato tukaj, da bi ga ljubili, ga molili, da bi bili zanj tukaj na način, ki pozablja na samega sebe, da bi se iz svojega bivanjskega področja vrgli v brezno nedoumljivosti Boga. Da

[27] Rahner, v op. 8 n.d., 86.
[28] Rahner, pr. t., 88.

mora teologija reči: *Človek* je tisti, ki je navsezadnje naravnan na Boga in mora ob Bogu pozabiti nase — to je seveda samoumevno. V tem smislu ni mogoče gojiti teologije, ki bi bila dovolj antropocentrična. Že preprosto zaradi tega, ker Bog seveda ni kakršenkoli posamezen predmet *v* našem svetu, tudi ne najvišji sklepni kamen poslopja sveta. Bog je marveč Absolutni, Brezpogojni [der Absolute, der Unbedingte], na katerega smo naravnani mi, toda ne v istem smislu on na nas; Bog je tisti, ki ga je treba moliti [der Anzubetende], tisti, v katerega se moramo s križanim Jezusom oddati, ko smo se mu brezpogojno podredili [bedingungslos sich hineinkapitulierend]. To je zares pravi, najbolj temeljni problem ljudi [das eigentliche, das fundamentalste Problem der Menschen]; in dejstvo, da tega ljudje v povprečnosti ne čutijo tako, to je, menim, najbolj temeljni problem tudi danes.«[29]

5. »Znamenj časa niste napravili za peti evangelij . . .«

Za petinsedemdesetletnico rojstva je Katoliška akademija na Bavarskem priredila 4. 3. 1979 Karlu Rahnerju poseben sprejem. Tübinški profesor dogmatike W. Kasper je tedaj predstavil Rahnerjevo teologijo pod témo Teolog ob prelomnici časa.[30]

Rahner je tedaj izrekel zahvalo in posebej naglasil: »Seveda nisem nikakršen cerkveni oče, seveda nisem napravil nikakršne epohalne teologije, marveč sem bil čisto normalen teolog, ki je skušal spolnjevati svojo dolžnost in ki tega tudi mnogokrat ni storil posebno dobro, temveč sem tako kot majhen, ubog grešnik romal skozi zgodovino in sem se potem čudil, kaj vse so ljudje našli pri samoumevnostih, ki bi jih pravzaprav jaz moral povedati. Kajti o ljubem Bogu, o njegovi večnosti, o našem grehu in revščini, o naši absolutni naravnanosti na Boga so drugi povedali prav toliko in največkrat tudi mnogo bolje . . . V osnovi sem čisto navaden kristjan . . .«[31]

S tem besedami se je Rahner zahvalil obenem tudi za čestitko, ki mu jo je ob tej priliki izrekel kardinal J. Ratzinger, ko je med drugim dejal: »Iskanje ‚znamenj časa' je bilo že vedno navzoče in je nato po koncilu dobilo novo moč. To je točka, kjer sva različnega mnenja in kjer je pač to tudi najbolj mogoče. Toda ravno tudi tukaj Vi niste nikoli podlegli skušnjavi, da bi ‚znamenja časa' napravili za peti ali celo za prvi evangelij. Vedno je ostalo jasno, da je treba evangelij razglašati v čas, da ga je treba brati glede na čas [von

---

[29] Rahner, II, 166 sl. (Glej op. 4). Rečeno je: »antropocentrična«. Ne vem, ali je tiskovna napaka ali pa tudi ne. Vsebinsko bi bilo vsekakor bolj skladno, če bi rekli »teocentrična«. Le kolikor pri teologiji ne moremo mimo človeka, kateremu je odrešenjska zgodovina namenjena, in kolikor so pojmi, ki jih uporablja teologija, vedno res »človeški«, je mogoče misliti tudi na »antropocentrična«.

[30] W. Kasper, Theologe in einer Zeit des Umbruchs, v: Zur Debatte, Mai/Juni 1979, 10—12.

[31] K. Rahner, Ein ganz normaler Theologe und Christ, pr. t., 12 sl.

der Zeit her], vendar pa da ni evangelij nikoli dokazilo za to, kar čas že tako in tako misli; evangelij je marveč tisti, ki daje času obstoj in ki tudi zmaguje nad časom. — Sv. Ambrož je nekoč primerjal vélike učitelje teologije z gorami, ki pritegujejo nase oblake, zbirajo s tem vodo in tako spet iz sebe izpuščajo studence, iz katerih je mogoče piti čisto vodo. Menim, ljubi pater Rahner, da je to primera, ki se Vam prilega. Kakor gora stojite pred nami; velike vode vere ste zbrali v sebi in ste postali studenec. Zato se Vam zahvaljujemo. Bog Vas še dolgo ohrani.«[32]

J. Ratzinger — ki je tudi sam »teolog najboljšega kova«[33] — je tukaj nakazal oba vidika, ki sta v Rahnerjevi teologiji stalno navzoča: zvestoba Bogu, ki je »predmet« (seveda predmet kot Oseba v vse presegajočem pomenu) teologije, in hkrati človeku, ki mu je teologija namenjena (saj je »odrešenjska zgodovina«, na katero se teologija opira, bistveno dialoška).

Dobro ponazorilo za to je pogovor (intervju), ki ga je zastopnik znanega tednika Furche imel z Rahnerjem v aprilu 1982. Šlo je za razjasnitev pojmov »svoboda, odrešenje in emancipacija«.

Na vprašanje: Ali bi bilo mogoče »krščansko odrešenje« nadomestiti z »emancipacijo«, je odgovoril Rahner: »Ne! Če emancipacijo, svobodo in zemeljsko srečo razumemo pravilno in brez slepil, potem krščansko oznanilo o Bogu kot pravem, povsem edinem in dokončnem človekovem cilju ni nasprotje, marveč se giblje tako rekoč v popolnoma drugi razsežnosti. Tukaj ni dovoljeno vzeti svobode in sreče nobenemu človeku. Vsi naj po tem težijo.«

Furche: To bi pomenilo, da teologija, ki ve tako za svojo zgodovino kakor tudi za njeno sedanjo nalogo, ne sme kot novotarstvo kratko in malo odkloniti poskusov, da bi na novo razlagali pojem odrešenja, ali jih diskreditirali kot postranske, obrobne pojave za krščansko odrešenje.

Rahner: »Seveda je mogoče onkraj tega, kar sem ravnokar rekel, pokazati in najti bolj natančne in tesne povezave krščanskega odrešenjskega oznanila na eni in emancipatoričnih teženj zemeljske vrste na drugi strani. — Če npr. kdo reče: Le v izkustvu tako rekoč politične svobode in le v boju zanjo more v kakem človeku sploh šele vzbrsteti razumevanje za oznanilo večne, neskončne in brezmejne svobode, ki je Bog sam in ki nam jo je obljubil, potem bi zoper kaj takega ne bilo nobenih ugovorov. — Toliko je seveda vsekakor mogoče upravičeno govoriti o politični svobodi in je tudi oznanilo krščanstva mogoče napraviti učinkovito na horizontalni črti za tostranstvo, toda ne izključno. — Vendar pri tem še naprej drži: Dokončno večno drešenje [Heil], absolutno odrešenje [Erlösung] iz krivde, trpljenja in

---

[32] J. Ratzinger, Reichtum und Spannung in der Theologie Rahners, pr. t., 13.

[33] Tako je J. Ratzingerja označil Mons. Paul Poupard, kakor to navaja A. Novak, Na dveh obalah enega in istega oceana, v: Delo, 5. 5. 1984, 21.

smrti se ne dogodi na tej zemlji, marveč prek [durch] Jezusove smrti, prek naše smrti; edinole s tem prodremo v večno življenje samega Boga.«

Na vprašanje, ali je »osvoboditev«, umevana kot antropološko-socialna kategorija, primerna za to, da bi izrazila [aufzunehmen] celoto krščanskega oznanila o odrešenju, je Rahner odgovoril:

»Krščanskega odrešenjskega oznanila ni mogoče obogatiti [angereichert werden] z zunajkrščanskimi vsebinami. Toda vsak čas more biti tako rekoč s svojega stališča in na podlagi svojega posebnega časovnega izkustva vedno znova izziv za krščanstvo, naj samo sebe umeva v celoti in vsestransko. In toliko je seveda sporočilo [Botschaft] današnjega časa, ki je socialnokritično in se poteguje za več svobode, vsekakor treba razumeti kot zakonit izziv — izziv na naslov krščanstva, da bi sámo sebe razumevalo bolj adekvatno in bolj vsestransko, globlje in radikalneje. Svoboda v Pavlovem smislu in moderna svoboda nista isto.«[34]

6. »Zaupam v Boga, a v nikogar drugega ne«

Gerhard Ruis, ki je vodil ta pogovor, je zastavil dalje vprašanje, kaj kot teolog in kristjan misli Rahner, ko danes očitno pojema učinkovitost krščanstva; vsaj v Evropi je namreč tako, da o tem ni mogoče dvomiti. Rahner je odgovoril:

»Učinkov krščanstva ni mogoče ugotavljati z demoskopijo. Prav tako ne bi mogel reči, da ni krščanstvo še nikoli imelo tako velikega učinka kakor danes. Če danes po vsem svetu razglašajo človekove pravice — odkod neki prihaja nauk o brezpogojnem spoštovanju do vsakega, ki ima človeški obraz? Tudi to je vendar, če vzamemo v temelju, učinek krščanstva! . . . S trditvijo, da je krščanstvo izgubilo svojo učinkovitost, moramo ravnati zelo previdno. — Dalje je samo po sebi razumljivo, da kristjan, ki hoče zastopati sporočilo evangelija in ga oznanjati, in da teolog, ki razmišlja o bistvu krščanstva, vsekakor morata biti vznemirjena zaradi tistih izkustev, ki jih nakazujete, ko govorite o rastoči neučinkovitosti ali pojemajoči učinkovitosti krščanstva. — Vsa ta izkustva so seveda izziv za Cerkev in njene zastopnike, za pridigarje evangelija, naj bi na novo, temeljito, pogumno razmišljali o tem, kako je treba danes usmerjati oznanilo evangelija. Ta izziv bi morala Cerkev sprejemati mnogo bolj korenito. Ne bi se smela skrivati v majhen klerikalni geto ali v geto folklorističnega krščanstva ter prepuščati ostali svet njemu samemu.

Kristjan je le tedaj resničen kristjan, če neomajno veruje v odrešenjsko božjo voljo in v božjo ljubezen in ne napravlja svoje vere odvisne od opri-

[34] Pogovor s K. Rahnerjem o témi Freiheit, Erlösung und Emanzipation, v: Furche, Nr. 14, 7. 4. 1982, 11.

jemljivega učinka te svoje vere. Verujem v Boga, toda ne v politično oprijemljivo moč Cerkve.

Zaupam v Boga, v nikogar drugega ne. In če vem, da v vsakem primeru prek razočaranja, prek bolezni in prek smrti najdem Boga blaženega življenja, potem je vprašanje o družbenopolitični učinkovitosti krščanstva še vedno vsekakor upravičeno, tehtno, pohujšanje prebujajoče vprašanje, a zame to vendarle ni nikakršno vprašanje, ki bi bilo poslednje. — Resničen kristjan ne more svojega vprašanja napraviti odvisnega od vprašanja, ali bo v naslednjih dvajsetih ali stotih letih krščanstvo zelo uspevalo ali ne.«[35]

Še naslednje vprašanje je bilo zastavljeno: Prav do te ure vztrajajo pri absolutnosti krščanstva. Ali smemo iz tega izvajati nadrejenost krščanstva nasproti drugim velikim odrešenjskim religijam?

Rahner: »Seveda vztrajam pri absolutnosti krščanstva [Absolutheitsanspruch der Christentums], kolikor krščanstvo v svoji resnično pravi stvarnosti in sredini, torej v odrešenju po Jezusu Kristusu, vidi odrešitev [Heil] prav vseh ljudi in kolikor je zaradi tega krščanstvo tudi poziv, naj se ljudje izrečno oklepajo te resnično zadnje stvarnosti, ki je milost večnega življenja v Jezusu Kristusu. — Ali bo takšno oznanilo krščanstva dejansko uspelo, koliko bo ter v kakšnih perspektivah in v kakšnem obsegu, pri vseh ljudeh ali v vseh kulturah in prostorih zgodovine, glede tega ne znam povedati nič enoumnega. Vendar je mogoče pokazati na to, da je krščanstvo danes povsod navzoče takó, kakor ni doslej to uspelo nobeni od velikih religij sveta in kultur. — Krščanstvo se mora seveda v srečanju z drugimi svetovnimi religijami vedno še nečesa naučiti. Ne toliko takega, kar bi bilo vanj uvoženo od zunaj, pač pa tega, da pride k samemu sebi bolj radikalno in odločno. — Če obstajajo moderne ideologije svobode, zakaj ne bi krščanstvo tukaj odkrilo, da bi moralo samo svoje lastno oznanilo izrekati in živeti mnogo bolj živo in bolj radikalno, kakor je to delalo doslej.

Danes seveda vladajo razmere, kakršne niso še nikdar. Doslej je krščanstvo, čeprav se je njegovo oznanilo obračalo na vse ljudi, in čeprav je hotelo postati in biti svetovna religija, vendar sámo moglo živeti iz določene historične korenine. Ali je to kulturni krog judovstva ali pa je to kulturni krog helenistično-rimskega Zahoda, to je vseeno. — Sedaj mora krščanstvo, ne da bi zatajilo svoj zgodovinski izvor, resnično postati svetovna religija; zakoreniniti se mora v medsebojno različnih in verjetno še naprej za trajno različnih kulturah. Doslej ni bilo krščanstvo še nikdar prisiljeno to storiti. — To je velikanska možnost: možnost ,da postane krščanstvo resnično to, kar je že vnaprej hotelo biti.«[36]

---

[35] K. Rahner, n.m.

[36] K. Rahner, n.m. — Kako pa naj krščanstvo postane »svetovna religija«, tu ravno nastane vprašanje, glede katerega tudi nekateri taki teologi, ki so K. Rahnerju sicer zelo naklonjeni, mislijo drugače, posebej v zvezi z vprašanjem o teološkem »pluraliz-

Nekako dve leti za tem je ugledna revija Herder-Korrespondenz tudi za osemdesetletnico Rahnerjevega rojstva objavila poseben intervju s slavljencem. Vprašanja so bila delno podobna tistim iz pravkar navedenega pogovora v Furche. Opirala so se na Rahnerjevo izjavo, v kateri je sedanjo Cerkev označil »zimsko«. Rahner je v tem intervjuju še posebno naglasil naseldnje: »Cerkev ima še bolj kakor doslej dolžnost, da zastopa radikalno jedro krščanskega oznanila mnogo odločneje; in brezpogojno se mora varovati, da bi se spuščala v nejasen [verwaschenen] humanizem, pa naj bo v posameznostih kakršenkoli. Tudi teolog — seveda ni treba, da bi pri predavanjih pridigal — si mora biti na jasnem, tako da resnično veruje in se zaveda [realisiert]: da ima opraviti z neverjetno in silno stvarnostjo bližnjega, samega sebe priobčujočega Boga; da je zanj molitev kot nekaj samo ob sebi umevnega; da ima ob pogledu na Jezusa, križanega in vstalega, svoje življenje za smiselno. Ni dovoljeno, da bi zastirali radikalnost pravega, specifičnega krščanskega oznanila. Če bi bilo to dovolj živo, bi bili tudi marsikateri birokratski in cerkvenopravni ukrepi popolnoma odveč... Če bi najbolj notranje središče imelo tisto stopnjo radikalnosti, ki bi se zahtevala pravzaprav na podlagi stvari same, bi v Cerkvi morala nastati pomlad. Le da je k temu treba reči: s trditvijo nikakor še ni jasno, kako je mogoče doseči potrebno reučinkovitost krščanskega verskega prepričanja. In tudi spada h krščanskemu upanju, da človek ne razlaga takih zimskih časov — kakor so danes — kot napoved za dokončno smrt, marveč kot poziv, da v zimskem času pogumno in odločno nekaj napravimo za to, kolikor najbolje pač vsak more storiti, da bi najbolj notranja sredina vere postala bolj živa in bi svetleje žarela ter napravila Cerkev za zakramentalno znamenje odrešenja sveta.«[37]

Tako se v resnici zdi, da je temeljna usmerjenost K. Rahnerja resnično označena z naslovom pričujočega sestavka: »Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes.«

---

mu« (namesto »pluralnosti«, mnogoterosti v edinosti ene same vere). Prim. K. Lehman, Karl Rahner, Ein Porträt, v: K. Lehmann,A. Raffelt, Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, Herder? Feriburg i. Br. 1979, 13—53, zlasti str. 21; prim. tudi J. Ratzinger, Theologische spinzipienlehre, E. Wewel-V., München 1982, 127—175, zlasti 171—175.

[37] Die »winterliche« Kirche und die Chancen des Christentums. Ein Gespräch mit Karl Rahner, v: Herder-Korrespondenz 38 (1984) 165—171, tu 171.

Anton Štrukelj

Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost*

Napovedovanje prihodnosti je, kakor vsi vemo, precej negotova in težavna stvar. Iz posameznih znamenj pa je vseeno mogoče sklepati, kakšne obrise bo imela prihodnost.

Pri načrtovanju prihodnosti (prim. CS 5) se kristjani ne sklicujemo na raznovrstna ugibanja, napovedi in predvidevanja futurologov, ampak opiramo svoje upanje na živega Boga, ki je gospodar zgodovine in Oče prihodnjega veka. Prepoznati hočemo znamenja časov in z božjo pomočjo in svojim razumom odkriti ter uresničiti tisti načrt, ki ga ima Bog s slehernim človekom, saj ga pozna in kliče po imenu, kakor tudi s celotnim stvarstvom, ki ga je v svoji večni ljubezni po Kristusu priklical v bivanje.

Cerkev tako rekoč stopa na opazovalnico, da bi jasneje in celotneje dojemala in v luči božjega razodetja presojala tok dogajanj in nenehnih ter naglih menjav v svetu. Danes je opaziti velike premike na idejnem in svetovnonazorskem obzorju. Vedno jasneje in razločneje se vidi, da je ateizem kljub precejšnji razširjenosti v zatonu. Moč ateizma peša. Marksizem nima človeku več kaj povedati, ker ni sposoben odgovoriti na nova, vedno resnejša vprašanja, ki se zastavljajo.

Mit napredka se razblinja v nič. Človek si je res v marsičem občutno izboljšal svoje življenjske razmere. Toda kljub čudovitim dosežkom znanosti in tehnike mora priznati meje svojih sposobnosti. Zdi se, da je človek zašel v slepo ulico, iz katere sam večkrat ne najde pravega izhoda. Lakota, naraščajoča brezposelnost, silovita demografska eksplozija, neenakomerna porazdelitev dobrin, zaskrbljujoče onesnaženje in opustošenje okolja in druge težave, ki ogrožajo življenje na našem planetu, so dejstva in simptomi hude krize, v katero zahaja današnji svet.[1]

»Kristjani doživljajo danes huje kakor katerakoli generacija poprej, kako dvoumen je vsak zemeljski napredek in kako lahko in skoraj avtomatično

[1] Eugen Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1981.

* Predavanje je bilo prebrano na IV. Medfakultetnem ekumenskem simpoziju v Zagrebu, 28.—30. sept. 1982.

prav tista sredstva, ki izročajo človeku gospostvo nad časom in prostorom, njega samega nepričakovano vklenejo v verige in ga razčlovečijo«.[1a] Treba je torej upoštevati omejene možnosti razvoja, sicer bo napredek postal smrtonosen. Vsi se zavedamo, kako pogubne, naravnost katastrofalne posledice utegne imeti divja tekma v oboroževanju. Do zob oboroženi Goljat, ki se roga preprostemu pastirju Davidu, bo uničen z lastnim mečem: »David je pritekel, stopil k Filistejcu, prijel njegov meč, ga potegnil iz nožnice ter ga usmrtil s tem, da mu je z njim odsekal glavo« (1 Sam 17,51). »Vsi, ki za meč primejo, bodo z mečem končani« (Mt 26,52). Miroljubnim, tistim, ki delajo za mir, pa je obljubljeno, da bodo božji otroci (prim. Mt 5,9). Krotki bodo deželo posedli (prim. Mt 5,4) in varno prebivali v njej. Tako se Cerkvi na stežaj odpira možnost, da s kvasom evangeljskih blagrov preoblikuje svet.[2]

V vsakem kritičnem obdobju zgodovine, kadar izginjajo ljudem izpred oči in iz zavesti osnovne življenjske vrednote, se kaže določena zbeganost. Danes pogosto ugotavljajo, da je tehnična družba porušila ustaljeni red in v temeljih omajala človeško eksistenco, ker je mnogim zaradi »prenaglih sprememb v prekratkem času« zatemnila smisel življenja.[3] Ljudje so zgubili smisel za Boga in transcendentnost. Takó družbeno kakor zasebno življenje je desakralizirano, sekularizirano in razkristjanjeno. V mnogih tehnično razvitih deželah narašča število samomorov in se veča nasilje, medtem ko duhovna kultura nazaduje in pristna človečnost upada. Zato oznanjevanje odrešenja za mnoge pomeni ponovno odkriti človeku smisel življenja[4] in »gotovost o poslednjem smislu življenja«.[5] Kristjan je pričevalec, ki oznanja: »Življenje ni nesmiselno«.[6]

Danes pogosto slišimo, kako so vse stvari v krizi. Posvetno mišljenje vdira tudi v Cerkev in jo razjeda. Toda vedeti je treba, da je kriza znotraj Cerkve le odsev stanja v svetu. Razburkani valovi resda včasih pljuskajo tudi v notranji prostor Cerkve, toda preplaviti je ne morejo. »Moje kraljestvo ni od tega sveta« (Jan 18,36), to se pravi živo jedro in neusahljiv izvir božjega življenja, ki se pretaka v Kristusovem skrivnostnem telesu, nikdar ne more biti podvrženo človeški nestalnosti in krhkosti. A tudi če kristjani s svojo grešnostjo nekako zastiramo tisto luč, »pravo luč, ki razsvetljuje vsa-

---

[1a] H. U. von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 99.

[2] Prim. H. U. von Balthasar, Die »Seligkeiten« und die Menschenrechte, v: IKZ Communio 10 (1981) 526—537.

[3] A. Toffler, Future shock, New York 1980, 2 in 12.

[4] Prim. Y. Congar, Mia parrocchia, vasto mondo, Edizione Paoline Roma 1961.

[5] Ch. Möller, Aujourd'hui »être sauvé«?, v: razni avtorji, Le service théologique dans l'Eglise, Editions du Cerf Paris 1974, 372.

[6] P. Ricoeur, Histoire et verité, Editions du Cerf Paris 1964, 81—89. K témi »odrešenje« glej C. Molari, Salvezza nella ricerca teologica, v: Nuovo dizionario di teologia, a cura di G. Bargaglio e S. Dianich, Edizione Paoline Roma 1977, 1414—1435.

kega človeka« (prim. Jan 1,9), smemo upati, da zna Bog pisati naravnost tudi po krivih črtah. Božja zvestoba je neomajna.[7]

Tudi »razvoj etike v družbi (. . .) je neustavljiv. Ni mogoče pričakovati, da bi se samo od sebe kaj uredilo. Edino resnično upanje bi bilo v krščanstvu, ki bi se pustilo znova postaviti nazaj pred svoj brezprimeren Izvor, pred njegovo veličastvo, njegovo sijočo milost in prav tako sijočo zahtevo«.[8]

Kako torej sodobnim in prihodnjim ljudem približati krščansko oznanilo odrešenja? Kako prikazati, da je krščanstvo nekaj nepresegljivo največjega in vedno večjega, id quo maius cogitari nequit? (sv. Anzelm). Oznanjevanje Cerkve ima pravzaprav »utopičen cilj«, cilj, ki presega človeške zmogljivosti. Utemeljen je namreč v božji odrešenjski ekonomiji, v logiki križa, ki je največji izum božje ljubezni in modrosti. Ta vzvišeni, utopični cilj je v pogledu na božje delovanje vendarle čisto realistična možnost. Pred očmi naj bi imeli tisto sijočo podobo prihodnosti, ki jo Bog ustvarja v vedno sveži novosti, ko s svojo milostjo posega v našo zgodovino. Naloga Cerkve je, da izpričuje božjo resničnost v svetu.[9]

Krščanska zavest, da smo kristjani poslani v svet, je bila v Cerkvi živo navzoča od začetka. »Saj vendar ni Cerkev tista, ki jo je hotel Bog osvoboditi, ampak svet; milost, ki jo je Bog po Kristusu podelil svetu, mora daleč presegati vidne meje Cerkve, tudi če gledamo na Cerkev kot na središče milosti, kot na ‚sacramentum mundi', kakor jo je imenoval koncil.«[10] Teolog Hans Urs von Balthasar pravi: »Cerkev ni tu zaradi sebe, marveč zaradi dokončnega odrešenja sveta,«[11] zato »Cerkev ne išče sebe, ampak dovršitev vseh stvari po Kristusu v Bogu.«[12]

Med Cerkvijo in svetom zunaj nje vedno poteka živa izmenjava, ki je najgloblje utemeljena v samih zakonitostih odrešenjske zgodovine. Tudi v svetu zunaj Cerkve je vedno že navzoče spravno delovanje Kristusa, za svet križanega in vstalega. To dinamično odrešenjsko dogajanje poteka, naj svet to ve ali ne, naj je zanj odprt ali pa se nasprotno zapre. Cerkev nikjer ne srečuje zgolj naravnega sveta, ampak svet, ki je pozitivno ali negativno polariziran z božjim zveličavnim delom.[13]

Ako si ob koncu zastavimo vprašanje, na kaj naj bi bili pri oznanjevanju odrešenja s pogledom na prihodnost posebej pozorni, ugotovimo, da je treba

---

[7] Hans U. von Balthasar, Das Ganze in Fragment, Benziger Verlag Einsiedeln 1963, 268.

[8] H. U. von Balthasar, Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Johannes Verlag Einsiedeln 1980, 103.

[9] Dokumentation: »Die Kirche hat die Wirklichkeit Gottes zu bezeugen«. Ueberlegungen eines Bischofs zur seelsorgischen Lage, v: HK 36 (1982) 436—442.

[10] H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 9.

[11] H. U. von Balthasar, Christlicher Stand, Johannes Verlag Einsiedeln 1977, 279.

[12] Isti, pr. t., 280.

[13] H. U. von Balthasar, pr. t., 280 s.

ljudem znova živo predstaviti celotno krščansko oznanilo. Glede na naše razmere pa bi morda poudarili zlasti naslednje: bratstvo, edinost in svoboda. Ti krščanski ideali so tako lepi in privlačni, da jih je tudi naša družba sprejela v svoj program. Ali ni naša specifična naloga in obenem edinstvena priložnost, da tudi kristjani prispevamo svoj nenadomestljivi delež pri uresničevanju teh idealov?

Ljudje se dandanes različno vedno bolj zbližujemo. Medsebojno sodelovanje in srečavanje omogočata vedno tesnejšo povezanost in boljše medsebojno poznavanje. Znova se prebuja želja po osebnih stikih, ker posameznik noče utoniti v morju anonimnosti. V takšno personalistično čutenje stopa Cerkev s svojo zavzetostjo za dostojanstvo človekove osebe. Cerkev je bratsko občestvo odrešenih, ki jih povezuje ljubezen Svetega Duha. Zato si moramo še bolj prizadevati, da bomo tudi mi dejavni člani bratske in solidarne človeške družine, ki je od Boga zbrana po Kristusu v Svetem Duhu. Samo ena možnost je, kako doseči ta cilj: v ljubeči poslušnosti se moramo vedno bolj priličiti križani ljubezni Jezusa Kristusa.

Posebnost našega poslanstva je tudi v ekumenskem delu za edinost kristjanov. Smo nekakšen živi most med Vzhodom in Zahodom, med različnimi kulturami in veroizpovedmi. Sveta brata Ciril in Metod sta nam vzor in zgled pri delu za edinost.

Svoboda in potrebnost odrešenja. Drugi vatikanski koncil pravi, da »še nikoli ljudje niso imeli tako ostrega čuta za svobodo kakor danes« (CS 4). Zavedati bi se morali, da »pravi kristjani izžarevajo svobodo, katero nekristjani vedno šele iščejo. Človekova svoboda je v našem času téma, ki zaposluje obojne. Med kristjani in nekristjani je nastalo nekakšno tekmovanje, kdo more učinkoviteje in globlje razumeti in uveljaviti to svobodo. Ateizem je čisto zaposlen s to témo: osvoboditev razuma iz spon vere (razsvetljenstvo), osvoboditev v gospodarsko zasužnjenega človeka do človekavrednega dela (Marx), osvoboditev posameznika iz verig njegove neobvladane preteklosti (Freud), osvoboditev celotnega človeštva od môre pojmovanja Boga, v katerega več ne verjamemo in ki ga kakor mrtvo truplo vlačimo s seboj v svetovni zgodovini (Nietzsche). /. . ./ Dokler se krščanstvo javlja predvsem kot tradicija in institucija, bodo imela sodobna svobodnostna gibanja lahko delo. Tekmovanje pa bo čisto resno šele tedaj, če se kristjan teoretično loti pokazati, da je svobodno razodetje Boga v Jezusu Kristusu povabilo v absolutno, božje območje svobode, v katerem edinem se more človeška svoboda popolnoma razviti. In ne le povabilo, ampak v učlovečenju Boga v Jezusu Kristusu tudi za vse eksemplarična izpolnitev, prodor in vstop v območje takšne svobode, ki jo naši sodobniki mrzlično iščejo, a je ni mogoče najti, če je Bog sam ne razodene. Nasproti iščoči, vedno le v praz-

nino zadevajoči svobodi, bo kristjan postavljal oznanilo o izpolnjeni in za nas uresničljivi svobodi.«[14]

Pot do verodostojnega oznanjevanja pa pelje prek osebno zavzetega krščanstva. Pričevanje, martyrion, je najučinkovitejše potrdilo za pristnost oznanila. Cerkveni očetje so z občudovanjem primerjali poslanstvo kristjanov v svetu z lučjo. Svetloba namreč prodre v najgloblje in najtemnejše kote, ne da bi se pri tem zamazala. Čistim je vse čisto.

V takšen levnjak bruhajočega sovraštva in v temni bunker smrti je bil vržen p. Maksimilijan Kolbe. Prostovoljno se je odločil, da pretrpi mučeniško smrt namesto družinskega očeta. Stopil je na obsojenčevo mesto in v tisti temni uri se je izpolnil smisel njegovega življenja — krščanska proeksistenca v vsej svoji radikalnosti. Kolbejeva brezmejna ljubezen do Boga se je nepreklicno dovršila v najradikalnejšem bivanju za druge, v proeksistenci. Razglasitev bl. Maksimiljana Kolbeja za svetnika 10. oktobra, prižiga novo luč upanja in vere, da je ljubezen močnejša od sovraštva.[15] Tako so svetniki živa eksegeza evangelija in neovrgljivi obraz, kako pristno je veselo oznanilo o odrešenju. Svetnik je človek, ki ga je izoblikoval Jezus Kristus. Svetnik je odgovor od zgoraj na vprašanja od spodaj. Svetnik je zgled, kako se oznanjuje odrešenje, ker je preprost in hranljiv kakor hleb kruha, od katerega si vsakdo lahko odlomi košček za svoje življenje.

---

[14] H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Johannes Verlag Einsiedeln 1972, 15.

[15] Prim. Alfons Nossol, Bischof, Maximilian Kolbe: Beispiel christlicher Proexistenz, v: IKZ Communio 11 (1982) 459—463.

Ciril Sorč

Kdo je kristjan?

Kdo je kristjan? — to vprašanje si zastavljajo mnogi. Zastavljajo si ga ateisti, pripadniki drugih verstev in končno si ga mora zastaviti tudi kristjan, saj je od tega, do kakšnega odgovora se bo prikopal, odvisna njegova istovetnost in življenjski slog. Velikokrat prisilijo prav drugi, da si kristjan odgovori na to vprašanje. Marsikdo ostane na to vprašanje brez odgovora: ali se ni dovolj potrudil, ali si ga je po svoje prikrojil, ali pa ni naletel na človeka, ki bi mu ga dal ali pomagal poiskati. Ko sem našel Balthasarjevo knjigo z naslovom: Kdo je kristjan?, sem jo z veseljem in radovednostjo vzel v roke.* Vedel sem, da avtor ni eden tistih, ki bi se vrtel okrog vprašanja kot maček okrog vrele kaže. Predvsem v knjižicah zbirke Kriterien je jedrnat in seže takoj v bistvo problema. Naj tudi nam pomaga to delo pri premisleku o tem tako odločilnem vprašanju.

Kristjan se namreč počuti mučno osamljen in zmeden. Religiozna plat človeka, ki je imela svoje pomembno mesto in priznanje v vsej zgodovini in filozofiji vključno tja do razsvetljenstva, je v sedanjem času podvržena ostri kritiki. Za polnoletnega človeka se pač ne spodobi ukvarjati z bogovi. In v resnici: tudi brez teh gre, in to kar dobro. Človek, ki se je postavil na lastne noge, je videti mnogo bolj gibčen in samozavesten. »Noben pameten človek danes ne moli več, obdobje kontemplacije je mimo. Danes velja akcija: človek ni vzel v oskrbo samo svojega sveta, ampak tudi sam sebe in dela iz sebe, kar sam hoče« (14). Torej, ali naj se upira kristjan temu ritmu življenja in se takó odloča proti logiki svetne zgodovine? V prejšnjih časih je pri poganskih filozofih kot tudi pri kristjanih potekal obrat od sveta k Bogu. Danes pa se zahteva od vseh, tudi od kristjana, nasprotna pot: obrat k svetu. To, kar je prej kristjana varovalo kot topla obleka, je padlo z njega in tako se počuti nagega. Počuti se kot fosil iz minulih časov.

»Z izginotjem vere izgine kar sama od sebe tudi na religiji temelječa forma etike« (14). Konec je s trudom zaradi plačila ali kazni. Konec je s to visoko etiko, ki želi posnemati dobroto najvišje Dobrote, z etiko za aristokrate — boljše ljudi. Kaj je človek v resnici in kaj zmore, spoznamo,

---

* Hans Urs von Balthasar, Wer ist ein Christ? H Johannes Verlag (Kriterien 63), Einsiedeln 1983. Knjiga je doživela že veliko izdaj in bila prevedena v mnoge jezike, vendar je zaradi teme, ki jo obravnava, še vedno sodobna.

če vzamemo človeka takega, kakršen je — realistično in ne zazrtega v kakšne visoko postavljene ideale. Kdo je človek, nam pove statistika; tudi kristjan je »snov« za statistiko. Grenko tableto mora použiti kristjan tudi tedaj, ko gleda nazaj v preteklost Cerkve, kateri pripada. In kdo bolj »razume« današnjega človeka: teolog ali pornograf?

Potrebne spremembe, ki se jih je Cerkev lotila v novejšem času, imajo največkrat dvojni učinek: na eni strani so res ustvarjalne spremembe, spreobrnjenja, »aggiornamento«, lahko pa ostanejo zgolj aranžiranje, ko premaknemo eno vazo ali kos pohištva in se nam že dozdeva, da gre za »korenite« spremembe. Vprašajmo se, koliko smo pripravljeni »plačati« za to prenovo s svojo kožo. Kriterij vseh teh, večkrat na silo in v naglici pripravljenih sprememb je: ali vodijo k Bogu ali od njega proč: ali iščejo Boga pred seboj ali ga puščajo za seboj. Kajti biti na poti od Boga k svetu je lahko pristno krščansko poslanstvo, lahko pa je tudi beg pred Bogom, strah pred pohujšanjem križa. »Vse stvari imajo še drugo stran, samo Kristus je nima« (33).

Avtor navaja štiri take tokove v sodobni Cerkvi, ki so na eni strani potrebni in hvale vredni, če pa ostanejo nedomišljeni, se lahko izkrivijo. Prva taka usmeritev je navdušenje za sveto pismo. V današnjem katoliškem svetu slavé in razglašajo »odkritje« božje besede za najlepše in nesporno znamenje upanja. Kar kopičijo se prevodi in komentarji, da bi kolikor toliko nasitili potrebo množice po razumevanju svetega pisma, ki prvič stopa v obljubljeno deželo izvirnega teksta. Na tej poti se krščanske težnje srečujejo s protestantskim, ki hiti od svetega pisma v sedanjost in ima za obzorje in kriterij »modernega človeka« in za hermenevtično orodje »moderno filozofijo« (Heidegger). Kar more »moderni človek« doumeti, to, za kar ima antene, kar mu pomaga v religioznem smislu: to se mora oznanjati, ostalo se mora odstraniti kot mitološko navlako. Tukaj ne gre za sožitje, ampak za odločitev. Božjo besedo vzeti táko, kot je: poziv k absolutni odločitvi: kdor ni zame, je proti meni, in: kdor ne zbira z menoj, raztresa. V znanstveni nevtralnosti se znajdemo šele v preddverju in predolgo zadrževanje na tem področju pomeni večkrat izmikanje odločitvi.

Prav tako velja, da je liturgično gibanje v Cerkvi najbolj razveseljujoč pojav. Pojmovanje Cerkve kot živega božjega ljudstva in kot Kristusovega telesa in neveste je zadelo središčni živec in celotni organizem je v vseh svojih udih reagiral na to v obliki notranje prenove, katero je spremljala tudi zunanja, in v obliki pojavljanja novih služb in vlog na podlagi različnih karizem. Vsako samó zunanje spreminjanje »kulis« pa to prenovo izvotli in kaj lahko ostane samovšečno dejanje.

Ločenost Cerkva je največje pohujšanje krščanstva. To pa ne pomeni, da gre pot zbliževanja — ekumenizma čez drn in strn. Takó pri roki je izjava: Poudarjajmo, kar nas druži, in pustimo ob strani to, kar nas ločuje.

Niveliziranje — poenostavljanje problemov ne vodi nikamor. Pot k edinosti je mnogo težja in od katoličana zahteva pravo sprejemanje vseh tistih teoloških vidikov, oznanjevanje in pobožnosti, ki se pri ločenih bratih kažejo kot pravi (čeprav drugačni) izrazi od vseh priznanega krščanskega razodetja in skupnega verskega zaklada. Pri vseh partnerjih se pričakuje, da se bližajo k Bogu, ki je vedno večji in bolj skrivnosten, ki je po Avguštinovih besedah »takó neskončen, da ga moramo, ko ga najdemo, vedno znova iskati«. Tako bomo katoličani razumeli, da božje razodevanje ni nekaj okostenelega in konservativnega, kar lahko privlečemo na dan kot odgovor, ki je za vse pripraven. Svetovna zgodovina neizbežno hiti naprej kljub cerkveni tradiciji in nezmotljivem učiteljstvu. Zato se mora tradicija vedno znova pretapljati in oblikovati v novih izrazih. Tako je opazna navzočnost Svetega Duha, ga čutimo, posvéti se nam smisel tistega, kar se v resnici imenuje tradicija in kar se brez martirija, brez tveganja življenja ne utelesi. Kdo je kristjan? To vprašanje moramo imeti nujno v takih pogovorih pred seboj in ne kot že izdelan pojem, ki ga imamo pri roki in ni več potreben premisleka.

Vključiti se v »svetni svet« (weltliche Welt) naj bi bilo nekakšen višek in središčna točka prizadevanja Cerkve. V preraščanju jalovega naprezanja za samoobvarovanje Cerkve, v njenem prehodu in vključitvi v svet naj bi se Cerkev prebudila k svojemu pravemu poslanstvu. Čeprav povzroča ta izhod iz neke zavarovanosti v svet tudi nevarnost za »posvétenje« (ko gledamo nazaj, vidimo, da je marsikakšen umik iz sveta — redovniki — prinesel svetu velik dar in ravnotežje), se krščanstvo ne sme izmikati temu poslanstvu. Končno je kristjan tisti, ki najgloblje vcepi to, kar je krščanskega, v materijo svetnega sveta, tisti, ki krščanstvo najbolj temeljito »inkarnira« (47). Tako se uresničuje prilika o kvasu ter besede o soli in luči sveta. Kristjan ni posebnež. Od drugih se mora razlikovati samo po tem, da zahtevam po splošni človečnosti in solidarnosti odgovarja bolj temeljito in dosledno kot drugi. Ko gre za gradnjo tega sveta, naj bi bil kristjan nekje spredaj. Namesto da pride vedno prepozno zaradi svoje zazrtosti v nebo in gredo medtem mimo ena za drugo svetovnozgodovinske priložnosti. Naj bi bil končno buden za verske zahteve svojega časa. Avtor se sprašuje: »Ali bi bil potreben komunizem, če bi bili kristjani v pravem času budni in preudarni?« (48). Koliko humanitarnih zahtev ostaja tudi danes, kakor v času Komunističnega manifesta neizpolnjenih, ker nimajo ljudje časa zanje: tu mora vskočiti kristjan in »utelesiti« svojo vero. Seveda se na koncu le vprašamo: Ali je krščanstvo samo dosleden humanizem?

Na vsa ta štiri prizadevanja najdemo pravi odgovor tam, od koder nam je bilo podarjeno krščanstvo — iz žive Božje Besede.

Tretje in osrednje poglavje knjige ima naslov »Bog pred nami, ali: Kdo je kristjan?« In že prvi podnaslov nas želi popeljati »v sredino«. Če

hočemo spoznati krščanstvo, se moramo srečati s tistim, ki ga v resnici jemlje kot svoj program — s svetnikom — maksimalistom, kajti ta je najbolj preprost in prosojen pojav (v nasprotju z minimalistom, ki je kompliciran sam v sebi), tako preprost, da je on v resnici minimalist, ker je vse, kar je zamotanega, v sebi integriral. Za malenkostnega človeka veljajo po Pavlu brezštevilne moralne prepovedi in zapovedi, tako da zaradi dreves komaj vidi gozd; maksimalistu se zjedrijo vse te negativne prepovedi v eno samcato zapoved in o tej zapovedi pravi Kristus, da ni težka.

Kristjan se imenuje po Kristusu. Njegovo bistvo stoji in pade z bistvom Kristusa. Od njega prejema kristjan odrešenje, on gre s kristjanom v življenje in ga vabi, naj hodi za njim; celó biva v njem (In sein), to pa Kristus uresničuje v skrivnosti kruha in vina, kar je tudi »srčno želel«.

Pravo krščansko zadržanje povzemajo izrazi in to, kar ti izrazi vsebujejo: vera, ljubezen, upanje: ljubeča vera, ki vse upa, ali upajoča ljubezen, ki vse veruje, ali verujoče upanje, ki ljubi vse, kar Bog hoče. Če že hočemo nekakšno formulo za kristjana, lahko ponudimo tudi tole: Kristjan je človek, ki »živi iz vere« (Rim 1,17). To pomeni, da vse svoje bivanje stavi na eno možnost, ki mu jo je odprl Jezus Kristus, božji Sin, ki je bil za nas vse poslušen do smrti na križu; pomeni udeležiti se pri Sinovem poslušnem »da« Bogu (gl. str. 65).

Vedeti moramo, da je dogmatika s svojima obema temeljnima stebroma: učlovečenjem in Sveto Trojico tudi krščanski nauk o življenju: dogma in eksistenca stojita in padeta skupaj. Te življenjske povezave nas uči Jezus v molitvi Očenaš (avtor ga pod tem vidikom obravnava na straneh 67—68). Nato se loti vprašanja zaveze.

Zaveza je v svobodni Božji izvolitvi. Ta izvolitev (vidna je postala v Abrahamu) ima za posledico obljubo in nagovor. Svobodni odgovor je bil dan v Marijini pritrditvi (ona je hči Siona). Ta nepreklicni »da« »Gospodove dekle«, pravi avtor, je temelj in bistvo novozavezne Cerkve. Kdor ta »da« izreka z Marijo v življenju, je živi ud božjega ljudstva in bolj ko ga more izrekati popolno, bolj pripada Cerkvi. V Kristusu pa je stičišče Božjega »da« človeku in človekovega »da« Bogu. Takó je on bivajoča nova in večna zaveza.

Popolni »da« Kristusa in njegove Matere — neveste — Marije — Cerkve je tisto, po čemer se meri krščanstvo (Christsein, to pa ima bolj oseben pomen kot Christentum) kristjana. To je oblika kristjanovega življenja! In ta vodi do pokornosti tudi v trpljenju — končno do križa. Dokler deluje človek iz sebe, še ni dokazano, da je poslušen Bogu. Šele pokorščina vse do trpljenja izraža to pripadnost.

Človekovo hrepenenje in naprezanje ne moreta biti zadnje merilo nravnega ravnanja tam, kjer je Bog razglasil svojo svobodno, ljubečo voljo. Kaj je absolutno dobro, mu lahko pove le Bog ljubezni, zato se prva, odločujoča

ljubezen stvari imenuje poslušnost in ne vnaprejšnje védenje. »Da«, ki ne postavlja nobenih meja, je najbolj rodoviten, bolj kot vsi programi, ki jih človek sam zasnuje. Vsa človekova prizadevanja ostanejo krčevito naprezanje in izkrivljanje: Kar Bog zahteva, je izročitev v verujoči ljubezni.

Veselo je božje oznanilo samo za uboge. Te blagruje tako stara kakor tudi nova zaveza. Ubogi so tisti, ki imajo zaradi pomanjkanja lastnega imetja prostor, kamor veselo sprejemajo Boga in njegovo oznanilo. Zato je Marija »izbrala boljši del«, ker je izpraznila celo svojo dušo, da bi bila pripravljena za »edino potrebno«, božjo besedo, njeno sporočilo. V prilikah so to tisti, ki imajo čas in se odzivajo povabilu, medtem ko se bogati posvečajo samó svojim skrbem. In ker nimajo ubogi ničesar, se počutijo kot nič in do Boga večni dolžniki ter morejo s cestninarjem stati zadaj v templju, priznavati svojo krivdo ter odhajati opravičeni na svoj dom. Bog je prav to, kar je pred svetom nič, izvolil, da bi to, kar je, osramotil (prim. 1 Kor 1,26—28). To je pripravna zemlja za seme, ki ga seje Bog. Ne gre za površno poslušanje Besede, ki ne obrodi sadu, ampak za vztrajanje v habitualnem deju vere, ki ga cerkveno izročilo imenuje kontemplacija. To je vedenje vseskozi odprte duše, ki vztraja v poslušanju Besede. Takó Mati Marija, ki je »vse te besede ohranila v svojem srcu in jih premišljevala (meditirala)« (Lk 2,19), tako Marija iz Betanije, ki je vztrajala v kontemplativnem sprejemanju besede in tako izpolnjevala »edino potrebno«.

Iz tega spoznamo, kako je v življenju Cerkve in posameznika središčnega pomena kontemplativno življenje.* Avtor pravi: »Nobenega delovanja navzven brez notranje kontemplacije« (80). Vsi veliki kontemplativci s svojim življenjem kažejo, da je kontemplacija temelj krščanskega bivanja, kajti kdor noče najprej poslušati Boga, nima nič povedati svetu. Tudi sredi današnjega sveta, sredi akcije, mora biti čas za srečanje z Bogom, kajti svet je danes kot motor, ki je v pogonu in ga ne more nihče več ustaviti. Ko se kristjan trudi, da bi najprej služil Bogu, lahko celotno njegovo življenje v svetu dobiva pomen bogoslužja. Tako lahko naše zasužnjujoče delo v tovarni postane del svobodne daritve in sprejetja ... Temeljna odločitev: »Zgôdi se tvoja volja« tako prepoji vse, česar se lotevamo in kar od nas zahtevajo. Bogu se lahko bližamo le, če pustimo onkraj vseh svojih problemov prostor za nepričakovane zahteve in želje njegove volje. Balthasar zelo poudarja to poslušno odprtost kot tisto vedenje, ki ne pušča Boga za seboj, ampak gre z njim in naproti njemu. To je tudi pogoj, da ne ostane krščanstvo zgolj na ravni površnega humanizma. V tesni povezavi s to temo je tudi vprašanje odločitve enkrat za vselej (ki pa vsebuje vedno novo potrditev). Predvsem mladi se danes želijo vključiti, obenem pa ohraniti vajeti v svojih rokah.

---

* Odnos med akcijo in kontemplacijo pri Balthasarju je obdelal T. Štrukelj v razpravi: Kontemplacija in akcija pri Hansu Ursu von Balthasarju, v: BV 39 (1979) 61—79.

Želijo se popolnoma lotiti kakšne naloge, vendar pa za določen čas. To je podobno »zakonu na pokušino«, poznamo že »samostane za določen čas«, mnogi se zbojijo duhovništva »za vse življenje«. Kaj lahko razberemo iz takega odnosa? Da je dokončno življenjsko darovanje globoko povezano s krščansko poslušnostjo (pokorščino) vere. V vseh treh primerih: zakon, duhovništvo, redovništvo gre za brezpogojno izročitev življenja Bogu — v upanju, da bo žogo, ki smo jo vrgli, ulovila roka Vsemogočnega. Balthasar zatrjuje: »Toda vsaka prava rodovitnost življenja izhaja iz odločitve enkrat za vselej (Ein-für-Allemal)« (86).

Ko se avtor sprašuje, kdo je odrasel kristjan, prihaja do prepričanja; to je to tisti kristjan, ki iz zaupanja, kakršno izhaja iz molitve, zna prisluhniti Jezusovemu Duhu, ki vodi in ukazuje; kdor dopusti, da ta Duh zavrže njegove načrte in postavi na njihovo mesto svoje in čisto drugačne, kdor postane popolnoma »blago« za Kristusov model (podobno), kdor postane »snov«, ki se iz take pasivnosti dvigne k največji aktivnosti Jezusove »matrix« in »matere« (»... ta je moj brat, sestra in *mati*«, Mt 12,50) (90).

K odraslosti kristjana spada tudi poslanost; nadalje je kristjan samo toliko kristjan, kolikor je ud Cerkve. Nihče ni kristjan na svojo pest. In Sveti Duh, ki kristjana, če ta hoče, usposablja za odraslost, je predvsem Duh Cerkve. Ker je posameznik ud Cerkve in prejema duha in življenje od celega Kristusa kot glave in telesa, zato je njegovo krščansko poslanstvo vedno tudi cerkvena »karizma«. Apostol Pavel imenuje darove, karizme, ki jih Sveti Duh deli posameznim udom Cerkve v korist celotnega organizma kot »mero vere« (Rim 12, 3.6). Darovi so v tesni zvezi z vero in Cerkvijo. Kdor ne razume povezave med odraslostjo in krščansko poslušnostjo Cerkvi, je še daleč od zrelosti.

Na začetku razdelka, ki ima naslov »Ljubezen forma krščanskega življenja«, tolaži bralca, ki je gotovo že nestrpen, ker ni nič govora o glavni zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega, da je bilo potrebno najprej trdno zakoličiti posebnosti, ki to ljubezen razlikujejo od splošne, že razvpite ljubezni do bližnjega, ki jo oznanjajo humanisti (95). »V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (Jn 4,10). Ta pot ljubezni, ki prihaja od Boga k nam in gre od nas naprej k bratom, ima svoje središče v naši hvaležni ljubezni do Kristusa, ki nam je kot svoje naročilo (oporoko) dal zapoved ljubezni. Takó je to njegova ljubezen in naša obenem (prim. Jn 14,15.24; 15,12—14). Posebnost te ljubezni je, da gre po Kristusovem zgledu do smrti. Ne obstaja neka teoretična vera, teoretično krščanstvo. »Krščanstvo je oblika (Form), ki ne more obstajati zunaj materije, kakor je forma kakšnega kipa uresničena samo v snovi« (100).

In kaj pomeni »uresničevati« (Praktizieren)? Dobesedno pomeni neko sposobnost spremeniti v »dejanje«. Zdravnik npr. uporablja svoje znanje v dobro bolnika. Kristjan uresničuje tako, da posreduje njemu darovane milosti v korist drugih ljudi. Zato ni glavno in edino merilo »praktičnega« kristjana reden obisk nedeljske maše in prejem zakramentov v velikonočnem času. To je le minimum in ni glavna stvar, kajti najpomembnejša je dejansko krščanska ljubezen. Cerkev v celoti in v svojih udih je luč sveta, sol zemlje, kvas v testu. Torej je v odnosu do sveta. Zgolj s kvasom ali soljo ne vemo kaj početi; šele v prenikanju ter izginotju v mesu ali v testu dokazujeta svojo sposobnost ter uresničujeta svoje bistvo. Cerkev je koncentrat, namenjen razdajanju in razširjanju. Sama maša se nujno končuje: Ite, missa (missio) est. K »prakticiranju« spada tudi zakrament sprave, življenje v ritmu cerkvenega leta, za posameznika pa še posebej nepoznane in nepredvidene poti njegove usode. To razmišljanje o uresničevanju krščanskega življenja lahko sklepamo takole: Boga moramo najti v znamenjih besede in zakramenta, toda samo zato, da bi ga še bolj vneto iskali tam, kjer ga še ni in kamor ga moramo mi prinesti; ali bolje (saj je on že povsod), kjer on skrito že biva in ga moramo mi le odkriti (prim. 105).

V četrtem in zadnjem poglavju, ki ima zamotan naslov: »Expropriation und Weltauftrag«, se sprašuje avtor, kako služi kristjan svetu, in pravi, da se kristjan ne more oprijeti kakšnega integralizma. Kristjani smo popolnoma izpostavljeni, smo manj zavarovani, kakor si mislimo. Večkrat bi radi uporabili Cerkev kot nekakšen ščit proti svetu in iz našega poslanstva v svet ščit pred Kristusovo besedo. Prav v svoji izpostavljenosti ohranja kristjan od Boga obljubljeni nebeški zaklad. Izpostavljenost se lahko imenuje: »slabosti, zasramovanje, potrebe, preganjanje in stiske za Kristusa« (2 Kor 12,10), te so vračunane in celó razpoznavno znamenje za stanje, katerega se ni treba bati. Samo za resnično, dejansko uboge je božje bogastvo (prim. Mt 10). V kristjanu napetost med naravo in duhom ni umirjena, ampak povečana. Je popolnoma »izkoreninjen« iz »narave«, da, celo iz »sveta« kot takega, da je zopet popolnoma poslan v svet. Na eni strani »v svetu in ne od sveta«, na drugi pa »pojdite po vsem svetu.«

Na zadnjih štirih straneh avtor na kratko govori o molitvi, upanju in o profanem. Bolj ko se molilec uči moliti, bolj je njegovo srce »razlaščeno«. Tu ni nič zasebnega. Bolj ko je kakšna ljubezen notranja in osebna, tem bolj je odprta za božje kraljestvo, toliko več pravic imajo v njej drugi!

O upanju pravi, da je eshatološko in komunitarno. Ne svetobežno, saj spremlja zgodovino vse do konca.

Beseda profano pove, da je kakšna stvar zunaj svetišča (fanum). Tudi kristjan še ni v svetišču, kot skozi špranjo pa ima vpogled vanj in se mu korakoma bliža. Zato ne drži (in jemlje zagon) učenje transcendentalistov

o popolni profanosti sveta, pa tudi ne zanosno govorjenje teilhardistov o popolni sakralnosti kozmosa.

Avtor ni s svojim delom »razložil« vprašanja, kdo je kristjan (še manj ga poenostavil). Poudaril pa je nekatere bistvene točke in izhodišča, pred katerimi si hote ali nehote zatiskamo oči ali pa jih zanemarjamo. Podal je kriterije ali bolje: osvetlil jih je (saj so ti bili dani že mnogo prej z Jezusom Kristusom). Tako da si kristjan, ko odloži knjigo, misli: »Sedaj pa vem«, toda biti kristjan je še nekaj več kot vedeti. In tu nastopi tisto bistveno, kjer se začne naše osebno delo, življenje kristjana (Christsein!).

Anton Strle

Kateheza in katekizem - ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega

(Za nastanek novega »katekizma«)

Internationale katholische Zeitschrift (Communio) 12(1983) ima 1. št. letošnjega letnika posvečeno v glavnem katehezi. Ker vsebujejo razprave marsikaj takega, kar se tiče tudi dogmatične teologije, gotovo pa zelo aktualno snov za vse, ki kakorkoli hočejo in morajo biti evangelizatorji, bom iz njih povzel vsaj nekatere prvine. Pri tem bom obšel sestavek Ursa von Balthasarja, ker je že bil v celoti preveden v eni prejšnjih številk Bogoslovnega vestnika.

1. Katekizem kot oblika posredovanja vere

Znani teolog K. Lehmann ima sestavek Der Katechismus als Form der Glaubensvermittlung (8—13). — Najprej ugotavlja, kako je katekizem prišel na slab glas, a ga z najrazličnejših strani zdaj spet zahtevajo kot nekaj nujno potrebnega. Nato prehaja na razpravljanje v dveh delih.

a) Korak nazaj k viru

Že v sv. pismu nove zaveze je polno »kratkih obrazcev« vere (strokovni izraz je: pistis-Formeln): 1 Kor 8,6; 1 Tim 3,16; Flp 2,6—11; 1 Kor 15,3 ss in 10,37—43; — Rim 10,8 s; Lk 3,10—14; Heb 6,11 s. (A že v stari zavezi: prim. 1 Mz 6,20—25; 26,4—9). Zato so že zgodaj govorili o »katekizmu prakrščanstva« (npr. A. Seeberg 1903). Povzetki bibličnega temeljnega oznanila sodijo skoraj v vse plasti sv. pisma nove zaveze. Biblična vera potrebuje besede, v kateri se zgosti odrešenjsko božje oznanilo in pričevanje o njem.

»Poučevati v veri« v smislu kateheze (»kataechein«) nastopa kot že ustaljen »terminus technicus« krščanske govorice (prim. 1 Kor 14,19). Tu imamo »učitelje« (prim. 1 Kor 12,28 in Ef 4,11), ki »poučujejo v Gospodovi poti« (Apd 18,25; slov. prevod ima »v nauku«).

Krščanska vera se ni zadovoljila s prevzemom besede »učitelj«, marveč je ustvarila posebno besedo za posredovanje vere. Od tu pri Avguštinu »De

catechizandis rudibus«. »Katekizem« vedno pomeni dogajanje ustnega poučevanja. Luther še pozna dogajanje poučevanja v veri. — Drugi pomen besede »catechismus« izvira tudi od krsta, pri katerem nastajajo vprašanja (»Ali veruješ . . .?«). To torej temelji navsezadnje v izpovedovanju vere, ki je zgrajena dialoško: kot beseda troedinega Boga in kot Cerkve. Katekizemskih vprašanj torej ne smemo razlagati le »pedagoško«. — Tretji pomen, namreč pomen označevanja vsebin pri pouku v veri, je katekizem dobil šele pozneje. Šele z Lutrovima obema katekizmoma je »catechismus« postal predvsem knjiga (10).

b) Pobude za prenovitev

Velikega pomena ostaja, da je katekizem ustno poučevanje. Vezan je torej na živo razlago. Da je pozneje katekizem postal predvsem knjiga, tega procesa ni treba obžalovati, saj je neizogiben. Toliko bolj pa mora Cerkev stalno skrbeti za to, da katekizem vedno ostane vključen v vseobsegajoče življenjsko dogajanje verovanja. Usoden je razvoj, če v moderni religiozni pedagogiki nič več ne govore o vseobsegajoče umevanem katekizmu, marveč le še o »veroučni knjigi« (»Religionsbuch«). Prvi pogoj za rehabilitiranje katekizma je vključitev v večji kontekst posredovanja vere.

Vsebine »katekizma« so bile skozi stoletja istovetne: veroizpoved (»apostolska vera«), deset božjih zapovedi, očenaš, dvojna zapoved ljubezni, očenaš, zdravamarija . . . Končno je nastal prehod na »pripovedovanje« odrešenjske zgodovine, ki jo seveda posreduje predvsem bogoslužje. Poleg tega so Lutrovi katekizmi še popolnoma vpleteni v njegovo pridigarstvo. Zanimivo je, da se ravno najnovejši zasnutki katekizmov spet vračajo k tej razčlenitvi.

H katekizmu spada »spominska snov« in preskušnja znanja. Seveda takšno »spraševanje« ne sme postati mehanično, neosebnostno in abstraktno. Temeljni smisel »vtisnjenja« vsebine v spomin je »ohranitev v dobrem in plemenitem srcu«, da bi »obrodili sad v potrpljenju« (Lk 8,15) in bi bili deležni izročil« (1 Kor 11,2), »evangelija« (1 Kor 15,2) ter veroizpovedi (Heb 3,6.14; 10,23), pri tem pa je uporabljena beseda, ki je skoraj istovetna s »katehezo« (kataechein-katechein). Pri tem gre za temeljno dogajanje bibličnega verovanja: za *spominjanje odrešenjskih božjih del* (11). Posredovanje odrešenjskih božjih del se ne naslanja na vedno vračajoča se naravna dogajanja; tudi ne na območje (naravne) mistike ali pradavnega mita. Gre marveč za živo *»spominjanje« (anamnesis, memoria)* zgodovinskih božjih dejanj odrešenja, ki dosežejo navzočnost vere le po veri in zakramentu. Zato je »ohranitev« (»Behalten«, vtisnjenje v spomin) tako nujno potrebna, saj ni mogoče izvajati vsebine vere iz znotrajsvetnih dogodkov in (naravnih) zgodovinskih pričakovanj. Bibličnemu »spominjanju« tudi ustreza kako »vtisniti« (v spomin); to mora seveda pospeševati notranjo resničnost in ne sme

postati formalizem. »Ohranjanje« (vtisnjenost v spomin) je tisto, ki rešuje prvine vere tudi tedaj, ko ne ostanejo aktualno zavestne. V tem smislu »spomin« krepi vernikovo odpornost zoper ideologije in je pogoj za to, da ostane Cerkev tudi v najhujših časih pri življenju.

Morda je zavest o potrebnosti tako umevanega »katekizma« tudi zato tako zakopana in odsotna, ker je naše mišljenje postalo brezzgodovinsko in zaradi tega brez spominjanja. Zato pa ni le boj razsvetljenstva zoper dogmatizem tisti, ki je katekizem kot obliko posredovanja vere vodil v krizo, marveč je pri tem imela svoj delež prav tako tudi intelektualizacija in pedagogizacija, moralizacija ter instrumentalizacija v poučevanju vere, pa tudi izguba kontinuitete izročanja in pričevanja. A tedaj bi bil katekizem v obnovljeni obliki ravno pomoč za »ohranitev« krščanske vere v zgodovinskem času, ki mu manjka spominjanja. Ne gre torej kratko in malo za restavracijo »spominske snovi« (»Merkstoffes«) v obliki vprašanj in odgovorov, tudi ne za golo »memoriranje«, spominsko obnavljanje. Današnja naloga je »vzpostaviti razumno ravnotežje med razmišljanjem in spontanostjo, med pogovorom (dialogom) in molkom, med pismenim delom in učenjem na pamet . . . Bistveno pa je seveda to, da si človek na pamet naučena besedila hkrati notranje prisvoji in jih polagoma razume v njihovi globini, da bodo postala vir osebnega in občestvenega krščanskega življenja« (Cat. tr. št. 55).

V trenutku, ko se je novodobno krščanstvo razsvetljenstva — vsaj začasno in ponekod — oddaljilo od katekizma kot oblike posredovanja vere, je nastopilo presenetljivo sekulariziranje katekizemske oblike. Posvetni odrešenjski nauki so s političnimi ideologijami odkrili vlogo in koristnost katekizmov ter kratkih »izpovednih obrazcev«. Do podrobnosti so posneli obliko katekizma. Takó srečamo: Katekizem francoskega državljana, Katekizem Nemcev, Rdeči katekizem za nemško ljudstvo, tudi Maovo knjižico ali »biblijo« in pa Katekizem prevratnika, ki ga je izdala 1964 t. i. frankfurtska kritična šola, in polno drugega.

Tako se zdi, da je končno nastopil čas, da se krščanska vera spričo razkrinkanja sekulariziranih odrešenjskih naukov vendarle spet zave ne le pomembnosti »vsebin«, ki so ji pralastne, marveč tudi prvotnih oblik, ki so krščanstvu skoraj dva tisoč let omogočale kontinuiteto v posredovanju in izročanju vere. K temu spada katekizem, čeprav mu je danes treba dati novo obliko (13). K temu K. Lehmann še pripominja, da je pogoj za obnovitev »katekizma« rehabilitiranje »vadenja« oziroma »vaje« (»Übens«) kot elementarnega didaktičnega sredstva.

2. »Naučiti se, da verujemo skupaj . . .«

Alfred Assel, prof. za katoliško teologijo in religiozno pedagogiko na visoki pedagoški šoli v Freiburgu, ima članek Miteinander glauben lernen . . .

Plädoyer für einen »kooperativen Ansatz« der Glaubensweitergabe (14—24). Prikazuje vlogo: 1. občestva vernikov kot »življenjskega prostora vere«; 2. družine; 3. verouka — kateheze — v šoli, kjer naj gre res za »Seelsorge«; 4. solidarnosti pričevanja. — Ob koncu navaja Exelerjevo opozorilo, da ima »izpovedovanje« (Bekenntnis) v cerkveni govorici dva pomena: izpoved vere in »izpoved« (priznanje) grehov; oboje spada skupaj. Vsak pričevalec vere je grešnik, a bi moral kljub temu biti kakor Peter sposoben pošteno odgovoriti: »Gospod, ti vse veš, ti veš, da te ljubim« (Jn 21,17). Če prenesemo na veroučitelja, to pomeni: »Vsak ima svojo biografijo vere s krizami, prógami žeje, pojavi utrujenosti, a tudi z novimi odkritji in preložitvami naglasov. Vsega osebnega sicer ne bo razlagal pred učenci, zlasti ne svojih nerešenih osebnih problemov; a tega ne opušča, ker bi hotel kaj zakrivati, marveč iz obzirnosti . . . Vsi pričevalci ostajajo zadaj za dragocenostjo, ki jo predajajo naprej. Zato vsak voditelj, pa naj bo to duhovnik, škof ali papež, začenja obhajati evharistijo s priznanjem svojih grehov, hkrati s prošnjo, naj njegovi bratje in sestre molijo zanj. Najbrž je res, da to premalo jemljemo zares . . . Navezani smo drug na drugega, na medsebojno razumevanje in na molitev drug za drugega« (24).

3. Nastanek katekizma: »Moč katekizma je svetost katehetov«

Guy Bedouelle OP, prof. na teološki fakulteti v Fribourgu (stroka: zgodovina reformacije) razpravlja o Das Entstehen des Katechismus (25—40).

Vizitacijska poročila ženevske škofije v 15. stol. kažejo, kako malo so tedaj duhovniki in verniki vedeli o krščanskem nauku. Podobno je bilo marsikje drugod. Mnogi so bili popolnoma nevedni. Če so verniki prosili duhovnike, naj jim razlože mašni kanon, da bi mogli biti pobožno pri maši, so naleteli na skoraj popolno nevednost (25).

Sto petdeset let pozneje je iz mesta Ženeve pregnani škof (sv. Frančišek Saleški) z zvončkom vabil otroke h katekizmu, ki ga je sam razlagal; pri tem je klical: »Halo (Auf)! Pridite h krščanskemu nauku . . ., ki vam kaže pot v nebesa!« L. 1603 je imel sinodo, ki je predpisala pouk v veri in je za opuščanje tega naložila kazen »s 50 funtov za pokoro (Busse) in z našim neodobravanjem«. Treba je bilo izvesti navodila tridentinskega cerkvenega zbora.

Med obema dogodkoma leži stoletje, polno prelomov ter religiozne dramatike in tragike, ob kateri se je prebudila zavest v protestantski in katoliški reformi, zavest, kako zelo je potrebno poznati odrešenjske resnice. Vsekakor so tako v primerih nujne potrebe kakor tudi zaradi poglobitve vere posegali nazaj — na katekizem kot posebno važno orodje (25).

Nastanek katekizma v pomenu orodja za pouk, mogli bi reči v pomenu katekizma kot »institucije besede« (eine Institution des Wortes), v pomenu knjige, kakršna je nastala v 16. stol., ima tri prvine: a) Elementarnost kate-

kizma, ki se obrača na otroke in tudi na neizobražene odrasle tedanjega časa; — b) pedagoškost: da bi bil razumljiv, zato vprašanja in odgovori; — c) uradnost: jamstvo za natančnost in gotovost v nauku, z drugimi besedami, za pravovernost (pa ne v tistem pomenu, ob katerem se nekateri danes tako radi »prizanesljivo« posmehnejo) (26).

Seveda pa tudi najboljši katekizem ne more nadomestiti misijonarskega duha. Mora se ponižno vključiti v celoten pogled na oznanjevanje evangelija. Na ponoven prevod katekizma je mogoče misliti samo tedaj, če izhaja to iz prizadevanja po pastoralni prenovi Cerkve. — V knjigi Decatechizandis rudibus (o katehezi za preprosto ljudstvo), ki je nastala ok. 405 in ni prvi katekizem, marveč premislek o metodi katehiziranja, kaže Avguštin, kako je treba poučevanje prilagoditi različnim skupinam poslušalcev. Tu razlikuje tri vrste: podeželsko prebivalstvo brez izobrazbe, meščanske polizobražence in izobražence. Nekaj neprimerljivega je, kako skrbno Avguštin podaja razlike pri oznanjevanju odrešenja. Za preproste zadostuje pokazati na dobrega Stvarnika, opozarjati na različne oddelke odrešenjske zgodovine in govoriti o nebesih. Za drugo kategorijo je treba poudarjati predvsem na Kristusov zgled in poučevati o nravnem življenju, ki se orientira ob Odrešeniku. Za tretje se zahteva največ in je treba iti v globino: predrugačiti je treba miselnost; naučiti je treba te ljudi, da bodo brali sv. pismo v luči nove (krščanske) vere, torej duhovno, ne pa po črki. Zlasti v prvem delu svoje knjige Avguštin opozarja, da mora biti katehet poln veselja. Nikoli se ga ne sme lotiti naveličanost ali odpor do dela, marveč mora oznanjati veselo oznanilo z veselim srcem (27 sl.). Vsak kristjan naj pozna temeljno besedilo, ga razume in sprejema v svojo vero in s tem v svoje življenje. Če se zaradi preprostosti zahteva, da se je treba česa naučiti na pamet, ne sme biti tu izpuščeno nič bistvenega. Te Avguštinove misli so bile vodilo za poznejše čase, ko je polagoma nastajal katekizem v smeri k našemu pomenu.

Cerkev je vedno hotela, da tudi najpreprostejši verniki poznajo vsaj nekaj od vsebine vere — zlasti »apostolsko vero« (na Zahodu) in očenaš, ki so ju »izročali« pri krstni katehezi. V dobi cesarja Karla Velikega so izrečno zahtevali, da krstni botri to znajo. V tem času so že nastali (večkrat tudi v materinskem jeziku) v vprašanjih in odgovorih povzetki vsebine vere (28). — V 12. stol. je Peter Abälard sestavil kratek komentar k apostolski veri in k očenašu in je zelo naglašal, da morajo vsi kristjani znati na pamet te molitvene obrazce (PL 178,617 D; 619 A). Hugo a St. Victore († 1142) je sestavil pet septenarijev, in sicer na podlagi sv. pisma in sv. Avguština: glavni grehi, glavne kreposti, očenaševe prošnje, darovi Svetega Duha, evangeljski blagri (29). V 13. stoletju je nastala v zvezi z beraškimi redovi naravnost eksplozija besede (oznanjevanja) tako, da niso čutili preveč potrebo po pismenih očrtih vere. Predzadnja stopnja do našega katekizma je pač pri Janezu Gersonu († 1429), ki je predvsem pedagog. »Če hočemo reformirati Cerkev,

moramo začeti z otroki,« piše Gerson, ki je sestavil ABC za preprosto ljudstvo, kar bi naj bile začetne osnove tako za branje sploh kakor za vero. Gersonove knjige so v 15. in 16. stoletju mnogo uporabljali, a niso mogle biti orodje za tako zaželeno prenovo. V 15. stol. je obstajal tudi opus tripartitum, knjiga za župnike, ki je obravnavala: deset božjih zapovedi, razlago smrtnih grehov (za spovedovanje), »dobro smrt«. Vojska, lakota in kuga so pretresale to »jesen srednjega veka« (Huizinga). Katoliška Cerkev, tako se zdi, je bila tedaj kakor omamljena, uspavana in brez vsake reakcije na tisto, kar je bilo — v primerjavi s pohujšanji — še bolj nevarno: povprečnost. Kljub humanistični prenovi, ki je bila včasih deležna tudi krivičnega nezaupanja, kljub globoko notranjim prenovitvenim gibanjem, je, kakor se zdi, samo čakala na udar luteranske reformacije (30).

Nato avtor predstavi Lutrove katekizme, ki večinoma niso polemični, in še druge. — Kanizijev katekizem iz l. 1555 že v prvih vrsticah navaja, da je »vera iz poslušanja«, kar so reformatorji tako radi naglašali. Oznanjevanje naj v srcih prebudi željo, da bi poslušalci spoznali Jezusa in šli za njim, Odrešenikom. Obstaja tesna povezava spoznanja in življenja v ljubezni, v smeri »k popolnosti postave«. — Nastajali so še drugi katekizmi. Vsekakor je bil katekizem v 2. polovici 16. stoletja neprimerljivo orodje katoliške prenove. Rodil je bogate sadove noter do 19. stoletja. A imeti ga je treba bolj za izraz religiozne prenove kakor pa za njen vzrok. Njegova skrivnost je v čudovitem misijonarskem poletu, ki je značilen za Cerkev tedanjega časa v Evropi in daleč po svetu. Sestavljalci najpomembnejših katekizmov, pa tudi veliki tedanji kateheti, so bili potem vsi razglašeni za svetnike. »Svetost katehetov je tista, ki napravlja (ausmacht) moč katekizma« (40). — Ob sečišču dogme in morale, podobe Cerkve in človeka z njegovo skrbjo, da bi okrepil vernost in ljudsko pobožnost, je katekizem posebno odličen pripomoček v zgodovini božjega ljudstva. »Premišljevanje o njegovem nastanku je za nas potrebno, če hočemo, da se spet rodi katekizem.«

Primož Pirnat

Datum Jezusove smrti

V zadnji lanski številki revije Nature je izšel zanimiv članek,[1] v katerem dva angleška znanstvenika z Oxfordske univerze s pomočjo astronomskih izračunov in rekonstrukcije judovskega koledarja 1. stoletja našega štetja dokazujeta, da je Jezus skoraj gotovo umrl na petek, 3. aprila leta 33. Njun članek podajam nekoliko skrajšan, izpuščene so nekatere stvari, ki se ponavljajo, nekatere podrobnosti ozadja pri astronomskih izračunih in tabele datumov judovskih velikih noči ter luninih mrkov v tem obdobju. Vse citiranje in sklicevanje na svetopisemske vire pa je ohranjeno.

*

Edina zgodovinska gotovost o datumu Jezusovega križanja je, da se je zgodilo v času, ko je bil Pilat upravitelj v Judeji. (26—36 n. št.) Skoraj vsako leto v tem obdobju ima svoje zagovornike in tudi dan obsodbe je negotov, ker nastaja med Janezovim evangelijem in sinoptičnimi evangeliji za en dan razlike.

Tudi Tacit omenja v Analih, da so Jezusa križali v Judeji pod Poncijem Pilatom. Vsi štirje evangeliji soglašajo, da je Jezus umrl nekaj ur pred začetkom judovske sobote (judovski dnevi so tekli od večera do večera) in da je bil to čas velike noči, vsakoletnega judovskega praznovanja v obdobju polne lune.

Čas velike noči je bil natančno določen po judovskem koledarju, ki so ga uporabljali duhovniki v templju. Na 14. dan judovskega meseca nisana (ki ustreza v našem koledarju času marca in aprila) so med 3. in 5. uro popoldne zaklali jagnjeta. Velikonočna večerja se prične ta večer po luninem vzhodu, na začetku 15. nisana (3. Mojz 23,5; 4. Mojz 28,16). Janezov evangelij se razlikuje od drugih treh v tem, da postavlja dan Jezusove obsodbe in usmrtitve pred veliko noč, na 14. nisan. (Jan 18,28 in 19,31) Poročilo sinoptikov je manj jasno. Angleža navajata tri izmed mnogih razlag te razlike:

---

[1] Humphreys, C. J. & Waddington, W. G.: Dating the Crucifixion, Nature vol. 306, 22/29 Dec. 1983, str. 743—746.

1) Po sinoptičnih evangelijih je bila zadnja večerja, velikonočna večerja, ob začetku 15. nisana in križanje proti koncu istega judovskega dne (glej npr. Mr 14,12). To se ne ujema z Janezovim datumom 14. nisana.

2) Mnogi strokovnjaki mislijo, da zadnja večerja, kot so jo opisali sinoptiki, ni bila prava velikonočna večerja in da je Jezus, ki se je zavedal, da ga bodo vsak čas prijeli, imel zadnjo večerjo en dan prej (glej Lk 22,15). Sinoptiki pri večerji ne omenjajo velikonočnega jagnjeta in ta razlaga se ujema z Janezom, ki poudarja, da je bila zadnja večerja, preden so začeli praznovati veliko noč (Jan 13,1). Taka razlaga da pri branju vseh štirih evangelijev datum 14. nisan.

3) Nekateri zagovarjajo mnenje, da je bila zadnja večerja po sinoptičnih zapisih res prava velikonočna večerja, vendar po koledarju, ki ga je uporabljala qumranska skupnost in še nekatere druge. Po tej razlagi se je pričela zadnja večerja ob začetku judovske srede (po qumranskem koledarju velika noč, ujemanje s sinoptiki), križanje je bilo na petek (vsi štirje evangeliji) in prava velika noč na nedeljo (omenja Janez). V tem primeru dajo spet vsi štirje evangeliji datum križanja 14. nisana.

Biblični strokovnjaki se o natančnem datumu križanja ne strinjajo. Zato sta Humphreys in Waddington vzela oba datuma kot možna in ugotovila, v katerih letih med 26 in 36 je bil 14. ali 15. nisan na petek. Spremembe lune v tem obdobju je mogoče sedaj izračunati zelo natančno, ne vemo pa, s kakšno natančnostjo so Judje tedaj določali pričetek novega meseca.

Nova luna je ob spremembi meseca praktično nevidna, polmesec nove lune je s prostim očesom navadno neviden še približno 30 ur po konjunkciji s soncem. Zato sta Angleža izračunala vidnost rastočih luninih polmesecev v odvisnosti od časa med sončnim vzhodom in pričetkom novega luninega meseca v tem obdobju. Vidnost naraščajočega meseca je odvisna od njegovega kontrasta z nebesnim ozadjem in od atmosferskih razmer. V izračunih je bila upoštevana lega Jeruzalema in normalne atmosferske razmere v teh krajih. Vidnost novega meseca sta ocenila po njegovi velikosti in po položaju lune na nebu ob sončnem vzhodu in po njem ter po svetlosti neba glede na položaj sonca pod obzorjem ali nad njim.

Čeprav je bil v 1. stoletju začetek judovskega meseca natančno določen po astronomskih opazovanjih, se pojavijo težave zaradi judovske uporabe prestopnih mesecev. Dvanajst luninih mesecev da približno 11 dni manj kot sončno leto, a zaradi poljedelstva in praznikov so ohranjali lunine mesece na približno istem mestu glede na sončno leto in so dodajali trinajsti mesec, kadar je bilo potrebno, približno vsako tretje leto. V prvem stoletju je to dodajanje vsakoletno določal sanhedrin (najvišji judovski državni, upravni in sodni organ) v skladu z nekaj kriteriji, med katerimi je bil najpomembnejši ta, da je velika noč morala priti za pomladnim enakonočjem. Če je bilo

proti koncu judovskega leta ugotovljeno, da bi bila naslednja velika noč pred enakonočjem, so določili dodaten mesec pred nisanom.

Prav tako je bil lahko določen prestopni mesec, če so pridelki kasnili zaradi nenavadno slabega vremena (kajti prvi pridelki so morali biti zreli za darovanje na 16. nisana) ali če so bili jagenjčki še premladi. O prestopnih mesecih v letih med 26 in 36 ni zgodovinskih podatkov, zato sta Angleža morala za vsako leto upoštevati obe možnosti. V naslednji tabeli so prikazani vsi mogoči datumi križanja na petek 14. ali 15. nisana. To so edini datumi, ki so astronomsko in koledarsko možni:

judovski dan	izvir	datum po julijanskem koledarju
14. nisan	Janezov evangelij	petek, 11. aprila 27[3]
	in sinoptiki (2,3)[2]	petek, 7. aprila 30
		petek, 3. aprila 33
15. nisan	sinoptiki (1)[2]	petek, 11. aprila 27[3]
		petek, 23. aprila 34[4]

Dva izmed teh datumov se lahko izločita po drugih virih. Leto 27 se zdi prezgodnje. Luka (3,1—2) natanko določa, da je Janez Krstnik pričel svoje poslanstvo v petnajstem letu vladanja cesarja Tiberija in nato krstil Jezusa. Glede na rimsko civilno ali judovsko duhovniško štetje bi lahko bilo petnajsto leto med jesenima v letih 28—29 ali med pomladima v letih 29—30 n. št. Večina strokovnjakov tudi meni, da je bil Pilat upravitelj že nekaj časa pred križanjem (prim. Lk 13,1 in 23,12).

Prav tako se zdi leto 34 prepozno, saj se križa z možnim datumom, ko se je spreobrnil Pavel. Precéj zanesljivo lahko časovno določijo kasnejše dogodke v Pavlovem življenju, in gredoč nazaj po časovnih intervalih, ki jih je dal sam (npr. Gal 1,18 in 2,1), postavljajo mnogi strokovnjaki Pavlovo spreobrnjenje v to leto. Križanje v letu 34 bi bilo možno samo, če bi bilo vreme to pomlad nenavadno mrzlo.

Po črtanju let 27 in 34 ostane za dan križanja le 14. nisan. Takó so z znanstvenimi argumenti ločene različne teološke razlage narave zadnje večerje. Zadnja večerja ni mogla biti velikonočna večerja po judovskem koledarju. Jezus je umrl ob istem času, ko so klali velikonočna jagnjeta. To se ujema z mnogimi stavki iz nove zaveze, kot npr. »naše velikonočno jagnje, Kristus, je bilo darovano.« (1 Kor 5,7)

Takó sta ostali le leti 30 in 33. Najzgodnejši čas, ko je Jezus lahko pričel svoje poslanstvo, je jesen leta 28. Janezov evangelij pa omenja tri različne

---

[2] Številke (1, 2, 3) pomenijo tri malo prej opisane razlage sinoptičnih evangelijev.

[3] Novi mesec je bil morda ugotovljen šele dan kasneje zaradi slabše ločljivosti (glej tekst).

[4] Samo v primeru, če je bil dodan prestopni mesec zaradi nenavadno hladnega vremena.

velike noči med njegovim oznanjevanjem (vključno s tisto s križanjem). Po tej razlagi leto 30 ne more biti leto Jezusove smrti.

To se prav takó sklada z navedbo pri Janezu (2,20), ki pravi, da so Judje oponašali Jezusu ob prvi veliki noči njegovega učenja, da so gradili tempelj 46 let. To se nanaša na notranji tempelj, 46 let pa pripelje v leto 30 ali 31, odvisno, koliko časa so vzele priprave pred začetkom gradnje. Če so bile le tri velike noči, kot omenja Janezov evangelij, določa križanje v letu 33 približno dve leti in pol Jezusovega javnega delovanja. Nekateri strokovnjaki pa menijo, da Janez omenja še eno veliko noč (Jn 5,1), in v tem primeru bi Jezusovo delovanje trajalo približno tri leta in pol.

A med leti 30 in 33 strokovnjaki niso enotni. Dosedanji dokazi ne morejo zanesljivo podpreti ali zavreči nobene letnice. Zato sta Humphreys in Waddington raziskala, kaj pomenijo besede, da se je luna spremenila v kri, kar je omenjeno tako v Svetem pismu kot v apokrifih.

V Apostolskih delih (2,14—20) je zapisano, da so na binkošti nekateri obdolžili apostole, da so se napili novega vina. A Peter je vstal in dejal: »Izpolnjuje se, kar je napovedal prerok Joel: in v poslednjih dneh, govori Bog, bom razlil svojega duha na vse človeštvo . . . Delal bom čudeže zgoraj na nebu in znamenja spodaj na zemlji: kri in ogenj in oblake dima. Sonce se bo spremenilo v temo in mesec v kri, ko pride veliki in slavni dan Gospodov.«

Ni povsem jasno, na kaj je Peter mislil, ko je trdil, da je ta Joelova prerokba izpolnjena. Je morda mislil na prihodnost? A po mnenju angleških znanstvenikov se stavek »luna se je spremenila v kri« nanaša na lunin mrk na večer križanja, ki se ga da natančno izračunati.

Peter začenja svoj citat iz Joela z besedami: »Judje in vsi, ki prebivate v Jeruzalemu! . . . Izpolnjuje se, kar je napovedal prerok Joel.« Hotel je spomniti, da so nedavni dogodki izpolnili to prerokbo. Po tej razlagi se pravi »zadnji dnevi« začenjajo s Kristusovim prihodom (prim. 1 Pet 1,20; Hebr 1,1—2), izliv duha se nanaša na binkošti in »veliki in slavni dan« je dan vnebohoda. »Sonce se bo spremenilo v temo« se nanaša na tri ure teme približno sedem tednov prej, na dan križanja (prim. Mt 27,45). Vse to so njegovi poslušalci lahko razumeli.

Vzrok za zatemnitev sonca bi lahko bil peščeni vihar (oblaki dima), imenovan kamsin. Ker je sonce otemnelo na dan križanja, menijo mnogi strokovnjaki, da se je »luna spremenila v kri« na večer istega dne, »pred velikim in slavnim dnevom«, pred vstajenjem.

Drug dokument, ki dokazuje, da se je na dan križanja luna pojavila kakor kri, je takó imenovano »Pilatovo poročilo«, apokrifni fragment nove zaveze. Tam piše, da je na dan križanja »sonce otemnelo, zvezde so se pojavile in na vsem svetu so ljudje prižgali luči od šeste ure (po sončnem vzhodu) do večera. Luna se je pojavila kot kri.« Čeprav večina apokrifov ne

more rabiti kot primaren zgodovinski vir, omenja Tertulijan, da je Pilat za cesarja Tiberija napisal poročilo o vseh dogodkih, ki so spremljali križanje. Rokopisni fragmenti »Pilatovega poročila« so vsi kasnejšega datuma, a najbrž vsaj delno izhajajo iz izgubljenega originala. »Pilatovo poročilo« je morda tudi uporabljalo Apostolska dela kot vir in v tem primeru je zanimivo, da je dogodek, ko se je luna spremenila v kri, postavljen k dogodkom ob križanju.

Prav tako je možno, da je to poročilo kasnejši krščanski ponaredek, a celó kot tak dokument lahko odseva tedaj široko sprejeto verovanje. Z drugimi besedami, »Pilatovo poročilo« je drugo pričevanje, da se je luna na večer po križanju pojavila »kot kri«.

Zakaj je luna ob luninem mrku krvavo rdeče barve, je znano. Tudi ko je luna geometrično v zemljini senci, jo sončna svetloba vseeno dosega po lomu v zemljini atmosferi in se obarva rdeče, ker se na poti skozi atmosfero absorbira predvsem modri del barvnega spektra.

Humphreys in Waddington navajata tri starejše opisane primere takega mrka: 1) Lunin mrk dne 20. septembra 331 pr. n. št. se je pojavil dva dneva potem, ko je Aleksander prekoračil Tigris. Curtius je luno opisal kot »prelito z barvo krvi«. 2) Lunin mrk z dne 31. avgusta 304 n. št. (najbrž) ob mučeništvu škofa Feliksa je opisan v Acta Sanctorum: »ko so ga hoteli mučiti, se je luna spremenila v kri.« 3) Lunin mrk leta 462 n. št. je opisan v Hydatius Lemicus Chronicon takóle: »Drugega marca se je ob petju petelinov po sončnem zahodu polna luna spremenila v kri.« V evropskih srednjeveških analih je opisanih še mnogo mrkov z besedami, da se je »luna spremenila v kri«. Tudi omenjena Joelova prerokba ima najbrž za ozadje ta pojav.

Pri določanju luninih mrkov sta angleška znanstvenika po lastnih zagotovilih uporabljala najboljše vire in upoštevala celo dolgotrajne spremembe v hitrosti zemljinega vrtenja. Napaka v izračunih, ki veljajo za Jeruzalemski čas, najbrž ne presega petih minut. Vseh luninih mrkov, vidnih v Palestini med leti 26 in 36, je bilo dvanajst, a le eden ob veliki noči. Verjetnost luninega mrka na določen datum ob luninem vzhodu je seveda zelo majhna, v vseh letih Pilatovega vladanja sta bila le dva taka mrka. Natančni izračuni so pokazali, da je bil eden izmed njiju viden v Jeruzalemu 3. aprila leta 33 ob luninem vzhodu.

Pričetek mrka je bil ob 3.40 popoldne in iz Jeruzalema neviden, ker je bila luna še pod obzorjem. Mrk je dosegel svojo najvišjo stopnjo ob 5.15 popoldne in je bil iz Palestine še vedno neviden. Tedaj je bilo zasenčeno približno 3/5 vidne lunine površine. Luna je vzšla nad jeruzalemsko obzorje ob približno 6.20 popoldne in tedaj je bilo v senci približno 1/5 njene vidne površine. Mrk se je končal približno trideset minut kasneje. Ob luninem vzhodu se je pričela tudi judovska sobota in hkrati dan velike noči leta 33.

Ker je bila zasenčena površina lune v njenem zgornjem levem delu, se je zdela luna ob prvih trenutkih svojega vzhoda povsem zasenčena.

Barva zasenčene površine je odvisna od atmosferskih razmer. Za delne lunine mrke je značilen, posebno kadar je luna zelo visoko na nebu, velik kontrast med zasenčeno in nezasenčeno površino, tako da se zdi luna skoraj bela ob zelo temnem zasenčenem delu. Pri nekaterih delnih mrkih pa je rdeča barva zasenčenega dela dobro vidna.

Pri mrku 3. aprila leta 33 je bila luna tik nad obzorjem in najverjetnejša barva zasenčenega dela je bila rdeča in rumeno oranžna drugje. Majhna rumeno oranžna površina je povedala, da je luna vzšla, a večina njene vidne površine se je v prvih trenutkih zdela »spremenjena v kri«. Če je bil za popoldansko nekaj urno zatemnitev zares kriv večji peščeni vihar, je bilo v atmosferi najbrž še nekaj peska, to pa je ti barvi lahko še malo spremenilo. To bi luno najverjetneje še malo potemnilo in pordečilo.

Mrk 3. aprila 33 je najbrž videla večina prebivalcev v Izraelu, kajti Judje na veliko noč počakajo tako na sončni zahod kot na lunin vzhod, da začno z velikonočno večerjo. Namesto pričakovane velikonočne polne lune pa so najprej zagledali luno z rdečim delom, ki je počasi izginil v naslednje pol ure. Rezultat je bil najbrž dramatičen. Množica ob binkoštih je nedvomno razumela Petrove besede, da se nanašajo na mrk, ki so ga nedavno videli.

V nekdanjih časih so na mrke (tako delne kot popolne) gledali kot na nadnaravne pojave. Takó poroča judovski zgodovinar Jožef Flavij, da je nastopil lunin mrk isto noč, ko je Herod Veliki žive zažgal Mateja in še nekaj drugih Judov zaradi upora. Lunin mrk na večer po križanju so mnogi gotovo razlagali kot nadnaravno znamenje, in to je lahko imelo velik vpliv na mišljenje Judov in Pilata, da so dali zastražiti Jezusov grob.

Lunin mrk je lahko skrit v poznanem zapisu o sončnem mrku ob križanju, kot nekateri razlagajo Luko 23,44—45: »Bilo je že okrog šeste ure, ko je nastala tema po vsej deželi, tja do devete ure, ker je sonce otemnelo.« A sončni mrk je ob polni luni nemogoč in v vsakem primeru traja nekaj minut, ne ur. Samo pet zgodnjih (a glavnih) rokopisov Luke omenja ta sončni mrk, a lahko je pisar, ko je prepisoval originalen Lukov tekst in poznal ustno izročilo o mrku ob križanju, napačno popravil besedilo v sončni mrk.

Na prvi pogled se zdi čudno, da v evangelijih ni omenjen lunin mrk ob križanju. Čeprav se je tedaj ta mrk zdel veliko znamenje in je Peter jasno opozoril nanj približno sedem tednov kasneje in je Pilat morda to omenil v svojem originalnem poročilu Tiberiju, v kasnejši retrospektivi za pisatelje evangelijev ta lunin mrk v primerjavi s križanjem in vstajenjem ni bil tako pomemben. Namen pisateljev evangelijev ni bilo zapisovanje vodil za kronologe.

*

S temi sklepi zaključujeta Humphreys in Waddington svoj članek. Njuni astronomski izračuni so potrjeni tudi po drugih virih. Vprašljivejše pa je dokazovanje kronoloških podatkov po svetopisemskih virih, katerih namen ni prikaz časovnega poteka Jezusovega življenja. Večina malo starejših virov[5] ima za najverjetnejši dan križanja 7. april leta 30. Pri tem se naslanjajo na iste časovne navedbe v Svetem pismu kot angleška znanstvenika. Po teh virih je 15. leto vladanja cesarja Tiberija med leti 26 in 29, šestinštirideset let gradnje templja pa privede v leto 27 ali 28.

Vzroki za te razlike so v različnih koledarjih, ki so bili v rabi v tem času, in v mnogokrat časovno nejasnih zgodovinskih podatkih. Kaj pomagajo današnji na nekaj minut natančni astronomski izračuni, ko pa judovski gotovo niso bili taki. Če v Jeruzalemu niso mogli videti mlaja zaradi slabega vremena, so določili pričetek novega meseca, ko so prišli sli s to novico iz drugih pokrajin. Včasih je lahko nastala tudi pomota in morda celó namerna špekulacija. Če bi upoštevali še to negotovost, bi bilo najbrž koledarsko možno še kakšno drugo leto v tem obdobju.

V evangelijih, predvsem v Lukovem in v Janezovem, najdemo še nekaj časovnih namigov. Jezus omenja tri leta svojega delovanja (Lk 13,7): »Poglej, že tri leta prihajam po sadeže, pa jih ne najdem.« Luka omenja, da je bil Jezus, ko je nastopil, star okrog trideset let. A tudi ta podatek nam ne pove dosti, saj se tedaj o starosti niso izražali tako natančno kot danes. Jezus je bil tedaj star najbrž okrog petintrideset let.

Kljub vsej negotovosti se zdi 14. nisan leta 33 (3. april po našem koledarju) najverjetnejši dan križanja. Tedaj so bili izpolnjeni vsi astronomski in koledarski pogoji in ta dan se da dobro uskladiti s podatki v Svetem pismu. A morda bolj kot točen datum so zanimivi nekateri dogodki, ki so spremljali križanje.

Vsi trije sinoptični evangeliji poročajo, da je tedaj sonce potemnelo in da se je zagrinjalo v templju pretrgalo. To zagrinjalo so spustili, kadar so odprli velika tempeljska vrata. Možno je, da se je zagrinjalo pretrgalo zaradi sunka vetra. Kamsin v aprilu v Palestini ni redek in bi lahko povzročil zatemnitev sonca; to zagovarjata tudi angleška znanstvenika. Matej ob teh dogodkih omenja še potres. Janezov evangelij kot teološko najgloblji in časovno najbolj odmaknjen teh dogodkov ne omenja.

Pri sinoptikih, predvsem pri Mateju, pa imajo znamenja v naravi ob križanju velik pomen in poudarjajo pomembnost dogodka. V primerjavi z večurno zatemnitvijo sonca ali s potresom se zdi delni lunin mrk nekaj ur kas-

---

[5] Npr. Haag Herbert in drugi, Bibel-Lexikon, Benzinger Verlag, 1968; Harrington Wilfrid J., Uvod u novi zavjet, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1975; Ricciotti Giuseppe, Jezusovo življenje, Družba sv. Mohorja v Celovcu, 1960.

neje res mnogo manjše znamenje, v teološkem pogledu pa je pretrganje zagrinjala v templju, ki naj bi zakrivalo najsvetejše, gotovo še neprimerno globlje simbolično sporočilo. A še ta »zunanji« dogodek se je najbrž zdel Janezu v primerjavi s pomenom Jezusove smrti in vstajenja tako obroben, da ga ni omenil.

Splet dogodkov ob križanju se zdi res nenavaden. Močan peščeni vihar, ki zatemni sonce in pretrga zagrinjalo v templju, potres in nato še lunin mrk; zvrhana mera znamenj za tistega, ki jih zna sprejemati. Kolikšna je verjetnost, da se vse to dogodi istega dne v isti deželi?

Pogostost luninih mrkov je dobro znana, teže je oceniti pogostost drugih dveh pojavov. Kamsin je v Egiptu običajen po pomladnem enakonočju in piha okrog petdeset dni (v arabščini pomeni »khamsin« petdeset), vendar so pravi peščeni viharji mnogo redkejši. Tudi potresi so v Palestini dokaj pogosti.

Vzemimo, da nastopi lunin mrk ob njenem vzhodu povprečno na pet let, zaznavnejši potres in peščeni vihar, ki zatemni sonce, pa vsak povprečno enkrat na leto in da so dogodki med seboj neodvisni. Verjetnost, da nastopi tak lunin mrk na določen dan, je približno $1/(5\times365)$, verjetnost drugih dveh dogodkov pa ocenimo z 1/365. Verjetnost, da se vse troje dogodi istega dne, je po gornjih predpostavkah $1/(5\times365\times365\times365)$, kar pomeni v povprečju enkrat na približno 700000 let. Mnogi antropologi postavljajo nastanek človeka nekako toliko let nazaj.

Ta ocena temelji na bolj ali manj verjetnih predpostavkah, zato nima kakšne posebne statistične vrednosti, a vseeno kaže, da je verjetnost sočasnega nastopa teh dogodkov zelo majhna. Tu si lahko zastavimo vprašanje: je bilo to naključje ali namen? Sinoptikom in prvim Jezusovim učencem so bili ti dogodki, ki bi jih danes preprosto imenovali naravni pojavi, gotovo velika nadnaravna potrdila za njihovo komaj rojeno velikonočno vero.

Vprašamo se lahko tudi drugače: ali bi ti dogodki sočasno nastopili tistega dne tudi, če Jezus tedaj ne bi bil umrl? Za lunin mrk lahko rečemo, da bi bil vseeno nastopil, saj so gibanja nebesnih teles tako stalna, da jih lahko izračunajo za dolga stoletja naprej in nazaj. Morda lahko, če gledamo tudi na druga dva pojava kot povsem naravna, enako rečemo tudi zanju. A sedaj se lahko vprašamo: Je naključje, da je Jezus umrl ravno na ta dan, poln »znamenj«, v času, ko so klali jagenjčke za spravno daritev na veliko noč? Razum na to vprašanje ne zna odgovoriti, odgovori pa lahko verski čut, verska intuicija. Njej je vsako naključje tuje, zanjo ima vsaka stvar, vsak dogodek, svoj globlji namen in sporočilo.

Seveda pa ima vsak dogodek tudi svojo težo na tehtnici v tistem najresničnejšem prostoru bivanja, ki prehaja v večnost. Tudi evangelist Janez je najbrž globoko verjel v nadnaravnost dogodkov, ki so spremljali križanje, a vendar so bili zanj nepomembni v primerjavi s sporočilom Jezusove smrti in

vstajenja. Zato se kaže njegov prikaz Jezusove smrti versko zrelejši in globlji kakor tisti pri sinoptikih.

Živimo v svetu, ki je zato, ker je Bog navidezno odsotnejši kot nekdaj, manj svet in manj harmoničen, a zato zrelejši, odraslejši. Dogodki, ki so nekdaj pomenili nadnaravna znamenja, so danes za nas le še naravni pojavi. Zato mora biti tudi naša vera zrelejša. Živimo v dobi, ki zna izračunati natančen datum Jezusove smrti, a je morda najdalj od dojemanja njenega pomena. Za vero ni točen datum križanja prav nič pomemben, kot tudi ni pomembno, ali je tedaj nastopil lunin mrk ali ne. Pomembna je naša zrelost in odprtost, da božje kraljestvo, ki ga je oznanjal Jezus, zaživi tudi v nas in med nami.

Andrej Pirš

Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga

V drugi polovici januarja 1984 sem imel priliko prebivati nekaj dni na Dunaju. V nadškofijskem arhivu hranijo več Baragovih izvirnih pisem, ki sem jih tudi preslikal. V mestni knjižnici pa sem se nekoliko bolj seznanil z delom Franza Schmida (1764—1843), na čigar molitvenike se je Baraga naslonil pri sestavljanju svojega molitvenika Dušna paša.

a) Baragova izvirna pisma v dunajskem škofijskem arhivu

V dunajskem nadškofijskem arhivu hranijo pisma Leopoldinine ustanove, ki sestavljajo poseben fond v škofijskem arhivu. Celotna korespondenca tega fonda je razdeljena na upravni del (Verwaltung), kjer so zlasti potrdila o prejetem denarju, seznam plačil in podobno. Ta del je podrobno obdelala Gertrude Kummer v svoji disertaciji: Die Leopoldinen-Stiftung (1829—1914). Der älteste österreichische Missionsverein, Wien 1966. Drugi glavni del fonda Leopoldinine ustanove pa je razdeljen po ameriških škofijah — vsega skupaj okoli 40 fasciklov.[1] V teh fasciklih so pisma sprva misijonarjev, kasneje pa zlasti škofov vodstvu Leopoldinine ustanove ali pa dunajskemu nadškofu.

Baragova pisma so v fasciklu škofije Cincinatti[2] in v fasciklu škofije Detroit.[3] Žal za obdobje 1848—1860 praktično pisma niso ohranjena, tako

---

[1] Posamezno pismo citiram: DAW LST Amerikanische Diözesen: ime tiste škofije. DAW pomeni Diözesanarchiv Wien; LTS pomeni Leopoldinen Stiftung.

[2] DAW LTS: Amerikanische Diözesen: Cincinnati, fol. 8—11. 1) 21. 1. 1831 Amaliji, fol. 8—9; 2) 19. 3. 1831 Amaliji, fol. 10—11.

[3] DAW LTS: Amerikanische Diözesen: Detroit, fol. 1—40. 1) 5. 1. 1834 Réséju, fol. 1—2; 2) 13. 6. 1834 Réséju, fol. 3—4; 3) 3. 1. 1835 Réséju, fol. 5—6; 4) 21. 8. 1835 Réséju, fol. 7; 5) 29. 12. 1836 Leopoldinini ustanovi, fol. 8—9; 6) 29. 7. 1837 Leopoldinini ustanovi, fol. 10—11; 7) 9. 12. 1837 Leopoldinini ustanovi, fol. 12—13; 8) 6. 3. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 14—15; 9) 15. 7. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 16—17; 10) 27. 7. 1838 Amaliji, fol. 18—19; 11) 7. 9. 1838 Leopoldinini ustanovi, fol. 20—21; 12) 25. 1. 1839 Leopoldinini ustanovi, fol. 22—23; 13) 7. 10. 1840 Leopoldinini ustanovi fol. 24—25; 14) 27. 8. 1841 Mildeju, fol. 26—27; 15) 12. 10. 1840 Mildeju, fol. 28—29; 16) 12. 9. 1943 Mildeju, fol. 30—31; 17) 12. 2. 1844 Mildeju, fol. 32—34; 18) 27. 8. 1844 Mildeju, fol. 35—36; 19) 4. 10. 1844 Mildeju, fol. 37—38; 20) 30. 9. 1849 Mildeju, fol. 39—40.

da v fasciklu škofije Marquette ni nobenega Baragovega pisma. Res pa je, da fond Leopoldinine ustanove še ni dokončno urejen. Arhivar dr. Johann Weisensteiner,[4] ki ga sedaj ureja, je obljubil, da bo poslal kopije Baragovih pisem, kolikor bi jih še kaj našel.

Pisma so bila objavljena v poročilih Leopoldinine ustanove. So pa nekateri odstavki s svinčnikom prečrtani, zato v poročilih izpuščeni. V vseh 22 pismih sta v tiskanih poročilih izpuščena dva krajša odstavka, in sicer v pismih Leopoldinini ustanovi 25. 1. 1839 ter 4. 10. 1844. V prvem pismu prosi Baraga, naj Leopoldinina ustanova izrečno omeni škofu, da je poslani denar za njegove indijanske knjige, v drugem pa popravlja napačno poročanje v poročilih in pove, da spada pod škofa Lefèvra in ne pod Hennija. Pomembnejše je le nekoliko daljše tretje izpuščeno mesto v pismu dunajskemu nadškofu Mildeju 30. 9. 1849, v katerem zvemo, da je Baraga prvotno nameraval izdati očipvejsko slovnico v francoščini.

Zanimivo in res novo je pismo Amaliji z dne 27. 6. 1838. To pismo je odpečatila šele Gertrude Kummer 26. 11. 1962. V pismu je poseben majhen listek, namenjen izključno Amaliji.[5]

Na pismu Leopoldinini ustanovi 9. 12. 1837 je jasno viden Baragov pečat, na katerem je odtisnjeno geslo Unum est necessarium. Zdi se, da si je dal Baraga pečat napraviti na svojem prvem obisku v domovini. Pred tem na pismih ne zasledimo tega odtisa.

Pečatenje s posebnim odtisom zasledimo tudi na pismih drugih misijonarjev. Nekateri so imeli začetne črke imena in priimka, Pirc npr. oltar in kelih s hostijo ter podobno.

Unum est necessarium zasledimo še na več drugih Baragovih pismih (v dunajskem arhivu), ki jih je Baraga napisal pred svojim škofovskim posvečenjem. Misel »Le eno je potrebno« ga je vsekakor vsega prežemala že pred l. 1837 in ne šele po škofovskem posvečenju l. 1853.

b) Franz Seraph. (Asiški) Schmid in njegov vpliv na Baraga.

Že dolgo me je zanimalo, kje se je Baraga navdihoval za pisanje svojega molitvenika Dušna paša. Pri študiju sem naletel na molitvenika Lese= und

---

[4] Dr. Johann Weissensteiner, Diözesanarhiv Wien, 1010 Wien, Wollzeile 2 (tel. 52 95 11). 18. aprila 1984 je sporočil, da ni našel nobenega izvirnega Baragovega pisma več.

[5] Na prvi strani lista je Baraga napisal: Bloss für Dich, Amalia! Rücksichtlich der Antonia sage ich Dir, dass sie wahrscheinlich nicht lange Zeit in diesem Orte bleiben wird; sie wird selbst verlangen, weg zu gehen, denn alle ihre Bequemlichkeiten und Wünsche werden hier nicht wohl können erfüllt werden; und anders wird sie nicht bleiben wollen. Na drugi strani pa je Baraga pripisal: Schicke ja nie einen Heller an mich durch die Hände der Leop. Stift., denn so kommt das Geld an den Bischof, aber nicht an mich. Auch bitte ich Dich, mir nie mehr *Kisten* zu schicken, sondern lieber alles in Geld, für Lebensmittel.

Gebetbuch für Katholiken ter Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä, ki pa sta oba brez podpisa avtorja. Oba molitvenika je imel Baraga in opaziti moremo veliko podobnosti z Dušno pašo. M. Sailer, N. Diessbach in F. Schmid so bili trije možni avtorji. S pomočjo Innerkoflerjevega življenjepisa sv. Klemena Dvoržaka pa končno le spoznamo pravega očeta omenjenih molitvenikov. A. Innerkofler v primerjavi s Haringom navaja redno tudi vire in je po mnenju Andreja Sempersa (tako mi je osebno večkrat zatrjeval), ki je arhivar generalne hiše redemtoristov v Rimu, sploh najboljši Dvoržakov življenjepis.

V Innerkoflerjevem življenjepisu sem torej zasledil navedenega Ludwiga Donina, ki je l. 1866 na Dunaju izdal knjigo Die Katolische Zeitgenossen zur Belebung des Glaubens, v kateri je opisano tudi življenje in delo Franza Asiškega Schmida (Franz Seraph. Schmid).[6]

Po letnici rojstva je bil Schmid 13 let mlajši od sv. Klemena Dvoržaka (roj. 23. 6. 1764), srce pa mu je prenehalo utripati 23 let po Dvoržakovi smrti (10. 1. 1843). S šestnajstimi leti (17. 9. 1779) je stopil k frančiškanom. Po sedmih letih je sicer izstopil iz reda, vendar je vse življenje ohranil frančiškanskega duha. Sicer pa si je izbral za svojega vzornika Frančiška Saleškega. Kaplan je bil samo dve leti, nato pa je vse njegovo življenje potekalo okoli škofije. 16 let je bil spiritual v nadškofijskem semenišču na Dunaju, v šolskem letu 1806/1807 celo ravnatelj semenišča. Tej službi pa se je že po enem letu odpovedal zaradi slabega zdravja. Odslej se je bolj posvečal dušnopastirskemu delu. Vsako nedeljo je obiskoval zapornike, redno tudi bolnike. Sčasoma se ga je prijel vzdevek »potujoči apostol ubogih«. Bil je duhovni voditelj mnogih redovnic. Za spovednika si ga je izbral tudi sv. Klemen Dvoržak, z njim se je prvič srečal l. 1797 (tega leta je bil rojen Baraga). Dvoržak je ob neki priliki dejal, da bi trije taki možje, kakor je Schmid, spreobrnili ves Dunaj.

Ker je bil Schmid prešibkega zdravja, da bi bil pridigal v stolnici sv. Štefana, se je posvetil pisanju molitvenikov in nabožnih knjig, od katerih so bile nekatere prevedene tudi v italijanščino, češčino, madžarščino, poljščino in francoščino.

Donin navaja — poleg konkordance sv. pisma (Baraga jo je poznal), napisane v latinščini, odlokov tridentinskega koncila in posebne knjige za duhovnike — do l. 1818 še okoli 18 različnih molitvenikov. Vsega skupaj je Schmid napisal menda okoli 30 knjig. Poleg molitvenikov za mlade, za kmete, za služabnike, za višje sloje, za vojake, omenja Donin kot Schmidova izrečno tudi molitvenika Lese= und Gebethbuch für Katholiken ter Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä.[7] Vse svoje knjige je Schmid v velikem

---

[6] Franz Seraph. Schmid, v: Donin Ludwig, Die Katholischen Zeitgenossen zur Belebung des Glaubens, Wien 1866, 51—69.

[7] Franz Seraph. Schmid, v: n. d., 60.

številu zastonj razdelil med ljudi. Kar mu je še ostalo denarja, je daroval za misijone. Tako je Schmid podpiral Friderika Baraga tudi denarno v misijonih.

Pregledoval sem različne Schmidove knjige in molitvenike, ki sem jih dobil v dunajski mestni knjižnici. Takoj dobi človek vtis: po slogu in vsebini izredna podobnost z Baragom. Ni pa Baraga dobesedno prevajal.

Ko sem šel gledat še drugo izdajo obsežnega Sailerjevega molitvenika Volständiges Lese= und Gebethbuch für katholische Christen, ki ima kar pet delov, sem še bolj jasno vedil, da Baraga ni črpal od njega, pač pa od Schmida.

V Schmidovih knjigah sem zasledil nekatere tipično Dvoržakove prvine. V znani Schmidovi knjigi Christkatolisches Handbuch (Wien ³1823) je na straneh 113—149 razlaga štirih adventnih nedelj, ki so po vsebini vse naravnane v misel na odrešenje. To je bila ravno Dvoržakova praksa že tedaj, ko je deloval v Varšavi. Prav tako najdemo pri Schmidu še molitve ob vsakournem bitju ure in še marsikaj tipično Dvoržakovega. Verjetno je imel Dvoržak večji vpliv na Schmida kakor pa obratno. V molitveniku Lese= und Bethbuch für Verehrer Mariä se je Schmid tesno naslonil na sv. Alfonza Ligvorija. V nekem pogledu moremo reči, da je Schmid s pisano besedo širil to, za kar se je Dvoržak zavzemal z govorjeno.

Bil pa je tudi Schmid svetniška osebnost. Nekaj časa po smrti so resno mislili na njegov beatifikacijski postopek. Še več kot 20 let po njegovi smrti so prihajali ljudje molit k njegovemu grobu in se mu priporočat.

Ob priliki bi bilo pač vredno pregledati zbirko nemških molitvenikov, ki jo je v Innsbrucku uredil Jungmann, saj so bili slovenski molitveniki večinoma pod močnim nemškim vplivom.

Ocene

Ernesto Zanin, La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman, Udine (Grillo Editore) 1980, 258 str.

»Knjiga je sad dolgotrajnega, pazljivega in napornega raziskovanja vseh Newmanovih del«, poudarja Sergio Sarti v predgovoru (9). V knjigi opazimo, da se avtor E. Zanin opira zlasti na tri poglavitna Newmanova dela: na knjigo o razvoju dogem (An Essay on the Development of Christian Doctrine), ki ga je pripeljala v katoliško Cerkev; na zagovor svojega življenja (Apologia pro vita sua) in na filozofsko ter teološko bogato delo iz zadnjega obdobja življenja o analizi pritrditve razodetju (An Essay in aid of a Grammar of Assent).

J. H. Newman (1801—1890) je živel v času, ko se je v Angliji pojavil izrazit porast industrije. To je bil čas, ko je bil teoretično utemeljen marksizem. Na filozofskem področju je prevladoval empirizem (Locke, Hume). Hkrati se je vse bolj širil utilitarizem (Jeremy Bentham) in po izidu Darwinove knjige o razvoju vrst (The origin of the species) l. 1859 se je v biologiji začel uveljavljati darvinizem; sistem, katerega je Spencer prenesel na filozofsko področje (24 ss). Znotraj anglikanske Cerkve pa je začel vse bolj prodirati liberalizem. Skratka, razmere v Angliji so bile v marsičem zelo podobne današnjim.

Zato ni čudno, da imenujejo Newmana, tega tako izvirnega in globokega misleca, nevidnega navdihovalca 2. vatikanskega koncila. Nujno je, da ostane učitelj v pokoncilskem obdobju, saj je papež Pavel VI. po pravici označil obdobje, v katerem živimo, kot »uro H. Newmana« (16).

Ernesto Zanin je knjigo razdelil na štiri poglavja. Prvo ima naslov Newman v iskanju Cerkve (23—84). V tem poglavju so opisane razmere v Newmanovem času, njegov boj zoper liberalizem in pot od protestantskega načela »samó sv. pismo« k odkritju pomena Cerkve za razlago sv. pisma. Tako ima Newmanova pot naslednji razvoj: od vesti k Bogu, od Boga k sv. pismu in k Cerkvi (83).

V drugem poglavju je opisana Newmanova pot v katoliško Cerkev (85—133).

V tretjem poglavju (135—169) obravnava E. Zanin Newmanovo zakramentalno gledanje na Cerkev. V Cerkvi je vidni in nevidni element: je vidna organizacija, a je hkrati delovanje nevidne milosti. Ta dvojnost se lepo izraža tudi pri zakramentih, ki niso zgolj obredi, ampak po njih resnično prejemamo milost. Ko je Newman prišel do takšnega gledanja na zakramente, je bila to prava »kopernikanska revolucija« v razvoju njegovega duhovnega življenja (163). To dvorazsežnostno gledanje na Cerkev in zakramente se lepo vključuje v Newmanovo pojmovanje stvarstva, ki je tudi sestavljeno iz vidnega in nevidnega (141).

V četrtem poglavju, ki ga moremo brati tudi kot samostojno enoto, je obdelan razvoj dogem (171—238).

Ernesto Zanin v knjigi lepo kaže, kako je Newmanova pot spreobrnjenja povezana z vedno jasnejšim pogledom na Cerkev. Tako prihaja avtor do osnovnega zaključka, da je pri Newmanu pot k polnosti

resnice hkrati pot v katoliško Cerkev (prim. 132).

Pri Newmanu opazimo razvoj od začetnega protestantsko pojmovanega »jaz in moj Stvarnik« (myself and my Creator) v vedno bolj cerkvenostni vidik vere, ne da bi pri tem pozabil na osebnostno prvino vere (160).

V petnajstem letu je Newman doživel svojo prvo spreobrnjenje — živo vero v osebnega Boga. Tedaj mu je postalo dogmatično načelo osnovni princip vere (46). Vendar je približno deset let izrazito protestantsko pojmoval sv. pismo, tj. brez povezave z izročilom in s cerkvenim učiteljstvom. Ob študiju cerkvenih očetov je ob skrivnosti sv. Trojice jasno videl, da protestantsko načelo »samó sv. pismo« ne zadostuje in je nujno potrebno upoštevati izročilo in Cerkev (161). Newman se je vse bolj zavedal: Cerkev ni nasprotnica sv. pisma, pač pa njegova ohranjevalka in razlagalka (81). L. 1828 je prekoračil načelo »samó sv. pismo« (80; 85) ob spoznanju, da sv. pismo in Cerkev ostaneta skupaj ali pa se zrušita skupaj (83). O potrebnosti Cerkve za pravo razumevanje božje besede govori že sv. pismo (prim. Apd 8, 31) (52 s; 81).

L. 1828 je Newman začel sistematično prebirati cerkvene očete (87). Vedno bolj jasno je videl, kako prodira v anglikansko Cerkev liberalizem, katerega končni izid je ateizem (73). Liberalizem ne sprejema Cerkve kot božje ustanove in pozablja na odrešenje človeka (72). V liberalizmu je Newman spoznal smrtnega sovražnika razodete vere, Cerkve in kakršnekoli resnične duhovnosti (71). Anglikanska Cerkev naj bi se po tedanjem Newmanovem prepričanju tesno povezala z izročilom prve Cerkve in tako ustvarila prečiščeno in obnovljeno sredo med rimskokatoliško Cerkvijo, katero je Newman obdolžil nezakonitega novotarstva, ter med protestantizmom, ki se mu je zdel nesprejemljiv zaradi subjektivizma in protidogmatičnega načela. Sad tega spoznanja je bilo gibanje »srednja pot« (via media).

Prav sredi prenovitvenega prizadevanja pa so se Newmanu ob poglobljenem študiju cerkvenih očetov začeli pojavljati dvomi glede prepričanja, da je katoliška Cerkev uvedla nezakonite novotarije (še posebej s tridentinskim koncilom). Vse bolj se mu je začela vsiljevati misel, da se dogodki 5. stol. analogno ponavljajo v 16. in 19. stol. Videl je, kako je bil seznam novozaveznih knjig dokončno ustaljen šele v 5. stol. in kako je bil v 4. stol. neprimerno bolj jasno izražen nauk o papeževem primatu, kakor pa o realni Kristusovi navzočnosti v evharistiji. Vznemirjala ga je prav ta dvojnost: po eni strani nespremenljivost večnih resnic, po drugi strani pa vendar nekakšen razvoj. To je osrednji problem, katerega obravnava Newman v svoji knjigi o razvoju dogem. Načelo Vincencija Lerinskega (+ 450), da moramo za resnico sprejeti, kar verujejo povsod, vedno in vsi, je praktično neuresničljivo (175). Razmišljanje o razvoju dogem je Newmana končno pripeljalo v katoliško Cerkev. Srednja pot (via media) se je zrušila. Newman je spoznal, da je anglikanska Cerkev na istem kakor semipelagijanci v prvih stoletjih. V Apologiji pro vita sua je zapisal: »Na izbiro sem imel samo dvoje: pot v Rim ali pa v ateizem. Anglikanizem je postaja na pol poti proti eni strani in liberalizem na pol poti proti drugi« (Apologia, 258).

Newmanov brat Francis je značilno dejal: »Njemu je pomenila Cerkev vse, meni nič« (239). Prav ob Newmanu zaslutimo, kako pomembno je, da imamo pravi pogled na Cerkev. Od pravega pogleda na Cerkev pa so odvisne tudi sodbe o njej. Če gledamo nanjo s površinskim razumskim pogledom, ki se zaustavlja le ob zunanjih oblikah, jo bomo hitro obsodili, da je Babilon, Sodoma ali celo antikrist. Če pa gledamo nanjo kot na božji zakrament za zveličanje ljudi, bomo katoličani in jo bomo imeli za sveto (163 s).

Vrednost Zaninove knjige je predvsem v tem, da kratko in poljudno kaže »celotno podobo Newmana kot človeka in misleca« (Tako je knjigo upravičeno ovrednotil Sergio Sarti v predgovoru) (13). Zato je vredno knjigo preučevati.

Andrej Pirš

Concilium 1984, 8—10 (188—190)

Concilium 188 ima naslov Marija v Cerkvah. Številka, ki je posvečena ekumenizmu, ima dva uvoda in tri poglavja: Svetopisemska podlaga, Razna izročila, Nove pobude.

Uvoda sta napisala Hans Küng in Jürgen Moltmann. Küng je dal svojemu uvodu isti naslov, kakor ga ima ta številka: Marija v Cerkvah. — Iz odpora proti katoliškemu preveličanju Marije v evangeličanskih Cerkvah o Mariji kljub znameniti Lutrovi razlagi slavospeva Magnifikat skoraj nič ne govorijo. Pravoslavna Cerkev je pa, nasprotno, ostala zvesta mariologiji nekdanje Cerkve. Nobena krščanska Cerkev pa ni, kakor se izraža Küng, Marijinega lika tako pretirala kakor katoliška s svojima dogmama o brezmadežnem spočetju (1854) in o vnebovzetju (1950). V Küngovih očeh je to triumfalizem in papalizem. Vatikan II je ta pretirani marializem zavrl. Po živahnem prerekanju je odklonil posebno listino o Mariji, vstavil razprave o Mariji v konstitucijo o Cerkvi ter izrečno svaril pred pretiravanji. Mariološki tok je začel usihati. Sklicevanje na izročilo, meni Küng, je nepoznavanje zgodovine. Pri Avguštinu, recimo, ne najdemo ne spisov ne molitev ne praznikov v čast Mariji. Efeški cerkveni zbor (431) je razglasil Marijo za božjo mater, ker je bil v tem mestu še vedno živ spomin na deviško boginjo Artemido, in so zato ljudske množice vzklikale koncilskim očetom. Küng misli, da je kalcedonski koncil (451) z besedami »rojen iz device Marije... kot človek« (str. 588), dogmo zožil. Küngova izvajanja so nekam »piarum aurium offensiva«, toda konec nas pomiri: »Daleč smo od tega, da bi hoteli zatreti ali kar izbrisati Marijin pomen za bogoslovje, Cerkev in pobožnost — ta ekumenski zvezek hoče Marijin lik za našo dobo na novo predstaviti, ga očistiti obrabljenih puhlic in zavoženih predstav, da bi tako izravnali pot *zares ekumenski podobi Marije,* Jezusove Matere, ki bi potem o njej zopet mogla veljati Lukova beseda, vsa nova in za *vse* krščanske Cerkve: 'Odslej me bodo blagrovali vsi rodovi'« (591).

Moltmann, evangeličanski bogoslovec, je svoj prispevek naslovil z vprašanjem: Ali obstaja ekumenska mariologija? Odgovor: »Mariologija, to moramo pošteno in suho odgovoriti, je doslej delovala prej protiekumensko kakor ekumensko. Vedno bolj razvita mariologija je oddaljila kristjane od Judov, Cerkev od Nove zaveze, evangeličanske kristjane od katoliških in kristjane sploh od sodobnih ljudi. Ali je pa Madona cerkvene mariologije istovetna z Jezusovo materjo Mirjam? Ali moremo to drugo najti v prvi?« (592). Ako naj bo mariologija ekumenska, je treba odstraniti nekaj ovir in ustvariti nekaj pogojev. Ena izmed ovir je povezava mariologije s celibatom. Druga ovira je politizacija mariologije, to je uporabljanje mariologije za zatiranje reformacije in vobče naprednih gibanj. Tretja ovira je povezovanje mariologije z ljudskimi pobožnostmi, ki so daleč od evangelija. Pogoji za ekumensko mariologijo: Prvič, povrniti se k svetopisemskim poročilom o Mariji, Jezusovi materi, članici prakrščanske povelikonočne skupnosti v Jeruzalemu. Drugič, mariologija mora služiti kristologiji. Marija ne sme kazati nase, marveč na Kristusa, kakor Janez Krstnik. Tretjič, svetopisemsko utemeljena mariologija ne sme prezreti dejavnosti Svetega Duha.

Začetno razpravo v prvem poglavju je napisal ameriški duhovnik J. McKenzie, doktor bogoslovja, predavatelj na De Paul University v Chicagu. Dal ji je naslov Jezusova mati v novi zavezi. Izročila ne upošteva. O brezmadežnem spočetju, o Marijinem vnebovzetju, o Mariji srednici vseh milosti torej ne govori. Pa tudi svetopisemska poročila obravnava po svoje. Na Matejevo in Lukovo sporočilo o Jezusovem spočetju in rojstvu ne da veliko. Da je bilo Marijinemu možu ime Jožef, se mu ne zdi dovolj izpričano. Da Jezus ni imel človeškega očeta, se mu ne zdi verjetno. O Herodovem zločinu nad dojenčki in o ljudskem štetju za cesarja Avgusta ne ve zgodovina ničesar. O Marijinem vednem devištvu pravi, da je treba »besedilom pustiti njihovo nejasnost« (598); iz vseh izvajanj se vidi, da je treba po njegovem mnenju dobesedno razumeti poročilo o Jezusovih bratih in sestrah. In

Jezusov odnos do najbližjih? »Prav nič se ne bojimo, da bi se zmotili, če domnevamo, da evangeliji ne zbujajo ravno vtisa o kakem prisrčnem odnosu med Jezusom in njegovo najbližjo družino« (599).

Kako šari naš pisec z evangeljskim besedilom, kaže zlasti tale primer: Med najbolj nesporne dogodke spada gotovo romanje svete družine v Jeruzalem, velika zaskrbljenost Jožefa in Marije, ko sta opazila, da Jezusa ni med znanci, ter veselja in hkrati očitek, ko sta ga po večdnevnem mučnem iskanju naposled našla pri pismoukih v templju: »Otrok, zakaj si nama to storil!« to veren opis resničnega dogodka. McKenČe kaj v evangeliju, tako vsakdo čuti, je zie pa brez pomisleka izjavlja, »da današnji svetopisemski znanosti ni le gotovo, da te besede pri omenjenih priložnostih nikoli niso bile tako izgovorjene, marveč dvomi tudi o tem, ali sploh ustrezajo čemur koli tega, kar sta Jezus in Marija v resnici rekla. *Nedvomna osornost Jezusovih besed,* ko so ga našli v templju, ali na gostiji v Kani, nam pripoveduje nekaj le o predstavi, ki jo je imel zgodnjokrščanski pisec o tem, kako bi bil mogel Jezus — ali kateri koli judovski mož — govoriti s svojo materjo« (600). Brez pomisleka pa verjame evangeliju, ko ta pravi, da je bil Jezus osoren do svojih najbližjih. Kaj pa ljubeče besede materi s križa? »Kaže, da moramo razlagati Jezusove besede Mariji in ljubljenemu učencu v Janezovem evangeliju kot bogoslovno stvaritev pisca tega evangelija« (600). Sicer pa vemo o Mariji tako malo, da bi se vesten zgodovinar glede njene osebnosti v zadregi zagrnil v molk. Avtor ne verjame, da je bila brez vsakega greha. »O njej kratko in malo ne vemo dovolj, *da bi mogli domnevati kaj drugega, kakor da je bila navadna dobra ženska,* ki je bila deležna vseh napak in slabosti naše padle človečnosti» (601). Takšna da je zgodovinska Marija, drugo je domišljija.

Kakšna je prihodnost mariologije, se sprašuje naš pisec. Eno je gotovo. Popolnoma se mora spremeniti, drugače se bo Mariji zgodilo to, kar se je zgodilo sveti Filomeni, svetemu Krištofu ali svetemu Valentinu« (602). »Če naj sploh nastane nova mariologija, tedaj jo bodo mogle izoblikovati samo žene. Danes imamo gotovo dovolj izvrstnih ženskih bogoslovinj, ki bi nam mogle povedati, kakšno naj bo češčenje Marije, če hočejo. Če pa tega nočejo, bi bilo bedasto misliti, da bi mogel to namesto njih opraviti kak moški bogoslovec« (202).

Človek se čudi, kako je mogel tak sestavek iziti v številki, ki je posvečena ekumenizmu. McKenzijeva slika Marije pač ne bo zbližala pravoslavnih s katoličani.

Kdo ne bi z zanimanjem bral sestavka, ki ga je o Mariji napisal Jud Schalom Ben-Chorin, pisatelj, časnikar in docent v Jeruzalemu, avtor knjige Brat Jezus. Kako sliko neki si je na podlagi skopih podatkov v novi zavezi ustvaril judovski mislec? Svojemu prispevku je dal naslov Jezusova mati, kakor jo vidimo Judje. — Ob Jezusovem rojstvu je imela Marija kakih šestnajst let. Po svojem značaju je bila mirna, bolj vase zaprta, ne dejavna, marveč trpna osebnost, kakor so judovske žene vobče. Bila je skrbna gospodinja, blizu vzoru hebrejske žene, ki ga slika Knjiga pregovorov (31, 10—31). Marija je bila kot obubožana potomka kraljevske rodovine sorazmerno izobražena. O kakem Jezusovem učitelju ne poroča noben evangelist. Njegova učiteljica je bila mati. Brez njenega pouka bi nam bil nastop dvanajstletnega Jezusa v templju nerazumljiv. Marijino življenje ni bilo lahko. Marija je Mater dolorosa, Mati žalostna. »Njen prvorojenec je prav nič ne poveličuje, marveč se trdo obregne obnjo: ‚Ženska, kaj imam opraviti s teboj!'« (604). To je bilo v judovskem okolju, kjer je spoštovanje staršev strogo zapovedano, pravo pohujšanje. Jezus se je odrekel svojemu sorodstvu. Njegovi najbližji, z materjo vred, dolgo niso verovali v njegovo poslanstvo. Rekli so, da je iz uma. Ko je potoval po deželi ter učil, so ga hoteli ugrabiti in pripeljati nazaj v očetovo delavnico. In Marija? Bila je razdvojena: »Razum in srce, povrh pa še srce matere, se ne ujemata« (606—7). — Marija pod križem: »Tukaj se končno

povsem jasno pokaže, da *je bila njegova vez z brati in sestrami povsem pretrgana.* Svoje matere, pa naj mu je še tako odtujena, ki ga pa vendar ob uri mučeništva ni zapustila, noče videti v družbi in varstvu teh bratov in sester. Zato jo zaupa varstvu učenca, zato hoče ob tej uri vzpostaviti nov odnos mati — sin.« Marija, »zopet povsem orientalska žena — *ostane povsem trpna*« (607).

Elizabeta Moltmann-Wendel, doktorica bogoslovja, dejavna kot pisateljica na področjih žensko vprašanje, bogoslovje, Cerkev, je svoj prispevek naslovila Materinstvo ali prijateljstvo? Z izrazom materinstvo meri na češčenje Marije, ki ji ga izkazujejo verniki zato, kar je Jezusova mati. Jezus pa je imel še druge odnose z ljudmi, poznal je tudi prijateljstvo. Med prijateljicami je najbolj vidna Marija Magdalena, tista, ki je prva videla vstalega Jezusa in to sporočila njegovim učencem. Kdo je pravzaprav Marija Magdalena? Ali je to tista grešnica, ki o njej beremo pri Luki (7)? Ali sta Marija Magdalena, grešnica, in Marija, Lazarjeva sestra, isti osebi? Priljubljeno prerekanje o treh Marijah! Ne, Faber Stapulensis je te Marije »zopet razdružil in opozoril na usodno zmoto« (610). Podoba Marije Magdalene je bila sedaj obsvetljena, sedaj zasenčena. »V prvotnih skupnostih, ko so mnogokje poznali še ženske službe, so Marijo Magdaleno kot Jezusovo zaupnico, ki jo je Jezus ljubil močneje kot vse učence, bolj častili kot njegovo mater. Kot neobtežena, v primerjavi s Petrom, od izdajstva, zastopa neposrednost do Jezusa in do sporočila, ki ji ni para« (610). Pozneje je češčenje Marije Magdalene zatonilo, v novejši dobi je pa zopet oživelo. Prijateljstvo si je znova priborilo svoje mesto poleg materinstva.

Prvo razpravo v drugem delu je napisal pravoslavni Grk iz Aten, Nikos Nissiotis. Študiral je v Atenah, v Zürichu, Baslu, Löwenu, doktorat iz bogoslovja pa je dosegel v Ateneh. Iz njegove razprave, Marija v pravoslavnem bogoslovju, diha topla pobožnost. Začudimo se, ko nam pove, da se pravoslavno bogoslovje z mariologijo skoraj nič ne ukvarja, čeprav zavzema pobožnost do Marije v pravoslavju odlično mesto. Kako to? »Če v življenju Cerkve zaradi ustroja vsakdanjih molitev, poveličevalnega češčenja in upodabljanja vse govori o Mariji in opozarja nanjo, tedaj postane šolsko bogoslovje nepotrebno ali se čuti preslabo, da bi se ukvarjalo s takó izrednim doživljanjem, ki ga je vernik neposredno in doživeto deležen« (913). Pravoslavni kristjani najraje označujejo Marijo kot Theotókos, Bogorico, in Panhagía, Presveto. Zgodnji grški cerkveni očetje so zavrnili naziv Hristotókos, ker Marija ni rodila samo Kristusa človeka, marveč Kristusa Boga-človeka, saj sta v njem božja in človeška narava združeni v eno osebo. Mariologije tudi ne smemo ločiti od pnevmatologije. Učlovečenje ni nekaj, kar bi se tikalo samo Marije in Logosa, Marija je spočela od Svetega Duha, kakor beremo v evangelijih in izpovedujemo v veroizpovedi. Marija je bila najprej Pneumatofóra in šele potem Hristofóra oziroma Theotókos.

Mariologija mora voditi v eklesiologijo. Marija je tudi mati Cerkve. To je postala pod križem, ko je bil njeni materinski skrbi kot zastopnik vseh človeških otrok izročen učenec Janez. Med njenim oznanjenjem in med binkoštmi je neločljiva zveza. Kakor je bila Marija deležna izvirnega greha (po nauku pravoslavne Cerkve), pa ga je bila od Duha očiščena, tako je tudi Cerkev sveta, čeprav je občestvo grešnikov.

Marija je spočela, dasi ni spoznala moža, in postala mati, pa ostala devica. Janez Krstnik je bil rojen iz nerodovitne, Jezus iz deviške. »Rojstvo v nerodovitnosti je vnaprej upodabljalo Marijino devištvo ... Zadnji prerok postane predhodnik obljubljenega Mesija. Nerodovitnost postane rodovitna in devištvo postane materinstvo v milosti in zgolj po božji milosti ... brez sodelovanja kakega moža« (618). Sledijo podnaslovi: Grešnost in svetost. Stvarjenje ‚novega človeka', Theotókos in novi človek v novem svetu, Moč in slabost, Moški in ženska v odreševalnem delu, Theotókos kot eshatološko videnje novega človeka,

Sklepne misli. Osrednja sklepna misel: »Od pravoslavnih vzhodnih kristjanov pričakujemo, da bodo osrednje poteze mariologije obogatili v duhu novega razgibanega tolmačenja v cerkveni skupnosti, tolmačenja, ki gre dalje kakor gola obrednost. Pri vsem svojem bogatem, upravičenem češčenju Bogorodice morajo, s pomočjo svoje cerkvene skupnosti, do dna domisliti, kakšnega pomena je Marija za današnje ekumensko razglabljanje v ekumenskih krogih in posebej za sodobna vprašanja v Cerkvi in družbi« (623).

Razpravo Marija v protestantskem bogoslovju je napisal G. Maron, doktor bogoslovja, profesor za cerkveno in dogmatsko zgodovino na vseučilišču v Kielu, predsednik Evangeličanske zveze. — Martin Luter je precej zmanjšal pomen, ki ga ima Marija v katoliški Cerkvi. Ohranil je resnico, ki jo izraža veroizpoved: Jezus je rojen iz device. Tudi dogmo efeškega koncila, ki pravi, da je Marija theotókos, priznava. Ne smemo pa nje, ki je samo ponižna Gospodova dekla, narediti za nebeško kraljico. To bi se reklo Mariji pripisati čast, ki gre samo Bogu. Zato je zavračal tudi pesmi Salve regina in Regina coeli. Ohranil je samo tiste Marijine praznike, ki so utemeljeni v svetem pismu, a jih je usmeril h Kristusu. Podobno drugi reformatorji. Romantika je zanimanje za Marijo, ki je kmalu po reformaciji popustilo, zopet poživila, vendar vidi v Mariji predvsem ženo. Po Schleiermacherju bi mogli vsako mater imenovati Marijo. Zanimiv je protestantski odziv na dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854). Mnogi so jo sprejeli s toplim priznanjem, drugi, večina, so jo odklonili.

Dogma o Marijinem vnebovzetju (1950) je vznevoljila protestante, da so iz nasprotovanja proti katoličanom še bolj zavračali češčenje Marije. V tej dogmi so videli tudi novo oviro za ekumenizem. Nenadoma se pa pojavi feministično gibanje in feministično bogoslovje, ki znova postavlja Marijo v ospredje: »Zato je v evangeličanski Cerkvi, v zvezi z vprašanjem o vlogi žene na verskem področju, celo Marija na novo zbudila pozornost (Marija, prispodoba materinskega v Bogu itd.)«; (str. 630).

Kakšna naj bo torej evangeličanska mariologija? »Evangeličansko bogoslužje si mora najti pot med feminizmom in katolicizmom, njegovo izhodišče mora biti sveto pismo, če sploh hoče biti evangeljsko bogoslužje... Najpomembnejši sad evangeličanskega prispevka bi torej utegnilo biti to, da se za bohotnim rastjem bajeslovno iztirjene ‚mariologije' prikaže podoba matere našega Gospoda v novi resnobi, preprostosti in lepoti« (631).

Marija v katoliškem bogoslovju je naslov razprave, ki jo je napisala katoliška Norvežanka Kari Elisabeth Börresen, doktorica modroslovja, vabljena kot predavateljica na mnoga vseučilišča, med drugim na Gregoriano. Posnetke njene razprave bomo najkrajše in najnatančneje podali, če bomo navedli njene podnaslove: Kristologija: Marija roditeljica božjega Sina; razvoj tega nauka. Androcentrično razumevanje in njegove posledice. Ekleziologija: Marija je nova Eva. Mariologija: Brezmadežno spočetje in Marijino telesno vnebovzetje. Povratek k ekleziologiji: Luč narodov. Marija po Vatikanu II: Marija mati Cerkve. Marija odrešena in rešiteljica. Marija vzor ženskemu gibanju. Marija — ženska razsežnost Boga. Ekumenski vidik: Nazaj h kristologiji.

Tretji del se začenja z razpravo Marija in ubogi: vzorec evangeljskega ekumenizma. Napisal jo je V. Elizondo iz Texasa, ud odbora, ki izdaja Concilium. Prispevek ne govori o Mariji in ubogih vobče, marveč opisuje, kako pretresljivo je postala Marija ubogih in zatiranih v Mehiki in naposled v vsej Ameriki. Po odkritju Amerike so pridrli španski in portugalski zavojevalci ter strahovito ropali, pobijali in posiljevali indijanska plemena. Misijonarji, ki so prišli z njimi, so sicer branili, tudi za ceno svojega življenja, domače prebivalstvo, v njihovi veri pa niso videli drugega kakor pogubno krivoverstvo, ki ga je treba čimprej zatreti. Tedaj pa nastopi preobrat. Preprostemu preziranemu Indijancu z imenom Juan Diego se je v

Guadalupi prikazala nebeška kraljica kot indijanska nebeška kraljica, kot kraljica revnih in zatiranih. Indijanci so dvignili glave. »Kakor so bili Španci misijonarji za Indijance, tako je bilo sedaj naročeno Indijancem, naj bodo misijonarji Špancem« (643). Indijanci so sprejeli krščanstvo, pa so vnesli vanj vse vrednote svoje prejšnje vere. »Po Mariji se je Gospod globoko utelesil v kulturno zemljo novega sveta. Iz tega utelesenja evangelija se bo porodila nova Cerkev, ki ne bo niti obnovitev stare, predkolumbijske vere, niti zgolj Cerkev, ki so jo uvozili in vsilili zavojevalci (645). Indijanci so nehali biti sužnji Špancem, postali so jim enakovredni, postali so jim bratje. To je že zares evangeljski ekumenizem.

Catharina Halkes, nizozemska katoličanka, docentka za bogoslovje z ženskega vidika, je napisala razpravo Marija in žene. S svojim prispevkom skuša doseči pet stvari: 1. Osvoboditi Marijo podobe, »ki ji jo je nalepila moška duhovniška oblast«. To je dolžna Mariji, ker vidi kot ženska v njej svojo sestro. 2. »Treba je tudi, da me, ženske, osvobodimo (ljudi) od še vedno gospodujočih Marijinih podob, ki delujejo utesnjujoče na žene.« 3. V bogoslovnem razmišljanju o Mariji mora priti do veljave tudi ženska sodba. »Še vedno se najdejo moški bogoslovci, ki brez pomisleka pišejo o Mariji in o ženskah, ne da bi upoštevali izkušnje, ki so jih ženske same prikazale.« 4. Marija je bila doslej ovira ekumenizmu. Žensko bogoslovje pa je že po svojem bistvu ekumensko. 5. Cerkev in bogoslovci so kaj dvoumno govorili o spolnosti, zlasti o ženski spolnosti, »da so koncem koncev naredili iz Marije nemogoč kalup, ki ga izigravajo proti ženam« (646-47). Nato pa razvija svoja izvajanja pod naslednjimi naslovi: 1. Marija kot zgodovinska postava in kot prispodoba. 2. Marija verskega nauka in Marija pobožnosti. 3. Nobenega pačenja vloge moža in žene v odrešitvenem dogajanju. 4. Prevratniški magnifikat. 5. Naloga ženskega bogoslovja: a) Dati materinstvu pravo mesto; ženska ni zgolj mati. b) Pogledi ženske na sveto pismo. c) Premagati enostranost patriarhata. Vodilna nit: Cerkev je zlorabila mariologijo, da je podredila žensko moškemu. Žensko bogoslovje naj žensko osvobodi in vzpostavi enakost z moškim.

Marija in človekova duševnost — globinsko dušeslovna razmišljanja, tak je naslov razprave, ki jo je napisala Marija Kassel, katoliška Nemka, profesorica na bogoslovni fakulteti v Münstru. — Današnja podoba Marije je vsa zavita v bajeslovni plašč. Človeško praizkustvo večne ženskosti, ki je pravir vsega, si je ustvarilo podobo »Velike Matere«, ki poraja sama iz sebe, ki je torej deviškost, celotnost. »Velika Mati«, deviško božanstvo, pa ne poraja samo, ampak tudi ubija, v njej sta življenje in smrt, svetloba in mrak. Iz prvotno nezavestne ženskosti vznika moškost kot njeno nasprotje, kot zavest. Oboje združeno poraja posameznosti, človeške jaze. Bajeslovje prikazuje to porajanje v obliki odnosa »Velika Mati — Sin«. Zavest je na začetku slaba, zato je vedno v nevarnosti, da jo posrka nezavestno, moškost se vedno boji, da ga bo potegnila vase ženskost, med obema počeloma je stalna napetost. Sin se trga iz materinskega prapočela, prestati mora preskušnje in trpljenje, v večini mitologij mora umreti, da zaživi pravo življenje. »Deviška mati z božjim sinom utelešuje v mitologiji takó postopno duševno samoosveščanje« (655). Človek se je mogel kot zavesten jaz rešiti iz objema nezavestne ženskosti le v obliki dvospolnosti. Ta mitologija je močno vplivala na oblikovanje Marijine podobe. »Očitno ni naključje, da je bila razglašena dogma o Bogorodici (Theotókos) v Efezu (431), v mestu Artemide, velike boginje-matere« (633). Pisateljica je prepričana, da bi moglo globinsko dušeslovje s svojim tolmačenjem bajeslovne praženskosti koristiti mariologiji.

Zadnji prispevek, Marija v slovstvu, je napisal K.-J. Kuschel, doktor bogoslovja, znanstveni svetnik na Institutu za ekumensko raziskovanje in honorarni predavatelj na katoliški bogoslovni fakulteti v Tübingenu. Obravnava samo nemško slovstvo. Posebej omenja Berta Brechta, Günterja Grassa, Karin Struck, Heinricha Bölla.

Srednjeveško marijansko pesništvo in romantiki, kakor Novalis, so Marijo zgolj poveličevali. Pri novejših se oglaša kritična, tudi ponižujoča beseda, Brecht pravi v svojih božičnih pesmih, da je Marija pozneje očitno pozabila, kako jo je pri prvem rojstvu zeblo, kako je je bilo sram revščine. Surove pastirje je spremenila v kralje, zavijanje vetra v angelsko petje. Gross si pomaga s satiro, da se otrese osladnih fraz o Mariji, Karin Struck odklanja nespolno materinstvo. Böll vzporeja Marijo s poganskimi božanstvi. Pod naslovi Moč in nemoč — marijanska dialektika, Politika in bajeslovje, Politika in utopije: Marija kot podoba osvobajanja, navaja še mnoge druge pesnike in pisatelje, ki so, eni spoštljivo, drugi nespoštljivo, govorili o Mariji.

Concilium 189 je po vnaprej določenem načrtu posvečen duhovnosti. Tokrat obravnava duhovnost pod naslovom Job in božji molk. Številka ima pet poglavij: Položaj, Lik upornosti, Upanje v drugačnega Boga, Sodobnost Joba, Sklep. Kratek uvod sta napisala Ch. Duquoc in C. Floristán. V njem navajata pisce razprav in snov, ki jo obravnavajo.

Prvo razpravo je napisal Kanadčan R. Mackenzie in ji dal naslov Kulturno in versko ozadje Jobove knjige. — Najverjetnejše je, da je knjigo napisal v začetku petega stoletja pred Kristusom nekdo, ki je živel blizu Jeruzalema ali v Jeruzalemu. Perzijci, ki so vladali Judeji, so bili strpni do judovskih navad in se niso vmešavali v njihovo versko življenje. V ozadju Jobove knjige je Judovska vera, čeprav nam Joba ne predstavlja kot Juda, marveč kot velikaša iz dežele Hus. Drugo miselno ozadje je »modrostno slovstvo«, ki je imelo na vzhodu ob nastanku knjige že tisočletno zgodovino, pri Judih pa postane njegov vpliv viden šele v dobi preroka Jeremije. Verjetno je pisec Jobove knjige bral Jeremija, ki je preklel dan svojega rojstva kakor potem Job. Ozadje vprašanja, ki ga rešuje Jobova knjiga, so tudi psalmi. Mnogi izražajo vsakdanje prepričanje Izraelcev: Bogoljubno življenje prinaša srečo na tem svetu; kdor je nesrečen, je gotovo grešil. Ali trpi kdo, čeprav je pravičen? To vprašanje rešuje psalm 73, ki je morda vplival na pisca Jobove knjige. Njegova rešitev je podobna Jobovi: Če pravični trpi, je to le začasna preizkušnja; ko jo prestane, bo znova srečen, srečen predvsem zaradi božje bližine.

Jobova podoba v bogoslužju: ogorčenje, vdanost v usodo ali molk? je razprava, ki jo je napisal Parižan, benediktinec, profesor bogoslovja v Rimu. — Nekoč se je oglašal Job predvsem v bogoslužju za rajne. Svoje ogorčenje nad nezasluženim trpljenjem je izražal zlasti v berilih. Vendar tudi njegova vdanost in upanje na vstajenje po smrti nista zamolčana. V glavnem nekdanje bogoslužje ni popačilo Jobove podobe. So pa tudi mesta v bogoslužju, ki spreminjajo upornega Joba v pohlevnega moža, ki je popolnoma vdan v božjo voljo: »Bog je dal, Bog je vzel: naj bo blagoslovljeno njegovo ime.« — Tudi po Vatikanu II je Job v brevirju dovolj zastopan, povsem nezadostno pa v misalu. Sklep: »Rimsko bogoslužje ne daje ene same podobe o Jobu, marveč različne slike, ki se skladajo z različnimi stališči ljudi, ali bolje, z zamotanimi vprašanji in odzivi vernega človeka spričo skrivnosti trpljenja, ki doseže svoj višek v skrivnosti smrti« (25).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal Nemec C. Westermann in ji dal naslov Jobov dvojni obraz. — Prvi obraz je orisan v nevezani besedi v uvodu. Ta Job je pobožen mož, potrpežljiv, ponižen, vdan v usodo, ki mu jo je namenil Bog. Drugi obraz odseva iz Jobove drame, ki jo razvija knjiga v vezani besedi. Ta Job se punta proti Bogu, ga obtožuje in preklinja svojo usodo. Kako razložiti to dvojnost? »Pobožen mož, skromen, ki se podreja božji volji, in obupanec, ki se Bogu upre, to je isti človek« (40) v dveh različnih položajih. V obeh, tudi ko preklinja svojo usodo, ostane v dnu duše Bogu zvest, kar na koncu Bog sam potrdi.

Naslednja razprava ima naslov Ernst Bloch in Jobov upor. Napisal jo je F. Chirpaz, ki predava modroslovje na vseučilišču v Lyonu. V njej prikazuje Blochov marksistični nazor in njegov pogled na Jobov upor. Job mu je svetopisemski

Prometej. »Prometej si drzne prelomiti postavo, ki jo je razglasil Zevs in preskočiti na stran ljudi. Ko Bloch kaže na ta lik grškega bajeslovja, označuje Joba kot hebrejskega Prometeja, kajti drznil se je dvigniti se proti Jahveju in preiti na stran pravičnega človeka, ki je po krivem obsojen, da pretrpi v življenju najhujšo smrt... Podobnost med usodo enega in drugega lika je izredna« (47). Jobov Bog je po Blochu podoben Spinozovemu Bogu, še bolj pa Bogu mladega Hegla: »To je samodržec, ki mu človek ne more biti drugo kakor suženj« (48). Po Blochovem mnenju se je tudi Jezus dvignil proti takemu Bogu. Bloch izjavlja, da načelno gleda na sveto pismo s krivoverskimi očmi v luči Komunističnega manifesta.

Dvoumje v prikazovanju Boga in Satana v Jobovi knjigi, tak je naslov razprave, ki jo je napisal D. Kinet, strokovnjak za svetopisemske in vzhodnjaške jezike na vseučilišču v Augsburgu. — Jobova knjiga je sestavljena iz kosov, ki so nastali neodvisno drug od drugega. Zato ni čudno, da podoba Boga ni enotna. V uvodu je prikazan tak, kakor ga je pojmovalo judovsko ljudstvo: Bog, ki v tem življenju plačuje dobro in kaznuje zlo. Trpljenje, ki zadene pravičnega človeka, je le kratka preizkušnja. Satan je uveden zato, da Boga razbremeni odgovornosti za zlo. Bog samo dopušča, da Satan, eden izmed božjih sinov, za kratko dobo preizkuša človeka. Jedro knjige pa hoče pokazati, da je táko pojmovanje nezadostno. Na vprašanje, zakaj pravični trpi, ni zadostnega odgovora. To je skrivnost. »Zadnji urednik Jobove knjige se je zavedal mnogovrstnosti bogoslovja v svojem delu. To mnogovrstnost v prikazovanju Boga je zavestno pustil, ne da bi jo bil skušal stopiti v enotno dogmatično pojmovanje« (56). Razlagalcu ne preostane nič drugega, kakor da pokaže, kakšno je to pojmovanje v posameznih odlomkih, ki so nastali v različnih dobah.

Tretji del se začenja z razpravo Izročilo in izdajstvo (v francoščini je besedna igra: tradition et trahison) v govorih prijateljev. Napisal jo je karmeličan J. Lévêque, profesor na Katoliškem institutu v Parizu. — Jobovi prijatelji se v svojih tolažbah, ki jih pa Job čuti kot žalitve, drže strogega judovskega izročila: trpljenje je kazen za greh, sreča je plačilo za zvestobo Bogu. In v čem je njihovo izdajstvo? Če bi pisca ne bila zamikala besedna igra, bi ne bil dejal izdajstvo, marveč napaka, pomanjkljivost. Ne vidijo, da gre za poglobitev pojmovanja Boga in človekovega odnosa do Boga, in za poskus pravilnejšega odgovora na večno pereče vprašanje, kaj je smisel trpljenja.

Španec L. Alonso-Schökel, profesor na Papeškem svetopisemskem institutu v Rimu, je prispeval razpravo Božji odgovor. — Kaj pričakuje človek od Jobove knjige? Odgovor na vprašanje, kdo ima prav: Job ali Bog. Ali — ali. Ali je treba obsoditi človeka, Joba, in s tem opravičiti Boga ali obsoditi Boga in opravičiti Joba. Smisel božjega odgovora, ki ga razberemo iz knjige, je, da je pravilo, ki je skrito v takem prepričanju, krivo. Job je pravičen in Bog ni krivičen. Naš »ali — ali« je v tem primeru napačen. Bog pusti živeti tudi Behemota in Leviatana. Bog odgovarja človeku tudi z molkom. Bog nam je nedoumljiv. Človek nima pravice klicati Boga na odgovor.

Jezusov krik na križu, tak je naslov, ki ga je dal svojemu prispevku francoski dominikanec J.-C. Sagne, profesor na vseučilišču v Lyonu. — Naj nas ne moti, da je Jezusov krik začetek enaindvajsetega psalma. Ta psalm je v resnici zahvala za rešitev, ne klic obupanca. Jezusov krik je pa tožba nekoga, ki ima strahoten občutek, da ga je Bog zapustil. Zapustil, ker ga je »pustil tožiti, obsoditi in usmrtiti nedolžnega« (87). Iz Jezusovega krika zveni skušnjava, da bi zdvomil nad božjo dobroto, pa še druga skušnjava: »Največja Jezusova muka med njegovim trpljenjem je bila v tem, da je čutil, kako ga obhaja skušnjava, da bi zdvomil nad svojim odrešiteljskim poslanstvom« in »občutek, da mu prešinjajo srce misli in naklepi, da bi obupal nad Bogom« (89). Skušnjava, ki jo je Jezus premagal. Jezusov krik ni krik obupanca, »kajti to je krik ljubezni in molitve, krik, v katerem je največja skušnjava človeka grešnika, ki je prav v tem, da bi obupal nad Bogom in njegovim

usmiljenjem, povzeta in preobražena v brezmejno zaupanje« (89).

Job je Jezusova predpodoba. Njegove pritožbe nad Bogom napovedujejo krik Pravičnika. »Jezusov krik na križu nadaljuje in poglablja Jobovo pritožbo, kajti odsotnost in molk Očeta mnogo bolj zbegata Sina, kakor odmaknjenost Boga, gospodarja vesolja, ki je postal za hip skrivnosten v očeh svojega zvestega služabnika. Prav v tem, da je Jezus do skrajnosti zastavil Jobovo vprašanje, je donesel odgovor, ki pa ni razlaga, marveč prisotnost ljubezni. Hotel bi reči, da ljubezen, ki jo ima do Očeta, omogoča Jezusu zastaviti najmočnejše od vseh vprašanj, zaradi gotovosti, da ga bo slišal in uslišal Oče« (94—95).

Prvi prispevek v četrtem delu ima naslov Salvadorsko ljudstvo — skupnosten Job; bogoslovno razmišljanje ob pričevanjih. Napisal ga je Argentinec E. Dussel, profesor na vseučilišču v Mehiki. — Ne le posameznik, tudi ves narod more postati Job. Tak Job so prebivalci Salvadorja leta 1983, ki se upirajo nasilju. Česa jih dolžijo njihovi zatiralci? »Zločin, katerega nas dolžijo, zločin Jobovih ‚modrecev' je preprosto ta, da ne odobravajo ureditve, ki jih zatira. Že samo če rečeš: ‚Lačen sem', že to je znak greha, prevratnosti, razlog, da veljaš za ‚guerilleros', za komunista itd. Ko Ronald Reagan v tem trenutku pred Kongresom USA utemeljuje nujnost, da pošlje 110 milijonov dolarjev salvadorskemu vojaštvu, razlaga novinarju: »To sicer ni dobro, toda salvadorski vojaki so dokazali, da morejo braniti ljudstvo pred napadi gverile, če so dobro izvežbani, vodeni in oskrbovani« (106). Pisec podčrtava besedi »braniti« in »napad«, ker hoče opozoriti, kakšna kruta ironija je v teh izrazih. Zaradi te tako imenovane gverile, ki je v resnici le načrten upor proti nasilju, so pobili v Salvadorju desettisoče nedolžnih ljudi. Salvadorsko ljudstvo je v resnici današnji Job, ki strahotno trpi, ne da bi bilo kaj zagrešilo.

Francoz J. Collet, strokovnjak za filme, je napisal prispevek Od Joba do Bergmana; groza, izziv. V enem izmed njegovih filmov pravi cerkovnik, ves bolan in hudo trpeč: »Pomislite na Getsemani, gospod pastor. Vsi učenci so pospali. Ničesar niso razumeli... In On je ostal sam. To je moralo biti zelo hudo trpljenje. Razumeti, da nihče ni ničesar razumel... A to še ni bilo najhujše! Ko je bil Kristus pribit na križu in je visel tako obešen, sredi svojih bolečin, je zaklical: ‚Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?'... Kristusa se je polastil velik dvom v minutah, ki so potekale pred njegovo smrtjo. To je morala biti pač najstrahotnejša izmed vseh njegovih muk, kaj? Hočem reči božji molk. Mar ne, gospod pastor?« (111). Ali je Bergman bral Joba in pri njem iskal navdiha? Ni pomembno. Gotovo je le, da njegovi filmi obravnavajo ista vprašanja kakor Jobova knjiga: smisel trpljenja, zapuščenost, grozo, božji molk, in da pogostoma odgovarjajo na ta vprašanja z enakimi besedami.

Job v slovstvu je naslov sestavka, ki ga je napisal Parižan M. Bochet, profesor v Bruslju. Obravnava predvsem francosko slovstvo in ga zasleduje od srednjega veka do naših dni. »Bogastvo slovstva, ki ga navdihuje Jobova knjiga, je treba znova odkriti. Zdi se nam toliko, da bi se človek vprašal, ali Job ne postaja bajeslovna podoba v istem pomenu kakor bajka o Prometeju ali tista o Sizifu. Toda pokazalo se nam je, da se Jobova podoba upira spreminjanju v bajko: Job nima mesta v pripovedki; Job je podoba našega človeškega dogajanja. O njem rajši govorimo z izrazi ‚pričujočnosti'; Job se uveljavlja pred nami kot vzor bivajočega, ki se z njim istimo. Odmik Božanskega, umik Boga, ki pušča praznoto, v kateri usiha jobovska terjatev, ki je hkrati naša: 'Zrak je poln naših krikov'« (123).

Sklep ima eno samo razpravo: Demonizem in nenadejano v Bogu. Napisal jo je francoski duhovnik Ch. Duquoc, profesor na vseučilišču v Lyonu. Z izrazom demonizem, ki ima pri marksistu Blochu slab pomen, ko ga uporablja za Boga, označuje Duquoc božjo vzvišenost, ki nam je nedoumljiva in je znak njegove svobodnosti ter nam dela njegove odloke nepreračunljive. Jobovi prijatelji so govorili tako, kakor da natančno vedo, kaj bo ukrenil Bog. Job pa ve iz lastnega izkustva, kako

»ničeve so razlage, ki jih podajajo prijatelji ... Bog uhaja našim predvidevanjem« (130). Bog ni pravnik, ki bi se moral ravnati strogo po zakonih. Tudi Jezusovo ravnanje nam to potrjuje. »Če odpusti prešuštni ženi in odkloni uporabo zakonite kazni, stori to, ker takšna kazen zapira vso prihodnost in pomeni branilcem postave postava več kakor ta žena« (134). To ni ne popustljivost ne prilizovanje. Jezus ne obsodi prešuštne žene in ne odobri njenega ravnanja, saj jo pozove, naj se poboljša. V tem je demoničnost, to je nepredvidljivost božjega ravnanja.

Concilium 190 ima naslov Obračun in načrti. Uvodnik z naslovom Devetnajst let Conciliuma so napisali P. Brand, E. Chillebeeckx in A. Weiler. V njem priobčujejo, kako nastaja vsakoletni načrt za deset številk revije. Snov, ki jo naj obravnava vsaka številka, določi uredništvo skupno s kakimi petintridesetimi bogoslovci iz raznih dežel. To snov prerešetajo tri skupine strokovnjakov in podajo o njej pismeno izjavo tistemu izmed enajstih posvetovalnih odborov, ki je pristojen za obravnavano panogo bogoslovja. Ti odbori štejejo po kakih petintrideset bogoslovcev, skupno torej okrog tristo petdeset bogoslovnih strokovnjakov. Sestanejo se enkrat na leto in izdelajo začasen načrt za vsako številko naslednjega leta. Ta načrt ponovno premlevajo in ga naposled izroče v izvedbo po dvema urednikoma, ki sta izbrana za vsako številko posebej. Ta izbereta in naprosita strokovnjake bogoslovce, ki naj obdelajo predložena bogoslovna vprašanja, in odobrita ali zavrneta razprave. Ker je revija mednarodna, je treba že zaradi prevajanj v sedem svetovnih jezikov določiti snov za vsako številko kar dve leti pred izidom. Uredništvo priznava, da je vodstvo revije kaj zamotano sestavljeno, toda zaveda se, da so vsi ti posveti tolikega števila najvidnejših bogoslovcev potrebni, ako naj vodilna mednarodna katoliška revija izpolni nalogo, ki si jo je zadala, in razvija ter poglablja v katoliški Cerkvi njen verski nazor. Bogoslovni vestnik ima skromnejšo nalogo, zato mu zadošča mnogo skromnejši aparat.

In načrti? Revija bo začela obravnavati dva nova predmeta: žensko vprašanje v luči bogoslovja in bogoslovje tretjega sveta. Ker bo pa z letom 1984 skrčena od desetih na šest številk, bo vsak izmed bogoslovnih predmetov, ki jih bo obravnavala, mogel priti na vrsto samo vsako drugo leto. Tole bodo obravnavale letošnje številke: 1. Razne oblike bogoslovja in naša skupna odgovornost: Babel ali binkošti? 2. Osvobajanje kot izziv krščanski etiki. 3. Spolnost v veri in družbi 4. Izročanje vere prihodnjim rodovom. 5. Judovstvo kot osnovno vprašanje krščanskemu bogoslovju. 6. Bogoslovje »Tretjega sveta«.

V tej zadnji številki leta 1983 si uredniki »izprašujejo vest«. Premišljajo, koliko so uresničili svoje načrte in kako je treba delati v prihodnje.

G. Baum je dal svojemu prispevku naslov Družboslovje verstva: 1973—1983. V njem obravnava vsakoletne prve številke revije, ki so po vnaprejšnjem načrtu posvečene temu predmetu. Pri tem ugotavlja, da je vsebina naslova Družboslovje verstva kaj nejasna. V resnici ne gre za družboslovje ali sociologijo v navadnem pomenu, ampak za posebno, novo panogo bogoslovja. Poročevalec meni, da revija ni prinesla kakih pomembnih dognanj s tega področja. Izjema bi bile samo tri številke, s podnaslovi Vztrajnost verstva, Ženske v Cerkvi, Cerkev in rasizem. Ko obravnava posamezne številke in se sprašuje, ali naj še naprej obravnavajo družbeni vidik, pravi med drugim: »Zdi se mi, da ima odsek ‚Družboslovje verstva' še vedno nalogo, da se požene na nova raziskovalna področja, da sproži vprašanja, ki jih je bogoslovje dolgo puščalo vnemar, in da prinaša članke različnih smeri, tako da omogoči bogoslovcem, da si izberejo v družboslovni znanosti to ali ono smer, s katero se želijo spustiti v dialog« (18).

Vsakoletna druga številka Conciliuma je posvečena liturgiki. Pričakovali bi, da bo D. Power v svojem prispevku Ljudstvo v liturgiji govoril o tem, kako je revija obravnavala ta predmet. V resnici pa ne govori toliko o reviji kakor o liturgičnem gibanju vobče, in sicer z namenom, da bi dal reviji smernice za prihodnost: »Ne

da bi mogli natančno napovedati, kakšnih predmetov z liturgičnega področja se bo v prihodnje lotil Concilium; bo to, kar smo povedali tukaj, moralo vplivati na njegovo izbiro. To, kar je bilo storjenega v preteklosti, nas je dovedlo, da se bolje zavemo, do kam smo prišli, in zaslutimo, do kam je mogoče dospeti v prihodnje« (34).

Tretja številka Conciliuma je bila doslej obvezno posvečena dogmatiki. O tem, kako je obravnavala to snov, poroča E. Chillebeeckx pod naslovom Z evangelijem ne moremo početi, kar bi se nam zljubilo. Avtor, ki je bil kot dogmatik sotrudnik pri teh številkah, opisuje, kako so se lotevali sedaj tega sedaj onega dogmatičnega vprašanja. Reči moram, da sem pod njegovim pozornost zbujajočim naslovom pričakoval kaj bolj otipljivega in sočnega. Kdo je neprimerno ravnal z evangelijem, to iz njegovih izvajanj ni jasno vidno.

Vsakoletna četrta številka revije je obravnavala praktično bogoslovje. V. Elizondo in N. Greinacher poročata o tem pod naslovom Razvojne stopnje praktičnega bogoslovja. Poročata? Saj res, kaj je prispeval prvi, kaj drugi? No, izkaže se, da je vse napisal Elizondo, Greinacher je pa samo navajan kot nekdo, ki je uspešno usmeril Concilium, kako naj obravnava praktično bogoslovje. — Pred Vatikanom II je pastoralno bogoslovje učilo duhovnike, kako naj vpisujejo krste, zaračunavajo mašne honorarje, delijo zakramente, opravljajo pogrebne slovesnosti. Praktično bogoslovje je bila stvar duhovnikov. To naziranje je razkrinkal Vatikan II kot zmoto. Praktično bogoslovje vršijo vsi verniki. Vsi sestavljajo Cerkev, vsi so odgovorni za uresničevanje božjega kraljestva na zemlji. Elizondo zelo nazorno prikazuje, kako je Concilium leto za letom reševal ključna vprašanja, ki se je z njimi soočala Cerkev. On je zelo pozno naletel na to revijo in zato s tem večjim zanimanjem odkriva bogato vsebino njenih številk. V številki iz leta 1977, ki obravnava revščino v svetu, ga je osupnila dvojna podoba Cerkve: »Z ene strani naletimo na vzorec Cerkve, 'velike ustanove', ki ima svoje družbeno in kulturno središče zunaj sveta revežev, v območjih bogatinov dežele in bogatih dežel sveta; Cerkev, ki naglaša predvsem poslušnost in skuša doseči večjo in učinkovitejšo strnjenost, Cerkev, ki načrtno daje podporo revežem, ki je dovolj močna, da se pogaja s politično-vojaškimi oblastmi in izvaja nanje določen pritisk, da doseže pri vladi olajšave na družbenem področju; Cerkev, ki vplivno uči neki nauk in more s pomočjo družbenih občil doseči, da slišijo njen glas. Z druge strani pa trčimo na vzorec Cerkve, 'mrežo občestev', ki ima svoje družbeno in kulturno središče v svetu revežev, v območjih večine, kjer so reveži in revne dežele sveta; Cerkev, ki naglaša zlasti bratstvo in se trudi za večjo soodgovornost, ki naj stori, da zaživi in se poveča vzajemnost med ljudmi; Cerkev, ki obzirno, a prevzemaje neizogibna tveganja, preroško razkriva krivico, da neti v revnih zavest lastnega dostojanstva in upanja na drugačen svet; Cerkev, ki skuša v svetu, in odkar obstaja svet ubogih, pričati za evangelij, ne da bi redno računala na večje možnosti priobčevanja, kakor so tiste, ki jih daje neposreden stik z osebami ali skupinami« (46 do 47).

Peta številka je bila vedno posvečena osnovnemu bogoslovju. Poročilo, kako je revija od začetka obravnavala to področje, podaja J. B. Metz pod naslovom Pred podobo razklanega sveta; poročilo o odseku osnovnega bogoslovja. — Naslov Osnovno bogoslovje ima peta številka šele od leta 1973. Prejšnji naslov je bil Obmejna vprašanja ali Cerkev in svet. Lotevati se je morala najrazličnejših vprašanj. Bila je apologetika, pa ne v slabem pomenu. »Gre za tisto apologetično potezo osnovnega bogoslovja, s katero je treba obsvetliti lastno učinkovito moč verskega odgovora samega« (53). Revija takóle ocenjuje svoje mnogoletno delo: »Tako bi hoteli biti ti zvezki zadnjih dvajsetih let pričevanje o načinu, kako daje bogoslovje svojo pomoč apologetiki upanja, ki je del naše krščanske biti. Prav s tem smo se ukvarjali, ko smo imeli pred očmi ta družbeno razprti svet, ki je postal danes osnovni položaj Cerkve, in ko smo imeli oči uprte v ta novi odnos Cerkve in

sveta, ki ga je brez dvoma mogoče označiti kot prehod kulturno enosrediščne Cerkve Evrope in Severne Amerike v kulturno mnogosrediščno svetovno Cerkev. Naša revija bi ravno morala biti bolj in bolj pristojno mesto in kraj pričevanja za krščansko dejavnost in bogoslovni premislek v teh novih razmerah« (55).

Vsakoletna šesta številka je imela naslov Projekt X. D. Tracy poroča pod naslovom Projekt X — pogled nazaj in pogled naprej, s čim so se ukvarjale številke, ki so imele tako nenavaden napis. »Deset let je že od tega, odkar se šesta številka Conciliuma loteva vrste vprašanj, ki se ne dajo zlahka uvrstiti v nobeno izmed drugih, bolj domačih razvrstitev bogoslovja. Dejstvo, da kako posebno vprašanje ne ‚klapa' z našimi običajnimi razredi niti z raziskovalnimi postopki, ki smo jih vajeni, ne pomeni, da ne gre za pomembno vprašanje, ki zahteva bogoslovni odgovor. Dejansko je 'Projekt X' menil, da je njegova glavna naloga nujnost razpoznati znamenja časa, razpoznati probleme, vprašanja, gibanja in zahteve, ki nakazujejo, zakaj bogoslovje v naši dobi ne sme biti 'vsakdanje delo'« (57). Ta X ima hkrati tudi pomen neznanke, kakor v računstvu. »'Projekt X' je v nekem smislu vaja v tem, čemur pravimo 'docta ignorantia'. To, čemur se upira navdih tega projekta, to so vse bogoslovne domišljavosti, da bi dospele do popolnega mojstrstva ali da bi izrazile izvestnost (z jasnimi in razločnimi idejami). Le tipaje skušamo razpoznati premnoge razsežnosti in vprašanja teh mnogoličnih in dvoumnih razmer« (58). Nekateri vidijo v bogoslovju, ki ga najdejo v Projektu X, samo zmešnjavo, med njimi neosholastiki, ko ga gledajo iz svojih »mirnih in brezzgodovinskih trdnjav« (62). Avtorju ni pri srcu Descartesova brezpogojna, večna, nespremenljiva resnica. V naših prepričanjih je toliko osebnega! »Brž ko bogoslovec ali bogoslovinja tolmači izročilo, more on ali ona tudi priznati, da smo mi tisti, ki razlagamo. To so, skratka, živa človeška bitja, v čisto določenih osebnih, družbenih, kulturnih in političnih okoliščinah, ki zastavljajo danes o izročilu vprašanja, nekatera stara, druga strašansko nova« (60). Med svoje poročilo o Projektu X vpleta svoja modrovanja, na koncu pa pravi: »Kajti 'X' ostane neznanka. Za prihodnost se znajdemo odprti kot za neznanko, za nepričakovanost brez gotovosti, brez varnosti, toda s to 'docta ignorantia', ki nam je dana z dogodkom vedno-že-še ne Jezusa Kristusa« (67).

P. Huizing in K. Wolf sta napisala vsak svoj del razprave z naslovom Spored odseka za cerkveno pravo. Cerkveno pravo sicer ni naslov redne številke Conciliuma, vendar ga je mogoče obravnavati pod vsakoletnim naslovom Cerkvene institucije. Prva številka odseka Cerkveno pravo je iz l. 1965 in si je postavila geslo: »razbogosloviti cerkveno pravo, razcerkvenopraviti bogoslovje«. Kako je to razumeti, o tem govori Huizing, potem pa poroča, kako je Concilium opozarjal na nepopolnosti cerkvenega prava. Wolf pa gleda bolj v prihodnost in s tega vidika presoja novo cerkveno pravo. Marsikaj v njem ga moti. Pravo ne določa načina življenja, marveč spremljajoči se načini življenja oblikujejo pravo. »Če hočemo posneti v en stavek naš načrt za prihodnost, bi se mogli takole izraziti: Concilium bo v prihodnosti in že od danes preraščal napisano cerkveno pravo in z budnim očesom spremljal porajanje novih oblik v osrčju Cerkve« (80).

Hans Küng, avtor razvpite knjige Unfehlbar? je napisal poročilo Dvajset let ekumenskega bogoslovja — za kaj? Začenja s slavospevom na Vatikan II: »V začetku je bil koncil — ta koncil, ki ga nihče ni imel za možnega, preden ga je Janez XXIII., ki je vse svoje predhodnike in naslednike v našem stoletju prekosil po človečnosti in po krščanskem duhu, sklical: koncil Vatikan II. Njegov namen: namesto protireforme združitev kristjanov in ločenih Cerkva, združitev, ki bi jo zagotovila reforma svoje lastne Cerkve. Brez vsakega dvoma zgodovinski preokret glede odnosov katoliške Cerkve do vseh drugih Cerkev, ugodna priložnost za popolno prenovitev katoliškega ekumenizma. To je tisto, kar je Concilium hotel upoštevati« (83). Nato opisuje, kako se je Concilium zavzemal za ekumenizem, in

razočaran ugotavlja, kako je papeštvo kmalu začelo zavirati to gibanje. »Glavnica zaupanja, ki je bila navdihnjena v času Janeza XXIII. in koncila, je bila brezglavo razmetana. To skušajo zakriti z javnimi nastopi in množičnimi cerkvenimi prireditvami, s Kirchentagi in papeževimi obiski: goreča slama, samo za kak dan, in, kakor menijo mnogi, brez trajnih vidnih posledic. Vsakdanjik skupnosti se prikazuje vsekakor čisto drugače: vedno manj nedeljnikov, vedno manj duhovnikov, vedno manj krstov, cerkvenih porok, cerkvenega vpliva na mladino« (91). Ali se naj bogoslovec vda v usodo? Nikakor! »samo če bo ekumensko bogoslovje imelo za svojo posebno nalogo, da služi ljudem v najrazličnejših Cerkvah ter bolj in bolj v najrazličnejših verstvih, samo tedaj bo imelo ne le neko preteklost, marveč tudi neko prihodnost« (92).

Vsakoletna deveta številka Conciliuma je bila posvečena duhovnosti. C. Floristán, ki o tem poroča, ne gre od številke do številke, marveč je svoj predmet porazdelil na tri točke: jakost duhovnosti, opis duhovnosti, poteze duhovnosti, potem pa iz vseh številk skrbno izpisuje, kaj so prispevale k temu vprašanju: kaj jim sploh pomeni ta izraz duhovnost, kako so govorile o ustni molitvi in o premišljevanju, o razločevanju duhov, o pokorščini, o duhovnosti vzhodnih verstev.

Zadnja, deseta številka je imela naslov Moralno bogoslovje. Kako so številke leto za letom obravnavale to vprašanje, o tem poroča J. Pohier pod dolgim, sestavljenim naslovom Pluralizem in občestvo? Prepričanje in odgovornost? Dvajset let moralnega bogoslovja v Conciliumu. — Vatikan II se je sorazmerno malo ukvarjal z moralko. V ospredju so bila dogmatična, cerkvenopravna, svetopisemska in bogoslužna vprašanja. Šele za sestavo konstitucije Gaudium et spes so povabili strokovnjake moraliste. Mgr. Ph. Delahaye meni, da »so posledice teh dejstev, neverjetno ugodne. Stara kazuistična morala dejansko izgine. Izvirno izraženi velelniki vere bodo vzniknili v skladu s svetim pismom, z dogmo, z življenjem Cerkve, skratka, vzpostavili bodo stike, ki so pristaši obnovljene morale komaj upali sanjati o njih« (107). Številke Conciliuma so obravnavale celo vrsto perečih moralnih vprašanj, med njimi vprašanje o uravnavanju števila rojstev, pa jim je okrožnica Humanae vitae glede tega zaprla usta.

Uredniki so iz mnogih dežel, pa se morejo le pismeno sporazumevati. l. 1970 pa so se sestali v Bruslju in to se je reviji kmalu poznalo. »Na tem sestanku smo se hitro sporazumeli, da mora vsak poskus, kako utemeljiti etična načela v očeh ljudi naše družbe, upoštevati človekovo samosvest, ki se je zelo spremenila in postala mnogolična« (109) deloma tudi zaradi spreminjanja družbenega okolja. Tako je nastala številka Človek v spremenjeni družbi. Številka za številko je obravnavala vedno nova moralna vprašanja. Uredništvo in sotrudništvo se je spreminjalo. Sprva so prevladovali strokovnjaki z nemškega jezikovnega področja, potem pa je postajalo sotrudništvo vedno bolj mednarodno. Pojavili so se Azijci, Afrikanci, med njimi tudi ženske. Pohier meni, da bi morala postati etika bolj »katoliška«, to je, da bi naj bilo več etik, ki pa bi morale imeti seveda skupno jedro: »preroštvo Jezusa iz Nazareta« (112).

Naslova Zgodovina ni med desetimi vsakoletnimi vnaprej določenimi naslovi Conciliuma. Zakaj tako, nam pove prispevek Zgodovina in bogoslovje — odprt izziv, ki ga je napisal G. Alberigo. Pod vplivom Vatikana II in papeža Janeza XXIII., ki je pripisoval zgodovini velik pomen, je tudi Concilium po eno številko na leto posvečal zgodovini. To pa samo do leta 1973. Od takrat med desetimi napovedanimi naslovi ni več Zgodovine. Avtor zato poroča o vsebini nekdanjih številk in o zgodovinskih prispevkih v poznejših številkah. Med drugim omenja, da tudi deset najvidnejših svetovnih bogoslovnih revij odmerja kaj malo prostora zgodovini.

Podobno kakor o zgodovini velja tudi o eksegezi. Tudi njej je bila do leta 1973 posvečena posebna številka, od takrat pa ne več. O tem poroča Bas van Iersel pod naslovom Eksegeza predvčerajšnjim, včeraj in jutri. Predvčerajšnjim so leta 1965

do 1973, ko je bila eksegezi posvečena vsako leto zadnja, deseta številka. Avtor nas v kratkem seznanja z vsebino vseh osmih številk. Hvali njihovo jasnost, nekoliko je pa razočaran nad vsebino nekaterih. »Včeraj« je Concilium po letu 1973, ko eksegeza nima več svoje številke, ampak so svetopisemska vprašanja obravnavana v drugih številkah. In jutri? Avtor bi si želel, da bi pa Concilium od časa do časa vendarle izdal posebno številko posvečeno svetemu pismu, številko, ki bi se posebej ozirala na preproste bralce svetih knjig.

Bogoslovje Tretjega sveta v Conciliumu, tak je naslov prispevka, ki ga je napisal O. Metzler. Avtor je izbral iz vseh letnikov, kar so pisali o Tretjem svetu. O čem govori, povedo njegovi podnaslovi: 1. Latinsko ameriško bogoslovje osvobajanja; preroško bogoslovje, ki izhaja iz sveta zatiranih. 2. Pohod po Jezusovih sledeh in utopija božjega kraljestva. »Človeški red, ki ga navdihuje utopija božjega kraljestva, ima svoje izhodišče pri revežih, in je zgrajen zanje« (135). 3. Novi bogoslovni pristopi v Aziji. 4. Novi bogoslovni pristopi v Afriki. Novost teh pristopov je v tem, da upoštevajo v bogoslovju tudi prastaro kulturo teh celin.

Do kam je prišlo izražanje vere? Pod tem zagonetnim naslovom se sprašuje Yves Congar, ali je Concilium izvršil nalogo, ki si jo je bil zadal na začetku, in odgovarja: »Da in ne, ali drugače« (139). Da. Pri tem navaja svoj primer. Odkar mu bolezen ne dovoljuje, da bi potoval, mu Concilium prinaša podatke z bogoslovnega sveta. Ne, ali ne popolnoma. Znamenita imena kakor Ratzinger in von Balthasar so izginila iz revije. Na revijo je padla senca Künga. Revija nima dostopa na Poljsko. Vatikan je nezaupljiv. Congar je govoril o reviji s Pavlom VI., a ta je ostal zadržan. No, zadnja leta se je stanje zboljšalo. In prihodnost? »Ta ne more biti v drugem kakor v tem, da bo v prihodnosti revija navzoča v svetu in Cerkvi, v nepretrganem izpovedovanju apostolske vere« (141).

»Bodi prilično ali neprilično«, tako je Karl Rahner naslovil svoj kratki prispevek. Zanj so ga s težavo naprosili najvidnejši bogoslovci, češ, saj je bil tudi on sotrudnik revije, čeprav se pozneje ni povsem strinjal z njo: »Vsekakor«, tako spodbudno končuje, čeprav je nehal biti v vodstvu revije, »Conciliumu ni treba zardevati zaradi svoje preteklosti in da bi mogel biti za to hvaležen Bogu in ljudem, ki so podpirali to revijo. Menim, da mora Concilium pogumno naprej živeti ter veselo in 'bodi prilično ali neprilično' nadaljevati svoje delo« (144—45).

Na zadnjih treh straneh so ustanovitelji razvili svoje načrte za prihodnost pod naslovom Concilium v zvestobi do Koncila — nadaljevanje in novost. Poleg novosti, ki smo jih omenjali na začetku v drugem odstavku, so najpomembnejše tele: »Od leta 1984 dalje bo Concilium delal s posvetovalnim odborom, ki bo skoraj do polovice sestavljen iz novih udov. Ne le da bo določeno število novih bogoslovcev nadomestilo starejše tovariše, marveč bodo v skladu s tem morali postati tudi odbori mednarodni in sestavljeni iz več žená kakor poprej. Skupno bo približno 450 sotrudnikov iz vsega sveta. — S svojim dvajsetim letom se Concilium poganja proti novim obalam! V zvestobi koncilu, pa s trajno uprtimi očmi na spremenjene razmere naše dobe« (149).

J. Janžekovič

Marjan Zadnikar, Die Kartäuser. Wienand Verlag Köln 1983, 394 str.

Umetnostni zgodovinar dr. Marijan Zadnikar je po svojih raziskavah in spisih dobro znan strokovnim krogom in tudi širši javnosti na Slovenskem. Uveljavil se je kot odličen poznavalec romanske arhitekture in o tej zvrsti umetnosti objavil več del, med katerimi kot sad stalnega študija in vedno novih spoznanj izstopa Romanika v Sloveniji, ki jo je leta 1982 izdala Državna založba Slovenije. Širša javnost je z veseljem segla po njegovih treh knjigah iz zbirke Veliki slovenski kulturni spomeniki, ki so izšle pri Mohorjevi družbi v letih 1973, 1975 in 1979;

v delu, ki je sad dolgotrajnega in trdega dela, ne gre le za predstavitev številnih cerkva na Slovenskem zgolj po umetnostno-strokovni plati, ampak se v njem, kar je še posebej vabljivo, zrcali tudi duša človeka, ki je te cerkve zidal, duša našega slovenskega prednika — tako so te knjige obenem tudi dragocen prispevek k zgodovini slovenske vernosti.

Veliko svojih moči je avtor posvetil raziskavam samostanske arhitekture benediktincev, cistercijanov in kartuzijanov, ki je zapustila v Sloveniji vrsto pomembnih spomenikov. (Romanska Stična, Ljubljana 1957), še posebej pa ga je ob dejstvu, da so bile na Slovenskem v preteklosti kar štiri kartuzije — Žički samostan je bil v vrsti teh ustanov devetnajsti in prvi zunaj Francije — zamikala svojevrstna kartuzijanska arhitektura. Kot sad raziskav slovenskih kartuzij, študija Vélike kartuzije in številnih drugih kartuzijanskih samostanov po Evropi je nastalo njegovo zajetno delo Srednjeveška arhitektura kartuzijanov (Ljubljana 1972), o katerem je Francè Stelè zapisal, da »pomeni izreden pojav v slovenski umetnostnozgodovinski književnosti; spada namreč v vrsto tistih uspehov, kjer je slovenska znanost segla čez domoznanski okvir s tem, da obravnava eno izmed splošno aktualnih vprašanj zgodovine zahodnoevropske arhitekture, stavbarstvo kartuzijanskega reda, ki doslej še ni dokončno opredeljeno«.

Posebno se je izkazal velik pomen in uspeh Zadnikarjevih raziskav na področju, »kjer je slovenska znanost segla čez domoznanski okvir«, ko je lani pri založbi Wienand v Kölnu objavil delo Die Kartäuser. Sicer je že prej v raznih razpravah in predavanjih mednarodno strokovno javnost seznanjal z rezultati svojih raziskav in si pridobil sloves »najtemeljitejšega poznavalca kartuzijanske arhitekture« (Fried Mühlberg), s tem delom pa je v dobršni meri zapolnil praznino, ki je zevala v tovrstni literaturi. V primerjavi s številnimi knjigami namreč, ki se ukvarjajo z evropsko umetnostjo in arhitekturo v preteklosti in sedanjosti, je prav malo del, ki obravnavajo srednjeveško arhitekturo kartuzijanov, enega najstarejših redov v zahodni Cerkvi. Posamezni avtorji so sicer obdelali različne vidike kartuzijanske arhitekture, vendar so njihovi sestavki, objavljeni po raznih revijah, dosegljivi le manjšemu številu bralcev. Dve obširnejši deli, ki obravnavata nemške (avtor Fried Mühlberg 1949) in francoske kartuzije (Dom Augustin Devaux 1962) sta ostali le v rokopisu. Tudi avtorjeva Srednjeveška arhitektura kartuzijanov iz jezikovnih razlogov ni mogla globlje prodreti v mednarodne strokovne kroge; nekoliko jih je o tem lahko seznanil obširen povzetek v francoščini. Strokovnost dela in navedene okoliščine zgovorno kažejo na pomen (in zelo upoštevan!) delež, ki ga je Zadnikar z objavo prirejene oblike svojega dela v nemščini prispeval k evropski umetnostnozgodovinski literaturi.

V monografiji Die Kartäuser je poleg Zadnikarja še več drugih avtorjev pod različnimi vidiki predstavilo življenje in delo kartuzijanov. Najobširnejši je Zadnikarjev prispevek z naslovom Die frühe Baukunst der Kartäuser (str. 51—138).

Red, ki edinstveno povezuje cenobitske in anahoretske prvine redovnega življenja — menihi se posvečajo čisti kontemplaciji in nenehnemu združevanju z Bogom v molitvi, študiju in branju ter ročnem delu — je nujno moral razviti tudi izvirno obliko samostanskih zgradb. Avtor je kot izhodišča kartuzijanske arhitekture predstavil zadevna načela iz redovne zakonodaje. Sem spadajo Consuetudines, ki jih je do leta 1127 sestavil peti prior matične kartuzije Guigo, poleg njih pa še tri zbirke sklepov generalnih kapitljev: Statuta antiqua do 1259, Statuta nova 1259 do 1367 ter Tertia compilatio Statutorum 1367—1509. Prav tako je predstavil in ovrednotil tudi dosedanjo literaturo o kartuzijanski arhitekturi. Rezultate svojega temeljitega študija je Zadnikar prikazal v osrdnjem delu svojega prispevka z naslovom Kartuzija kot stavbni pojav, njene sestavine in posebnosti. Da bi še razločneje izpostavil posebnosti kartuzijanske arhitekture, je najprej orisal nekatere značilnosti dotedanje monastične stavbne umet-

nosti. Kartuzijanska naselbina se je do 15. stoletja delila na »domus superior« za menihe ter »domus inferior« za brate laike, konverze. Namenu reda in specifični liturgiji je najbolj ustrezal enoten dvoranski prostor cerkve, zato so vse kartuzijanske cerkve dosledno enoladijske z naslednjo razporeditvijo: oltarni prostor, meniški kor, pregrada ali lektorij in bratovski kor; v naslednjem so se zlasti po opustitvi »spodnjih hiš« zbirali vsi konverzi. Posebna značilnost likovno skromno opremljenih kartuzijanskih cerkva je lektorij, ki celoten prostor deli na meniški in bratovski kor. Avtor je obdelal še druge značilnosti kartuzijanskih samostanov: kapiteljsko dvorano, zakristijo, mali križni hodnik ob cerkvi ter še posebej veliki križni hodnik, »galilea maior« imenovan, ki povezuje samostojne hišice menihov in oklepa pokopališče ter je tako »poglavitna sestavina kartuzije, središče njenega anahoretskega življenja«. Zadnje, najobširnejše poglavje Zadnikarjevega dela je Oris nekaterih evropskih kartuzij, v katerem je avtor povzel »izsledke dosedanje, sicer zelo skromne literature, pa tudi osebnega poznavanja nekaterih spomenikov po evropskih deželah« in tako bralcu predstavil arhitekturo in stavbno zgodovino nekaterih starejših evropskih kartuzij. Razumljivo je na prvo mesto postavil La Grande Chartreuse in še nekaj francoskih kartuzij, potem pa je na straneh 93—108 prikazal vse štiri slovenske kartuzije. Seveda je najširše obdelal najstarejšo Žičko kartuzijo. S tem je Zadnikar dosegel še en namen svojega dela: širši mednarodni javnosti je predstavil bogastvo, razgibanost in svojskost stare monastične arhitekture na Slovenskem, obenem pa opozoril na dejavno in vplivno vključenost slovenskih tal v zahodno kulturo. K nazorni predstavitvi marsikaj pripomore tudi bogata slikovna oprema, fotografije, tlorisi, skice. V oris je avtor vključil še posamezne italijanske, španske in nemške kartuzije, v sklepu pa povzel ugotovitev, da so krajevne okoliščine posameznim kartuzijam sicer vtisnile poseben pečat, vendar pa so po drugi strani kartuzije po vseh evropskih deželah vedno ohranjale svoje stavbne posebnosti in značilnosti, ki izhajajo iz svojevrstnega načina redovnega življenja, in tako upravičeno lahko govorimo o kartuzijanski arhitekturi kot o posebni in nezamenljivi različici zahodnoevropskega redovnega stavbarstva v srednjem veku.

P. Hubertus Blüm, kartuzijan iz Marienaua, je v krajšem sestavku predstavil razvoj kartuzijanskega reda od začetka do današnjih dni, v drugem prispevku se ukvarja z izvorom in zgodovino zakonodaje reda, ki kot edini »ordo non lapsus« ni doživel nobene reforme, prikazal pa je tudi duhovnost kartuzijanov. Posebno je skušal pojasniti vlogo kontemplativnega življenja v Cerkvi, ki pomeni nepogrešljivo duhovno zaledje v odrešenjskem poslanstvu Cerkve. Walter Baier je orisal kartuzijansko duhovnost v luči spisa Vita Christi Ludolfa Saškega. Ta kartuzijan je namreč prav s tem delom postal eden najpomembnejših učiteljev kristološkega premišljevanja v poznem srednjem veku in eden od poglavitnih virov za duhovne vaje Ignacija Lojolskega, s tem pa dal smernice tudi novejšim oblikam duhovnosti. V ogledalu knjižne zbirke iz kartuzije v Erfurtu (samostan je bil 1803 sekulariziran) je na nekatere značilnosti kartuzijanske duhovnosti opozoril Erich Kleineidam. V to področje spada slednjič tudi krajši članek Adama Wienanda o češčenju Matere božje v kartuzijanskem redu.

Življenje in pomen redovnega ustanovitelja sv. Bruna je orsal Adam Wienand, potem pa v obširnejšem sestavku prikazal zgodovino in duhovni pomen kölnske kartuzije. Ta je doživela poseben razcvet pod priorjema Petrom Blomevenno (1507 do 1536) in Gerhardom Kalckbrennerjem (1536—1566); ob nastopu protestantske reformacije je postala pravo zavetišče katoliške vere in potem vplivno sodelovala pri katoliški obnovi. Heinrich Rüthing je obdelal zgodovino redovne province Alemannia inferior ter za urejeno redovno življenje velik pomen rednih vizitacij. Za bralca so zelo zanimivi in koristni tudi

leksikalni pregledi, ki jih je s pomočjo sodelavcev (med njim je dr. Zadnikar) sestavil Hubertus Blüm. V prvem — gre za krajšo predstavitev vsakega samostana in literaturo o njem — je razvrstil 63 kartuzij, ki so spadale v štiri nemške province, v drugem je predstavil 11 kartuzij iz nizozemsko-belgijskega prostora, v tretjem je podobno prikazal 79 kartuzijanov-pisateljev.

Monografija Die Kartäuser je ob 900-letnici kartuzijanskega reda vsekakor lep prispevek k vsestranskemu vpogledu v bogato in dejavno zgodovino kartuzijanov. Pomembno je, da ne ostaja zgolj »za samostanskimi zidovi«, ampak predstavi kartuzijane kot red, ki je kljub posebnemu načinu življenja, usmerjenega predvsem v kontemplacijo, vedno živo čutil s Cerkvijo ter sodeloval v njenem poslanstvu; obenem je monografija tudi pomemben prispevek k opredelitvi mesta, ki si ga je kartuzijanski red pridobil v zgodovini stavbne umetnosti.

Metod Benedik

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

M. Smolik **97** Zlati jubilej slovenskega obrednika
Golden Anniversary of Slovene Ritual

J. Krašovec **117** Polarno izražanje v psalmu 139
Polar Expression in Psalm 139

F. Oražem **137** Delovanje Svetega Duha v bogoslužju
Action of the Holy Spirit in Liturgy

Prevodi (Translationes)

K. Rahner **145** Teologove izkušnje

Pregledi (Miscellanea)

A. Strle **149** »Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes«

A. Štrukelj **166** Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost

C. Sorč **171** Kdo je kristjan?

A. Strle **179** Kateheza in katekizem — ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega

P. Pirnat **185** Datum Jezusove smrti

A. Pirš **195** Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga

Ocene (Recensiones)

199 Ernesto Zanin, La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman (A. Pirš)

201 Concilium 1984, 8—10 (188—190)

213 Marijan Zadnikar, Die Kartäuser (M. Benedik)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44 LETO 1984/ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec BOŽJA PRAVIČNOST MED MITOM, FILOZOFIJO IN RAZODETJEM
Fr. M. Holc 1 Mz 3,15 IN PROTOEVANGELIJ
J. Bizjak JOBOVO PRIČEVANJE
F. Rozman SODNI POSTOPEK PROTI JEZUSU
M. Peklaj DALMATINOVA BIBLIJA IN IZROČILO
K. Bedernjak SAMOODTUJITEV
OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100--620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Jože Krašovec

Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem

Pregled besedil, v katerih pojem »pravičnost« označuje božjo kvaliteto, nam pokaže, da ta pojem nima juridično-povračilnega pomena. Božja pravičnost ni v tem, da Bog človeka nagrajuje oz. kaznuje na osnovi njegovih del. Božja pravičnost je samostojna božja dejavnost v dobro zaveznega ljudstva. Označuje predvsem odrešenjsko božje delo in božjo zvestobo. Takšno pojmovanje pričujočega pojma je povsem v skladu z nekaterimi skupnimi in značilnimi potezami mišljenja in čutenja v semitskem svetu, še bolj pa z edinstvenimi hebrejskimi pogledi na Boga in na razmerje med Bogom in človekom. Lahko domnevamo, da so se hebrejski očaki težko ločili od politeizma sosedov. Ne preseneča, da na njihovi začetni poti zaznavamo razne ostanke skupne semitske preteklosti. Toda neizpodbitno ostane dejstvo, da so besedila, v katerih je govor o božji pravičnosti, čist, dokončen in poln izraz hebrejskega monoteizma ter zaveznih odnosov med Jahvejem in njegovim ljudstvom. Bog je začetek in konec vsega bivajočega in s popolno svobodo dela za svoje ljudstvo. V tem je njegova zvestoba.

Ko raziskovalci presojajo temeljne hebrejske teološke pojme, se upravičeno sprašujejo, kako je z istim pojmom v drugih semitskih kulturah oz. s podobnimi pojmi v nesemitskih staroorientalskih izročilih.

Toda njihova zelo pogosta pomanjkljivost je v tem, da ostajajo zgolj pri etimološkem vidiku. Neposredno primerjajo pojme med seboj, malo ali sploh nič pa ne upoštevajo specifičnega konteksta vsakokratnega besedila, še manj celoten svetovni nazor oz. verovanje določene civilizacije. Pričujoča razprava je zato poskus primerjalne študije prav v tej smeri. Takšen poskus je nujno v marsičem vprašljiv. Posebno zato, ker še nimamo na voljo nobene izčrpne in sistematične študije o pojmu pravičnosti glede katerekoli civilizacije. Toda predhoden pregled stanja v hebrejskem svetu nam jasno pokaže najbolj temeljne filozofske oz. teološke osnove hebr. pojmovanja božje pravičnosti. Pokaže nam tudi, da takšno pojmovanje, kakor je hebrejsko, ni možno, če manjkajo ustrezne teološke predpostavke. To pa je že dovolj

varna osnova za primerjalni študij božje pravičnosti tudi glede na hebrejske sosede in glede na krščanske ali judovske razlagalce, ki so zapadli najrazličnejšim miselnim in čustvenim tokovom svojega časa. Odločilno je vprašanje, kakšna je vzročna zveza med specifičnim pojmovanjem božje pravičnosti v hebrejski Bibliji in med temeljno sintezo hebrejskega verovanja. Potemtakem glede na nehebrejske kozmologije in verovanja ne bo prvenstveni namen, da pozitivno ugotovimo njihovo specifično pojmovanje pravičnosti. To bi bilo možno le na osnovi temeljite analize vseh besedil. Naš cilj bo bolj negativne narave. Gre za naslednje vprašanje: Kateri vidiki pravičnosti so nujno po notranji logiki kozmološkega oz. teološkega sistema določene civilizacije avtomatično izključeni?

V Mezopotamiji, Egiptu in stari Grčiji ni nikoli v polnosti in za trajno prišel do veljave monoteizem.[1] Temu primerno je pojmovanje božje pravičnosti. Iz zgodovine egiptovskega veroslovja je znan npr. pojem *Maat*. V poznejšem obdobju so ga v Egiptu predstavljali tudi kot ime ženskega božanstva. Ta pojem često označujejo s pojmom »pravičnost«. Velja kot kozmični »red« in si ga je mogoče predstavljati le statično.[2] Značilna je ugotovitev, da *Maat* bogovom daje svojo lastnost, a nikoli svoje podobe. Zato tudi ne more veljati kot pojavna oblika kakršnegakoli boga ali boginje in si ne prilašča nobenih vzdevkov.[3] Za dolgo obdobje zgodovine je bila *Maat* glavno počelo sveta in egiptovske države. Kljub temu ostaja njena vsebina zastrta. Še vedno manjka načrtna študija o njej. Podobno velja za stanje pojma pravičnosti drugod v starem Orientu.[4] Zato bo bolj varno, da se v pričujočih pri-

---

[1] Glede starega Egipta gl. H. Brunner, »Monotheismus«, *Lexikon der Ägyptologie, IV* (izd. W. Helck — W. Westendorf; Wiesbaden: Otto Harrassowith, 1982) 198—99. Na str. 198 pravi: »Ihrem Wesen nach ist die äg. Religion polytheistisch und mit dem Monotheismus unvereinbar«.

[2] Glede pojma Maat gl. Predvsem W. Helck, »Maat«, *Lexikon der »Ägyptologie, III,* 1110—1119.

[3] Gl. B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtext* (Göttinger Orientforschungen IV/7; Wiesbaden: Otto Harrassowith, 1975) 67: »Maat verleiht Göttern ihre Eigenschaft, niemals ihre Gestalt. Sie kann daher auch nicht Erscheinnungsform eines Gottes oder einer Göttin sein und zieht selbst keine Epitheta an sich«. Podobne neosebnostne predstave pravičnosti zasledimo celo pri K. Marxu, čeprav v povsem drugi smeri. R. Dahrendorf ugotavlja v svoji študiji *Marx in Perspektive. Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx* (Hannover: Dietz, 1953; 2. izd. 1971), da Marx sicer zelo redko uporablja pojem pravičnosti, pa vendar K. Jaspers lahko meni, da Marxove misli izhajajo iz principa pravičnosti. Po Marxu naj bi komunistična družba pomenila ponovno vzpostavitev prvotnega naravnega stanj brez odtujitve.. Komunistična družba naj bi tako dokončno ustrezala človeški naravi, da lahko edina velja kot »total gerecht«. Do te stopnje razvoja pa ne pride po volji kakšne višje sile, temveč iz nujnosti samega naravnega razvoja. Pravičnost torej ni etični, temveč ontološki pojem. R. Dahrendorf za nekaterimi drugimi označuje Marxovo Ideologijo kot »falsche Transzendenz« (str. 154).

[4] Sodeč po naslovu, dve študiji obetata zaželene informacije: W.W. Graf Baudissin, »Der gerechte Gott in altsemitischer Religion«, *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte ... A. Von Harnack zu seinem 70. Geburtstag* (Sonderdruck der Kartell-

merjavah omejimo na grško obdobje. To pa lahko služi kot paradigma kozmologij, filozofij in religij, ki so nasprotne hebrejski.

I. Mesto božje pravičnosti v grški religiji in filozofiji

Za večino ljudi sta religija in filozofija dve različni področji. Sporno je vprašanje glede meje med enim in drugim. Toda klasični filolog F. M. Cornford razume v stari Grčiji obe področji kot dve zaporedni razvojni stopnji ali dva različna načina izražanja človekovega čutenja in verovanja o svetu. Kakor pove že naslov njegove knjige — *Od religije do filozofije*[5] — hoče avtor raziskati obdobje prehoda iz ene faze v drugo. Splošno soglasje je, da se je ta prehod izvršil okrog 600 let pred Kristusom. Takrat tradicionalno verovanje zajame nov, kritičen duh povpraševanja po poslednjih rečeh. Cornford hoče dokazati, da ta novi duh ni pomenil nenadnega in popolnega preloma s starejšimi pogledi. Ugotavlja namreč resnično nepretrganost med začetki racionalnega razglabljanja in med religioznimi predstavami. Za religijo so npr. značilni poetični simboli in mitične osebnosti, za filozofijo pa jezik suhe abstrakcije. Vendar se v tem kaže le zunanja različnost. Načini mišljenja, ki so v filozofiji dosegli jasne definicije in izrecne trditve, so bili v resnici že prisotni v nerazumskih intuicijah mitologije.

Druga značilnost Cornfordove študije je ugotavljanje dveh dokaj različnih grških religioznih in filozofskih izročil, jonskega in italiotskega. Prvo imenuje »znanstveno«, drugo »mistično«. Po njegovem so nagibi obeh smeri zastopani vse do danes, ker ustrezajo permanentnim potrebam dveh različnih človeških narav.[6]

Kaj nam pokažeta obe smeri glede možnosti oz. nemožnosti pojma božje pravičnosti v okviru grške religije in filozofije?

Cornfordovo delo nam daje ravno na to vprašanje najbolj prepričljiv odgovor, čeprav ni njegova študija ravno vzorno sistematična in njegova spoznanja niso izpeljana do najbolj zaželenih sklepov.[7]

Zeitung des Eisenacher Kartells Akademisch-Theologischer Vereine; Leipzig: Hinrichs, 1921) 1—23; W. von Soden, »Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient«, *Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft* 96 (1965) 41—59. V resnici pa temu ni tako. W.W. Baudissin je ostal preveč pri splošnih etimoloških ugotovitvah, W. von Soden pa obravnava problem teodiceje, kakor ga zasledimo v Jobovi knjigi in v babilonski modrostni literaturi.

[5] Gl. *From Religion to Philosophy. A study in the Origins of Western Speculation* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1957; 2. izd. Sussex: The Harvester Press, 1980).

[6] Gl. začetni del uvoda.

[7] Glede pričujočega vprašanja je upoštevanja vredna tudi študija G. Vlastosa, »Equity and Justice in Early Greek Cosmologies«, *Classical Philology* 42 (1947) 156—78. Gl. tudi P. Guérin, *L'Idée de Justice dans la Conception de l'Univers chez*

1. Znanstveno izročilo

Glavno zanimanje vseh treh filozofov iz Mileta (Tales, Anaksimander, Anaksimenes) je bila »Narava« (Φύσις). V 6. in 5. stol. pr. Kr. so imeli filozofski spisi navadno naslov »O Naravi« (Περί Φύσεως). Pod »Naravo« so si predstavljali zadnjo snov, iz katere so nastale stvari v svetu in se bodo vanjo tudi vrnile. Vendar njihova »Narava« ni zgolj materija. Je bližja življenju kakor snovi. Po njihovem je vesolje živo, v sebi ima dušo. Tales meni, da je zadnja snov voda, Anaksimander govori o »nedoločeni« oz. »neomejeni stvari« (τὸ ἄπειρον), Anaksimenes o »zraku« ali megli. Anaksimander je prvi podal sistematično teorijo o Naravi sveta sami na sebi in o njeni rasti iz »neomejene reči« v različne določene reči. V fragmentu, ki je skoraj edini ostanek njegovih spisov, najdemo najsplošnejše pojmovanje procesa rasti:

> Reči izginjajo v reči, iz katerih so se porajale, v skladu s tem, kar je določeno (κατά τὸ χρεών); dajejo namreč nadomestilo (δίκη) in trpijo kazen ena za drugo za svojo krivičnost (ἀδικία) po razvrstitvi časa (κατά τοῦ χρόνου τάξιν).[8]

V tem Anaksimandrovem stališču je posebno presenetljivo glede pravičnosti oz. krivičnosti v zvezi s povsem naravnim procesom nastajanja in odmiranja. Sodeč po tej izjavi, se krivica zgodi že z nastankom posameznih bitij. Svet z mnoštvom bitij je lahko nastal le s krivičnostjo.

Takšno pojmovanje je pogojeno po svojevrstnem pojmovanju zadnje reči, ki se imenuje »Narava«. Ta ima za vsak element posebno področje ali provinco s čisto določenimi mejami. Prestopanje teh mejá v rojevanju posameznih reči pomeni nepravičnost, krivico. A nobena reč ne more nastati in rasti brez prestopanja meja, se pravi »ropanja« po drugih provincah.

Cornford se sprašuje po ozadju takšnega paradoksnega pojmovanja in domneva, da Anaksimander tu ni izviren, temveč je odvisen od določenih tradicionalnih pogledov glede reda v Naravi. Zakaj takšen poudarek na moralnem vidiku glede nastanka sveta, in sicer prav na pojmu pravičnosti, če

---

les Premiers Philosophes Grecs. De Thalès à Héraclite (Paris: F. Alcan, 1934); G. Vlastos, »Solonian Justice«, *Classical Philology* 41 (1946) 65—83; L.R. Palmer, »The Indo-European Origins of Greek Justice«, *Transactions of the Philological Society* (Oxford: B. Blackwell, 1950) 149—68; M.P. Nilsson, »Die Griechengötter und die Gerechtigkeit«, *Harvard Theological Review* 50 (1957) 193—210; Th. Beïkos, *Cosmology and Cosmie Justice in Ancient Greek Thought* (v grščini z angl. povzetkom, Thesalonike, 1969); H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Sather Classical Lectures 41; Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1971).

[8] Gl. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmann; 2. izd., 1906) 13; F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, 8.

v ozadju ne bi bile že ustaljene religiozne predstave? Osnovo za to predpostavko najde na eni strani v pogledih najstarejših grških poetov, kot sta Homer in Heziod, na drugi strani pa v sklepnem Anaksimandrovem členu, ki pravi, da se rojevanje in razkrajanje dogaja »v skladu s tem, kar je določeno« (κατά τὸ χρεών). V tem členu sta združena pojma Nujnosti in Pravice. Homer pa ravno meni, da so bogovi podrejeni neki oddaljeni sili, ki je starejša kakor bogovi in je moralno kvalificirana. Njeno ime je *Moira* — Usoda.[9]

Tu je jedro problema. Homer si bogove predstavlja kot omejena bitja. Niso večni, čeprav niso podvrženi smrti. Rojeni so v svet, ki je obstajal pred njimi. Podvrženi so *Moiri* — Usodi. Ta omejuje njihovo moč in usodo. V Odiseji beremo značilen stavek:

> Smrti sevé, vsem skupne, nihčè ne ubrani človeka,
> Niti bogovi samí ne, pa nájsi so tudi mu dobri,
> kadar nemila usoda obsenči ga s črnimi krili.[10]

V Iliadi pa slišimo brezupni vzklik žalovanja samega Zeusa, da mora njegov najbolj ljubljeni sin Sarpédon umreti »po sili usode«:

> Joj mi, Sarpédon, poglej, najljubši med vsemi junaki,
> zdaj mu je pasti od Pátrokla rok, po sili usode![11]

Podobno izjavlja Pindar:

> Sam Zeus, čuvar bogov, sedèč na olimpskih vrheh,
> ki jih zlati oblaki obkrožajo,
> si ni upal razparati, kar je stkala usoda:
> zaradi Hélene z visoko krono kodrov na glavi
> mora žarečega ognja sijaj
> pogoltniti širno mesto trojansko![12]

Herodot pravi o sporočilu Pitije:

> Usodi ne more nikdo uiti, tudi bog ne . . .[13]

---

[9] Gl. *From Religion to Philosophy,* 12.

[10] Gl. III, 236—38; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1966) 43.

[11] Gl. XVI, 433—34; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenijje, 1965) 325.

[12] Gl. *Šesti paian,* 94—99; prevod A. Sovrè, *Starogrška lirika* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1964) 251.

[13] Gl. I, 91—; prevod A. Sovrè, *Zgodbe. Prvi del* Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1953) 91.

Sodeč po najrazličnejših izjavah, *Moira* ni le fizična pregrada bogovom in ljudem, temveč velja kot poziv moralne obveznosti. Ker pomeni »del«, »odmerjeni delež«, ima v bistvu prostorninsko naravo. Najlepšo ilustracijo za to najdemo v delitvi sveta v tri različna področja pod pristojnostjo treh različnih bogov: Zeus je bog neba, Pozejdon je bog morja, Hades pa je bog smrti v okviru zraka ali zemlje. Ta prvotna delitev je očitno služila kot vzor za pojmovanje delitve sveta s čisto določenimi mejami tudi pod raznimi drugimi vidiki. Pri tem je bistveno, da prestopanje mejá pomeni nepravičnost, prekršitev moralnih pregrad. Kljub temu *Moira* velja kot neosebna, nerazumna, slepa, avtomatična sila, ki svojim podrejenim pusti svobodo v okviru lastnih zakonitih mejá, a se maščuje nad njimi, če jih prestopajo. Ker je *Moira* celo nad bogovi, je jasno, da v tej grški religiji in filozofiji ni govora o stvarjenju sveta in o božji previdnosti. »Ona je prikaz, ki ugotavlja resnico o razporeditvi v Naravi, a ugotovitvi te resnice ne dodaja ničesar, razen da je razporeditev nujna in pravična«.[14]

V poznejšem obdobju je Zeus prevzel vlogo *Moire,* z isto vlogo delitve in reda, vendar kot zakonodajalec. V Platonovem sistemu pa je Zeusa, spet z isto vlogo, nadomestil Razum.[15]

2. *Mistično izročilo*

Za mistično izročilo je značilen pojem časa in števila za merilo časa. Namesto *Moire* se pojavi *Dike* — Pravičnost. Vedno je v ospredju ena duša ali demon, ki povezuje vse člane skupine. Posamezniki so deležni skupnega življenja skupine, ki je nesmrtna. S tem je zajamčena časovna zaporednost.

Za mistično izročilo je posebno značilna doktrina o reinkarnaciji. Temelji na predstavi o kolesu življenja, ki je ciklične narave. Po tej doktrini mora vsaka skupina duš, ki se rodi, imeti protiutež v skupini takšnih, ki umirajo, in nasprotno. To ciklično ravnotežje naj bi bilo jamstvo nepretrganosti življenja v svetu.[16]

Večni ciklus življenja in smrti v naravi zahteva tudi človekov delež. Človekova pota morajo biti usklajena s potekom v naravi. Tako pride do veljave temeljni ideal: živeti v skladu z naravo (ζῆν κατά φύσιν). Vzajemnost med naravo in človekovim ravnanjem je zadnja osnova pravičnosti. Narava je pravična, ker se v njej vse izravnava. To je posebno jasno razvidno v zaporedju letnih časov. Takó pravičnost pomeni enakost. Euripides nam nudi enkraten nasvet za enakost v skladu z izravnavo v naravi:

---

[14] Gl. *From Religion to Philosophy,* 21. Najbolj sintetične ugotovitve o *Moiri* najdemo dalje na str. 181—83 in 188—90.

[15] Gl. *From Religion to Philosophy,* 15—39.

[16] Gl. *From Religion to Philosophy,* 160—63.

Čemu se vdajaš zlemu častihlepju?
Nikar, moj sin, to je krivičen bog!
V mnogo hiš, v mnogo mest bogatih
ti pride, gre, častivcev na pogubo.
In ti blazniš za njim. A bolje, sinko,
služíti je enakosti, ta veže
prijatelje navdilj s prijatelji
pa mesta z mesti, borce in soborce.
V enakosti je vir sveta zakonom:
kdor manj ima, zavida drugemu,
ki več premore: v tem je seme mržnji.
Enakost izravnava mere, uteži,
natanko določuje jim število;
v enakih letnih časih krožita
noči temnè oko in sonca luč;
tu zmage ni, razloga ne za spor.
Če dan in noč hlapčujeta zemljanom,
pa ti ne bil bi zadovoljen z delom,
enakim kakor brat? Je to pravica?
Kaj mi čez mero čislaš moč kraljevo,
ki se šopiri na krivico drugim?
Da svet bi se ti čudil? O ničemnost!
Mar s kupom zlatih hočeš kup skrbi?
Čemu odvèčno? Le za golo ime!
Razumnim je dovolj, kar zadostuje.[17]

Pri Pindaru[18] lahko zasledimo nekatere posebno zanimive vidike o pomenu *Dike:* vrtenje kolesa *Moire* in *Dike,* čas kot oče vsega, kolo časa je isto kakor kolo *Dike.* Nadaljnje pričevanje o *Dike* najdemo pri Platonu. Po njegovem je *Dike* »pot«, ki med drugim zagotavlja, da bo duša poplačana po svojih delih.[19] V delu *Zakoni* Platon slovesno nagovarja državljane in pravi, da boga, ki zaobseže vse, spremlja *Dike,* maščevalka vsake malomarnosti do božanskega zakona. Vsakdo, ki si želi dobro, mu sledi skrbno in vdano. Dalje Platon meni, da je bogu všeč tisto človekovo vedenje, ki pazi na merilo in je zatorej kakor bog, ki je za nas Merilo za vse reči.[20]

---

[17] Gl. *Feničanke,* 531—54; prevod A. Sovrè (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1960) 195—96. Prim. tudi F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 167—70.

[18] Gl. Drugo olimpijsko odo.

[19] Gl. *Zakoni,* 904 e.

[20] Gl. *Zakoni,* 716. Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 171—73. Na str. 174—77 Cornford opozarja tudi na podoben pomen kitajskega Tao, Dharma v hinduizmu in vedskega Rta.

Pojem »pot« za *Dike* nam postane razumljiv, če vemo za idejno ozadje mističnih smeri. Tu gre v bistvu za kozmični dualizem med počelom luči in teme, dobrega in zla. Ena izmed oblik dualizma je órfiški nazor o padcu duše iz neba v ječo tvarnega telesa. Razlog padca je neke vrste izvirni greh, zaradi katerega mora duša zapustiti čistost in popolnost božjega bitja, zadoščevati z življenjem na zemlji in se očistiti v podzemlju. Duša preide faze življenja človeka, živali in rastlin. Ta proces traja do konca Velikega leta, ko mine po deset tisoč sončnih let. Takrat se lahko spet povrne v nebo k prvotni popolnosti. V tem je njeno odrešenje. Pot do tega pa je pot pravičnosti.[21]

Pot pravičnosti je sicer dolga in težavna, končno pa le vodi k Bogu. Prav v tem pa se pokaže temeljno nasprotje do znanstvene smeri. Če je tam kozmos razdeljen v posamezna področja, ki jih ni dovoljeno prestopati, je tu ravno nasprotno. Pot pravičnosti gre skozi vse najrazličnejše faze. To je legitimna pot, ki vodi skozi ves krog bivanja iz najnižjih do najvišjih oblik. Če gre tam za delitev, gre tu za združevanje v časovni nepretrganosti. Za mistike je vsa narava združena v eno skupnost (κοινωνία). Človeške skupnosti so njeni deli. Vse žive reči so pod univerzalno oblastjo *Dike*.[22]

Heraklit ima nekatere posebnosti v odporu proti racionalizmu jonskih filozofov in proti mehanskim težnjam znanosti. Okvir njegove kozmološke sheme je cikličen. Po njegovem sta začetek in konec isto (frag. 70). V nasprotju z Anaksimandrovo olimpijsko kozmologijo Heraklit vztraja, da elementi niso strogo ločeni med seboj, temveč v ciklusu transformacije neprestano prehajajo drug v drugega. Pravičnost zato po njegovem ni v tem, da deli ne prestopajo svojih mejá, temveč ravno nasprotno. Pravičnost je živa sila, ki ne trpi meja, temveč prehaja skozi vsako fazo in obliko. Ta doktrina je ohranjena v Platonovem *Kratilosu* (412c). Tu Sokrat govori o izvoru besede δίκαιον prav v zvezi s prehajanjem najbolj nežne in urne reči skozi ves svet in meni, da so vse reči v gibanju. »Prehajanje skozi« (διαιόν) enači s »pravično« (δίκαιον). Glede narave »pravičnosti«, ki prehaja skozi ves svet, Sokrat ugotavlja zelo različna mnenja: sonce, ogenj, vročina, razum.[23]

Logična posledica Heraklitovih kozmoloških pogledov je sklep o harmoniji nasprotij. Po njegovem smrt ni uničenje, temveč ponovno rojstvo. Tako tudi vojna ni uničenje, temveč obnova. »Vojna je skupna vsemu, prepir je pravičnost in vse stvari se porajajo s prepirom« (frag. 62). Pravičnost torej ni ločitev nasprotij, temveč srečanje v »harmoniji«. Brez nasprotij ne bi bilo soglasja. Pravičnost ali harmonija je tudi *Logos,* duh življenja, ki se

---

[21] Prim. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 178—80.

[22] Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 181—82.

[23] Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 184—89.

drži mere, a prestopa vse pregrade. Pravičnost je božji zakon, zakon narave (φύσις), in to je božja volja. »Zakon (νόμος) je ubogati voljo Enega« (frag. 110). To velja tako za ves svet kakor za človeško družbo.[24]

Sklep

Pregled obeh izročil v grški religiji in filozofiji nam nad vse jasno pokaže, da antična Grčija nikoli ni mogla spregovoriti o božji pravičnosti v hebrejskem smislu. Razlog je v tem, da v njej nikoli ni v polnosti prišel do veljave monoteizem, ki je edina osnova za spoznanje o božji prvobitnosti, presežnosti, svobodi, previdnosti, dobroti in zvestobi.[25] Namesto enega osebnega Boga vidijo v grškem svetu na prizorišču mehanične, slepe kozmične sile. Determinizem te ali one oblike je v ozadju tako znanstvene kakor mistične smeri. Odrešenjska zgodovina z osiščem zaveznih odnosov med Bogom in njegovim ljudstvom nikoli ni mogla vzkliti. Imena *Moira, Hronos, Dike* so hladni pojmi, ki ne poznajo človeških stisk in niso dostopni za prošnje in molitev.

Videz je, da je Aristotel v delih *Fizika* in *Metafizika* dospel najbliže do dejanskega monoteizma. Njegova je teza o prvem gibalcu, ki giblje kot nekdo, ki je predmet ljubezni (κινεῖ ὡς ἐρώμενον)[26]; njegova je definicija zadnjega počela: »razumnost razumnosti« (νοήσεως νόησις).[27] Toda Aristotel je iz pojma »bog« naredil najvišjo abstrakcijo. Razume ga kot obliko brez materije, kot čisto misel, poslednji konec, ki ga nič več ne presega. Ta nad vse vzvišeni abstraktni bog ni mogel sveta niti ustvariti in ga tudi ne more ljubiti. Podobno kakor pri olimpijskih bogovih se je tu oblika ločila od vsebine. Zato gre svet svojo pot brez pomoči bogov.[28]

Razumljivo je torej, da Aristotel ni mogel *expressis verbis* spregovoriti o božji pravičnosti; niti v povračilnem smislu niti v smislu odrešenja in zvestobe, čeprav posveča prav pojmu pravičnost izredno veliko pozornosti.[29]

---

[24] Prim. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 190—93.

[25] Gl. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion, II* (München: C.H. Beck; 2. izd., 1961) 569: namesto monoteizma obstaja v stari Grčiji »bodisi sinteza vseh bogov ali mnogih, bodisi filozofski ali teološki princip«; E. des Places, *La Religion Grecque* (Paris: Éditions A. et J. Picard et ctr., 1969) 325: »Au fond, le trait constant de la religion grecque, c'est le mélange entre un panthéisme plus moins vague dans le peuple, plus ou moins réfléchi chez les philosophes, et un polysymbolisme, sans qu'aucun des symboles divins n'exclue la divinité des autres... Nulle part, à nulle époque, on ne voit en Grèce rien de comparable au monothéisme exclusif des Hébreux, qui est le seul monothéisme au sens propre«.

[26] Gl. *Metafizika* Λ 7, 1072 b 3.

[27] Gl. *Metafizika,* Λ 7, 1074 b 34.

[28] Prim. F.M. Cornford, *From Religion to Philosophy,* 261—63.

[29] O pojmovanju pravičnosti pri Aristotelu obstaja že več študij: B. Horwáth, *Die Gerechtigkeitslehre des Aristoteles* (Szeged, 1931); M. Salomon, *Der Begriff der*

II. Kaj pomeni božja pravičnost v klasični krščanski filozofiji?

Ugotovitev zelo ozke vzajemnosti med religijo in filozofijo v antični Grčiji daje povod za vprašanje, kakšna je vzajemnost med religijo in filozofijo v krščanstvu. Vprašanje je toliko bolj pomembno, ker je krščanska Evropa dedič tako hebrejske kakor grške civilizacije. Kateri vpliv je prevladal pri klasičnih evropskih filozofih glede pojmovanja božje pravičnosti? Posebno pozornost zaslužijo Anzelm, Tomaž Akvinski in Leibniz, ker izrecno obravnavajo božjo pravičnost in spadajo v vrh evropskega filozofskega izročila.

1. Anzelmova uganka

Anzelm razlaga pojem božje pravičnosti v izrazito povračilnem smislu. Tomažem Akvinskim. V primerjavi z večino svojih predhodnikov je Anzelm raje iskal razumske razloge za vero, kakor da bi se skliceval na Sveto pismo in na druge pisane avtoritete.[30] Glede pojmovanja božje pravičnosti je izjemnega pomena njegovo delo *Monologion,* še bolj pa *Proslogion.* Tu Anzelm izhaja iz ontoloških dokaznih osnov. Za izhodišče mu služi predpostavka, da pod besedo Bog razumemo tisto zadnje, prek katerega si ni mogoče misliti še kaj višjega *(id quo nihil majus cogitari possit).* Po tem načelu vidi v Bogu združeno najvišjo možno stopnjo vseh lastnosti: bistvo, življenje, razumnost, odrešenje, pravičnost itd.[31] Vsi ti pojmi so zanj čisto intelektualne kategorije.

Pojem božje pravičnosti razlaga Anzelm v izrazito povračilnem smislu. Zaradi tega je bilo zanj neizbežno, da je med božjo pravičnostjo in božjim usmiljenjem videl nasprotje, ki ga po nobeni razumski poti ni mogoče razrešiti. Povračilno načelo se Anzelmu zdi postulat. Če dobrota priporoča plačilo pravičnih in kazen krivičnih, zahteva to pravičnost.[32] Anzelm se spra-

---

Gerechtigkeit bei Aristoteles (Leiden: Sijthoff, 1937); W. Siegfried, *Der Rechtsgedanke bei Aristoteles* (Zürich: Schulthess & Co., 1947); P. Trude, *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie* (Neue Kölner Rechtswissenschaftliche Abhandlungen 3; Berlin: Walter de Gruyter, 1955); P. Moraux, *A la recherche de l'Aristote perdu. Le Dialogue 'Sur la Justice* (Aristote, traductions et études; Louvain/Paris: Publications Universitaires/Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1957); R. Cadiou, »Aristote et la notion de justice«, *Revue des études greques* 73 (1960) 224—29.

[30] Gl. F. L. Cross — E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford University Press; 2. izd. 1078) 61.

[31] Gl. *Monologion,* cap. XVI (Opera omnia, vol. I; ed. F. S. Schmitt; Edinburgi: aput Thoman Nelson et Filios, 1946).

[32] Gl. *Proslogion,* cap. IX (Opera omnia, vol. I): »... Etenim licet bonis bona et malis mala ex bonitate retribuas, ratio tamen iustitae hoc postulare videtur... O immensitas bonitatis dei, qua affectu amanda es peccatoribus! Justos enim salvas iustitia comitante, istos vero liberas iustitia damnante... Nempe si misericors es

šuje, kaj je bolj pravično, kot da dobri prejmejo dobro, slabi pa slabo. Kako pa naj bo pravično takó kaznovanje kakor odpuščanje hudobnim?[33] Ali za Boga ni pravičnost v tem, da hudobne kaznuje? Pravilno je, da je Bog tako pravičen, da si ga ni mogoče misliti bolj pravičnega. Ne mogel bi pa veljati za tako pravičnega, če bi dobrim povračal dobro, slabim pa ne slabo.[34] Končno iskanje izhoda iz protislovja privede Anzelma na rob predestinacije. Nikakor ne more doumeti, zakaj Bog zaradi najvišje dobrote nekatere izmed podobnih slabih bolj rešuje kakor druge, medtem ko zaradi najvišje pravičnosti nekatere bolj obsoja kakor druge.[35]

Je protislovje, ki ga ugotavlja Anzelm, resnično in dokončno, ali pa je posledica nesporazumov, npr. metodične pomanjkljivosti?

Odgovor na to vprašanje zahteva predvsem presojo izhodišča bleščečih Anzelmovih refleksij. Na prvem mestu velja poudariti, da je Anzelmu povračilna pravičnost primaren, usmiljenje pa sekundaren pojem. Drugič, absolutnost Boga Anzelmu narekuje absolutno veljavnost povračilne pravičnosti.

Takšno izhodišče ima nujno vsestransko daljnosežne posledice. Prvič, absolutna veljavnost povračilne pravičnosti nujno izključuje možnost oz.

---

quia es summe bonus, et summe bonus non es nisi quia es summe iustus: vere idcirco es misericors, quia summe iustus es. Adiuva me, iuste et misericors deus, cuius lucem quaero, adiuva me, ut intelligam quod dico. Vere ergo ideo misericors es, quia iustus . . .«. K Anzelmovim pogledom gl. izjavo K. Holla, »Die *iustitia Dei* in der vorlutherischen Bibelauslegung des Abendlandes« *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* III (Tübingen: J.T.B. Mohr, 1928) 179—80: »Bemerkenswert ist schon die Fragestellung. Anselm fragt nicht, wie neben der Gnade noch für die Gerechtigkeit Raum sei, sondern umgekehrt, wie aus der Gerechtigkeit die Barmherzigkeit hervorgehen könne. Die Gerechtigkeit gilt ihm als das Feststehende, als das Unzweifelhalfe; die Barmherzigkeit als das zu Erklärende. Und er meint sie nur so erklären, nur so zu einem einheitlichen Gottesbegriff gelangen zu können, wenn er auch die Barmherzigkeit irgendwie unter den Begriff der Gerechtigkeit mitbefassen kann. Besser als alles Bisherige zeigt dies, wie tief eingewurzelt die Vorstellung von der vergeltenden Gerechtigkeit im katholisch-kirchlichen Denken war. Sie erschien nach wie vor als die grundlegende Eigenschaft, als das, woran sich alles andere erst bewähren musste, was man sonst über Gott aussagen möchte«.

[33] Gl. *Proslogion,* cap. X: »Sed et iustum est, ut malos punias. Quid namque iustius, quam ut boni bona et mali mala recipiunt? Quomodo ergo et iustum est ut malos punias, et iustum est ut malis parcas? . . . Prim. Avguštin, *Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres,* lib. XXI, cap. III = PL 42, 390: »Occultum est, altum est, inaccessibili secreto ab humana cogitatione seclusum est, quemadmodum Deus et damnet impium, et justificet impium«.

[34] Gl. *Proslogion,* cap. XI: »Sed numquid etiam non est iustum secundum te, domine, ut malos punias? Justum quippe est te sic esse iustum, ut iustior nequeas cogitari. Quod nequaquam esses, si tantum bonis bona, et non malis mala redderes. Iustior enim est qui et bonis et malis, quam qui bonis tantum merita retribuit . . .«.

[35] Gl. *Proslogion,* cap. XI: ». . . Nam id solum iustum est quod vis, et non iustum quod non vis. Si ergo nascitur de iustitia tua misericordia tua, quia iustum est te sic esse bonum, ut et parcendo sis bonus. Et hoc est forsitan, cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendi potest, cur de similibus malis hos magis salves quam illos per summam bonitatem, et illos magis damnes quam istos per summam iustitiam . . .«.

upravičenost usmiljenja do slabih. Pojma pravičnosti in usmiljenja sta nujno nasprotna, antonima v najbolj skrajnem smislu besede. Drugič, absolutna veljavnost povračilne pravičnosti nujno izključuje možnost oz. upravičenost, da bi izostalo plačilo dobrim. Če bi se to zgodilo, bi se Bog nujno pokazal krivičnega. Kako potem razlagati verovanje v božje usmiljenje; kako rešiti problem trpečega pravičnika?

Anzelm se dotika le vprašanja usmiljenja. Njegovo zgolj intelektualistično, konceptualno reševanje problema je nujno zadelo ob nerešljive pregrade. Anzelmov »ne razumem« pred protislovjem med pravičnostjo in usmiljenjem zveni bolj kot resignacija kakor odrešujoče biblično »upanje proti upanju«. Po tej poti ni mogoče dospeti do božjega naročila ljubezni.

Anzelmov intelektualistični sistem je očitno zgrešil svetopisemsko izhodišče. Tam je načelo božjega usmiljenja primarno in je močnejše, kakor je načelo povračila. Usmiljenje ne velja le krivičnim. Potrebujejo ga tudi tako imenovani pravični. Temeljno spoznanje človeške ontološke nepopolnosti je podlaga za prevladujoči sklep, da pred Bogom noben človek ne more veljati za pravičnega. Vsak človek je potreben božje dobrote in usmiljenja. Res je sicer šele Pavel razvil teologijo o univerzalni grešnosti človeškega rodu, da bi dokončno poudaril potrebnost usmiljenja oz. odrešenja za vse, a teološke osnove za to so dovolj zgovorne tudi v hebrejski Bibliji. Brez tega načela bi bila hebrejska Biblija povsem nerazumljiva.

Človeška nepravičnost je najbolj zanesljiv ključ za razumevanje bibličnega pojmovanja božje pravičnosti. Ker ima Bog vedno pred seboj nepopolna, ustvarjena bitja, se do njih ne obrača v prvi vrsti kot absolutni razsodnik njihovih zaslug, temveč kot prizanesljiv učenik nevednih. Kazen ima izrazito vzgojen namen in zlepa ni dokončna. Bog vedno računa s spreobrnjenjem in se rad kesa svojih groženj. Zato so pojmi *ṣedeq / ṣ^{e}dāqāh, odrešenje* in usmiljenje lahko vedno vejali kot sinonimi, povračilno načelo pa nikoli ni bilo v protislovju s pojmom usmiljenja. Hebrejsko povračilno načelo ni nikoli izključevalo možnosti spreobrnitve in s tem v zvezi božjega usmiljenja. Z drugimi besedami, samo na sebi je vedno veljalo absolutno, v odnosu do ljudi vedno pogojno. Druga značilnost hebrejskega povračilnega načela pa je, da se ne uresničuje toliko na osnovi človekovih zaslug, temveč na osnovi njegove temeljne naravnanosti v razmerju do Boga, človeka in sveta, se pravi na osnovi nasprotij, kakor so zvestoba // nezvestoba, modrost // neumnost, strah božji // samozadostnost.

Anzelm govori o povračilnem načelu v izrazito kvantitativnem smislu, kakor da Bog človeku ne bi mogel ali hotel nuditi več, kakor si človek lahko sam z deli zasluži; kakor da je vsako človekovo slabo dejanje tako dokončno in usodno, da ga Bog ne more spregledati. Izraža se, kakor da bi božjo pravičnost človek lahko neposredno razsojal s svojimi merili, na osnovi lastnega

življenjskega izkustva. Biblična ontološka razlika med Bogom in človekom podre vse takšne miselne strukture. Bog zaradi svoje presežnosti, neskončnosti človeku lahko daje neskončno več, kakor si človek lahko sam zasluži. Vse, kar prejme od Boga, je dar, ne pa plačilo. Iz istih razlogov Bog lahko grešnikom zaradi njihove omejenosti odpušča po načelu »saj ne vedo, kaj delajo«. Grožnje, tudi grožnje smrti, so nad vse resne. A uresničijo se lahko le po popolnem odklonu. Ali do popolnega odklona dejansko pride, ve le Bog sam.

Popolna ontološka antiteza med Bogom in človekom je edina možna razrešitev protislovja med povračilnim načelom in med božjim usmiljenjem. Presežni Bog je načelno lahko usmiljen. Če je v človeških očeh tudi dejansko usmiljen, ima zato zagotovo svoje razloge, ki pa nujno presegajo zgolj človeška merila in spoznavne zmožnosti. Po istem načelu je treba razlagati videz, da Bog podobno hudobne različno kaznuje ali pa se jih ne usmili enako. In končno je treba po istem načelu razreševati Jobov primer trpečega pravičnika. Razlog trpljenja ni nujno le greh. V okviru neskončnega božjega načrta med začetkom in koncem sveta je Bogu na voljo še vrsta drugih razlogov, ki so človeku nujno bolj ali manj prikriti. Poslednje načelo razumskih razlogov za človekovo vero je torej deduktivna metoda v razponu med božjo neskončnostjo in med človeško omejenostjo: če se je določeno dejstvo zgodilo, je možno, da ima, pa tudi mora imeti svoj pomen. Človek upravičeno poskuša izčrpati vse svoje spoznavne zmožnosti, da razloge doume. A če jih vendarle ne doume, se kljub temu predaja božji modrosti; morda z najbolj odrešujočo energijo upanja proti upanju, ki presega vsa zgolj intelektualna merila.

2. *Tomaž Akvinski in kriza povračilnega načela*

Tomaž Akvinski je v bistvu Aristotelov učenec, pa je vendarle njegova filozofska zgradba precej drugačna, kakor je Aristotelova. Če je metoda razglabljanja pri obeh podobna, je temeljna perspektiva in sinteza vendarle precej drugačna. Tomaž pozna razpetost odrešenjske zgodovine med začetkom in koncem, med božjo večnostjo in omejenostjo sveta.[36] To dejstvo je poleg načina izražanja o božji pravičnosti temeljnega pomena, ko presojamo Tomaževo pojmovanje božje pravičnosti.

Tomaž v svojih delih neštetokrat uporablja pojem *iustitia/iustus*.[37] Večinoma govori o človeški pravičnosti. O božji pravičnosti nima kakšnega po-

---

[36] Gl. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München: Kösel-Verlag, 1964).

[37] Gl. *Index Thomisticus. Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae,* vol. XII (ed. R. Busa SI; Stuttgart/Bad Connstatt: F. Frommann Verlag Günther Holzboog KG, 1975) 612—93.

dobnega traktata kakor Anzelm, pač pa v različnih delih precej pogosto uporablja pojem *iustitia divina*. Nekajkrat pojem definira v običajnem povračilnem pomenu. Vendar Tomaž ne zaide v podobne težave kakor Anzelm. Med pojmoma pravičnosti in usmiljenja ne vidi protislovja. Ravno nasprotno. Usmiljenje mu je temelj pravičnosti.[38] Njegove izjave o božji pravičnosti so navadno krajše opredelitve. Toda njihov celotni pomen določa širši kontekst, ki je dovolj odprt za širino razodetih razsežnosti.

Povračilni vidik božje pravičnosti je eden izmed temeljnih značilnosti skupne zahodnoevropske miselnosti. Anzelm, Albert Veliki, Tomaž, pa tudi še razni drugi izpričujejo, da je povračilna razlaga božje pravičnosti prav v sholastiki dosegla višek. Čim bolj so se cerkveni učitelji oddaljevali od Svetega pisma, posebno od njegove simbolične govorice, tem bolj je njihovo pojmovanje božje pravičnosti postajalo monoton povračilni obrazec. Nič čudnega, če je s povratkom k Svetemu pismu v protestantizmu prišlo do tako silovitega odpora proti načelu povračila po delih. Pojmovanje božje pravičnosti je tako vse do danes ostal eden izmed temeljnih znamenj spora med protestantizmom in katolicizmom.

V luči klasičnega hebrejskega pojmovanja božje pravičnosti postane upravičenost tega spora vprašljiva, kakor hitro ga določajo konfesionalni motivi. Spor je vse preveč umeten, do določene mere celo izraz dejanskega protislovja. Saj ponos nad lastnimi deli in legalizem nista le problem srednjeveškega ali katerega koli katolicizma, temveč sta neizbežna spremljevalca vsakega sistema, vsake religije in vsakega posameznika. V hebrejskem izročilu zaznamo stalen boj med pozunanjeno, kultno religijo in med karizmatičnim zagonom prerokov, ki so se zavzemali za presežno božjo pravico. V Kristusovem času prihajajo isti motivi do veljave v nasprotju med farizeji in Jezusom, nekoliko pozneje pa v Pavlovi antitezi postava // vera. Ista antiteza je neizbežno prisotna v vsaki religiji. Nobena reformacija je ne more dokončno odpraviti. Če odpravlja eno obliko postave, vzpostavlja drugo in tako presežno božjo pravičnost omejuje s svojimi merili.

Če povračilno načelo uradno ne prevladuje, še ne pomeni, da dejansko ni v veljavi. V življenju skupnosti in posameznika ni tako pomembno izražanje kakor obnašanje. Za ilustracijo lahko služi Calvin. V njegovih bibličnih komentarjih zasledimo sijajne definicije hebrejskega korena *ṣdq*. Calvin konstantno pravilno poudarja, da samo božja pravičnost lahko reši Cerkev. Večkrat izrecno zavrača povračilno razlago in s tem človeška merila božje pravičnosti. Toda nekatere druge izjave in praktični reformatorski ukrepi vse to postavljajo pod vprašaj. Brž ko je nekdo reformacijo vzel v svoje roke in uvedel nove strukture, sam samovoljno razsoja nad božjo pravičnostjo.

---

[38] Gl. npr. *Summa Theol.*, I, qu. 21, a. 3, sed c.: »Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur«.

V svojem vedenju torej ne upošteva neizpodbitnega dejstva, da je prav vsaka človeško pogojena oblika vprašljiva.

Gre za problem človeka kot takega. Njegova ontološka razpetost med vidnim in nevidnim, med samozadostnostjo in predanostjo. Obnova se mora dogajati vsak trenutek znova, v vsakem človeku in v vsaki skupnosti. Božja pravičnost nikoli ne more postati človekova posest. Zato tudi pojma božje pravičnosti nikoli ne bo mogoče dokončno definirati. Pred vsakega človeka se božja pravičnost vsak trenutek znova postavlja kot predmet upanja in njegov korektiv.

Posebno usoden je lahko nesporazum glede izrazoslovja. Hebrejski koren *ṣdq* res ne označuje božje pravičnosti v povračilnem smislu. Sholastika očitno zgreši pomen, če ta koren razlaga v povračilnem smislu. Nesporazum pa ne pomeni, da sholastika sploh ne bi poznala pojmov, ki več ali manj ustrezajo hebrejskemu pojmovanju božje pravičnosti. Pojmi, kot so *redemptio, gratia, misericordia, fidelitas* so v sholastiki osrednjega pomena.

Nesporazum v izrazoslovju bi lahko vplival, da bi omalovaževali samo povračilno načelo. To bi bil nov nesporazum v razumevanju hebrejske Biblije. Hebrejska Biblija res ne pozna ustaljenega povračilnega obrazca. Toda načelo samo je v njej izredno močno zastopano. Izražajo ga najrazličnejše izrazne oblike, v najrazličnejših kontekstih. Zato predstavlja svojevrsten problem, ki je izredno obširen in razvejan. (Prav zato na tem mestu o njem še ni mogoče spregovoriti).

3. G. W. Leibniz — nov primer Jobovega odkritja

Leibniz je v svojem bogatem znanstvenem in filozofskem opusu med drugim zapustil tudi edinstveno delo o božji pravičnosti. Že naslov dela pokaže smer njegovega razmišljanja: *Poskusi teodiceje o božji dobroti, človekovi svobodi in izvoru zla.*[39] Delo ni kak nevtralen traktat o božji pravičnosti. To je bolj zavračanje pomislekov, ki jih je Leibniz poznal iz preteklosti in iz svoje lastne dobe. Beseda *teodiceja* pomeni opravičevanje Boga (nem. Rechtfertigung Gottes).

Kako Leibniz pojmuje božjo pravičnost?

V pričujočem delu zaman iščemo jasnih definicij o tem vprašanju. Razlog je očiten. Leibniz je šel v svojem zagovoru prek definicij do zadnjih glo-

---

[39] Gl. *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (izd. H. Marion; Paris: Librairie classique d'Eugène Belin, 1875); *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil* (Rare Masterpieces of Philosophy and Science; izd. z uvodom A. Farrer; prev. E. M. Huggard; London: Routledge & Kegan Paul, 1951). Prim. tudi G.W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi* (poslovenil M. Hribar; Ljubljana: Slovenska matica, 1979).

bin in je hotel izčrpati vse dokazne možnosti za svoje stališče. Globina in širina njegovih izhodišč pa odpira obsežnosti njegovega pojma božje pravičnosti. Nobena znana definicija ga ne more dovolj ustrezno izraziti.

Osnova Leibnizove teodiceje je prepričanje, da je Bog eden, razumen, svoboden, absolutno popoln, dober. Svet je ustvarjen in je torej relativen; človek ima svobodno voljo. Vse to zanj ni le sporočilo razodetja, temveč tudi postulat razuma. Do teh sklepov vodi njegova izrazito racionalna, deduktivna, *a priori* metoda; predvsem načelo zadostnega razloga, ki vključuje načelo vzročnosti, smotrnosti in kontituitete. Načelo zadostnega razloga mu pove, da svet ni mogel nastati in ne more obstajati brez najvišjega Razuma. Na tem svetu ni ničesar, kar bi imelo samo v sebi zadosten razlog bivanja. Zato si ni mogoče misliti sveta brez obstajanja absolutnega Razuma, večnega in nad vse popolnega Boga. Iz tega sledi, da lahko obstaja le en sam Bog, absoluten gospodar tako v naravnem kakor v nadnaravnem redu.

Zelo pomembno je poudariti, da po Leibnizu Bog ni kakšna slepa zadnja sila. Bog je absolutna razumnost, ki od vekomaj vsebuje vse resnice in pozna vse, tudi vse možno. Ima svobodno voljo, ki pa lahko hoče le dobro. Narava popolnega bitja zahteva nujnost izbire najboljšega. Iz tega sledi sklep, da je Bog med mnogimi možnimi izbral najboljši svet. Leibnizov svetovni nazor je torej skrajno optimističen.

Kaj sledi iz teh apriornih, nadizkustvenih sklepov za presojanje božje pravičnosti glede na izkustvo zla v svetu? Je mogoče braniti božjo pravičnost oz. dobroto kljub temu izkustvu?

Leibniz ravno tu dokaže doslednost svojega razumskega sistema. Po njegovem ne more biti vprašljiva božja pravičnost oz. dobrota, temveč človeško izkustvo in sploh človeški kriteriji. V luči Leibnizovega apriornega razumskega sistema je vsako izkustvo nujno vprašljivo. Tako imenovano metafizično in fizično zlo je problem človekove parcialnosti, njegove nezmožnosti, da bi spoznal celoten red in smoter sveta. Omejeno človeško bitje nujno z omejenimi merili presoja tudi svet. Zlahka spregleda, da ima zlo v sklopu celotnega svetovnega reda lahko tudi pozitivno vlogo. Za moralno zlo ne more biti odgovoren Bog, temveč le človek. Kazen po povračilnem načelu je zatorej popolnoma v skladu z božjo svetostjo in pravičnostjo. Po drugi strani pa sklep o absolutni popolnosti Boga izključuje predestinacijo. Ni si mogoče misliti, da bi Bog koga brez krivde določil za pogubo.

Iz povedanega bi morda lahko sklepali, da Leibnizov sistem vodi v razmejevanje božje pravičnosti in dobrote. Mar povračilno načelo ne pride tako dokončno do veljave, da prav ono samo izključuje možnost predestinacije? Ali ne zahteva prav to načelo, da samó prostovoljno hudobne zadene poguba, medtem ko so vsi drugi deležni obljube odrešenja?

Sklep o vsestranski absolutnosti Boga stvarnika in o relativnosti stvarstva nujno daleč prerašča zgolj povračilno obzorje božje pravičnosti. Če je Bog absolutno popoln, je vse njegovo delo oz. delovanje — ne le v plačevanju dobrega in zla — *pravo;* v tem je njegova pravičnost oz. njegovo *pravo.* Človek mora pred njim kljub morebitnim nasprotnim vtisom umolkniti in priznati njegov prav, tj. božje pravo. Božja pravičnost je konec koncev pravilnost vsega božjega delovanja.

Kakor koli presojamo naštete odzive na Leibnizov optimizem, v razponu med občudovanjem in ironičnim zavračanjem, ni dvoma, da je tu dosežen vrh filozofskih izjav o vsesplošni pravilnosti božje prisotnosti, božjega delovanja, skratka, božje pravičnosti v svetu. Morda je res, da je tu Leibniz bolj teolog kakor filozof. S tem toliko bolj potrjuje, da se filozofija in teologija, razum in vera vsaj v zadnjih sklepih nemirnega iskanja onkraj zgolj neposrednega iskustva moreta in morata srečati v večnem objemu. Spokojno spoznanje meja človeškega razuma je tako višek človeške razumnosti in začetek božje modrosti v človeku.

Leibniz s svojimi temeljnimi sklepi zadene v jedro univerzalij hebrejske Biblije. Hočeš nočeš je njegovo delo nov primer Jobovega odkritja, ki je najveličastnejša hebrejska sinteza iskanja odgovorov na ista vprašanja. Leibnizov primer najprej potrjuje upravičenost naziva teodiceja za Jobovo knjigo. Tudi tu gre za konflikt izkustva in postulatov, ki presegajo določeno človeško izkustvo.

Jobovi prijatelji so zunaj pričujoče perspektive, ker poznajo le povračilno načelo božje pravičnosti in ga tudi napačno prilagajajo na Jobov primer. Zanimiv je le Job, ker se pokaže v dveh diametralno nasprotnih izhodiščih in njim ustreznem vedenju. Dokler Job pričakuje rehabilitacijo svojega obupnega stanja, pri tem se pa sklicuje na svojo pravičnost in božjo obveznost do povračilnega načela, je njegov somrak vedno temnejši; njegova predanost se spreminja v obtožbo božje nepravičnosti (gl. pogl. 3—31). Njegovo obzorje o Bogu se ne more razširiti prek povračilnega načela. Zaradi tega ostaja njegov problem popolnoma nerešljiv.

Odgovor lahko pride le iz srečanja z božjo modrostjo v stvarstvu in prek stvarstva. Božji govori (pogl. 38—42) razgrinjajo nedoumljive skrivnosti ustvarjenih reči. Že pred temi se človek ustavlja in jih lahko le občuduje. Po načelu zadostnega razloga pa dvigne pogled še k Stvarniku. Zdaj se Job popolnoma ustavi. V Bogu spozna svojega edinega rešitelja, zato nič več ne toži po rešitvi iz pričujočega stanja. Izraz njegovega dokončnega upanja in pokoja pa so besede:

> Torej sem govoril brez razumevanja;
> prečudežno je to bilo, da bi doumel.
> »Poslušaj, govoriti hočem!

Vprašal te bom in ti me pouči!«
Z ušesom sem slišal o tebi,
a zdaj te je videlo moje oko (42,3 b—4).

Jobovo obzorje se je končno razširilo v neskončni svet božje modrosti. Božje delovanje ne more biti le plačilo za dobro in kazen za zlo. Vse je izraz njegove nedoumljive dobrote. Božji načrti in njegova dela so onkraj možnosti človeške pravičnosti in krivičnosti.

Sklep

Primerjava obravnavanih krščanskih filozofov pokaže temeljno sorodnost med njimi, tako glede izhodišč kakor glede metode. Vsi gradijo na načelu zadostnega razloga, čeprav ga ne izražajo vsi enako določno. Takó je Anzelm prišel do Boga, prek katerega si ni mogoče misliti še kaj višjega; Tomaž je zgradil sistem petih poti; Leibniz pa je prišel do najvišjega Razuma, ki je ustvaril najboljši možni svet. Načelo zadostnega razloga vsem neizpodbitno potrdi hebrejsko verovanje v stvarjenje sveta kot najbolj razpoznavno znamenje skupnega hebrejskega in krščanskega verovanja. Prav v tem pa se navedeni filozofi ločijo od grških, s katerimi jih sicer druži prevladujoča racionalna metoda. Pri Grkih načelo zadostnega razloga ni vodilo zares do zadnjega vzroka. Iz tega je razvidno, da vodilo krščanskih filozofov ni bilo le pričujoče načelo, temveč tudi dogma o stvarjenju. Razumljivo torej, da so večkrat bolj teologi kakor čisti filozofi.

Kljub temu so njihovi spisi zelo različni od hebrejskih. Različen je pristop. Njihov način iskanja odgovorov na zadnja vprašanja je izrazito racionalen, hebrejski je zgodovinsko-literaren, pesniški, včasih celo mitičen. Danes se znova zavedamo, da je literarno-simbolična govorica bolj ustrezna za izražanje najglobljih skrivnosti sveta in življenja.

Pozitivno vrednotenje simbolične govorice seveda ne bi smelo voditi v iracionalno skrajnost. Hebrejska Biblija nas varuje pred vsako skrajnostjo. Njena prednost je v tem, da posvečeno povezuje racionalno disciplino in literarno-simboličen polet. V njej imamo komplementarnost med postulati čistega razuma in srca. Tu so doma sinteza med intuicijo in refleksijo z globinami duše. Najčistejša racionalnost in dramatična iracionalnost se stalno prepletata. Načelo zadostnega razloga je izvedeno do zadnjih možnosti, po drugi strani pa čustveni preskoki zbujajo vtis skrajnega upora vsaki racionalni logiki. Zato je Bog hkrati zadnji vzrok vsega in antropomorfna upodobitev ne le očetovske, temveč tudi materinske ljubezni in usmiljenja.

V tej mnogostranski komplementarnosti je prednost hebrejske Biblije pred vsemi filozofskimi sistemi in drugimi literarnimi stvaritvami. Ta sinteza

pozna jasno hierarhijo resnic. Izhodišče je Bog stvarnik in rešitelj, ki svojemu stvarstvu določa le pozitivne cilje. V tem je njegova pravičnost. Šele ustvarjena človekova svoboda lahko daje povod za povračilno načelo. To je glede na božjo presežnost absolutno, glede na človekovo omejenost pa relativno. Zaradi človekove omejenosti grožnje božje kazni lahko preraščajo v božje usmiljenje, da se božja pravičnost izkaže kot najvišji izraz božje dobrote.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem

Avtor se sprašuje po načelnih možnostih in dejanskem stanju glede pojmovanja božje pravičnosti v antični grški religiji in filozofiji, pri krščanskih filozofih Anzelmu, Tomažu Akvinskem in Leibnizu v primerjavi s hebrejsko Biblijo.

V grškem svetu lahko govorimo o dveh različnih izročilih: o tako imenovanem znanstvenem in mističnem izročilu. Pregled obeh izročil jasno pokaže, da antična Grčija nikoli ni mogla spregovoriti o božji pravičnosti v hebrejskem smislu. Razlog je v tem, da v njej nikoli ni v polnosti prišel do veljave monoteizem, ki je prvi in odločilni pogoj, da pride do veljave božja svoboda, previdnost, usmiljenje, dobrota in zvestoba.

Primerjava obravnavanih krščanskih filozofov pokaže temeljno sorodnost med njimi, tako glede izhodišč kakor glede metode. Vsi gradijo na načelu zadostnega razloga, čeprav ga ne izražajo vsi enako določno. Načelo zadostnega razloga vsem neizpodbitno potrjuje hebrejsko verovanje v stvarjenje sveta kot najbolj razpoznavno znamenje skupnega hebrejskega in krščanskega verovanja. Kljub temu so njihovi spisi zelo različni od hebrejskih. Njihov pristop je skrajno racionalen. Zato pri njih zlahka pride do pojmovnih konfliktov. Hebrejska Biblija pa v svojem literarnem pristopu vselej organsko združuje postulate čistega razuma in srca, najčistejšo racionalnost in dramatično iracionalnost. Načelo zadostnega razloga je izvedeno do zadnjih možnosti, po drugi strani pa čustveni preskoki zbujajo vtis skrajnega upora vsaki racionalni logiki. Bog je hkrati zadnji vzrok vsega in antropomorfna upodobitev ne le očetovske, temveč tudi materinske ljubezni in usmiljenja. Povračilno načelo je glede na božjo presežnost absolutno, glede na človekovo omejenost relativno. Zaradi tega grožnje božje kazni lahko preraščajo v božje usmiljenje. Božja pravičnost je v resnici najvišji izraz božje dobrote.

Summary: Jože Krašovec, God's Righteousness between Myth, Philosophy and Revelation

The author asks about possibilities and facts concerning the concept of God's righteousness in classical Greek religion and philosophy and with the Christian philosophers Anselm, Thomas Aquinas and Leibniz in comparison with the Hebrew Bible.

In the Greek world there are two traditions, the so-called scientific and mystical traditions. An examination of both traditions clearly shows that classical Greece could never speak about God's righteousness in the Hebrew sense of the word. The reason therefor lies in the fact that there was never true monotheism, which is the primary and decisive condition that God's liberty, providence, compassion, kindness and fidelity may take effect.

A comparison of the above-mentioned Christian philosophers shows their basic congeniality concerning their starting points as well as their methods. All of them build on the principle of sufficient reason though it is not expressed in an equally defined manner. In the principle of sufficient reason they all see an incontestable confirmation of the Hebrew belief in the creation of the world as being the most distinctive mark of the common Hebrew and Christian belief. Nevertheless, their writings greatly differ from the Hebrew ones. Their attitude is extremely rational. Hence there easily appear conflicts of terms. On the other hand, the Hebrew Bible in its literary attitude always organically unites the postulates of pure reason and of the heart, the purest rationality and dramatic irrationality. The principle of sufficient reason is carried out to its ultimate possibility, on the other hand emotional leaps give the impression of an extreme rebellion against any rational logic. God is at the same time the ultimate reason of everything and an anthropomorphic picture of fatherly as well as of motherly love and compassion. The principle of retaliation is absolute with regard to God's transcendence and relative with regard to human limitations. Hence the threats of God's punishment can grow into God's compassion. God's righteousness is in reality the highest expression of God's goodness.

Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij

Fr. Milan Holc

Uvod

Poglavja 1—11 v prvi Mojzesovi knjigi ali Genezi so enota zase. Na naš planet postavljajo prizorišče velikih dogodkov. Od čudovitega stvarjenja sveta prodrejo prek človeške zgodovine do opisa zemeljskega raja, človeške kulture, ras in ljudstev, lepega in dolgega življenja, potopa in babilonskega stolpa, ki jih tu in tam zgodovina in zemljepisje dovršeno prilagodita okolju in takratnim družbenim razmeram.

Ti dogodki, večkrat popolnoma posvetne narave, so prepleteni s tragičnimi trenutki: greh, ki je storjen, raste pod vidikom nepokorščine prvega človeka, bratomorilstva, brezmejnega maščevanja, dokler človeštva ne pokončajo »silne« vode potopa. Sledil bo nov začetek. Človekova prevzetnost tudi tokrat ne pozna mejá in se hoče uveljaviti pred božjim obličjem. Temu dejanju sveti pisatelj pripisuje razkropitev človeškega rodu po zemlji.

Literarna kritika uvršča omenjena poglavja v dve izročili: Prvo, duhovniško (P — Priestercodex), opisuje začetke sveta (1 Mz 1,1—2, 4a) ter podaja rodovnik očakov pred potopom (1 Mz 5,1—32). Med dve duhovniški besedili je končna redakcija vrinila Jahvistično (J) pripoved o stvarjenju prvega človeka, čudovite prizore zemeljskega raja, človekov greh, pripoved o Kajnu in Abelu ter nekaj misli o začetkih kulture (1 Mz 2,4b—4,26). Nato se jahvistično in duhovniško izročilo združita, podajata opis potopa, seznam ljudstev ter dovršita pripoved o babilonskem stolpu (1 Mz 6—11).

Že bežen pogled na te strani nam pove, da njihov avtor ali avtorji odgovarjajo na nekatera temeljna vprašanja in probleme svojega časa. Številna med njimi bodo ostala za vedno odprta in bi na teh straneh zastonj iskali avtentične odgovore. Napisane in namenjene so bile ljudem takratne dobe, izražene v jeziku in slogu okoliških ljudstev (Egipt, Mezopotamija) in želijo vsaj nekoliko odgovoriti na temeljno vprašanje, ki se iz dneva v dan, iz stoletja v stoletje, zopet in zopet ponavlja na našem obzorju: »Kdo si, človek? Kje so tvoji začetki?«[1]

---

[1] Prim. P. Grelot, *Le origini dell'uomo; Genesi 1—11,* Gribaudi-Torino 1981, str. 10.

Izrek 1 Mz 3,15

Izrek 1 Mz 3,15, ki ga danes na splošno poznamo pod imenom *»proto-evangelij«*, predstavlja v zadnjem času veliko več težav, kakor jih je npr. pred dvesto leti. Vsem so dobro znane nedokončane razprave in težave, še vedno nerešeni problemi, bodisi tekstnokritični, zgodovinski ali eksegetični.[2]

Izrek je brez dvoma ključni sestavni del jahvistične pripovedi o stvarjenju človeka in njegovem padcu. Kar zadeva literarni in zgodovinski vidik poglavij, lahko sklepamo, da gre kljub raznovrstnim mitološkim in modrostnim značilnostim za dokaj enotno in skladno pripoved.[3] V dveh poglavjih srečujemo vedno ista protagonista: človek in njegova žena. Prizorišče vsega je Edenski vrt z vsakovrstnim rastlinjem. Zapoved je povsod enaka: »Ne jej od drevesa spoznanja dobrega in hudega, sicer boš moral umreti.« Prav tako je povsem enako zastopan živalski svet, v njem pa kača kot najbolj prekanjena žival. Skladnost in enotnost je dalje zajamčena tudi ob nekaterih nasprotujočih si elementih: najprej človek, ki čuva in obdeluje vrt, nato pa človek, ki je izgnan iz vrta. Na začetku je delo nenaporno in lahko, po grehu pa mu nasprotujeta trud in napor. Nadalje najdemo: nagoto in sramežljivost, ženo kot ljubeznivo pomočnico in njeno popolno podvržnost možu, prijateljstvo z Bogom in strah pred njim ter končno življenje in smrt.

Brž ko pa odlomek malo skrbneje analiziramo, naletimo na nekatere razlike. E. Testa v svojem komentarju k Prvi Mojzesovi knjigi, [4] našteva kup neskladnosti in nedoslednosti. V 1 Mz 2,18.23 je žena opisana kot moževa pomočnica in soproga. 1 Mz 2,24; 3,7.20 vidi ženo tudi kot spolno bitje. Iz konteksta 1 Mz 3,1—7 in 2,25 pa sledi, da človek pred padcem ni poznal spolne skrivnosti. Dalje, ime žene se pojavi v dveh oblikah: *»'iššāh«* (možinja) in *»hawwāh«* (Eva). V 2. pogl. steče beseda o dveh drevesih (drevo življenja ter drevo spoznanja dobrega in hudega), medtem ko 3. pogl. pozna le drevo spoznanja. Edenski vrt v 1 Mz 2,6 namaka vlaga iz zemlje, v 2,10 sl. pa to funkcijo opravlja reka, ki se nato razdeli v štiri veletoke (Fison, Gehon, Tigris in Evfrat). Zemeljski raj je v nekaterih vrsticah imenovan *Eden* (stepa), v drugih pa *gan* (vrt). Na koncu oba izraza tvorita, ali bolje, se zlijeta v en sam pojem *»gan Eden«* (1 Mz 2,15; 3,23 sl.). Vrt je v 1 Mz 2,8 zasajen na vzhodu Palestine, 2,10 sl. pa ga postavlja na sever, kjer sta reki Evfrat in Tigris. Nenavadna pa je končno tudi raba imena »Jahweh-Elohim«.

---

[2] Prim. O. da Spinetoli, *La data e l'interpretazione del Protovangelo (Gen 3,15)*, v: Il messianismo: Atti della XVIII settimana biblica, Paideia-Brescia 1966, str. 35.

[3] Prim. F. Pili, *Il Messia regale; L'oracolo di Genesi 3,15 alla luce del messianismo regale*, Cagliari 1979, str. 45.

[4] Prim. E. Testa, *Genesi; Introduzione-Storia primitiva:* La Sacra Bibbia, Marietti-Torino 1969, str. 50.

Ob vsem tem moramo priznati, da je zadnji redaktor »umetniško« sestavil različne vire in jim dal enoten teološki pomen. S tem je nakazal, da so neredi zemeljskega življenja, etični in moralni kaos v svetu (poželenje, sram, strah, bolečina, hrepenenje žene po možu, moževa gospodovalnost nad ženo, trud, sovraštvo, smrt. . . .) sad in posledica greha, ki ga je človek povzročil na začetku.[5]

Preden pa se bomo lotili izreka ali protoevangelija, naj ne bo neumestno vprašanje: Ali naj izrek razlagamo v smislu celotnega konteksta ali pa ga naj iz konteksta popolnoma ali vsaj delno izločimo? Mnogi razlagalci (katoliški in nekatoliški) so danes mnenja, da je izrek sestavni del pripovedi o stvarjenju in človekovem padcu, pa zaradi tega kakršnikoli parcialni razlagi odločno nasprotujejo. Zato se bomo lotili problema in ga skušali osvetliti iz dveh vidikov:

A) Prevodi
B) Razlage in zgodovina eksegeze.

A) *Prevodi*

Kadarkoli steče beseda o prevodih, je potrebno imeti na umu pomen in značilnosti nekaterih ključnih besed izvirnega besedila. V našem primeru so štirje izrazi, ki zaslužijo posebno pozornost in študij:

1) *'êbāh* — sovraštvo
2) *zera*^{c} — seme, zarod
3) *hû'* — on
4) *šûp* — streti, raniti (?)

1. *'êbāh — sovraštvo:*

Najmanj težav je doslej prevajalcem povzročal pomen hebrejskega izraza »'êbāh«, ki ga moderni leksikoni izvajajo iz korena *'yb* in pomeni »sovražiti«, »biti v sovraštvu« ali »imeti sovražen odnos do koga«. Izloča kakršenkoli prijateljski odnos in je lahko politične, rasne ali socialne narave,[6] Istega mnenja, morda le z manjšimi sfumaturami, so v glavnem tudi eksegeti in prevajalci.[7] Prav tako temu pomenu besede ne nasprotujeta Septuagintin

---

[5] Prav tam.

[6] Prim. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti,* Romae 1968, str. 39—40; Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament,* Clarendon Press- Oxford 1974, str. 33; Tudi tretja izdaja Koehler-Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum Alten Testament,* Lieferung I., E. J. Brill-Leiden 1967, str. 37, se pridružuje temu mnenju.

[7] Na tem mestu navajam le nekatere: E. Testa, n. d., str. 311; J. Skinner, *Genesis* (ICC), Edinburg 1976, str. 79; C. Westermann, *Genesis* (BKAT), Neukrichen-Vluyn 1974, str. 353; H. Gunkel, *Genesis 7,* Göttingen 1966, str. 20; E. A. Speiser. *Genesis*

(odslej LXX) ἔχδρᾳ in Vulgatin prevod (odslej Vlg) — *inimicitia.*

Sovraštvo ali sovražen odnos med razumnimi bitji, bodisi posamezniki ali narodi, neke vrste rivalstvo, izražajo tudi odlomki v stari zavezi, kjer najdemo izraz (4 Mz 35,21—22; Ez 25,15 in 35,5). Starozavezni teksti ne poznajo sovraštva kot stanja ali institucije med ljudmi in živalmi, tudi ne med ljudmi in divjimi živalmi. Zasledimo ga le med ljudmi ali pa, kot v našem primeru, med ljudmi in kačo, kar v neki meri potrjuje podmeno, da pisatelju kača predstavlja razumno bitje.[8]

2. zera' — seme, zarod:

Izraz pomeni dobesedno »seme«: seme bilja in zelenja (1 Mz 1,12; 2 Mz 16,31; 3 Mz 11,37; Is 17,11). V prenesenem pomenu pa se izraz rabi, tako za »moško seme« (3 Mz 15,16—18.32; 4 Mz 5,13.28 . . .), kakor tudi za »sad združitve moškega in ženske« — potomca ali potomstvo; zarod (1 Mz 4,25; 7,3; 15,3; 19,32.34 . . .). V izreku gre vsekakor za metaforično rabo izraza in ga zato skorajda vsi prevajajo z »zarod« ali »seme« v kolektivnem in prenesenem pomenu. Tudi smisel izreka opravičuje omenjeno rabo izraza. LXX ima na tem mestu σπέρμα, Vlg pa »semen«, prav tako v prenesenem kolektivnem pomenu. Mnogi avtorji se tukaj naslanjajo na 1 Mz 12,7 in 2 Sam 7,12, kjer se hebrejski izraz *zera'* nanaša izključno na telesno potomstvo.[9]

3. hû' — on:

Osebni zaimek *hû',* tako starejši kakor novejši prevodi zelo različno pojmujejo in prevajajo. V hebrejskem izvirniku (masoretsko besedilo – TM) se zaimek nanaša na *zera',* ki je v hebrejščini moškega spola; srednjega spola, kakor ga imajo nekateri evropski jeziki, hebrejščina ne pozna. Vsi rokopisi LXX imajo αὐτός, ki se vsaj slovnično ne ujema s σπέρμα; v grščini je beseda srednjega spola in zahteva obliko αὐτό. Nekateri avtorji so mnenja, da se zaimek nanaša na σπέρμα bolj »secundum sensum« kakor pa »ad verbum«.[10] Namreč grškim prevajalcem naj bi vsaj v neki meri šlo za mesijansko razlago in pojmovanje odlomka.

Tudi stari latinski prevod »Vetus Latina« (odslej VL), je v veliki meri odvisen od LXX in zaimek *hû'* prevaja z »ipse« (on). Prav tako prevajata zaimek *hû'* v moškem spolu sirska pešita in samaritanski pentatevh.

(AB), Garden City, New York 1964, str. 22; G. von Rad, *Genesis* (OTL), London 1976, str. 86.

[8] Prim. J. J. Dougherty, *The Fall and its Consequences; An exegetical study of Gen 3: 1—24,* v CBQ 3 (1941), str. 226.

[9] Prim. F. Pili, n. d., str. 53.

[10] Prim. J. J. Dougherty, prav tam.

Odprto in nerazumljivo pa še vedno ostane vprašanje rabe »ipsa« (ona), ki je na temelju nekaterih pomembnih rokopisov VL (kot sta npr. Turonenški in Amiatinski), prešla tudi v Hieronimovo Vulgato. Zanimivo je tukaj pripomniti, da Hieronim na drugem, povsem samostojnem mestu, rabi izraz »ipse« in ne »ipsa«, to pa daje slutiti nekakšno neodvisnost od Vulgatinega besedila.[11] Ravno tako ne moremo izključiti podmene, da se je izraz »ipsa« pojavil le iz želje po marijanski razlagi na temelju mesijanskega »ipse«. Kakršnakoli povezava s »semen« je tukaj izvzeta, saj se na temelju besedila zahteva zaimek v srednjem spolu, namreč »ipsum«.

4. šûp — streti, raniti (?):

Glagol *šûp* rabi hebrejski izvirnik v omenjenem izreku kar dvakrat. Enkrat je njegov osebek zaimek *hû'*, ki se nanaša na potomstvo žene, drugič pa je njegov osebek *'attāh* (ti) in se nanaša na kačo. Isti glagol najdemo v stari zavezi še v Ps 139,11 in Job 9,17. Še danes ni povsem jasno, kaj natančno ta izraz pomeni. Beseda je predstavljala določeni tujek že grškim, pa tudi latinskim prevajalcem, saj ni bilo mogoče najti ali dati besedi tistega pomena, ki bi zadovoljil vse tri starozavezne stavke.

LXX prevaja glagol *šûp* v našem izreku s τηρέω (τηρήσει in τηρήσεις) in pomeni »opazovati«, »prežati«, »paziti na kaj«. V novi zavezi pomeni grški izraz tudi »varovati«, »čuvati«. V Vp 3,3 οἱ τηροῦντες ustreza hebrejskemu *haššōmᵉrîm* (stražarji). Ps 139,11 se v grškem prevodu (LXX) glasi: Ἀρα σκότος καταπατήσει με zares tema me bo preteptala (od glagola καταπατέω — pogaziti, poteptati z nogami). Job 9,17 ima na tem mestu ἐκτρίψῃ od glagola ἐκτρίβω in pomeni »iztrebim«, »uničim«, »zatrem«.

Omenjeni primeri nam zgovorno potrjujejo, da so grški prevajalci prevedli hebrejski izraz po smislu, čeprav ta v celotnem kontestu večkrat peša. Na nič manj težav niso naleteli latinski prevajalci, ki so v veliki meri odvisni od grških prevodov. VL in za njo številni cerkveni očetje imajo na tem mestu »ipsa/ipse tuum *observabit* caput et tu eius *observabis* calcaneum«.[12] Vlg prevaja 1 Mz 3,15: »ipsa conteret caput tuum et tu insidiaberis calcaneo eius«. V prvem primeru prevaja glagol *šûp* s »contere« (streti, zatreti), v drugem pa z »insidiari «(zalezovati).[13]

---

[11] Prim. *Quaest. hebr. in Gen 3,15,* PL 23, 991

[12] Tako Lucifer iz Cagliarija, Avguštin, Ambrož pa tudi Hieronim.

[13] Nekateri avtorji so mnenja, da Vlg na tem mestu ubira srednjo pot in prevaja besedno igro izvirnika, v katero bi naj bil vključen hebrejski izraz »šā'ap« in pomeni »zalezovati«, »napasti«. Tako imamo v prvem delu stavka opraviti z glagolom »šûp« (streti), v drugem pa šā'ap«. Glagol »šûp« namreč označuje dejanje, ki ga bo izvršil človek, oziroma zarod žene; »šā'ap« pa dejanje, za katerega se bo odslej potegoval njegov nasprotnik, namreč kača. Prim. *Il messaggio della salvezza III;* Corso completo di studi biblici, ELLE DI CI, Leuman-Torino 1977, str. 276; glej tudi op. 35.

Kar zadeva prevod Ps 139,11, imamo: *iuxta hebr.:* »operirent« iz glagola »operire« (zakriti, zastreti); *iuxta LXX:* »conculcabunt« iz glagola »conculcare« (poteptati). Job 9,17 Vlg prevaja *šûp* s »conteret« iz glagola »contere« (streti, zatreti).

Ker je za pravilno pojmovanje in razlago našega izreka pomen hebrejskega izraza nadvse pomemben, se bomo v nadaljnjem obravnavanju ustavili na nekaterih poznejših poizkusih, ki so povzeti po prispevku E. Zolli.[14]

Na prvem mestu je vredno omeniti odličnega francoskega strokovnjaka judovskega rodu, Salomona Jishaqia, ki sugerira naslednji prevod: »on ti bo glavo strl (zdrobil), ti ga boš pa smrtno ranila v peto«. Medtem ko Jishaqi izvaja pomen glagola »streti« iz hebrejskega *šûp,* je v drugem delu mnenja, da gre za nov glagol, namreč *nāšap* in pomeni »sikati«. Tukaj gre za najbolj naravno dejanje kače, kadar se znajde iz oči v oči s sovražnikom. V prenesenem pomenu besede pa isti izraz pomeni »raniti«; kačji pik je namreč vedno povezan z njenim predhodnim sikanjem. Isti glagol *nāšap* dalje tudi ne pomeni nikakršnih ovir, vsaj kar zadeva njegovo konzonantno obliko, namreč *tšwpnw.* Začetni »nun« se v spregatvah redno zlije z naslednjim soglasnikom.

Z rešitvijo, ki jo predlaga Jishaqi, pa ni povsem zadovoljen David Qimhi. Po njegovem mnenju gre v omenjenem odlomku vedno za isti glagol, le da enkrat pomeni »streti«, drugič pa »raniti«. Dva različna pomena pripisuje izrazu *šûp* tudi S. D. Luzzato: »poteptati« in »oblegati«. Tudi ostali poizkusi, ki jih E. Zolli omenja, niso privedli do bistvenih sprememb. Zato še danes mnogi komentarji in prevodi rabijo različne izraze kot »streti«, »raniti« ali »zavratno napasti«.[15]

Novost za filologe, ki še vedno priznavajo svojo nemoč, kadarkoli se srečujejo s pojmom *šûp,* predstavlja P. E. Dhorme v svojem komentarju k Jobovi knjigi.[16] Dhorme je mnenja, da hebrejski glagol *šûp* ustreza arabskemu korenu *šwp I* (loščiti); v aramejščini in sirščini ima pomen »mleti«, »drobiti«, v asirščini pa »poteptati«. Prav tako je isti glagol v zvezi z arabskim *šwp II* (gledati, zalezovati, opazovati). V 1 Mz 3,15 Dhorme spretno

---

[14] Prim. E. Zolli, *Il verbo shuf nella letteratura antico testamentaria,* v: Marianum 10 (1948), str. 282—287.

[15] Prim. H. Gunkel, n. d., str. 20; C. Westermann, n. d., str. 354; J. Skinner, n. d., str. 80; E. A. Speiser, n. d., str. 22; E. Testa, n. d., str. 311. Angleški prevodi imajo: RSV — »bruise« (poškodovati); NAB — »strike at« (udariti); Nemški prevod: Einheitsübersetzung — »treffen« (zadeti); francoski prevodi: BJ — »écraser« (zdrobiti) in »atteindre« (raniti); TOB — »meurtrir (streti); italijanski prevodi: CEI — »schiacciare« (streti) in »insidiare« (zalezovati); NVB — »schiacciare« (streti) in »assalire« (napasti); španski prevod: NBE — »herir« (raniti). Nova Vulgata prevaja glagol »šûp« s »contere« na obeh mestih.

[16] P. E. Dhorme, *Le Livre de Job,* Paris 1926; navajam po A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job,* Rome 1969, str. 54—55.

uporablja oba pomena in sugerira naslednji prevod: »il t'écrasera la tête, et tu le viseras au talon« (on ti bo glavo strl, ti pa mu boš prežala na peto).

Blommerde[17] na temelju Dhormejevih raziskav prevaja *šûp* v Job 9,17 z »gledati«, »paziti na«: »he watches me from the whirlwind« (on gleda pazi name iz zračnega vrtinca).

Tudi M. Dahood je prepričan, da hebrejski glagol *šûp* pomeni »opazovati«, »gledati«, »prežati na koga«.[18] Ko komentira Ps 139,11, se sklicuje na arabski izraz *šafa,* ki največkrat pomeni prav »gledati«, »opazovati«. Njegov prevod Ps 139,11 se glasi takole: »Then I realized, Even in the Darkness he observes me« (Tedaj sem spoznal, tudi v temi on pazi name). Prav tako vidi Dahood isti pomen glagola v Job 9,17: »who observes me from the storm cloud« (on, ki gleda name iz oblačnega viharja).[19]

Standardni leksikoni hebrejskega jezika v zvezi s pomenom glagola *šûp* ne beležijo nikakršne novosti ali napredka ter pripisujejo izrazu dvomljiv klasičen pomen: »poteptati«, »zmečkati«, »zlomiti«.[20]

Ali pomeni *šûp* »opazovati«, »prežati«, »paziti na koga« tudi v izreku, o katerem teče beseda? Do sedaj smo lahko videli, da se še tudi danes nekateri vodilni prevodi držijo večstoletnega mnenja, vendar pa ne izključujejo možnih izboljšav. Preden pa smemo izreči kakšno končno sodbo, si oglejmo nekatere razlage, ki so poskušale ugotoviti, kaj je sveti pisatelj želel povedati, katero je njegovo sporočilo ter na temelju teh, kolikor je mogoče, ugotoviti tudi pomen hebrejskega izraza.

B) Razlage in zgodovina eksegeze

Tako kot so se vrstile in se še vrstijo razprave med filologi, obširnim razpravam in predlogom, ni konca tudi med razlagalci. Deloma je že bilo povedano, da LXX in pozneje Vlg namigujeta na mesijansko oziroma marijansko smer. To mnenje je še danes deloma zastopano med mnogimi katoliškimi in tudi nekaterimi nekatoliškimi eksegeti.

Različnost in raznoterost mnenj v razlagi odlomka 1 Mz 3,15 pa vsekakor daje slutiti, da je v dosedanjih razlagah nekaj manjkalo in še morda vedno manjka. Vsi poskusi so do sedaj vklenjeni le v »sporočilo« odlomka in neposredne tekstne podobnosti. Te so večkrat izrek izluščile iz konteksta in njegovega zgodovinskega okolja. Dokler ne bo vsaj delno razvozlan njegov zgodovinski in literarni okvir ter raziskana religiozna struja, v katero spada, bo kakršnakoli, še tako dobronamerna razlaga, obsojena na neuspeh. Vedno je potrebno imeti pred očmi dejstvo, da je sveti pisatelj, prerok, če gre za

---

[17] Prim. A. C. M. Blommerde, n. d., 54.
[18] Prim. M. Dahood, *Psalms III,* (AB), Garden City, New York 1979, str. 283 ss.
[19] Prim. M. Dahood, n. d., str. 291.
[20] Prim. F. Zorell, n. d., str. 830; Brown-Driver-Briggs, n. d., str. 1003.

prerokbo, po božjem naročilu v prvi vrsti spregovoril ljudem svojega časa. Zaradi tega je moral dobro poznati osebe, katere predstavlja, in dogodke, ki jih opisuje.[21]

V našem primeru gre brez dvoma za kategorično in slovesno napoved. Protagonisti (žena, zarod, kača . . .) so pisatelju dobro znani; v hebrejskem besedilu so vsi označeni z določnim členom. Ne gre le za kakšno splošno napoved, ampak za pomembno stvarnost, ki bo odslej v korak spremljala človeški rod.

Vendar pa za večino t. im. »neodvisnih kritikov« pomeni naš izrek le rudimente starojudovske folklorne literature. Gre morda le za neke vrste legendo, ki jo je kot tolike druge zadnji redaktor spretno vrinil v končno besedilo.[22] Zato je na teh straneh brez pomena iskati kakršnokoli napoved prihodnjega odrešenja ali skrivnostno in nadnaravno prenovo. Gre le za delček »zgodovine«, ki je v veliki meri že preteklost, posledice pa so navzoče tudi v našem času, ker jih ni in jih ne bo mogoče odpraviti tudi v prihodnosti. Čudovita harmonija »v začetku«, zlata doba človeštva, je »v času« postala razsulo upora in nasprotovanja. Človek in živali so najprej živeli v sožitju, po neuspelem atentatu na Stvarnika pa jih je božje prekletstvo obsodilo na nenehno sovraštvo.

Tudi katoliški eksegeti še doslej niso našli skupnega imenovalca, pa tako med njimi ne manjka previdnih, neodločnih, vmesnih in včasih tudi »zanesenih« razlag.

R. de Vaux[23] se ustavlja le na sovraštvu med kačo, njenim zarodom in zarodom žene. Ker je kača simbol sovražnih sil, izrek napoveduje le neprestani boj med človeškim rodom in hudičem. V tem žalostnem in nejasnem trikotniku vidi de Vaux prvi izrek odrešenja. Na neodločnost kažeta tudi A. Clammer[24] in J. Chaine[25]. Avtorja ne vidita, da bi kjerkoli jahvistični pisatelj spregovoril, od kod bo prišla rešitev. Mesijansko pojmovanje izreka je za oba avtorja le sad poznejših teoloških predstav na temelju septuagintinega in vulgatinega prevoda.

Napoved in prihodnjo obljubo pa v izreku odločno vidijo L. Dennefeld[26], F. Ceuppens[27] in P. Heinisch[28], čeprav je ta le splošne narave.

---

[21] Prim. O. da Spinetoli, n. d., str. 41.

[22] Tega mnenja so predvsem: H. Gunkel, n. d., str. 21; O. Procksch, *Die Genesis* (KAT), Leipzig 1913, str. 36; J. Skinner, n. d., str. 78—82; S. Driver, *The Book of Genesis,* London 1926, str. 81; W. Zimmerli, *Genesis 1—11,* Zürich 1943, str. 215; W. Hooke, *In the Begining,* Oxford 1955, str. 9; G. von Rad, n. d., str. 92—93; C. Westermann, n. d., str. 354 ss.

[23] *Genèse* (BJ), Paris 1954, str. 47.

[24] *La Sainte Bible, Genèse,* Paris 1953, str. 138.

[25] *Le Livre de la Genèse,* Paris 1951, str. 50.

[26] *Messianisme,* v: DTC X, kol. 1409—1412.

[27] *Theologia Biblica IV, De Mariologia,* Roma 1948, str. 1—23.

[28] *Das Buch Genesis,* Bonn 1930, str. 125.

Največ katoliških razlagalcev je danes navdušeno s »srednjo potjo«. Besedilo izreka se lahko nanaša na posameznika (Mesija), vendar to ni nujno.[29] E. Galbiati, ki prav tako ubira srednjo pot, meni, da je Odrešenik že po sebi vključen v »zarod žene«, kajti človeštvo brez njegovega posredovanja ne more premagati sovražnika.[30]

Avtorji, ki zastopajo individualno razlago izreka, niso tako številni; to so namreč tisti, ki trdijo, da se »zarod« nanaša izključno na Mesijo. Med njimi naj omenimo le nekaj imen, kot na pr.: A. Bea, A. Vaccari in Simon-Prado.[31]

Posebno skrb je dalje katoliška eksegeza posvetila istovetenju žene v omenjenem izreku. Medtem ko jo nekateri avtorji[32] istovetijo z Evo, so drugi mnenja, da gre tukaj za »novo Evo«, namreč Bl. Devico Marijo.[33] Večina se redno naslanja na nekatere starejše cerkvene očete (Justin, Irenej, Tertulijan, J. Krizostom . . .), ki na temelju svetopisemskih izrekov, kot Sir 25,33; 2 Kor 11,3; 1 Tim 2,14 pripisujejo Evi vzroke in posledice greha. Tukaj je znan Hieronimov rek: »Mors per Evam, vita per Mariam«.[34]

V dolgi zgodovini eksegeze je presenetljiv molk ali strah eksegetov, da bi postavili nastanek odlomka v poznejši čas, v katerega spada njegova razglasitev. Literarna oblika in kompozicija morda niti nista najstarejši v stari zavezi, vendar ima izrek častni naslov: »protoevangelij« (prva blagovest). »Blagoslovi«, ki jih je Bog obljubil očakom v zvezi z zavzetjem kanaanske dežele, (prim. 1 Mz 12,3; 13,14; 26,4 . . .) so po mnenju mnogih strokovnjakov kronološko starejši od obljub v edenskem vrtu. Svetopisemska zgodovina se začenja z »očaki« in doba izraelskih očakov označuje prvo fazo božjega razodetja.[35] Zaradi tega je zelo pomembno vprašanje, kdaj je izrek nastal. Ali je že bil znan očakom? Sta ga poznala Mojzes in Aron? Ali pa ga je Bog objavil in razodel šele sodnikom . . .?

Na podlagi zgodovinske kritike lahko sklepamo, da je doba med očaki in izraelsko monarhijo oropana napredka in novosti pri izpolnitvi božjih obljub. Šele ko je David utrdil svoj prestol in zavzel Jeruzalem, so bili utrjeni tudi

---

[29] Prim. Haspecker, *Die Frohe Botschaft von kommenden Erlösung (Gen 3,15),* v: BiKi 15 (1960), str. 98—101.

[30] *La Sacra Bibbia,* L'Antico Testamento, Vol. I, Torino 1961, str. 26.

[31] A. Bea, *De Pentateucho,* v: Institutiones Biblicae Sholis accomodatae, Romae 1933; isti, *Maria Santissima nel Protovangelo,* v: Marianum 15 (1953), str. 1—21; A. Vaccari, *La Sacra Bibbia tradotta dagli testi originali a cura del PIB,* Firenze 1961; Simon-Prado, *Praelectiones Biblicae, Vol. I,* Taurini 1941, str. 52.

[32] Prim. A. de Gulielmo, *Mary in the Protoevangelium,* v: CBQ 14 (1952), str. 104—115.

[33] Prim. B. Mariani, *L'Immacolata nel Protovangelo (Gen 3,15),* v: Euntes docete 9 (1956), str. 160—222; E. Testa, n. d., str. 313.

[34] Prim. Ep. XXII ad Eustochium, 21; PL 22, 408.

[35] Prim. G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento I,* Paideia-Brescia 1972, str. 196—207.

upi v »trdnost« božjih obljub. Abrahamove obljube so doživele svojo uresničitev prav v tem času. Začetek označuje Natanova prerokba (2 Sam 7) in šele nanjo se vežejo »Jakobov blagoslov« (1 Mz 49,10) ter »Bileamov izrek« (4 Mz 24,17).

Ali je tudi »protoevangelij« vsaj nekoliko povezan z Natanovo prerokbo ali celo odvisen od nje?

»Božje obljube« Davidovi hiši označijo zgodovinski začetek mesijanskih pričakovanj, ki naj bi bile v bližnji prihodnosti doživele vrhunec svojega razcveta. Prvič v zgodovini je namreč kanaanska dežela zaznamovana z znakom »žezla Judovega in njegove vladarske palice« (prim. 1 Mz 49,50). Obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu in njegovemu potomstvu, so tako uresničene. Šele sedaj lahko Bog dejansko začenja z ostalimi napovedmi in postavi prvotnim obljubam solidnejše temelje. Dane so namreč vse možnosti, da se morebiti odpre novo poglavje v zgodovini mesijanskih pričakovanj ali mesijanskih idej. Natanova prerokba, ki je še najbolj ohranila svojo prvotno obliko, je postavljena na začetek te nove faze mesijanskega razodetja v stari zavezi.

Ni mogoče natančno določiti, kdaj je nastal »protoevangelij«. Znana nam je religiozna struja, v katero spada (jahvistična tradicija), in avtor, ki ga posreduje (jahvist). Na temelju tega pa lahko le v neki meri določimo čas nastanka ali vsaj čas nastanka sedanje oblike izreka.

Jahvistična besedila so po mnenju dosedanjih raziskav prehajala iz ustne oblike v pisano v 10. ali 9. stol. pr. Kr., torej v dobi hebrejske monarhije. Skoraj nemogoče bi bilo, da bi bil jahvist zbiral poročila iz drugih obdobij in bi bil ob tem zanemaril religiozne ideje svojega časa. Seveda s tem ni rečeno, da je omenjeni izrek moral nastati v tem času, pač pa je obdobje, o katerem teče beseda, vplivalo na njegovo končno obliko. To obdobje ga je nekako oblikovalo, morda celo preoblikovalo, po idejah in smernicah tistega časa. Ob vsem lahko k temu dodamo še podmeno, da smisel in pomen izreka nujno niti ne spadata v Prvo Mojzesovo knjigo ali med besedila iz dobe izraelskih očakov, ampak v poznejši čas, v obdobje mesijanskega gibanja. Položaj, ki ga zavzema v Prvi Mojzesovi knjigi, je torej bolj logičen kot pa kronološki. Ni tako najstarejši ali »protos«, ampak najbolje povezuje in hkrati obogati druge izreke te vrste. Zato ga je avtor postavil na začetek in ga zaznamoval kot »ključ« za razumevanje celotnega razodetja. Označuje začetek vsega v trenutku, ko je jahvistični pisatelj zbral in dokončno uredil besedila, ki se stekajo v njegovem delu.[36]

Lahko bi šli še dalje in celo postavili nastanek odlomka v še poznejše obdobje. Njegova vsebina namreč daleč presega izreke, ki smo jih do sedaj

[36] Prim. O. da Spinetoli. n. d., str. 44 ss.

omenili (1 Mz 44,10; 4 Mz 24,17; 2 Sam 7,12—14). To domnevo delno potrjuje tudi optimistični ton, ki ga izrek narekuje.

Pot do končnega sklepa pa še vendarle ostane odprta in zahtevna. Tudi še tako naklonjene prednosti ene razlage ne morejo biti zadostni razlog, da bi popolnoma izključili druge.

Sklep

Tukaj naj takoj omenim, da ni bil namen pričujoče razprave dokazati, kdo se moti ali kdo ima prav, kakor tudi ne odgovoriti z odločnim »da« ali »ne« na katerokoli vprašanje ali problem, ki ga izrek vsebuje ali nakazuje. Še več, bilo bi predrzno in tudi nevarno, če bi hoteli s preveliko natančnostjo govoriti o stvareh, ki jih izrek morda le delno omenja in so preprosto izraz ali formulacija določenega obdobja ali mišljenja.

Kar je pomembno v odlomku, je obljuba »odrešenja« ali morda bolje rečeno »obljuba boljših časov«, ki jih bo Bog naklonil po svojem nagibu. Kdaj se bo to zgodilo in kdo bo njihov nosilec, tega izrek kot tak (»in sensu litterali«) ne pove. V tekstu zasledimo le perspektivo zveličanja in ne njegovo naravo ali način, kako bo ta uresničena.[37]

Povedano je že bilo, da jahvistična pripoved o človekovem padcu poroča o stanju, v katerem se je v danem trenutku znašlo človeštvo. Da bi pisatelj čimbolj nazorno prikazal vse to, večkrat uporablja folklorne in mitološke elemente, ki so jih njegovi sodobniki zelo dobro poznali, saj so predstavljali del njihovega vsakdanjika:

— Sovraštvo, ki pomeni neprestano rivalstvo, zalezovanje in ne boj ter napoved zmage enega od nasprotnikov.

— V tem ni izključena končna zmaga »zaroda žene«, vendar o tem izrek izrečno ne govori.

— V sovražnem odnosu med zarodom žene in zarodom kače se kot antagonist v prvi vrsti pojavi kača iz zemeljskega raja; koliko ta presega svojo naravo, ne moremo sklepati iz odlomka.

— Isto velja za zarod žene kakor tudi za ženo.

Mislim, da s to sodbo nismo ničesar odvzeli vsebini in smislu izreka 1 Mz 3,15. Iz celotne pripovedi 1 Mz 2,4b—3,24 zvemo, da je človek grešil, vendar ga Bog ni zapustil in popolnoma pozabil.[38] Stvarnik sam bo pripravil »pot«, po kateri bo prišla rešitev in bo človek spet božji prijatelj.

K tej sodbi, ki nikakor ne želi biti dokončna, dolgujem prevod, ki je morda nenavaden, drugačen od običajnih ali že vpeljanih. Vendar pa se mi

---

[37] Prim. H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza,* Alba 1970, str. 305.

[38] Božja ljubezen daleč presega človekov greh, zato Bog naredi človeku in njegovi ženi obleko, da pokrije njuno nagoto — prim. 1 Mojz 3,21.

zdi, da bolje ustreza celotnemu kontekstu in ga delno tudi osvetljuje, ne da bi karkoli odvzel njegovemu pomenu (»sensus plenior« ali »sensus tipicus«):

»Sovraštvo postavljam med teboj in ženo,
med tvojim zarodom in njenim zarodom;
On ti bo prežal na glavo,
ti mu boš pa prežala na peto.«

Omenjeni prevod poskuša seveda, kolikor je mogoče, ohraniti izražanje izvirnika in morda kot tak najbolje ustreza naravnemu in dejanskemu razmerju med človeškim rodom in kačo. Glava je namreč kači, »ki se plazi po trebuhu«, najranljivejši del; za človeka pa predstavlja ta glava nenehno nevarnost. Kači pomeni neposredno nevarnost človekova noga, trdnost in gotovost mu pa daje peta. V morebitnem boju zoper kačo bo človek v svojo obrambo uporabil prav peto.

Povzetek: Fr. Milan Holc, Izrek 1 Mz 3,15 in »protoevangelij«

Izrek 1 Mz 3,15 ali »protoevangelij«, ki ga literarna kritika pripisuje jahvistični tradiciji, predstavlja danes več težav kot nekdaj. Gre predvsem za nekatera vprašanja, na katera tako lingvistika kakor tradicija težko odgovorita z odločilnim »da« ali »ne«.

Avtor se v pričujoči razpravi dotika vprašnja iz dveh vidikov. Prvi je jezikoslovni in se nanaša na različne poizkuse prevodov omenjenega izreka. Ob tem analizira nekatere ključne izraze izvirnega besedila (*'êbāh* — sovraštvo; *zera'* — seme, zarod; *hû'* — on; *šûp* — streti, raniti (?): opazovati, prežati na koga). Drugi vidik pa prikaže nekatere dosedanje poizkuse interpretacije v zgodovini eksegeze.

Avtor je mnenja, da je še vedno težko izreči kakšno dokončno sodbo, kajti večkrat prednosti ene razlage še vendar niso zadostni razlog, da bi popolnoma izključili neko drugo.

Summary: Fr. Milan Holc, Gen 3.15 and »Protoevangelium«

Gen 3.15 or »protoevangelium«, which is atributed to Yahvist readition by the literary critique, causes more difficulties today than it has done before. There are some questions which cannot be absolutely affirmed or answered in the negative either by linguistics or by tradition.

In the present paper the author treats two aspects of the question. The first one is linguistic and concerns different attempts of translating the sentence. Some key expressions of the original text are analysed (*'êbāh* — hatred; *zera'* — seed, offspring; *hû* — he; *šûp* — crush, bruise (?): observe, lie in wait for sb.). The second asspect presents some previous interpretation attempts in the history of exegesis.

The author is of the opinion that it is not yet possible to express a final judgement as often the advantages of one explanation do not give sufficient reason to discard another.

Jobovo pričevanje

Jurij Bizjak

Vprašanje, ki ga Jobova knjiga obravnava, je na kratko naslednje: Jobovi trije prijatelji jemljejo njegovo trpljenje kot Božjo kazen za greh, Job pa njihove razlage ne priznava. Sprejema ga kot rokavico, ki mu jo je vrgel Bog. Vest mu ne očita nobenega njegovih dni, zato je neizprosen s svojim vprašanjem: zakaj? Ko se Job, pripravljen na spopad, približa Bogu, pa spozna, da to ni bil izziv na boj, ampak povabilo na veličasten sprejem.

Glede na dolge nepretrgane govore lahko Jobovo knjigo označimo za epsko pesnitev. Če pa premislimo na razgreto vsebino in silovita nasprotja, ki možem podžigajo zgovornost, postane epska širina polna pretresljivih notranjih napetosti in delo lahko označimo za dramo.

Vsebina in nauk Jobove knjige sta sorazmerno jasna. Nikakor pa tega ne moremo trditi o poteku dejanja. Glede na število in razvrstitev posegov pogrešamo tretji Cofarjev govor, ki ga besedilo ne navaja: Elifaz in Bildad posredujeta trikrat, Cofar dvakrat. Tretji Bildadov govor je nepričakovano kratek: 25,1—6, predhodni Jobov govor pa v zadnjem delu (24,13—25) vsebuje trditve, ki nasprotujejo prejšnjim njegovim govorom. Nepojasnjena je vloga, ki jo ima zadnji del devetega Jobovega govora (zadnjega s prijatelji, 27,8—23), in vloga hvalnice modrosti, ki sledi (28). Sporno je vprašanje, ki zadeva prvi Jobov govor: naj ga iz nadaljnje razvrstitve izločimo ali vključimo vanjo? Eliujev poseg (32—37) se zdi predolg in za potek dejanja brezpomemben.

Prve poskusne rešitve teh vprašanj so iz komentarjev že prešle v nekatere sodobne prevode. The New American Bible (New York 1970) postavlja med zvezdice 24,18—24 s pripombo, da teh vrstic najbrž ne moremo pripisovati Jobu, in 27,13—21 s pripombo, da je to najbrž tretji Cofarjev govor. Nueva Biblia Española (Madrid 1975) sestavlja tretji Bildadov govor iz naslednjih odlomkov: 24,18—25; 25,1—6; 26,5—14. Kot tretji Cofarjev govor navaja 27,8—23. La Bible de Jérusalem (Paris 1981) navaja kot tretji Bildadov govor 25,1—6 in 26,5—14, v tretji Cofarjev govor pa strne 27,13—23 in 24,18—24.

Omenjeni prevodi imajo to prednost, da nekako dosledno dopolnjujejo zgradbo. Ostaja pa kljub temu še nekaj odprtih vprašanj. Prvo: prestavljanje celih odlomkov je vsekakor zoprna stvar. Drugo: v tretjem krogu razgovora se potek dejanja razblini, končni posegi so medli, razplet je v zraku. Tretje: hvalnica modrosti kot nekakšna medigra ostaja na robu dogajanja in za potek dejanja nepomembna.

Tudi zgradba, ki jo predlagam, je poskus. Razreši nekaj vprašanj in odpira celo vrsto novih. Predlog sloni na domnevi, da je besedilo Jobove knjige v glavnem dobro ohranjeno, vprašaj pa postavlja v prvi vrsti na uvode, ki označujejo konec prejšnjega in začetek naslednjega govora. Poskus sledi besedilu in ugotavlja, kako vsebina vsake naslednje enote lahko poganja in usmerja potek dejanja.

Predgovor:
poglavji 1—2

Prvo dejanje:
Job — poglavje 3
Elifaz — poglavje 4—5
Job — poglavje 6—7
Bildad — poglavje 8
Job — poglavje 9—10
Cofar — poglavje 11

Drugo dejanje:
Job — poglavje 12—14
Elifaz — poglavje 15
Job — poglavje 16—17
Bildad — poglavje 18
Job — poglavje 19
Cofar — poglavje 20

Tretje dejanje:
Job — poglavje 21
Elifaz — poglavje 22
Job — poglavje 23; 24,1—12
Bildad — poglavje 24,13 sl; 25
Job — poglavje 26—27
Cofar — poglavje 28

Četrto dejanje:
Job — poglavje 29—31
Eliu — poglavje 32—37
Gospod — poglavje 38—39; 40,1—2
Job — poglavje 40,3—5

Gospod — poglavje 40,6 sl; 41
Job — poglavje 42,1—6

Sklep:

poglavje 42,7 ss

Predgovor

V ozadju Jobove drame stoji stava med Bogom in satanom, za katero Job ne ve. Satan očita Bogu, češ da je Jobova vera koristolovska. Job je pobožen zato, ker se mu splača: Bog daje Jobu srečo v življenju, Job Bogu čast. Bog se na Joba zanese in dovoli, da ga satan preizkuša. Sabejci odženejo vole, oslice in hlapce; ovce in njihove pastirje pokonča ogenj z neba; kamele in kamelarje pospravijo Kaldejci; puščavski vihar pokonča sinove in hčere. Nesreča res nikdar ne pride sama. Job ne klone. — »Koža za kožo,« pravi satan in Bog privoli tudi v to: Joba napade gnusna bolezen. Njegova žena se postavi na njegovo stran in proti Bogu: »Boga prekolni in umri!« Job jo zavrne. Obiščejo ga njegovi trije prijatelji in sedem dni ob njem molčijo.

Prvo dejanje

V prvem dejanju se možje dvignejo iz svojih zaklonov in povedo svoje mnenje. Job je do konca potrt, življenje se mu gnusi. Čeprav mu vest ničesar ne očita, se je Bog spravil nadenj. Job ga sprašuje, zakaj. Če bi začel z njim pravdo, bi ga Bog z lahkoto ugnal; razsodnika, ki bi stvar razrešil, ni mogoče najti. Prijateljem očita nezvestobo in strahopetnost, prosi jih za pojasnilo in pouk. Prijatelji se vsi trije obrnejo proti njemu. Starodavna je resnica: »Bog je pravičen sodnik, ki dobro plačuje in hudo kaznuje«. Kdo naj bo pravičen, če ne Bog — sodnik vesoljne zemlje! Zasluženo plačilo ali kazen seveda prejme vsak že na tem svetu — do jasnih pojmov o posmrtnem povračilo je še daleč! Jobova nesreča dokazuje, da je grešnik. Job naj svojo krivdo prizna in Bog bo svojo jezo umaknil od njega. Govori prijateljev so umirjeni, izzvenijo dobrohotno.

Job (1). Jobova tožba je pretresljiva. Najprej prekolne svoj dan (3,1—10): naj zgine dan, ko se je rodil, in noč, ko je bil spočet. — Potem blagruje kraljestvo mrtvih, kjer so vsi enaki (3,11—19). — Končno se sprašuje, zakaj se daje življenje ubožcu, in pove, kdo ga je zadel: Strašni, ki sem se ga bal, je prišel nadme, in ta, pred komer me je groza, me je zadel(3,20—26).

Elifaz (1). Elifaz Jobu priznava pošteno življenje, ki je vir upanja: saj ni bil nedolžni še nikoli pogubljen, izginili pa so vedno hudobneži (4,1—11).

— Z nočnim videnjem (4,12—21) razlaga Jobu, da noben človek pred Bogom ni čist, in ga previdno navaja, naj svojo preteklost pošteno pregleda. — Razglašati se za nedolžnega in klicati priče nič ne pomaga (5,1—7). — Rešitev je treba iskati pri Bogu, ki pravično rešuje siromaka in ugonablja krivičnika (5,8—16). — Toda iskati jo je treba ponižno in učljivo, ne samozavestno in uporno (5,17—18). — Potem bo Bog spremenil Jobovo usodo in mu vrnil izgubljeno srečo (5,19—27).

Job (2). Kot da je Job prijateljev govor preslišal, nadaljuje svojo jeremiado (6,1—13). Lačna vrana siti ne verjame. — Potem se obrne k prijateljem, ki se mu zdijo kot varljiv zimski potok in strahopetni. Prosi jih, naj ponovno premislijo in ga poučijo, če je v zmoti (6,14—30). — Nato se zopet pogrezne vase in premišlja svojo žalostno usodo (7,1—10). — V zadnjem delu svojega govora se Job obrne na Boga: kako mila so njegova vprašanja in kako ganljive njegove prošnje (7,11—21).

Bildad (1). Tudi Bildad je prepričan, da je Jobovo trpljenje kazen za greh. Jobove sinove in hčere je Bog že prepustil njihovi usodi, Jobu pa še dopušča možnost spreobrnjenja (8,1—7). — Svojo ugotovitev opira na modrost in izkušnjo prešnjih rodov: brezbožnikovo upanje propade (8,8—19). — V upanju, da bo Job to upošteval, konča z besedami, ki naj Joba potolažijo in zbudijo misel na lepšo prihodnost (8,20—22).

Job (3). Job še resneje povzdigne svoj glas. Bildadovo prepričanje o Jobovi krivdi je zmotno. Pravda z Bogom bi to dokazala, a je nemogoče: Bog je polnomočen v vesolju (9,1—10), kaj šele nasproti Jobu in drugim ljudem (9,11—24). Bog se ne drži pravila, ki mu ga navajajo prijatelji: pokončuje nedolžnega in brezbožnega. — Misel, da je pravda za njegovo nedolžnost neuresničljiva, Joba tare (9,25—35). — Želja po pravdi z Bogom ga tako prevzame, da pripravi svoj zagovor: poln kljubovalne predanosti! (10,1—22).

Cofar (1). Jobova nepopustljivost je Cofarja nekoliko razdražila. Zato zastavi svoj govor s štirimi ostrimi vprašanji (11,1—2). Tudi on je kot njegova dva prijatelja prepričan o veljavnosti pravila o pravičnem povračilu. Svojo trditev opira na nedoumljivo Božjo modrost, na katero se človek mora zanesti. Njegova razlaga je kratka, nazorna in prepričljiva (11,44—12). — Job naj odstrani krivico s svojih rok in sreča se mu bo nasmehnila (11,13—20).

Drugo dejanje

Če si prikličemo v spomin stavo med Bogom in satanom, lahko ocenimo stališča, ki so jih možje zavzeli v prvem dejanju: satan je Bogu očital, da je Jobova vera koristolovska. Da bi Bog ta očitek razveljavil, je moral odstopiti od zakona o pravičnem povračilu, ki ga zagovarjajo prijatelji!

V drugem dejanju se možje spoprimejo v neizprosnem boju. Divji sunki parajo ozračje, očitki trdo padajo z obeh strani. Job očita prijateljem, da je njihova predstava o Bogu zmaličena, da so lažniki in sleparji, oni pa njemu, da je brezbožen in predrzen. Job odločno zahteva pravdo z Bogom, tarna in toži, ker je prepričan, da bo našel pričo sebi v prid, oni pa mu vztrajno mečejo v obraz žalostno usodo hudobneža.

Job (4). Neutemeljene razlage in nasveti prijateljev so Joba razkačili. Iz njegovih uvodnih besed: »Resnično, vi ste cvet ljudstva in z vami umre modrost« veje grenek posmeh. Sam se ne čuti nič manj sposobnega, pa se mu posmehuje vsak ničvrednež (12,1—6). Živina, ptice pod nebom, podzemlje in ribe v morju vedo, da se Bog ne ravna po zakonu prijateljev (12,7—9). Job jih zasuje s primeri: Bog je polnomočen nad starimi, modrimi in vodilnimi, polnomočen nad posameznikom in nad narodi, jemlje jim izkušenost, modrost in položaje (12,14—25). Zatem pa se Job razbesni in izprazni svojo vrečo na račun prijateljev: »Pletilci laži . . . ali hočete biti Božji odvetniki? . . . vaši nauki so izreki iz pepela, vaši govori so govori iz ila . . .« (13,1—12). Neizprosno obsodi stališče prijateljev. — Job hoče priti stvari do dna, naj stane kar hoče. Tudi če ga stane življenje, cena ni previsoka. Prepričan je, da bo zmagal, zato je pripravil pravdo (13,13—19). Nato se Job obrne k Bogu in ga prosi samo eno stvar: sodna razprava naj poteka pravilno, brez strahovanja in groženj (13,20—22). Kot da se je Job ustrašil svojega prodora, se je v ostalem delu govora počasi umiril. Svoje misli razpreda o tem, kako ničev je človek, in kako polnomočen je njegov nasprotnik — Bog. Pravde, ki preti, ni sprožil Job, ampak Bog! In pri takem nesorazmerju moči: le čemú? (13,23—14,22).

Elifaz (2). Job je s svojim govorom dregnil v sršenje gnezdo. Elifaz plane na Joba nič manj nasajen. Tudi on nagovori Joba z »modrim«, a takoj doda, da njeglova modrost ni modrost, ampak izprijenost in zvitost (15,1—6). Zabada ga z vrsto vprašanj o izvoru njegove vednosti, ki si drzne bruhati na dan tako strašne besede. Od kod tako prepričanje o lastni nedolžnosti? (15,7—16). Zakon o pravičnem povračilu vendar velja že od davnine! In Elifaz mu v dolgem, zadnjem delu govora spretno slika hudobnežev konec in Jobu namiguje. Se prepoznaš? (15,17—35). Lepa beseda Joba ni prepričala, ga bo ukrotila trda?

Job (5). Jobu se prijateljeve besede zdijo prazne marnje, nadležne in dolgočasne — slišal jih je že. Kot da je silovit odziv predvideval, jim odgovarja: Tudi sam bi govoril kakor oni, če bi vloge bile zamenjane, toda tokrat je na vrsti on (16,1—5). Vso svojo pričevalno moč je vložil v prejšnji govor a zaman: proti njemu se kljub temu dviga vsa soseska (16,6—10), Bog ga drži za tilnik (16,11—17). Na koga se še lahko obrne? Pod svojimi nogami začuti zemljo in pogled upre v nebo: »O zemlja, ne pokrivaj moje krvi . . . Tudi zdaj je še, glejte ,v nebesih priča zame . . .« Obupanec

kliče za pričo nebo in zemljo: zemljo, ki je pila njegovo kri, in nebo, ki sliši njegovo vpitje (16,18—22). Misli v 17, 1—10 se zdijo neurejene; ali niso tako postavljene namenoma — kot nazoren prikaz Jobovega duševnega stanja? — Smrtna slutnja ga prevzema (17,11—16).

Bildad (2). Bildad je zaslutil, da je Job potresel most, ki ga veže s prijatelji, zato je nad njim ogorčen: »Kdaj boš naredil konec govoričenju? Bodi razumen in potem bomo govorili dalje! Zakaj smo cenjeni kot živina, si v tvojih očeh zakrivamo tega, ki si trga dušo v svoji nevolji? Ali naj se zaradi tebe zemlja zanemari, naj se skala premakne s svojega mesta?« (18,1—4). Odstopiti od zakona o pravičnem povračilu bi pomenilo zrušiti svetovni red, spodvaliti skalo, na kateri vse stoji: to je vendar nekaj nemogočega! In Bildad spet vztrajno naklada zgodbe o hudobnežih, ki so žalostno končali (18,5—21). Job naj se primerja in ukrepa!

Job (6). Na Bildadovo nepopustljivost odgovarja Job nekoliko pogumneje. Najprej roti prijatelje, naj mu vendar dokažejo njegovo krivdo ali pa priznajo, da ga Bog zapleta v svojo mrežo (19,1—7). Potem našteje dolgo vrsto svojih nasprotnikov: od Boga do otročajev, vse je proti njemu (19,8—20). Misel na strašno samoto ga zlomi, vse se zruši v njem. Iz poteptanega srca se mu izvije mila prošnja: »Usmilite se me, usmilite se me, vi, moji prijatelji!« (19,21—22). In ravno v tem najtemnejšem hipu se mu je razodelo najsvetlejše upanje, ki ga beremo, ko se zadnjič poslavljamo od svojih dragih: »Jaz vem, da moj rešitelj živi!« (19,23—27). Školjka na morskem se dnu razbolela je, v biser je stisnila vso svojo bol (Župančič). Težko je reči, kaj je takrat Jobov duh zaslutil. Preblisk je vsekakor bil dovolj močan, da je mogel Job spet posvariti prijatelje: »Le pomislite, še živi sodnik!« (19,28—29). Bolj mile prošnje in bolj ostre grožnje v eni sapi Job ni izrekel prijateljem in je ne bo.

Cofar (2). Tako Jobova prošnja kot njegov opomin tudi Cofarja ne ganeta — zakon o pravičnem povračilu je pač nezrušljiv! »Zato mi dajejo moje misli odgovor in zaradi tega čutim nemir v sebi: poslušati moram grajo, ki me sramoti, in prazne marnje so mi odgovor na mojo razsodnost« (20,1—3). Ves ostali del govora slikovito opisuje, kako vseh vrst hudobneži neusmiljeno propadajo. Spet ogledalo Jobu (20,4—29). Podobne sorazmerno dolge zgodbe imamo tudi pri Bildadu in Elifazu. V čem je njihova vrednost? Brez dvoma je občudovanja vredna njihova vsebina: kako domiselne in slikovite so! Tudi slikarji so bili pred peklom neprimerno bolj iznajdljivi kot pred nebesi! Kot dramski vložki pa se nam utegnejo zdeti enolične: kopičenje istovrstnih dokazov. Če jih nočemo pripisati piščevi nespretnosti, lahko v njih vidimo roje nadležnih komarjev, žejnih tople krvi. Job jih je moral občutiti tako. Pisec pa je z njimi nakazal, kako togo in okostenelo je stališče prijateljev: izključuje dve nepogrešljivi vrednoti, na eni strani prosto-

dušno odpuščanje, na drugi nesebično ljubezen. Prijatelji priznavajo samo en red: daj-dam, daj-dam, daj-dam, to je njihov ponavljajoči se odpev.

Tretje dejanje

Spomnimo se spet na stavo: prijatelji so se tudi v drugem dejanju nevede bojevali satanu v prid, Job pa se je tudi nevede in kljub izgubam častno bojeval Bogu v prid.

V tretjem dejanju doseže spopad vrhunec na človeški ravni in obstane pred Božjimi vrati. Job neusmiljeno pobija mišljenje prijateljev. Elifaz se spozabi in začne Jobu očitati posamezne oprijemljive zločine, ki naj bi jih bil Job zagrešil. Job hoče pravdo in toži, ker se Bog ne odzove. Bildad mu našteva prikrite zločine hudobnežev in jih hudobno podtika Jobu. Nazadnje Job priseže, da je nedolžen, in razglasi za krivične svoje prijatelje: ker so se pregrešili nad njim, jim pripada usoda, ki so jo sami dodeljevali krivičnikom! Job ne klone — Cofar prepusti razsodbo Bogu.

Job (7). Prijatelji niso sprejeli Jobovega osebnega izkustva in pričevanja. Zavračali so ga s primeri, na podlagi katerih so naredili splošno veljavni zakon o pravičnem povračilu. Kot da bi Job hotel svoj primer pustiti ob strani, se tokrat nad stališče prijateljev spravi v njihovem slogu: zasuje jih z nasprotnimi primeri. Job je posmehljiv in ujedljiv, mesarski: »Zakaj ostajajo brezbožni pri življenju, se starajo in bogate? Zdrav stoji njih zarod pred njimi in njihovi potomci pred njih očmi. Varne so pred nevarnostjo njih hiše in Božje šibe ni nad njimi. Njihov bik plemeni in ne zaman, njih krava se teleti in ne zvrže. Izpuščajo kakor drobnico svoje otroke, in njihovi otročički rajajo. Pojo ob bobnici in citrah, se vesele ob glasu piščali. Svoje dni preživljajo v sreči in mirno gredo v podzemlje«.

Elifaz (3). Zakona o pravičnem povračilu Bog ne upošteva sebi v prid, ampak v prid ljudem (ne upošteva možnosti, ki jo odpira stava!): torej je takšno Božje ravnanje nesmiselno! (22,1—4). Elifazu zmanjka potrpljenja in Jobu našteva otipljiva zla dejanja, ki jih je izvršil (22,5—11). Svojo trditev podkrepi z mislijo o Božji vsevednosti in s primeri, ki jih prinaša davno izročilo (22,12—20). Zadnji del njegovega govora pa je nepričakovano topel in prijazen: v slogu iz prvega dejanja. Kot da se je ustrašil lastnih očitkov?!

Job (8). S prijatelji se je tako rekoč razšel. Razložil jim je svoj primer, prosil jih je za razlago, za pouk in za usmiljeno, spodbijal je njih osebno mnenje in nauk, ki ga zagovarjajo: vse zaman! Dodati ni več kaj. Ostaja mu še ena možnost: pravda z Bogom. Toda kaj, ko Bog nima »uradnih dni«, ko bi človek lahko stopil k njemu s svojo zadevo in mu jo predložil. Tako pa

se ne ve, kje je (23,1—17), kdaj pride, ni povedal (24,1), in hudobneži to pridno izkoriščajo (24,2—12).

Bildad (3). Job sicer taji svojo grešnost in tudi dokazati mu je ni moč. Nič novega: ali niso vsi zločinci enaki — delajo ponoči in skrivaj! (24,13—18a). Domišljajo si, da jih Bog ne vidi, toda njegove oči bdijo nad njimi:

»Preklet je njih delež v deželi,
poti v vinograd nima.
Suša in vročina pustošita,
snežnica se zgubi v podzemlje.
Njegova sladka ljubimka ga pozabi,
kot črva se ga ne spominja več,
krivica se spodseka kot drevo.
Druži se z neplodno, ki ne rodi,
in vdove ne osreči.
Čeprav s svojo močjo kroti bike,
vstaja brez upanja na življenje.
Daje mu upanje in on se zanaša,
toda njegove oči so nad njihovimi poti.
Za hip se dvignejo in ni jih več,
propadejo kot vse, kar so nabrali,
porežejo jih kot vrhove klasja.
Mar ni tako? Kdo me postavi na laž
in uniči moj govor?« (24,18b—25).

Bogu namreč ni mogoče ničesar prikriti, njegova luč je svetlejša od lune in zvezd (25,1—6).

Job (9). Jobu je dovolj besedovanja. Prvi del svojega govora vzame tako rekoč Bildadu iz ust: Res je, pred Bogom je odkrito celo podzemlje in kraljestvo mrtvih, on vedri in oblači po celem stvarstvu, nič mu ni prikrito (26,1—14). In prav zato se Job odloči za poslednji korak: »Kakor živi Bog, ki mi je vzel pravico, in Vsemogočni, ki mi je užalostil dušo: dokler je še ves moj dih življenja v meni in me Božji duh oživlja, resnično, moje ustnice naj ne izrekajo krivice, moj jezik naj ne govori laži! Bog ne daj, da bi vam dal prav! Dokler ne umrem, ne zatajim svoje nedolžnosti. Trdno se držim svoje pravičnosti in je ne opustim, vest mi ne graja niti enega mojih dni!« Tako priseže Job in nadaljuje: »Kot zločinec naj bo moj sovražnik, moj nasprotnik naj bo kot krivičnik! Zakaj kakšno upanje ima hudobnež ob koncu življenja, ko iztrga Bog njegovo dušo? Bo li njegovo vpitje slišal, ko pride nadenj stiska, če se dobrika pred Vsemogočnim, kliče neprenehoma Boga? Poučil vas bom o Božjem delovanju, ne bom prikrival, kaj namerava Vsemogočni. Glejte, vi vsi ste to videli, zakaj to razveljavljate kot ničnо? To je hudobnežev delež pri Bogu, in to je dediščina, ki jo nasilniki prejemajo od Boga.« In Job jim spet jemlje besede iz ust in jim kratko opiše, kaj jih

čaka. Obsodili so nedolžnega, se uvrstili med zločince in si sami izrekli tudi kazen (27). Zdaj posmehljivo namiguje on: se prepoznate?

Cofar (3). Kaj naj reče Cofar? Naj še on priseže, da je videl Jobova hudodelstva? Ne more! Job je za pričo poklical Boga: naj onadva razčistita. S čudovito hvalnico modrosti prepusti zadevo Božjim rokam.

Četrto dejanje

Potem ko je Job prijatelje prisilil k molku, se z vso močjo zažene proti Bogu. Še enkrat ponovi vso svojo zgodbo in na koncu zahteva, da mu Bog dá prav. Tu je višek Jobove drame. Človek izsiljuje Boga — ozračje poka od napetosti, kaj se bo zgodilo. Pričakovati je ogenj z neba, ki bo Joba pokončal. Kot zavora v drami nastopi Eliu in vso zadevo še enkrat pretrese: z Jobom, s prijatelji in z vsemi skupaj. Nato se iz viharja oglasi Bog, ki sprejme Jobov izziv. Gospod ne odgovarja neposredno, ampak z nasprotnimi vprašanji: Job posluša, gleda in strmi. Njegov odgovor je kratek: »Glej, premajhen sem«. Gospod nadaljuje z nasprotnimi vprašanji in Job ga zagleda: »Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko«.

Job (10). Sreča in nesreča sta sorazmerna pojma: drug brez drugega ne moreta biti kot hribi brez dolin. Job najprej opiše svojo nekdanjo srečo (29). Pred nami se v imenitnih potezah slikovito zarisuje častitljiva podoba arabskega šejka, plemenskega poglavarja z vsemi pravicami in ugodnostmi, ki so prek dolge vrste dedov sedaj srečno pristale na njegovih ramah. Ob takem razkošju se navaden zemljak lahko samo namuzne. Nato obrne list in z enako prostodušnostjo naslika svojo sedanjo nesrečo: da bi se mrzlemu kamnu zasmilil! (30). Ni iz trte zvita primerjava: Kot Job na gnoju! — Sledi 14 priseg. Job hoče pred Boga priti čist, zato še enkrat pregleda vse svoje ravnanje. Kamorkoli dregne, mu vest ničesar ne očita: priseže, da je res! (31,1—34). Prisege spiše na listino in sklene: »O, da bi me kdo poslušal!

Glej, tu je moj podpis!
Naj odgovori mi Vsemogočni
in listino napiši moj nasprotnik!
Kako jo nosil bom čez ramo,
nadel si jo kot častno krono!
Razkazoval bom z lahkim jo korakom,
kot knez jo bom ponujal na ogled!
Če je moja njiva name vpila
in so zraven jokale nje brazde,
če sem njen sad užival brez plačila
in njenega lastnika žalostil:
naj trnje požene namesto pšenice,
namesto ječmena plevel!« (31,35—40).

Bog naj mu odgovori in, kar bo Bog povedal, naj prijatelji napišejo. Na listini bo seveda z velikimi črkami napisano: »Job je nedolžen«, in podpis »Bog«.

Eliu. Zgradba Eliujevega razmišljanja je naslednja:
Uvod: 32,1—5
Predstavitev: 32,6—22
Razmišljanje z Jobom: 33
Razmišljanje s prijatelji: 34
Razmišljanje z vsemi: 35—37

Preden naj v zadevo poseže Bog, se je sestavljalcu knjige zdelo primerno, da z možmi še enkrat temeljito pretrese vso stvar. Zadrega nikakor ni majhna: nad prijatelji še zmeraj visi Jobova prisega o njegovi nedolžnosti, nad Jobom pa Božja razsodba. Urejevalec obstoječega besedila je razmišljanje položil na usta mladeniču Eliuju. Z Jobom razmišlja o smislu njegovega pravdanja s prijatelji o Božji pravičnosti, z vsemi o Božji veličini in nedoumljivosti. Druga polovica zadnjega razmišljanja je veličasten opis Božje navzočnosti v naravi: lepa priprava na nastop Boga. — Eliujevo vlogo je mogoče razumeti kot zavoro v poteku celotne drame. Nekaterim razlagalcem pa se zdi predolga in nerodna, zato jo raje postavljajo nekako v oklepaj.

Gospod (1). Po dosedanji menjavi vlog je sedaj vrsta na Jobu, toda tu se zgodi zamenjava: prvi igralec ni več Job, ampak Bog. Tedaj je Gospod Jobu odgovoril iz viharja in rekel: »Kdo je, ki načrtno delo zatemnjuje z govori brez pameti? Opaši kot junak svoja ledja! Vprašal te bom in ti me pouči!« Božji odgovor je svojevrsten: pričakovali bi otipljivo razlago vprašanj, ki so iznemogla može, toda Gospod odgovarja posredno — z nasprotnimi vprašanji. Najprej o čudesih sveta: Kje si bil, ko sem ustvarjal zemljo, kdo je zaprl morje z vrati, si li kdaj nakazal zori njeno mesto, si prišel do vrelcev morja, kjer je pot k skladiščem luči, si li prišel do zalog snega in toče, od kje se širi vzhodni veter, kdo povzroča rosne kaplje, moreš združiti Gostosevce ali razvezati vezi Oriona, pripelješ zodiak ob svojem času in vodiš Medveda z njegovimi otroki? (38,1—38). Nato ga popelje v skrivnosti nagonov, ki jim sledijo živali: levinje, vrani, divje koze, košute, divji osli, divji voli, noji, konji, jastrebi in orli (38,39—39,30). Kdor obtožuje Boga, naj odgovori!

Job (11). Razmišljajoči sprehod je zvedril nebo nad Jobom. Pozabil je na svoje izgube in opazil, da je živ na tem čudovitem svetu. S svojo bolečino se je imel za osišče sveta in se vrtel na mestu: sedaj pa ga je sredobežna sila vrgla na obod, na krožnice svetovnega vrtiljaka. Kakšna hitrost in razgled! Nato je Job Gospodu odvrnil in rekel: »Glej, premajhen sem, kaj naj ti odvrnem? Svojo roko položim na usta. Enkrat sem govoril, pa ne bom več spregovoril. Dvakrat, pa ne bom nadaljeval«. (40,3—5).

Gospod (2). Gospod je dobre volje, da ne rečem hudomušen. Pripravljen je Jobu odstopiti svoje mesto: »Hočeš li razveljaviti mojo pravično sodbo, me obsoditi, da bi ti imel prav? Imaš li roko kakor Bog, grmiš li z glasom kakor on? Okrasi se z vzvišenostjo in veličastvom, obleci se v dostojanstvo in sijaj! Izlij izbruhe svoje jeze, poglej vsakega prevzetneža in ga ponižaj . . . Potem te bom hvalil tudi jaz, da ti daje zmago tvoja desnica!« (40,8—14). Sledi opis dveh živali, ki sta že sami po sebi močnejši od človeka: povodni konj in krokodil. Gospod pa ju prikaže kot dve nepremagljivi pošasti, ki naj Joba spomnita na vse njemu nepoznane sile v naravi in zunaj nje. Kdo naj jih kroti in vodi?

Job (12). »Torej sem govoril brez razumevanja, prečudežno je bilo to, da bi doumel . . . Z ušesom sem slišal o tebi, a zdaj te je videlo moje oko. Zato preklicujem in se kesam v prahu in pepelu« (42,3—6). Bog je dovolj skrit temu, ki ga noče videti, in dovolj viden temu, ki ga hoče videti (Avguštin). Dokler je šlo Jobu dobro, ga ni poznal — slišal je o njem! Nepotešljiva želja, da bi ga videl, ga je obšla šele, ko je zanihal. Videl ga je in se razveselil.

Sklep

Potem je Gospod spet poklical satana in mu rekel: »Ali si opazil mojega služabnika Joba? Ni mu enakega na zemlji. Mož je brezgrajen in pravičen, boji se Boga in se vzdržuje hudega. Še vedno je utrjen v svoji pobožnosti. Ti pa si me zaman nadražil zoper njega, da bi ga uničil« (prim. 2,3). Satan pa nič!

Potem je Gospod pohvalil Joba, da je o njem prav govoril, in mu dal dvojno vsega, kar je prej imel. Celo živel je potem še sto štirideset let . . . ker je sicer doba našega življenja sedemdeset let (Ps 90,10).

Pričevanje

Vera brez del je mrtva (Jak 2,17), pa tudi pričevanje brez del je mrtvo. Dokler so se Jobu njegovi izdatki in prejemki pokrivali, je bilo njegovo pričevanje ničevo. Kakor Satan Bogu, tako so njegovi sodobniki lahko očitali Jobu: »Se li Job zastonj boji Boga« (1,9). Očitek je mogoče zavrniti le tako, da priča vztraja pri podrtem redu. Pričevanje vernika se torej začne tam, kjer se mu računi nehajo pokrivati: ko vzame svoj križ in ga nosi, ko živi življenje, »ki se ne izplača«, ko ljubi in odpušča, ko prinaša iz svojega.

Novejši komentarji:
S. R. Driver — G. B. Gray, The Book of Job, ICC (Edinburgh 1921).
P. Dhorme, Le Livre de Job (Paris 1926).
G. Fohrer, Das Buch Hiob: KAT XVI (Gütersloh 1963).
M. H. Pope, Job (New York 1965, 1973³).
R. Gordis, The Book of Job (New York 1978).
G. Ravasi, Giobbe (Roma 1979).
L. A. Schökel, Job (Madrid 1983).

Povzetek: Jurij Bizjak, Jobovo pričevanje

Če prvi Jobov govor vključimo v nadaljnjo razvrstitev, se za potek dejanja v tretjem krogu razgovora kažejo sprejemljive naslednje enote: Job 21. Elifaz 22. Job 23; 24, 1—12. Bildad 24, 13 sl; 25. Job 26; 27. Cofar 28. Job v svojem zadnjem govoru priseže, da je nedolžen, razglasi za krivičnike prijatelje in jim v zadnjem delu (27, 12—23) z njihovimi besedami in rezkim posmehom slika usodo, ki jim kot takim pripada. Cofar bi moral priseči nasprotno, a ne more! S hvalnico modrosti se umakne.

Summary: Jurij Bizjak, Job's Testimony

If the first Job's speech is included into the further arrangement, the following units seem acceptable for the course of events in the third round of the conversation: Job 21. Eliphaz 22. Job 23; 24. 1—12. Bildad 24. 13 ff; 25. Job 26; 27. Zophar 28. In his last speech Job swears to be innocent, he declares his friends to be wicked and in the last part (27. 12—23) he pictures, with their own words and biting irony, the destiny that awaits them. Zophar would have to swear to the contrary, but he cannot! He retreats with a hymn to wisdom.

Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo

France Rozman

Ko so Jezusa aretirali[1] v vrtu Getsemani[2], so ga odvedli v mesto, kjer se je začel proti njemu sodni postopek pred judovsko oblastjo.[3] Čeprav so judovski narodni voditelji pod vodstvom uradnega velikega duhovnika Kajfa[4] sklenili Jezusa usmrtiti kmalu potem, ko je Jezus obudil Lazarja (prim. Jn 11,47—53), vendar tega niso hoteli storiti brez sodnega postopka, da ne bi v očeh javnosti veljali za zločince, češ da ljudi pošiljajo v smrt, ne da bi jih prej sodili. Zato se je po aretaciji začel sodni postopek proti Jezusu, za katerega lahko rečemo, da je edinstven v človeški zgodovini; edinstven ne morda zato, ker je bil pri tem sodnem postopku na smrt obsojen nedolžen, saj se to v zgodovini, žal, večkrat zgodi, ampak ker je človek sodil tistega, ki bo nekoč sodil človeka, kajti »Oče je dal vso sodbo Sinu« (Jn 5,22); edinstven torej zato, ker je šlo za obsodbo božjega Sina, ker je stvar sodila Stvarnika.

---

[1] Za tujko *aretirati nekoga* nimamo ustreznega slovenskega izraza, zato reči »Jezusa so *prijeli*« ali» Jezusa so *ujeli*« (Mt 26,50 in vzp.) ne ustreza natančno temu, kar se je zgodilo z Jezusom. Ker Matej nič ne pravi, da so pri aretaciji sodelovali pismouki, je s tem najbrž hotel reči, da Jezus ni padel v roke svojim osebnim sovražnikom, ampak da so ga po svojih služabnikih aretirali narodni voditelji, kar pomeni, da je šlo za uradno aretacijo.

[2] Če pazljivo beremo evangeljska poročila o dogajanju na Oljski gori (Mt 26, 36—55 in vzp.), sklepamo, da Jezusa niso aretirali *v vrtu* Getsemani, ampak nekje *pred vhodom v vrt*. Jezus je namreč pustil osem apostolov zunaj vrta, pri votlini, ki se je pozneje začela imenovati »Votlina smrtnega boja«, sam pa je s tremi apostoli stopil v vrt in se notri za lučaj kamna oddaljil od njih ter molil. Ko je nehal moliti, je šel s temi tremi apostoli iz vrta k apostolom, ki so bili pri votlini, in tam vsem skupaj govoril? »Glejte, tisti, ki me bo izdal, se je približal« (prim. Mt 26,46 z v. 36—37). S tem je apostolom omogočil, da so laže pobegnili, kajti znotraj kamnite ograje vrta Getsemani bi bili najbrž težko ušli vojakom.

[3] Tu namerno uporabljam bolj nedoločen izraz. ker bo šele razprava pokazala, katera judovska oblast je bila pristojna, da je sodila Jezusa.

[4] Njegovo polno ime je *Yosej Kayafa*. Bil je tast upokojenega velikega duhovnika Hana. Velikoduhovništvo mu je podelil l. 18 rimski deželni oblastnik Valerij Grat. To službo je opravljal do l. 36, torej 18 let, kar spričuje, da je bil zelo spreten in iznajdljiv diplomat, sicer se ne bi bil tako dolgo obdržal na oblasti; Rimljani so pred tem dokaj hitro menjavali velike duhovnike. Interese judovskega naroda je znal tako braniti, da je ustrezalo Rimljanom.

Sodni postopek proti Jezusu pa je tudi sam na sebi pomembno dejanje. Ob njem se je namreč bolj jasno pokazalo, kaj Jezus je, kaj v resnici hoče in uči, kakor se je to kazalo med njegovim javnim delovanjem. Če je Jezus med javnim delovanjem prikrival svoje božanstvo do take mere, da so Judje govorili: »Doklej nas boš pustil v negotovosti? Če si ti Kristus, nam odkrito povej!« (Jn 10,24), potem je med sodnim postopkom razločno povedal, kaj je, kaj v resnici hoče in uči, tako da je prav sodni postopek višek v Jezusovem samorazodevanju. Sojen in obsojen je bil prav zato, ker je bil to, kar po mnenju sodnikov ni mogel in tudi ni smel biti, kajti Judje so že med njegovim javnim delovanjem vpili, kadar so iz njegovih besed in del zaslutili Boga: »Ne kamnamo te zaradi dobrega dela, ampak zaradi bogokletja, ker se ti, ki si človek, delaš Boga.« (Jn 10,33).

Ko proučujemo to razburljivo sojenje, smo pač vezani na edini vir, na evangelije[5]. O Jezusovem sodnem postopku se ni ohranil noben zapis (protokol), kakor se je po vsej verjetnosti ohranil o sodnem postopku zoper Pavla, kajti Tertulove obtožbe zoper Pavla pred deželnim oblastnikom Antonijem Feliksom se po slogu in obliki tako razlikujejo od sloga Apostolskih del (prim. Apd 24,2—8 z drugimi deli knjige), da je Luka po vsej verjetnosti našel v izročilu pristni dokument, ga prevedel v grščino in sprejel v Apostolska dela. Apokrifni spis *Acta Pilati* sicer podrobno opisuje sodni postopek proti Jezusu, vendar je nastal pozno in je v bistvu tako izmišljen in tendenciozen, da je brez vsake vrednosti[6].

Ker se razen evangelijev ni ohranil prav noben dokument v zvezi z Jezusovim sodnim postopkom, menijo sodobni judovski učenjaki (P. Winter, D. Flusser, Š. Pines . . .), da sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo sploh ni bilo, ampak je postopek izmišljotina prvih kristjanov, da so tako zvalili na Jude vso odgovornost za Jezusovo smrt. Tanaitsko izročilo, menijo ti učenjaki, je zelo naglašalo vlogo pisarja pri sodnem postopku in pravijo, da je sodni postopek brez protokola v času drugega templja kratko in malo nemogoč[7].

Drugi spet kritično pretresajo ohranjena evangeljska poročila in pravijo, da so preveč luknjičava in si med seboj nasprotujejo, zato ni mogoče s popolno zanesljivostjo ugotoviti, kaj se je dogajalo z Jezusom po aretaciji. Evangeljska poročila se jim zdijo nezanesljiva, »ker nihče od učencev ni bil

---

[5] Kritiki evangelijev celo trdijo, da lahko vsa tovrstna evangeljska poročila zvedemo na en sam vir, na Markov evangelij, njegovo poročilo pa sloni na Petru. Vendar je tudi v tem skupnem izročilu mogoče razbrati izročilo, ki je neodvisno od Marka in je celó starejše od njega, to je Janezovo izročilo (prim. *C. H. Dodd,* Historical Tradition in the Fourth Gospel, Cambridge 1956, 423), kateremu se, posebno v pasijonu, večkrat približa Luka.

[6] Prim. R. Schnackenburg, Das Evangelium nach Markus, 2. del, Düsseldorf 1971, 268.

[7] Prim. David Flusser, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Stuttgart 1982, 92.

navzoč, ko so Judje zasliševali Jezusa, in zato ne morejo vedeti, kaj se je tisto noč zgodilo z Jezusom.« Tako misli tudi *Milan Machovec* v knjigi Jezus za ateiste[8].

Ker so evangeliji edini vir za sodni postopek proti Jezusu, je treba tovrstna evangeljska poročila natančno proučiti; če namreč vir ni zanesljiv, je tudi sodni postopek vprašljiv. Vendar je treba takoj pripomniti, da kritiki evangeljskih poročil ne upoštevajo ali nočejo upoštevati vseh podrobnosti in okoliščin, ki jih evangelisti omenjajo v zvezi s sodnim postopkom proti Jezusu. Opozorim naj samo na Janezovo pripovedovanje.

Medtem ko pravijo sinoptiki, da so Jezusa po aretaciji »odpeljali v hišo velikega duhovnika« (Lk 22,34 in vzp.), pravi Janez: »Simon Peter in neki drugi učenec pa sta šla za Jezusom[9]. Tisti učenec je bil znan velikemu duhovniku in je šel za Jezusom vred na dvorišče velikega duhovnika; Peter pa je stal zunaj pri vratih. Oni drugi učenec, ki je bil znan velikemu duhovniku, je šel ven, govoril z vratarico in peljal Petra noter.« (18,15—16). Čeprav se mnogi kritiki sprašujejo, kdo bi bil »oni drugi učenec«, je vendar dovolj razlogov, da to ni bil nihče drug kot apostol Janez[10] pri tem pa je najbolj zanimivo, da sinoptično izročilo stalno prikazuje Janeza v družbi s Petrom (prim. Mt 4,18—22; Mr 1,29—31; 5,37; 9,2 in vzp.). Četudi »oni drugi učenec« ne bi bil apostol Janez, je bil zanesljivo eden izmed ožjih Jezusovih somišljenikov (prim. Mt 27,57; Jn 19,39), torej človek, ki ga je močno skrbela Jezusova usoda; in »ker je bil znan velikemu duhovniku«, morda je bil znan le komu od hlapcev velikega duhovnika, je omogočil, da je vratarica brez ugovora spustila Petra noter. Peter je tako prišel na dvorišče atrijske hiše velikega duhovnika in se tam pomešal med vojake. Iz evangeljskih poročil o Petrovi zatajitvi pa zvemo, da je Peter Jezusa drugič zatajil »pri vratih« (Mt 26,71), torej v veži, ki je vodila v sobo, kjer so Jezusa zasliševali. Potemtakem je Peter sam, vsaj nekaj časa, iz neposredne bližine, tako rekoč s praga sobe, kjer je veliki duhovnik spraševal Jezusa, spremljal dogajanje v sobi. In če Petra takrat ne bi bilo zraven, preprosto ne razumemo, zakaj vsi evangelisti, tudi Janez, povezujejo njegovo trikratno zatajitev s sodnim postopkom pred judovsko oblastjo (prim. Mt 26,57—58.69—75 in vzp.). Prav

---

[8] Milan Machovec, Jezus za ateiste, MD, Znanstvena knjižnica, nova serija, 8, Celje 1977, 134.

[9] To se pravi za sprevodom, ki so ga sestavljali rimski vojaki (Jn 18,3), tempeljski stražarji (tempeljska policija) in njihovi poveljniki (Lk 22,52) ter služabniki velikih duhovnikov in farizejev (Jn 18,3).

[10] Prim. Uvod v Sveto pismo nove zaveze, MD, Teološki priročniki, 7, Celje 1982, 719—723, ki navaja domala vse dosedanje ugovore, da »oni drugi učenec« ni istoveten z »učencem, ki ga je Jezus ljubil« in da ta ni istoveten z Zebedejevim sinom in apostolom Janezom, vendar prav zaradi evangeljskih pričevanj in pričevanj Apostolskih del končno priznava, da je »učenec, ki ga je Jezus ljubil«, dejansko apostol Janez.

zaradi tega upravičeno sklepajo proučevalci evangelijev, da slonijo tovrstna evangeljska poročila na Petru[11].

Iz tega vidimo, da proučevalci poslednjih dogodkov Jezusovega življenja namenoma prezro kakšno dejstvo, ker jim nasprotuje v naprej postavljeni trditvi, vendar ni takšno ravnanje niti znanstveno niti pošteno. Evangeljska poročila moramo upoštevati celotno, čeprav jih moramo brati kritično in v dosledni povezanosti z zgodovinskimi okoliščinami.

Kaj se je dogajalo z Jezusom v noči od četrtka na petek pred judovsko oblastjo?

Če upoštevamo vsa evangeljska poročila, so se v noči od četrtka na petek zvrstili naslednji sodni postopki pred judovskimi oblastmi: po aretaciji so Jezusa odvedli k upokojenemu velikemu duhovniku Hanu, ki ga je spraševal »po njegovih učencih in po njegovem nauku«; o tem pripoveduje samo Janez (18,13—14.19—23). Medtem se je na hitro, in to sredi noči (najbrž okoli ene ponoči), zbral veliki zbor na zasebnem stanovanju velikega duhovnika Kajfa; in ko je Hana tja poslal Jezusa, se je tam začel sodni postopek proti njemu; o tem najbolj natančno poroča Marko (14,55—64) in od njega odvisni Matej (26,39—66). V zgodnjih jutranjih urah, takoj »ko se je zdanilo, so se zbrali ljudski starešine, veliki duhovniki in pismouki in dali Jezusa pripeljati pred svoj zbor« (Lk 22,66). Začel se je tretji sodni postopek; o njem najbolj natančno poroča Luka (22,66—71), potrjujeta pa ga tudi Marko (15,1) in Matej (27,1), delno tudi Janez, ko pravi, da je »Hana poslal Jezusa zvezanega k velikemu duhovniku Kajfu« (18,24). Čeprav Janez ne pove, s kakšnim namenom je Hana poslal Jezusa h Kajfu, sklepamo iz sinoptičnih poročil, da zato, da je Kajfa kot uradni veliki duhovnik začel proti Jezusu sodni postopek. Tudi v tem pogledu ostaja Janez zvest sebi: kar je natančno povedano pri sinoptikih, Janez samo omenja ali pa isto opisuje pod drugim vidikom, tako da res dopolnjuje sinoptike[12].

S tem da sem dvakrat dejal »Hana je postal Jezusa k velikemu duhovniku«, lahko sklepamo, da s takšno razvrstitvijo sodnih postopkov nekaj

---

[11] Če priznamo vsaj relativno prioriteto Markovega evangelija, potem je gotovo Peter glavni tvorec evangeljskega izročila, kajti petrinska narava Markovega evangelija je preveč izrazita (prim. F. Zehrer Einführung in die Synoptischen Evangelien, Klosterneuburg 1959, 52—57). Z druge strani to spričujejo tudi Apostolska dela, ki prikazujejo Petra kot glavnega tvorca praapostolske pridige (prim. Apd 2, 14—40; 3,12—26; 4,8—12; 5,29—32; 10,34—43).

[12] O razmerju med Janezom in sinoptiki je bilo že veliko napisanega. Medtem ko so v preteklosti mislili, da je Janez poznal sinoptike in je zato napisal evangelij, da je z njim dopolnil to, kar manjka v sinoptikih, so danes strokovnjaki prepričani, da Janez ni poznal sinoptikov in je neodvisno od njih napisal evangelij. Če pravim, da »Janez dopolnjuje sinoptike«, to ne pomeni, da Janez pripoveduje to, kar manjka v sinoptikih, ampak da sinoptične pripovedi teološko dopolnjuje.

ni v redu. H kateremu zasedanju je Hana poslal Jezusa, k nočnemu ali k jutranjemu? Odgovor na to vprašanje pove, koliko je bilo sodnih postopkov v noči od četrtka na petek. Čeprav je samo po sebi možno, da bi se dogodki zvrstili tako, kakor sem jih pravkar omenil, je vendar gotovo, da tisto noč niso bili trije sodni postopki; že zaradi časovne stiske bi se težko razpletli, kajti evangeljskih poročil ne smemo brati tako, kakor da nekaj časa pripoveduje en evangelist, nato drugi in nato tretji, ampak se moramo vprašati, kaj evangelisti sploh poročajo o dogajanju z Jezusom ponoči. Ugovori zoper takšno razvrstitev dogodkov ne nastajajo v glavah kritikov, ampak je najmočnejši ugovor evangelist Luka; ta nič ne ve o kakšnem nočnem sodnem postopku pred judovsko oblastjo in edini natančno poroča o jutranjem zasedanju sinedrija, nič pa ne pravi, da so Judje obsodili Jezusa na smrt, kot izrečno pravita Marko in Matej, pač pa z njima vred pripoveduje, da so Judje odvedli Jezusa pred Pilata. Lukovo poročilo je najboljše izhodišče, da moremo kolikor toliko zanesljivo odgovoriti na dve najbolj vznemirljivi vprašanji v zvezi z Jezusovo smrtno obsodbo:

1. Koliko sodnih postopkov je bilo v noči od četrtka na petek?
2. Kdo je pravzaprav obsodil Jezusa na smrt: Judje ali Rimljani?

Janez res poroča, da so Jezusa »najprej peljali k Hanu« (18,13 a). Če pravi »najprej«, potem je jasno, da so ga morali nato še kam drugam. O tem pove Janez na koncu zasliševanja pri Hanu, ko pravi: »Hana ga je tedaj zvezanega poslal k velikemu duhovniku Kajfu« (18,24). V takšni zapovrstnosti dogodkov pa sodobni kritiki Janezovega evangelija opravičeno slutijo neko zmedo. Za Janezov evangelij je značilno, da so poročila večkrat tako povezana med seboj, da je prehod od enega k drugemu trd in nemogoč[13]. Medtem ko so v njegovem evangeliju dogodki časovno in krajevno bolj natančno določeni, kot so v sinoptičnih evangelijih[14], pa je povezava med dogodki dostikrat tako nenaravna, da zanesljivo ne izhaja od Janeza, ampak

---

[13] Tako so dogodki veliko bolj razumljivi, če postavimo 6. pogl. pred 5. pogl. Za odlomkom o dobrem pastirju (10,1—18) sledi pripoved, kjer pisatelj znova omenja nekaj pripetljajev z ozdravljenjem slepo rojenega (10,19—21) in s tem povzema vodilno misel 9. pogl. Bolj logično bi bilo, če bi bilo to na koncu 9. pogl., tako pa je prehod od 9,41 k 10,1 trd in skoraj nenaraven; Jezus kar naenkrat spregovori o sebi kot dobrem pastirju. V kontekstu praznika tempeljskega posvečenja načenja odlomek 10,25—30 znova témo o ovcah brez pastirja; o tem je pisatelj pripovedoval že v 10,1—18, in to v zvezi s šotorskim praznikom, med obema praznikoma pa je bilo tri mesece presledka, zato menijo razlagalci, da bi odlomek 10,19—21 moral stati pred 10,1 itd.

[14] Medtem ko sinoptiki označujejo samo Jezusovo smrt do ure natančno: »In ob deveti uri je Jezus zaklical z močnim glasom . . .« (Mr 15,34 in vzp.), so v Janezovem evangeliju do ure natančno označeni številni dogodki iz Jezusovega javnega delovanja: »Bilo je okrog desete ure«, ko sta se učenca ločila od Janeza Krstnika in se pridružila Jezusu (prim. Jn 1,39); »Bilo je okoli šeste ure«, ko je Samarijanka prišla k Jakobovemu studencu zajemat vodo (prim. Jn 4,6); »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okoli šeste ure«, ko je Pilat dejal Judom: »Poglejte, to je vaš kralj!« (Jn 19,14). Mnogi

od zadnjega redaktorja, ki ni več poznal naravne razvrstitve dogodkov, ampak je vse ustalil tako, kakor je pač našel v izročilu[15].

V našem primeru je zmeda v tem, kakor da je Hana šele nato, ko je sam zaslišal Jezusa, poslal Jezusa h Kajfu, medtem ko je bolj verjetno, da ni Hana sam nič zasliševal Jezusa. On ni bil uradni veliki duhovnik, pač pa strasten Jezusov sovražnik, zato mu je bilo s tem, ko so ga najprej pripeljali k njemu, dano zadoščenje za njegovo prizadevanje, da je treba Jezusa čimprej spravili s pota. Jezusa je takoj poslal k uradnemu velikemu duhovniku, da je on začel sodni postopek proti njemu, kajti časa ni bilo dovolj na razpolago.

Táko razvrstitev dogodkov najdemo v nekaterih starih rokopisih[16], zlasti sirskih[17], zagovarja pa jo tudi Ciril Aleksandrijski. Na njej gradijo poročila o Jezusovih poslednjih dneh v Jeruzalemu tudi nekateri sodobni pisatelji Jezusovega življenja, na primer *Daniel Rops* v knjigi *Jezus v svojem času*[18]. Ti postavljajo besede, ki jih v Janezovem evangeliju Hana zastavlja Jezusu, v usta velikega duhovnika Kajfa, tako da ta sprašuje Jezusa po njegovih učencih in po njegovem nauku, nato pa se nadaljuje sodni postopek, kot ga razberemo iz Mr 14,55—64 in Mt 26,59—66[19].

Tak potek dogodkov je mogoč tudi z vidika Markovega in Matejevega evangelija. Če pazljivo beremo njuni poročili, opazimo, da niti Marko niti Matej ne imenujeta z imenom velikega duhovnika, ki sprašuje Jezusa[20]. Navadno mislimo, da ga je spraševal Kajfa, ker edino Matej poprej izrečno pra-

---

dogodki so tudi krajevno bolj natančno določeni (prim. Jn 19,13) kot so pri sinoptikih. Prav ti krajevno in časovno določeni dogodki so prepričali Renana, da je imel Janezov evangelij za pravi evangelij, ne pa za teološko refleksijo, kakor so o njem mislili racionalisti (prim. Uvod v Sveto pismo nove zaveze, MD, Celje 1982, 599).

[15] Francis McCool, Introductio in Novum Testamentum, Problemata Johannea, Pontificium Institutum Biblicum, Romae 1966, 64 sl. Prim. tudi Uvod v Sveto pismo nove zaveze, MD, Celje 1982, 618—638.

[16] Npr. minuskulni rokopis št. 225 postavlja v. 24 med v. 13 a in 13 b in nato nadaljuje do v. 27.

[17] Npr. sy^s, sy^{pal} pri čemer ima zadnji táko razvrstitev dogodkov, da kar dvakrat omenja, da je Hana poslal Jezusa h Kajfu, najprej takoj za v. 13 in nato spet za v. 23, kar spričuje, da so prepisovalci precej samostojno prestavljali vrstice. V novejšem času zagovarjajo prestavitev v. 24 za v. 13 M.—J. Lagrange, J. Schneider in R. T. Fortna (prim. R. Schnackenburg, Das Johannes Evangelium, 3. del, Freiburg-Basel-Wien ^{3}1979, 261).

[18] Daniel Rops, Jezus v svojem času, Kartuzija Pleterje 1971. Pogled v uporabljeno slovstvo (678—682) nas prepriča, da Ropsova knjiga ni samo literarna umetnina, ampak na temelju temeljitih študij, razprav in knjig napisan Jezusov življenjepis.

[19] Prim. Daniel Rops, n. d., 518—520.

[20] Prim. Mr 14,55—64 in Mt 26,59—66. Ker Luka prav tako ne omenja imena velikega duhovnika, ko natančno opisuje jutranje zasedanje sinedrija (22,66—71), sklepajo nekateri, da sinoptiki zato ne omenjajo imena velikega duhovnika, ker se jim zdi bolj pomembno, kakšno vlogo je imel v takratnem javnem življenju človek, ki je Jezusa zasliševal, kakor pa to, kako mu je bilo ime; zasliševal ga je torej prvi človek takratne judovske oblasti.

vi, »da so Jezusa odpeljali k velikemu duhovniku Kajfu, kjer so se zbrali pismouki in starešine« (26,57), medtem ko Marko in Luka pravita, da so ga odpeljali v hišo velikega duhovnika« (prim. Lk 22,54), vendar ne povesta imena tistega velikega duhovnika. Ko pa Matej poroča o zasliševanju, pa prav tako kot Marko in Luka, ne omenja imena velikega duhovnika, ki je Jezusa zasliševal, zato je možno, da je vse, kar poroča z ene strani Janez (18,19—23) z druge pa Marko (14,55—64) in Matej (26,59—66), spraševal Jezusa en sam veliki duhovnik. To pa pomeni, da tisto noč nista bila dva sodna postopka, eden pred Hano, drugi pa pred Kajfom, ampak da je bil ponoči en sam sodni postopek, drugi pa je bil v zgodnjih jutranjih urah.

Vendar obstaja tudi proti temu, edinemu nočnemu sodnemu postopku proti Jezusu, pa naj bi ga vodil Hana ali uradni veliki duhovnik Kajfa, več pomislekov. Najtehtnejši izhaja iz Lukovega evangelija, ker Luka nič ne ve o kakšnem nočnem sodnem postopku proti Jezusu; nasprotuje pa mu tudi takrat veljavno judovsko pravo, po katerem je bilo kratko in malo nemogoče, da bi bil ponoči sodni postopek, ki se je končal s smrtno obsodbo. Sodobni judovski strokovnjaki se sklicujejo na judovsko pravo, kot ga razberemo iz spisov Toseftha, Baraitha in Mišnayotha in kakor do zadnje podrobnosti natančno opisuje potek velikega sodnega postopka tako imenovano tanaitsko izročilo[21]. Čeprav je bilo to pravo zapisano dolgo po judovsko-rimski vojni in z namenom, da ne bi bil kdo po krivici obsojen, se zdi, da je bilo veljavno že v Jezusovem času. Judovsko pravo se ni bistveno menjalo, ker je bilo vezano na Mojzesovo postavo, vendar se zdi, da je po zlomu politične samostojnosti drugače ščitilo pravice posameznika kot prej.

V smislu tega prava sodni postopek ni smel biti ponoči[22]. Pozni judovski spis *Mišne*[23] le dovoljuje, da se sodni postopek, ki se je začel podnevi, do noči konča. Zato so člani velikega zbora počakali s sodnim postopkom do jutra, kar se ujema s tem, kako je veliki zbor sodil Petra in Janeza (prim. Apd 4,3—5). Sodni postopek tudi ni smel biti v soboto ali na praznik, sinoptiki pa poročajo, da je bil sodni postopek proti Jezusu v noči po dnevu, ko so se pripravljali na veliko noč, toda dan pripravljanja je že spadal v sklop velikonočnega praznika, ki so ga Judje obhajali od 14. do 21. nizana. Po tem pravu je mogel biti sodni postopek samo v sodni dvorani, imenovani

---

[21] Prim. David Flusser, n. d,. 91 sl.

[22] Nekateri mislijo, da je to zahtevalo farizejsko pravo in Mišnê, ne pa saducejsko pravo. To se je bolj opiralo na Postavo kot farizejsko, in ker ni v Postavi nikjer rečeno, da sodni postopek ne bi bil smel biti ponoči, sklepajo, da je bil po saducejskem pravu sodni postopek lahko tudi ponoči. Ker so imeli v sodnem postopku proti Jezusu vodilno vlogo saduceji, je mogel biti sodni postopek proti njemu ponoči.

[23] Nastal je proti koncu 2. stol. po Kr. in vsebuje globljo utemeljitev zapovedi Mojzesovega Pentatevha.

haggazith, ki je bila znotraj tempeljskega dvorišča, ne pa na zasebnem stanovanju velikega duhovnika[24].

Iz povedanega sledi, da nočni sodni postopek, če je sploh bil, evangelist Luka namreč nič ne ve o njem, nikakor ni bil uradni sodni postopek, ker je preveč navzkriž z veljavnim judovskim pravom, zato misli večina sodobnih razlagalcev[25], da je bil nočni sodni postopek samo zasebno zasliševanje Jezusa in zbiranje gradiva za jutranje zasedanje sinedrija. Velikim duhovnikom je bilo dobro znano, da z zakonitim sodnim postopkom v sinedriju ne bodo tako lahko dosegli smrtne obsodbe za Jezusa, računali so na odpor desnega krila farizejske stranke, ki Jezusu ni bilo sovražno, zato so ponoči samo zbirali glasove, da bi pri jutranjem zasedanju tudi po zakoniti poti zanesljiveje uspeli.

Potemtakem je bil samo en pravi sodni postopek, in to v zgodnjih jutranjih urah. O njem edino Luka izčrpno poroča:

> »Ko se je zdanilo, so se zbrali ljudski starešine, veliki duhovniki in pismouki in so ga dali pripeljati pred svoj zbor ter so rekli: ‚Če si ti Kristus, nam povej!' Rekel jim je: ‚Če vam rečem, ne boste verjeli; in če vas vprašam, mi ne boste odgovorili. Toda odslej bo Sin človekov sedèl na desnici božje Moči.' Vsi so rekli: ‚Ti si torej božji Sin?' Rekel jim je: ‚Sem.' Oni pa so rekli: ‚Kaj potrebujemo še pričevanja? Saj smo sami slišali iz njegovih ust?'« (22,66—71).

Ob Lukovem poročilu se kar samo po sebi zastavlja vprašanje: Ali je veliki zbor sploh obsodil Jezusa na smrt in če ga je, kdo je bil glavni pobudnik Jezusove smrtne obsodbe?

Čeprav je bila Jezusova smrt sestavni del božjega odrešenjskega načrta, je bil vanj vpleten tudi človeški dejavnik, toda kateri: judovski ali rimski? To je najbolj zgoče vprašanje, ki od Jezusove smrti naprej razvnema duhove, zadnja desetletja pa celo stopnjevano[26]. Medtem ko so o judovskem sodnem

---

[24] Tudi uradni veliki duhovniki so živeli v zasebnem stanovanju. Prof. Avi-Yonah misli, da je bila Kajfova hiša na območju današnjega sionskega hriba, to je v zgornjem delu mesta; ustno izročilo pa meni, da je stala tam, kjer je danes cerkev Sv. Peter ob petelinjem petju, to je blizu poti, ki vodi s Siona na Oljsko goro.

[25] Sodobni razlagalci evangelijev ne pravijo, da judovski oblastniki niso Jezusa nič zasliševali, čeprav Luka nič ne poroča o nočnem zasliševanju, ampak le učijo, da ponoči ni bilo uradnega sodnega postopka, ker bi bil preveč navzkriž z judovskim pravom (prim. P. Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 389—391).

[26] Kako razburljivo je to vprašanje, priča tudi »obsežna literatura, ki je bila o tem napisana« (R. Schnackenburg, n. d., 268). S tem vprašanjem se ukvarjajo vsi razlagalci evangelijev v svojih komentarjih, nekateri mu posvečajo celo izjemno pozornost, npr. Joachim Gnilka v svojem evangeličansko-katoliškem komentarju EKK Markovega evangelija, 284—289. Poleg tega obstaja vrsta znanstvenih študij, monografij in knjig, ki so posvečene samo temu vprašanju. S krščanske strani naj omenim izjemno poučno in temeljito delo, ki ga je napisal nemški ekseget *J. Blinzler,* Der Prozess Jesu, Regensburg

postopku proti Jezusu doslej razpravljali večinoma samo krščanski razlagalci Svetega pisma nove zaveze in krščanski zgodovinarji ter proučevalci pravne zgodovine, posegajo zadnji čas v to razpravo tudi judovski učenjaki. Ti gotovo dobro poznajo zgodovino svojega naroda in njegova izročila. Ob najnovejših arheoloških in rokopisnih odkritjih so tudi oni začeli resneje proučevati evangeljska poročila, posebno poročila o Jezusovih poslednjih dneh v Jeruzalemu. Odkar je prišel l. 1967 tudi stari del Jeruzalema pod izraelsko upravo, vodijo tam judovski učenjaki številne arheološke raziskave. Čeprav imajo pri tem določen političen namen, saj skušajo prav z arheološkimi odkritji prepričati svetovno javnost, da je Jeruzalem prej njihov kot arabski, arheološka odkritja večkrat presenetljivo potrjujejo evangeljska poročila o zadnjih Jezusovih dnevih v Jeruzalemu[27]. Težišče vseh arheoloških raziskav je usmerjeno h tempeljskemu griču (har — habayith)[28]. Z enako vnemo proučujejo tudi rokopisno izročilo in mu dajejo v luči najnovejših odkritij nov pomen[92]. Vse to jim omogoča, da bolj stvarno presojajo čas in njegova nasprotja, v katerem je živel in umrl Jezus. Ker se je po II. vatikanskem cerkvenem zboru v Cerkvi spremenilo gledanje na Jude, so ti učenjaki tudi vedno bolj pripravljeni sodelovati s krščanskimi strokovnjaki pri proučevanju tega zgodovinskega obdobja.

Posledica najnovejših arheoloških odkritij in bolj stvarnega presojanja zgodovine na podlagi pismenih dokumentov, zlasti pa večjega razumevanja med Judi in kristjani, je bil znanstveni simpozij v Jeruzalemu, ki so ga l. 1982 organizirali ugledni profesorji s Hebrejske univerze v Jeruzalemu in krščanski eksegeti. Z judovske strani so na simpoziju sodelovali: *David Flusser,* strokovnjak za študij Nove zaveze, *Mihael Avi-Yonah,* voditelj oddelka za zgodovino in arheologijo, *Šmuel Safrai,* profesor za raziskovanje talmudskega izročila, *Benjamin Mazar,* profesor arheologije in *Šlomo Pines,* strokovnjak za zgodovino 1. stol. po Kristusu; s krščanske strani pa je sodeloval *dr. Robert Lindsey,* profesor Svetega pisma nove zaveze, ki se največ ukvarja z razreševanjem sinoptičnega vprašanja. Simpozij je potekal na visoki znanstveni ravni, dasi je bil tudi zelo informativne narave. Po njem je voditelj

---

[41]1969; z judovske pa študije, ki jih je napisal sodobni judovski učenjak *P. Winter,* Markus 14, 53b.55—64 ein Gebilde des Evangelisten, ZNW 53 (1962) 260—263, in razpravo On the Trial of Jesus, 1961. Prim. še *C. Tomić,* Isusov proces, Obnovljeni život 2 (1976) 140—150.

[27] Kratko poročilo o najnovejših arheoloških odkritjih v Jeruzalemu je napisal *Benjamin Mazar,* profesor arheologije na Hebrejski univerzi v Jeruzalemu, in je kot dodatek v knjigi Davida Flusserja Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu (143—154). Članek dopolnjujejo fotografije arheoloških odkritij in zgoščen ter strokoven opis teh odkritij.

[28] Prim. D. Flusser, n. d., 9.

[29] Prim. D. Flusser, n. d., 155—163.

simpozija, prof. David Flusser, priredil knjigo Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu[30].

Med resnico in neresnico judovskega sodnega postopka proti Jezusu

Na omenjenem simpoziju so prevladovala načela, ki nakazujejo novo smer v proučevanju nastajanja krščanstva. Čeprav je bil simpozij pomembno ekumensko dejanje, je še pomembnejši po svoji strokovni usmeritvi.

Najprej je pomembno dejstvo, da jemljejo sodobni judovski učenjaki knjige Svetega pisma nove zaveze zelo resno. Medtem ko so Judje v preteklosti novo zavezo načelno odklanjali, jemljejo današnji judovski učenjaki novozavezno besedilo vselej za izhodišče, ko znanstveno razpravljajo o Jezusu in nastanku krščanstva.

Druga značilnost je v tem, da novozavezno besedilo dosledno povezujejo z judovskim izročilom. Tudi to izhodišče je pravilno, saj je bil Jezus Jud (prim. Jn 4,22) in je svoje odrešenjsko poslanstvo uresničil v naravnem okolju svojega, to je judovskega naroda, zato je za tolmačenje njegovega nauka bolj koristno poznati judovsko miselnost kakor grško filozofijo[31].

Tretjič: pri proučevanju žgočih tém se največ sklicujejo na Lukov evangelij in Apostolska dela; vsem pa je dobro znano, da je Lukov opus najmanj protijudovsko obremenjen.

Vse razpravljanje judovskih učenjakov je osredotočeno na vprašanje: Kdo je obsodil Jezusa na smrt? Čeprav jih tudi zanima Jezus kot tak, se vendar najbolj posvečajo proučevanju tistih novozaveznih besedil, ki se nanašajo na Jezusove poslednje dni v Jeruzalemu. Pri tem jim ne gre za to, da bi zavrnili vsako krivdo Judov za Jezusovo smrt,[32] ampak da bi na podlagi zgodovinskih dejstev trezno preiskali, kaj je povzročilo Jezusovo smrt, in s tem svetu dokazali, da je judovski narod kot narod prav toliko odgovoren za Jezusovo smrt, kot je grški narod odgovoren za Sokratovo. S tem hočejo

---

[30] David Flusser, Die letzten Tage Jesu in Jerusalem, Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse, Calwer Verlag Stuttgart 1982, 163 str.

[31] Medtem ko so v preteklosti tudi razlagalci nove zaveze radi pojasnjevali temna mesta v Svetem pismu s kategorijami grške ali sholastične filozofije, se današnji razlagalci prej zanimajo za avtohtono judovsko mišljenje, pa naj se kaže v Svetem pismu stare zaveze ali v posvetnem judovstvu oziroma v njihovih ločinah (eseni, qumranci . . .).

[32] David Flusser pravi v uvodu v knjigo Jezusovi poslednji dnevi v Jeruzalemu: »Osebno sem prepričan, da je vsako zavračanje judovske odgovornosti za Jezusovo smrt dokaj nevarna apologetika. To bi povzročilo v mnogih vernih kristjanih globoko odklonilno stališče in bi se zdelo, kakor da edino Judje hočejo skočiti z voza. Vendar upam, da nisem samo dober Jud, ampak tudi dober zgodovinar, če skupaj s svojimi kolegi objektivno in s preudarkom preiščem zgodovinska dejstva, četudi za ceno nevarnosti, da bi prišel do spoznanj, ki bi pri bralcih zbudila neugodje. Dejstvo je in zanj jaz nisem odgovoren, da je treba Jude oprostiti kolektivne krivde za Jezusovo smrt« (14—15).

spodbiti ost antisemitizmu, »ki je privlekel na dan iz časa krvnega maščevanja grozotno prepričanje, da je treba narod, ki je ‚umoril Boga', do konca sveta vedno znova kaznovati za njegovo pradavno krivdo«[33].

Sodobno proučevanje sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo temelji torej na kritičnem branju tovrstnih evangeljskih poročil. Če natančno beremo vsa štiri evangeljska poročila o sodnem postopku pred judovsko oblastjo, se nujno zamislimo ob dejstvu, da Luka nič ne pravi, da bi bil veliki zbor obsodil Jezusa na smrt, čeprav tako omenja vse okoliščine sodnega postopka, kot jih omenjata Marko in Matej in z njima vred tudi on pravi, da so člani velikega zbora vprašali Jezusa, če je res Kristus (22,67). Tudi Janez nič ne pravi, da bi bili Judje obsodili Jezusa na smrt, čeprav ve, da so ga peljali k Hanu in da ga je Hana nato poslal h Kajfu. Končno pa tudi Marko in Matej ne navajata izrečne obsodbe velikega zbora, ampak le pravita, da so člani velikega zbora dejali: »Smrt zasluži« (Mr 14,64; Mt 26,66); reči o nekom, da zasluži smrt, pa ni isto kot nekoga izrečno obsoditi na smrt.

Zakaj Luka in za njim Janez niti tega ne pravita, da so člani velikega zbora rekli, da Jezus zasluži smrt?

Judovski strokovnjaki pravijo, da zato, ker Luka v izročilu, ki ga je uporabil pri pisanju evangelija (prim. Lk 1,3) ni našel nobenega poročila o tem, da je veliki zbor obsodil Jezusa na smrt, našel pa ga zato ni, ker veliki zbor res ni obsodil Jezusa na smrt oziroma sodnega postopka proti Jezusu pred judovsko oblastjo najbrž sploh ni bilo. Markovo odstopanje od Lukovega in Janezovega pripovedovanja razlagajo tako, da je Marko sam vnesel v trezno, stvarno in zgodovinski resnici najbližje Lukovo pripovedovanje nekaj dramatičnosti. Sklicujejo se tudi na dognanja dr. R. Lindseya, ki je pri proučevanju sinoptičnega vprašanja prišel do spoznanja, da Marko ni vplival na nastanek Lukovega evangelija, kakor so mislili krščanski strokovnjaki doslej, ampak je Marko popolnoma samostojno oblikoval evangeljsko gradivo in vplival le na Mateja[34].

Trditev je seveda samo toliko vredna, kolikor drži hipoteza, da Lukovo poročilo ustreza objektivni resnici in da jo je Marko pozneje obogatil. To bi se dalo razumeti iz zornega kota, v katerem je nastal njegov evangelij. Markov evangelij je nastajal v okolju, kjer se je vedno bolj poglabljal prepad med Cerkvijo in sinagogo. Cerkev je bila prepričana, da je Jezus od Boga poslani Odrešenik, kar je izpričal Bog sam, ko je Jezusa obudil od mrtvih. Marko kaže prepričanje prvih kristjanov o Jezusu, ti pa so gledali na Jezusa v luči vere, medtem ko so Judje gledali nanj kvečjemu kot na izrednega človeka. Zaradi tega nasprotja oziroma zaradi nera-

[33] Milan Machovec, n. d., 137.

[34] Prim. David Flusser, n. d., 90—93.

zumevanja Jezusovega bistva so ga Judje zavrgli in obsodili na smrt. Za Markom je prevzel to mnenje tudi Matej in je, posebno v popisovanju Jezusovega trpljenja, močno odvisen od Marka[35].

Proti sodnemu postopku, kakor ga opisujejo evangeliji, obstaja tudi vrsta ugovorov od judovskega prava.

Po judovskem pravu, ki je bilo res zapisano šele proti koncu 2. stol. po Kr., se je sodni postopek lahko končal na isti dan, kot se je začel samo v primeru, če se je končal z oprostitvijo obtoženega; če pa se je končal s smrtno obsodbo obtoženega, se je ta smela izreči šele naslednji dan[36], s čimer se je sodni postopek avtomatično raztegnil na dva dni. V Jezusovem primeru pa se je sodni postopek končal s smrtno obsodbo, in to na isti dan, kot se je začel, zato je bil po tedanjem pravu neveljaven.

Neveljaven je bil tudi zato, ker pri sodnem postopku, ki se je končal s smrtno obsodbo, ni smel nihče sodelovati, če je prej pil vino. Sinoptiki pa poročajo, da so sinedristi obsodili Jezusa na smrt v noči, ko so obhajali velikonočno večerjo, pri kateri je vsak spil vsaj štiri čaše vina, ker so bile štiri čaše po obredu določene; ker pa so pri Jezusovem sodnem postopku sodelovali ljudje, ki so se prej gotovo udeležili velikonočne večerje, je bilo njihovo sojenje tudi s tega vidika neveljavno[37].

Najbolj prepričljiv pomislek proti pristnosti evangeljskih poročil o sodnem postopku proti Jezusu pa vidijo judovski strokovnjaki v tem, da se poznejši sodni postopki judovskih oblastnikov proti apostolom, kakor jih razberemo iz Apostolskih del (prim. Apd 4,3—5), natančno ujemajo s tedanjimi judovskimi pravnimi normami in jih imajo zato za resnične, medtem ko se postopek proti Jezusu v ničemer ne ujema s tedanjim judovskim pravom, ampak gre za sama odstopanja od veljavnega prava in zakonitosti, to pa po njihovem mnenju zmanjšuje njegovo zgodovinsko verodostojnost[38].

Kaj naj rečemo o teh ugovorih?

---

[35] O križnem nasprotju med Markovim gledanjem na Jezusa v luči vere in judovskim posvetnim gledanjem na Jezusa govorijo tudi katoliški razlagalci evangelijev in trdijo, da je sodni postopek pred judovsko oblastjo mogoče razumeti samo v luči vere. Prim. R. Schnackenburg, n. d., 268 sl.; Gerhard Lohfink, Der letzte Tag Jesu. Die Ereignisse der Passion, Freiburg-Basel-Wien [4]1983, 30 sl.

[36] S tem je bil dan čas za ponoven in trezen premislek, če je smrtna obsodba res opravičena. To so zahtevali zlasti farizeji in dejali, da je veliki zbor, ki je bil hkrati tudi vrhovno sodišče, prestrog, če vsakih sedem let obsodi koga na smrt.

[37] Po Janezovem evangeliju Jezusova zadnja večerja ni mogla biti na dan pripravljanja, ker je bil Jezus ta dan obsojen na smrt in križan: »Bil pa je dan pripravljanja na veliko noč, okoli šeste ure, ko je Pilat rekel Judom: ‚Poglejte, to je vaš kralj!' (19,14); potemtakem je Jezus moral obhajati velikonočno večerjo z apostoli en dan prej, vendar ni mogoče sinoptičnih poročil združiti z Janezovim tako, da bi iz sinoptičnih upoštevali samo čas velikonočne večerje iz Janezovega pa čas sodnega postopka, ampak se je treba držati celotne kronologije sinoptikov ali Janezove.

[38] Prim. David Flusser, n. d., 93.

Priznati moramo, da gre v Jezusovem sodnem postopku res za sama odstopanja od judovskega prava, vendar so ta odstopanja lahko prej znamenje, da je sodni postopek res bil in da so sinedristi takrat res obsodili Jezusa. Ali ni takrat, ko gre za obsodbo ideološkega nasprotnika, ki je tudi politično inkrimininiran, obsodba navadno sklenjena že prej, preden se sodni postopek sploh začne? V takih primerih so sodni postopki samo pravna komedija in farsa, ki naj z navidezno zakonitostjo doseže to, kar je že vnaprej sklenjeno. Judovski narodni voditelji pa so se že prej odločili, da je treba Jezusa usmrtiti (prim. Jn 11,53); in ker so to sklenili, so to tudi dosegli mimo vse zakonitosti.

Za boljše razumevanje takega početja je treba globlje poznati judovsko dušo.

Za Jude je značilna pristranost. Dokaze zanjo najdemo tudi v Svetem pismu stare zaveze. Pazljivo berimo, kako pisatelj Samuelovih knjig in Knjig kraljev opisuje zgodovino južnega, Judovskega kraljestva, in zgodovino severnega, Izraelovega kraljestva. Ker je bil sam Jud, je vse presojal z ozkega judovskega zornega kota, zato zelo pristransko ocenjuje vse, kar se je dogajalo v razkolnem severnem kraljestvu. Vse zlo prihaja s severa in domala za vsakega kralja pravi enako: »Delal je, kar je bilo hudo v Gospodovih očeh . . .« (2 Kr 13,11). In ko bi moral vsaj nekoliko popisati vladanje posameznih izraelovih kraljev, pravi domala pri vsakem: »Ostala zgodovina, vsa njegova dela in zmage . . . je zapisano v knjigi letopisov Izraelovih kraljev (2 Kr 13,12), medtem ko opisuje vladanje južnih Judovskih kraljev bolj natančno in je v ocenjevanju njihovega vladanja precej bolj prizanesljiv.

O judovski pristranosti razpravlja tudi apostol Pavel v pismu Rimljanom: »Če se pa ti, ki se imenuješ Juda in se opiraš na postavo in se ponašaš z Bogom, in si prepričan, da si vodnik slepim, luč tistim, ki so v temi . . . ti torej, ki učiš druge, sebe pa ne učiš, prelamljaš postavo, da se zaradi vas sramoti božje ime med narodi» (Rim 2,17sl.). Pavel torej očita svojim rojakom napuh in pristranost do poganov ter pravi, da jim je za odpuščanje grehov prav tako potrebna Jezusova milost, kot je potrebna poganom; Judje pa so nasprotno mislili o sebi, da so nad drugimi narodi in da jih Bog ne bo zavrgel, četudi grešijo.

Kako ne bi ta pristranost prišla do veljave prav v sodnem postopku proti Jezusu, ker so narodni voditelji videli v njem najbolj nevarnega tekmeca, kajti »dogmatični predstavniki vsake pravovernosti so naravnost sovražno razpoloženi do vseh iskateljskih in krivoverskih duhov; do tistih, ki vnašajo v stare strukture novo življenje in žgočo družbeno resničnost«[39]. Ker so bili torej člani velikega zbora prepričani, da Jezus dela proti Mojzesovi postavi, so ravnali popolnoma po črki postave, ko so, čeprav v hudi zmoti, zahtevali zanj smrt, kajti v postavi je zapisano: »Prerok, ki bi se drznil govoriti v

[39] Milan Machovec, n. d., 136.

mojem imenu besedo, ki mu jo nisem ukazal govoriti, mora umreti« 5 Mz 18,20).

Kaj lahko po vsem tem rečemo o krivdi Judov za Jezusovo smrt?

1. Preden so Judje izročili Jezusa Pilatu, so prav gotovo sami izvedli proti njemu sodni postopek. O judovskem sodnem postopku proti Jezusu pač poročajo vsi evangelisti. V postopku res ne poročajo vsi enako, vendar sledi iz skupnih poročil vsaj to, da so Judje, potem ko so Jezusa aretirali, začeli proti njemu sodni postopek: ponoči so ga neuradno zasliševali, o tem zasliševanju poročajo Marko, Matej in Janez; zjutraj pa je bil uradni sodni postopek, o njem izčrpno poroča Luka, pritrjujeta pa mu tudi Marko in Matej, delno pa tudi Janez.

2. Sporno pa ostaja vprašanje, kako se je sodni postopek končal: ali se je končal z izrečno smrtno obsodbo (Mr, Mt) ali pa so bili sodniki le bolj ali manj enotni v prepričanju, da Jezus zasluži smrt (Lk, Jn)?

3. Poglobljeno proučevanje takratnih duhovnih sil v deželi, zlasti strank, boljše poznanje njihovih stališč, teženj in namenov je privedlo proučevalce Jezusovega sodnega postopka do novih spoznanj. Takó je popolnoma gotovo, da farizeji kot celota niso bili sovražno razpoloženi do Jezusa. Desno krilo farizejske stranke je Jezusa prej branilo, kot tožilo. To sklepamo iz Apostolskih del, posebno iz primerov, kjer se farizeji v sporu s saduceji zavzemajo za kristjane in zahtevajo zanje prostost. Vsem je znan Gamalielov svèt. Na njegovo posredovanje so veliki duhovniki in njihovi privrženci apostole poklicali k sebi, jih pretepli, nato pa izpustili (prim. Apd 5,33—41). Podobno so se farizeji zavzeli za Pavla, ko je bil postavljen pred veliki zbor. »Ker je Pavel vedel, da so v zboru deloma saduceji deloma farizeji, je zaklical: ‚Bratje, jaz sem farizej, sin farizejev; zaradi upanja v vstajenje od mrtvih me sodijo.' Ko je to izrekel, je med farizeji in saduceji nastal razdor in zbor se je razcepil. Nastalo je veliko vpitje in nekateri pismouki farizejske stranke so vstali in se prerekali, govoreč: ‚Na tem človeku ne moremo najti nič hudega; če mu je pa govoril duh ali angel?' Ko je nastal velik razdor in se je poveljnik zbral, da bi Pavla ne raztrgali, je ukazal, da ga vojaki iz njih srede iztrgajo in odpeljejo v vojašnico« (Apd 23,6—10).

Še huje so se zaostrili odnosi med farizeji in saduceji ob mučeniški smrti apostola Jakoba ml. l. 62. Takrat ni bilo rimskega oblastnika v deželi in saduceji so sklicali véliki zbor, na njem obsodili in nato usmrtili apostola Jakoba ml., Jezusovega brata. Farizeji so se odločno uprli takšnemu ravnanju, največ zato, ker je bil veliki zbor sklican brez pismoukov farizejske usmeritve in so se pozneje pritožili rimskemu oblastniku in kralju Agripu ter dosegli, da je rimski oblastnik, zaradi nepravilnega sojenja apostola Jakoba ml., odstavil velikega duhovnika.[40]

[40] Prim. David Flusser, n. d., 89.

Če se je vsaj del farizejev zavzemal za kristjane, potem ta del gotovo ni bil sovražen Jezusu, to pa pomeni, da veliki zbor ni soglasno obsodil Jezusa na smrt.

4. Vodilno vlogo v velikem zboru so imeli saduceji. K saducejem je spadal premožni sloj judovskega prebivalstva. Zaradi bogastva so bili saduceji zelo vplivni in od babilonske sužnosti naprej nosilci oblasti v deželi. Iz njihovih vrst so prihajali veliki duhovniki, zato je v Svetem pismu nove zaveze veliki duhovnik skoraj isto kot saducej. V strahu za oblast so budno spremljali vsako gibanje v deželi. Bali so se, da bi zgubili oblast, ki so jim jo prepuščali Rimljani, kajti Rimljani bi bili ob uporu zanesljivo posegli vmes in Izrael bi bil zgubil politično samostojnost in svobodo. Ker so na Jezusa gledali zgolj posvetno, so videli v njem najbolj nevarnega tekmeca in človeka, ki ogroža politično samostojnost Izraela, zato je razumljivo, da so bili prav saduceji glavni pobudniki sodnega postopka proti Jezusu. Iz tega sledi, da niso vsi člani velikega zbora enako odgovorni za Jezusovo smrt, kaj šele, da bi bilo zanjo odgovorno vse judovsko ljudstvo[41].

5. Popolnoma gotovo je, da so Judje izročili Jezusa Pilatu in je ta začel proti njemu nov sodni postopek. O njem najbolj izčrpno poroča Janez (18,28—19,16 a) in je po številu vrstic kar dvakrat toliko, kot o tem poročata Marko ali Matej. Ker se je Jezusova usoda končala prav pred Pilatom, je torej Pilat vsaj formalno odgovoren za Jezusovo smrt. Judje pa pred Pilatom niso nastopili kot sodniki, ampak kot tožniki. S tem, ko so Jezusa privedli ped deželnega oblastnika, so jasno pokazali, da so Jezusa zavrgli in se odrekli njegovemu mesijanizmu. Judje torej Jezusa niso obsodili, pač pa so ga odklonili. To je potrdila tudi poznejša zgodovina, »kajti žrtev zmagoslavnega krščanstva ni postalo judovstvo, temveč poganski Rim«[42]. Križ ni strmoglavil Davidove zvezde, pač pa rimskega orla.

Teološki pomen sodnega postopka proti Jezusu

Kakšen je globlji, to se pravi teološki pomen tega, kar se je dogajalo pred judovskimi oblastniki?

---

[41] Nekateri mislijo, da je tudi ljudstvo odgovorno za Jezusovo smrt, saj je vpilo pred Pilatom: »Njegova kri na nas in na naše otroke!« (Mt 27,25). In ko hočejo ljudstvo le opravičiti, pravijo, da ta izjava v Matejevem evangeliju ni pristna. Tako meni tudi Milan Machovec v knjigi Jezus za ateiste, 136. Vendar je reči, da je tisto, kar se ne sklada z našim prepričanjem, tekstno-kritično sporno, najslabša razlaga. Ljudstvo je prav lahko tako vpilo, vendar se moramo vprašati, zakaj. Tako ni vpilo samo od sebe, ampak je bilo naščuvano; še več, k temu je bilo prej celo prisiljeno, sicer bi bila posameznikom grozila izključitev iz shodnice, če ne še kaj drugega (prim. In 9,22). Ko je šlo za Jezusovo smrt, so saduceji izrabili vsa sredstva, tudi prisilo, samo da so Jezusa pogubili. Ali je taka odgovornost ljudstva sploh še odgovornost?

[42] Milan Machovec, n. d., 137.

To razberemo iz Jezusovega odgovora na vprašanje velikega duhovnika, če je res Mesija in če je Sin blagoslovljenega (prim. Mr 14,61 in vzp.).

Jezus je odgovoril na obe vprašanji, vendar ne z besedami, s katerimi ga je spraševal veliki duhovnik. S tem je pokazal, da odgovarja na obe vprašanji pritrdilno, vendar z odgovorom zatrjuje nekaj drugega, kot je pričakoval veliki duhovnik.

Na prvo vprašanje je Jezus odgovoril, da JE Mesija, vendar ni tak Mesija, kakor ga je pojmoval veliki duhovnik in z njim vred pretežni del judovskega naroda. Jezus ni noben upornik, noben hujskač ljudi, ki bi jih nagovarjal zoper obstoječi družbeni in politični red. Ni prišel na svet, da bi uresničil posvetne cilje judovskega mesijanizma, ampak je duhovni Mesija. Na svet je prišel, »da bi odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (prim. Mt 1,21; Lk 1,77) in bi po svoji smrti človeštvo spravil z Bogom. Zato je bila prva njegova beseda, ko je začel učiti v javnosti, klic k spreobrnjenju: »Spreobrnite se in verujte veselemu oznanilu!« (Mr 1,15). S svojim učenjem in s svojim delovanjem, zlasti s trpljenjem in vstajenjem, je človeka duhovno odrešil. Z odrešenjem je Jezus ozdravil človekovega duha, in če je duh zdrav, je zdravo tudi telo. Samo nov duh je porok novih odnosov med ljudmi in novih odnosov ljudi do Boga. Odrešenje pa ni nobena magija. Odrešenja postanemo deležni samo, če se oklenemo Jezusove besede in se damo vplivati milosti, ki jo je pridobil za ves svet s svojo smrtjo in vstajenjem. Tega pa judovski narodni voditelji niso razumeli, zato so zanj zahtevali smrt. Jezusa je namreč mogoče razumeti samo v veri. Jezus pravi o sebi: »Jaz nisem od tega sveta« (Jn 8,23), zato tudi njegovo delovanje ni politično delovanje.

Z odgovorom na drugo vprašanje je potrdil, da je res božji Sin, vendar je z odgovorom hkrati naglasil, v kakšni funkciji je on božji Sin. Jezus je v odgovoru strnil dva starozavezna citata (Ps 110,1 in Dan 7,13) in oba naobrnil nase. S prvim: »Gospod je rekel mojemu Gospodu: ‚Sédi na mojo desnico« (Ps 110,1), je povedal, da je res Bog, kajti sedeti na božji desnici pomeni v hebrejski govorici, biti enak s tistim, na čigar desnici sediš; in ko je dejal, da ga bodo videli priti na oblakih neba, je namignil na Danielovo prerokbo (7,13), kjer je s to podobo napovedan prihodnji eshatološki sodnik. Jezus je torej božji Sin v pomenu, ki je napovedan v Danielovi prerokbi. Z odgovorom je Jezus povedal, da je on eshatološki sodnik. Če sedaj stoji pred predstavniki svojega ljudstva kot obsojenec, naj se sodniki ob njegovi izjavi zamislijo, da se bodo nekoč vloge spremenile. Tiste, ki zdaj njega sodijo, bo pri eshatološki sodbi on sodil.

Isto je izraženo tudi v Pilatovih besedah: »Glejte, človek!« (Jn 19,6). Kaj je hotel Pilat s tem reči, ko je množici pokazal Jezusa, ponižanega pod človeško dostojanstvo, s trnjevo krono na glavi, ogrnjenega s plaščem škrlatno rdeče barve in s trstiko v roki? Razlagalci odgovarjajo različno. Pravi odgo-

vor pa je samo ta, kako je razumel te besede Janez, ki je zapisal ta prizor.

Pilatov izraz spominja na mesijski naslov Sin človekov. Trditev je utemeljena v tem, da Janez dejansko povezuje naslov Sin človekov z Jezusovo človeško naravo. Jezus je torej pravi človek. Vendar je treba pomisliti, v kakšnih okoliščinah je Pilat izrekel te besede. Pilat je tako rekel o Jezusu, ko je bil odet z znamenji, ki spominjajo na kraljevo dostojanstvo: imel je trnjevo krono na glavi, ogrnjen je bil s škrlatno rdečim plaščem, kakršne so nosili cesarji, v roki pa je držal trstiko, ki prikliče v spomin žezlo, znamenje kraljeve oblasti. Zaradi teh znamenj imajo Pilatove besede nujno globlji pomen, ta znamenja merijo na Jezusove vseobsežno božjansko dostojanstvo. Jezus stoji pred Pilatom kot mesijanski kralj, in ker je Pilat izrekel te besede med sodnim postopkom, je Jezus mesijanski kralj, ki bo prišel sodit svet. Spričo okoliščin, v katerih je izrekel Pilat te besede, pomenijo te besede: »Poglejte, to je človek!«, zdaj pa je treba, v smislu Janezovega pojmovanja teh besed, dostaviti: »ki bo kot Sin človekov prišel sodit svet.«

Kakšen spodbuden pomen ima torej Jezusov odgovor na vprašanje velikega duhovnika?

Če sodiš drugega, mu delaš krivico in teptaš njegovo človeško dostojanstvo, moraš pač pomisliti, da je še en sodnik, ki bo nekoč po pravici sodil vse; in če te drugi obsojajo, trpiš krivico in si ponižan v svojem človeškem dostojanstvu, moraš pač pomisliti, da je še en sodnik, ki bo nekoč po pravici sodil vse, zato »ne sodi, da ne boš sojen!« (prim. Mt 7,1; Lk 6,37).

Povzetek: Francè Rozman, Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo

Čeprav je bila Jezusova smrt vključena v božji odrešenjski načrt, je bil vanjo vpleten tudi človeški dejavnik, toda kateri: judovski ali rimski? Na to vprašanje skuša odgovoriti na podlagi novejših raziskav in ob upoštevanju stališč sodobnih judovskih učenjakov pričujoča razprava. Eno je gotovo: Judje so, potem ko so Jezusa aretirali, izvedli proti njemu sodni postopek; o njem pač poročajo vsi evangelisti, čeprav res ne vsi enako. Odprto pa ostaja vprašanje, če so Judje takrat res obsodili Jezusa na smrt, kajti Luka in Janez nič ne vesta o tem; pač pa je gotovo, da so Judje izročili Jezusa Pilatu, ki je začel nov sodni postopek proti njemu. Tako je Pilat vsaj formalno odgovoren za Jezusovo smrt. Judje torej niso Jezusa obsodili, pač pa so ga odklonili, vendar ne judovski narod kot celota, ampak nosilci oblasti, saduceji.

Summary: Francè Rozman, Jesus' Trial before Jewish Authorities

Though Jesus' death was a part of God's salvation plan, it also included the human factor, but which: Jewish or Roman: The present paper tries to answer this question on the basis of recent research and taking into account the points of view of modern Jewish scholars. One thing is certain: After having arrested Jesus the Jews tried him as it is reported by all evangelists, though differently. It is, however, an open

question whether the Jews then really sentenced Jesus to death since Luke and John know nothing about it. It is certain again that the Jews handed Jesus over to Pilate, who tried him again. So Pilate is at least formally responsible for Jesus' death. Thus the Jews did not condemn Jesus but rejected him, yet not the Jevish people as a whole but their office-bearers, the Sadducees.

Marijan Peklaj

Dalmatinova Biblija in izročilo

Uvod

Dalmatinova Biblija je natančno določen pojem iz naše kulturne zgodovine. Seveda ima knjiga, ki je s tem mišljena, mnogo daljši naslov in Dalmatinovo ime ne stoji na prvem mestu, temveč naslovu sledi, češ da je Biblija »slovenski tolmačena skuzi Iuria Dalmatina«. Ta lepa, štiristo let stara knjiga, nam je od leta 1968 še posebno lahko dostopna, ker smo dobili faksimilno izdajo. Gre za vrhunec slovstvene dejavnosti naših protestantov 16. stoletja in temelj slovenskega knjižnega jezika.

Če pa rečemo »izročilo« ali s tujko »tradicija«, pomen ni takoj jasen. Morda se hitro spomnimo tistega spora glede dveh virov razodetja, ki je buril duhove ob začetku 2. vatikanskega koncila. V tem predavanju bi želel v zvezi z Dalmatinovo Biblijo govoriti o treh pomenih izročila. Najprej je to bolj splošen in vsakdanji pomen besede. Takole ga opredeljuje Vladimir Truhlar: »V splošnem smislu označuje izraz ‚izročilo' skupek spoznanj, drž in ustanov, ki jih rod prejme in preda dalje. Izročilo zagotavlja nadaljevanje vsega, kar se je nekoč začelo, in ustvarja izhodiščno točko, v kateri se more novo navezati na že obstoječe, — ustvarja tla, v katerih se more novo zakoreniniti.«[1] V tem smislu je tudi Dalmatinova Biblija dedinja izročila in tudi sama člen v izročilu evropskega prevajanja in izdajanja biblije.

Dalje je smiselno govoriti v teologiji o izročilih v Cerkvi, ki se predstavljajo kot sveta in nepogrešljiva sestavina verskega življenja, pa so v resnici samo »človeška izročila«, kakor jim pravi nova zaveza. Take negativne pojave v cerkvenem življenju je po Lutrovem zgledu napadal tudi Dalmatin in je upal, da bo branje in poslušanje bibličnega besedila v razumljivem jeziku pripomoglo k uveljavitvi čistega evangelija in odpravi zlorab in napak.

In končno gre tu za izročilo v smislu nenehnega procesa v izročanju božje besede v Cerkvi. V tem procesu raste razumevanje božjega razodetja in tisti, ki ga sprejemajo, rastejo v milosti. Svetopisemska beseda more živeti

[1] V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 234.

samo v živem organizmu Cerkve kot božja beseda za posameznega človeka v njegovi enkratnosti in za skupnost vernikov na določenem prostoru in v določenem času. Dalmatin se je prav z Biblijo izredno zavzeto vključil v proces izročanja in je pomen tega dogajanja v Cerkvi tudi teoretično utemeljil.

1. Dalmatinova Biblija kot sad izročila Cerkve na Zahodu

Nastajanje in ohranjanje svetih knjig v verskih občestvih je nerazumljivo, če ne upoštevamo pojma izročila. Judovske svete knjige so nastale kot zapis pravnih, zgodovinsko-pripovednih, bogoslužnih, modrostnih, preroških in drugih izročil. Takó imamo v judovskih svetih knjigah dokumentirano izkustvo nekega ljudstva, predvsem izkustvo odnosov med Bogom in tem ljudstvom. Do dokončne oblike tega slovstva je preteklo skoraj dva tisoč let izročanja. Tu ni šlo najprej za slovstveno dejavnost, temveč je bilo najprej življenje neke narodne in verske skupnosti. Ko pa je bilo nekaj od tega izročila zapisanega, se s tem ni končalo življenje teh besedil. Verni Judje so v teh spisih vsak dan iskali in našli duhovno hrano, oporo za pogovor s svojim Bogom in razlago za vedno nove okoliščine v življenju ljudstva in posameznikov. Ob starih pravnih predpisih so nastajali še novi, ker so to zahtevale spremenjene okolnosti, zapisovali so nove molitve in zbirke modrih izrekov. Izročilo je teklo dalje in tudi stare pripovedi so ponovno pripovedovali z značilnimi spremembami in dodatki, ki razodevajo drugačne razmere, nove stiske in vprašanja. To se kaže že v svetopisemskih knjigah, ki so v celoti nastale po babilonskem izgnanstvu glede na starejše dele starozaveznega slovstva, potem pa spet v judovskih spisih, ki niso več sestavni del ne judovskega ne krščanskega kanona svetih knjig.

Po prvih krščanskih binkoštih so apostoli in njihovi sodelavci in nasledniki najprej oznanjali veselo novico o križanem in vstalem Jezusu. Pri tem so brez zadrege navezovali na judovsko izročilo in razvijali svoj novi nauk kot organsko nadaljevanje tega, kar so sprejeli od prejšnjih rodov, čeprav so seveda hkrati poudarjali nezaslišano novost, s katero je Bog njihovih očetov v Jezusu uresničil svoje rešenje. Pokazala se je potreba, da so apostoli ali drugi oznanjevalci tudi zapisali kaj od tega, kar so ustno izročali in so verniki peli in molili pri svojem bogoslužju. Takó je znotraj življenjskega procesa mlade Cerkve nastajalo novo slovstvo kot zapis izročila. Pri tem ni bilo vprašanje, kateri jezik je dovolj svet za božjo besedo. Kakor je bilo naravno, da so apostoli govorili v jeziku, ki so ga poslušalci mogli razumeti, tako je bilo samoumevno, da pišejo v grškem jeziku, ko se je Cerkev začela širiti med pogane. In spet je ta zapisana beseda živela dalje v skupnosti, iz katere in za katero je bila napisana. Ni okamenela v mrtev

dokument nekega časa. Še preden so kristjani Pavlovim pismom rekli »sveto pismo«, so bile njegove zapisane besede zanje duhovna hrana, spodbuda in moč. Ne glede na to, da se je v Cerkvi kmalu začel proces določanja, do kod sega sveto pismo in od kod naprej versko slovstvo nima več jamstva božje besede, je tekel dalje proces izročanja v smislu razlaganja in vedno nove aktualizacije.

V ta proces spada tudi prevajanje. Medtem ko so na Vzhodu z veliko samoumevnostjo prevajali in ohranjali krščansko sveto pismo v sirščini, arabščini, v koptskih in etiopskih jezikih in prav tako v teh jezikih opravljali bogoslužje, na Zahodu dolgo časa niso prišli prek latinščine. (Slovanska blagovestnika iz Soluna sta bila v tem pogledu prava Vzhodnjaka.) Seveda so bile za to odločilne zgodovinske danosti in različna cerkvena organizacija. Vzhodne Cerkve so se razvijale med seboj dokaj neodvisno.[2] Dalmatinova Biblija se nedvomno uvršča v izročilo zahodne Cerkve. Misijonarji, ki so šli med Germane ali tudi med Slovane, so se morali naučiti jezikov in narečij, če so se hoteli izogniti manj pripravnemu oznanjevanju s tolmačem. Čeprav je bogoslužje ostalo v latinskem jeziku, je pastoralna potreba silila k prvim zapisom molitvenih obrazcev in tudi svetopisemskih odlomkov v jezikih, ki so jih ljudje razumeli. Postopoma so ob izbranih odlomkih za bogoslužje nastajali tudi prevodi celotnih svetopisemskih knjig. Toda do biblije v narodnem jeziku, ki bi si jo mogel kupiti in brati katerikoli vernik, je bilo še daleč.

Jezus in apostoli so imeli v časti »Mojzesa in preroke«, cerkveni očetje in še srednjeveški teologi so menili, da je njihova edina naloga, da razlagajo svete knjige. Neuki ljudje, tudi nepismeni menihi, niso živeli svojega krščanstva brez svetega pisma. Imeli so stik s svetopisemsko besedo v molitvah in pesmih, predvsem pa v pridigah. Na žalost marsikdaj tudi duhovniki niso razumeli latinščine svojega misala, kaj šele, da bi bili svoje oznanjevanje črpali neposredno iz bibličnih besedil ali morda celó poznali celotno sveto pismo obeh zavez.

To stanje ima tudi svoje čisto materialno ozadje. Imeti celotno besedilo svetega pisma je pomenilo biti lastnik prave dragocene knjižnice. Tega si ni mogel privoščiti kdo si bodi. Prva tiskana biblija v dveh delih še ni bila kaj prida cenejša, kakor če bi bila prepisana na roko,[3] vendar je ravno tisk prinesel revolucionarne možnosti na področju branja svetega pisma. K večjemu zanimanju med krščanskimi laiki so pripomogla razna duhovna gibanja in mistične šole. Že stoletja pred reformacijo je naraščala zavest, da imajo tudi laiki pravico do branja bibličnega besedila, da to ne sme biti privilegij kle-

---

[2] Prim. L. Lentner, Auf dem Wege zur Eindeutschung, v: J. Schildenberger in drugi, Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965, 170—250; tu 172.

[3] Prim. P.H. Vogel, Die deutsche Bibeldrucke, v: J. Schildenberger in drugi, n. d., 251—328; tu 251.

rikov.[4] Vedno več je bilo prevodov v narodne jezike. Če je Gutenberg najprej natisnil latinsko biblijo leta 1455, pa je prva tiskana nemška biblija, seveda že starejši srednjeveški prevod, izšla leta 1466.[5] Srednjeveške rokopisne latinske biblije so ohranjale tudi izročilo uvodov v posamezne knjige, ki sega vsaj do Hieronima. Posebno tisti, ki so se postavili zoper rimsko pravoverje, kakor npr. Wyclif in Hus, so radi namesto Hieronimovih pisali izvirne uvode in v njih utemeljevali svoje razumevanje božje besede.[6]

Humanizem je postavil pravilo: k virom! Raslo je zanimanje za izvirno hebrejsko, aramejsko in grško besedilo biblije. Reformacija, ki ima pomembne stične točke s humanizmom, pomeni v mnogih pogledih pravi prelom z dotedanjim izročilom. V nasprotju do cerkvenega vodstva, ki so ga prikazovali, kakor da je v praksi in v teoriji izdalo božjo besedo, so reformatorji sedaj postavili sveto pismo kot sodnika nad Cerkvijo. V prerekanju, ali končno odloča v zadevah vere in morale papež ali vesoljni cerkveni zbor, je zmagala odločitev: oba se morata podrediti božji besedi, ki je zapisana v bibliji. Luter je zavrgel razlago po štirih pomenih, ki je še splošno veljala v srednjem veku. Z njegovim prevodom, uvodi in opombami, se v nekem smislu začenja novo izročilo v zahodni Cerkvi.

Lahko rečemo, da je Dalmatinova Biblija neposredno navezana na to Lutrovo izročilo, čeprav pri tem ne smemo zanemariti Trubarjevega dokaj samostojnega prevajalskega dela in njegove naslonitve na ustno in pisano izročilo slovenskega bibličnega in teološkega izrazja.[7] Dalmatin izrečno potrjuje, da se je pri prevajanju iz izvirnih jezikov naslanjal na Lutrov »temeljiti, natančni in povsod sloveči nemški prevod«.[8] S to omembo v svojem nemškem posvetilu k Bibliji nam Dalmatin ni razkril, koliko si je pri prevajanju pomagal z Lutrovim nemškim prevodom, povedal pa je, da je pri prevajanju zavestno hotel stopati tudi v Lutrovo izročilo. Seveda pa je za to izročilo še pomembnejše Lutrovo teološko stališče do pomena svetega pisma. Bog sam po besedah te knjige ogovarja svoje ljudstvo, mu grozi, če mu ni zvesto, in ga z besedo svojega usmiljenja tudi opravičuje in rešuje, kadar se spokori. Za to niso dovolj parafraze in »biblia pauperum«, temveč mora ljudstvo vsaj slišati, če že ne zna brati, neposredno božjo besedo iz biblije v razumljivem jeziku.

Dalmatin pravi v svojem uvodu v Biblijo, da »ne velajo tudi čez inu zupar lete božje bukve ni stare navade ni človečka modrust ali pamet ni človečke postave ni concilia ni decreta ni prikazni ni čudesa; temuč le leta

---

[4] Prim. L. Lentner, n. d., 218—230.

[5] Prim. P.H. Vogel, n. d., 251.

[6] Prim. M. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel, Gütersloh-Heidelberg 1970, 75—133.

[7] Prim. J. Rajhman, Prva slovenska knjiga, Ljubljana 1977, 128 sl.

[8] Biblia, *a* 5b.

sama božja beseda ima biti svejča naši nogi inu ena luč na našim potu, po kateri sami kakor po eni reguli, meri inu žnori imamo verovati, Bogu služiti inu vse naše djanje rovnati«.[9] Podobne besede bi mogli izreči in so jih dejansko govorili in pisali stoletja prej katoliški avtorji. Temu bi se reklo, da so se zavzemali za prvenstvo svetega pisma med avtoritetami na področju vere in nravnosti ali tudi za zadostnost svetega pisma za zveličanje. Toda za te pravoverne katoliške teologe je bilo samoumevno, da je biblija hkrati božja in cerkvena knjiga, da je torej božja beseda, kolikor jo bero znotraj duhovnega prostora Cerkve, torej znotraj živega izročila, kjer so potrebni tudi koncili in dekreti. K temu živemu izročilu spada tako verski čut božjega ljudstva kakor odgovorno učiteljstvo škofov, naslednikov apostolov. Toda v Lutrovem in Dalmatinovem stališču Cerkev ni več tisto, kar je bila. Božja beseda svetega pisma sedaj v nekem smislu *izključuje* Cerkev kot avtoriteto in kot naraven prostor za razlaganje svetega pisma. Dalmatin pravi na drugem mestu svojega uvoda: »Zakaj mi imamo letu terdnu vediti, de iz letih samih svetih bukvi kakor iz eniga žlahtniga božjiga studenca izvira inu semkaj pride vse tu, kar more en človik svetiga govoriti, pisati ali sturiti. Inu de tudi nej ništer risničnu svetiga inu se nema za svetu, temuč za prekletu inu za gnusnu pred Bugom deržati, kar kuli nej iz letih svetih bukvi vzetu ali nej v tehistih gruntanu inu se ne more iz njih izvižati.«[10] Nedvomno je prav to radikalno stališče pripomoglo, da je bilo prevajanje, tiskanje in širjenje svetega pisma prvenstvena naloga mladih protestantskih cerkvenih skupnosti.

V Dalmatinovi Bibliji se popolnoma jasno vidi, v katero izročilo spada, saj je Dalmatin prevedel in dal natisniti vse Lutrove predgovore, razen tistega k Sirahovi knjigi, v obliki, ki so jo imeli v Lutrovi wittenberški bibliji iz leta 1545, zadnji, ki je izšla še za Lutrovega zemeljskega življenja. To je bilo res novo izročilo, ki se je razvijalo in raslo skupaj z Lutrovim reformacijskim delovanjem in se nadaljevalo po njegovi smrti. Tako ali drugače je močno vplivalo tudi na Cerkev, ki je ostala zvesta Rimu.

Seveda pa to izročilo nikakor ni bilo nekaj povsem novega, četudi odmislimo dejstvo, da je bilo v protestantskem izročilu ohranjeno isto judovsko-krščansko izročilo, kakor so ga vsebovale biblije pred reformacijo in po njej v rimsko-katoliški Cerkvi. Če je Luter zavrgel srednjeveški način razlage, je zato še vedno ostajal pri bistvu tako imenovane duhovne razlage stare zaveze, namreč, da ta govori o Kristusu in njegovi Cerkvi. Luter je sicer prevajal iz Erazmovega grškega besedila nove zaveze in prav tako iz tiskane verzije izvirnega hebrejskega besedila stare zaveze, a se je pri tem opiral tudi na grški in latinski prevod stare zaveze.[11] S svojimi predgovori je posne-

[9] Biblia, a 1b.
[10] Biblia, *a* 6b.
[11] Gre za drugo izdajo Erazmove nove zaveze (1519) in za izdajo hebrejske Soncinske biblije (Brescia 1494); prim. H. Volz, Luthers deutsche Bibelübersetzung,

mal srednjeveške izdaje vulgate. Njegovo poznanje cerkvenih očetov, še zlasti sv. Avguština, je pustilo sledove tako v predgovorih kakor v glosah k bibličnemu besedilu. Zanimivo je, da je Luter in za njim Dalmatin prevedel in dal natisniti tudi devterokanonične knjige stare zaveze, ki jih sicer reformacija nima za del svetega pisma v pravem pomenu.

2. Dalmatinova kritika človeških izročil

Uvid reformacije je bil, da se je Cerkev oddaljila od čistega apostolskega izročila in začela pridevati preveliko veljavo časovno pogojenim človeškim izročilom. Zato je ravno že ves pozni srednji vek klical k reformi. Sama po sebi je to bila preroška kritika, ki v Cerkvi nikoli ni zamrla. Podobno, kakor so v stari zavezi preroki stalno opozarjali na to, kaj je bistveno in v čem se kaže nezvestoba božjega ljudstva, še posebej njegovih voditeljev, je ta kritika potrebna tudi v novozaveznem božjem ljudstvu. Jezus se sklicuje na Izaija, ko graja farizeje in pismouke, ki veliko dajo na »izročila starih« in Jezusovim učencem očitajo, da se ne držijo teh izročil (Mt 15; Mr 7; prim. Iz 29,13). Iz »izročila starih« Jezus naredi »vaše izročilo« in ga v zvezi z določilom o »korbanu« postavi nasproti božji zapovedi: »Zakaj pa tudi vi zaradi svojega izročila prestopate božjo zapoved? . . . Tako ste zaradi svojega izročila zavrgli božjo zapoved« (Mt 15,3.6). In pri Marku pravi Jezus ob isti priliki podobno: »Božjo zapoved zametujete in se držite človeškega izročila« (Mr 7,8). V reformaciji sta grška beseda »parádosis«, ki jo uporablja nova zaveza za izročilo in še bolj latinska beseda »traditio«, posebno v množinski obliki, postali skoraj sinonim za zgolj »človeška« izročila. To so izročila, ki nimajo božje veljave, še več, ki redno zatemnjujejo božjo besedo in človeka vodijo tako, da ravna v nasprotju z njo. Nastala je usodna polarizacija, ko niso več gledali na božjo besedo v Cerkvi, temveč vedno bolj izključno v svetopisemskih besedilih. Samo za temi naj bi stala božja avtoriteta. Po tem mišljenju je mogoče vse drugo v Cerkvi spremeniti ali odpraviti, in to je včasih tudi nujno, samó biblična beseda ostaja nespremenjena in se je treba brezpogojno po njej ravnati. Vnema za prevajanje in širjenje tiskanih biblij v ljudskem jeziku ima svoj smisel tudi v tem, da bi s pomočjo bibličnih besedil kristjani odkrivali in odpravljali božji besedi nasprotujoča človeška izročila.

---

v: Martin Luther, Die ganze Heilige Schrifft, Band 3, München 1974, 41*—137*, tu 126*; isti, Continental versions to c. 1600, German, v: The Cambridge History of the Bible 3, Cambridge 1963, 94—109, tu 99 sl.

Augsburška veroizpoved iz leta 1530 je hotela prikazati reformacijo v Nemčiji predvsem kot odpravo zlorab iz Cerkve.[12] Dalmatin v svojem slovenskem uvodu v Biblijo rad uporablja svetopisemsko govorico. Grško »parádosis« po Lutrovem vzoru prevaja zdaj s »postavo« zdaj z »vukom« ali »zapuvidjo«, pač glede na sobesedilo. Slišali smo že, kako Dalmatin navaja nasproti božji besedi stare navade, človeško modrost, človeške postave, koncile, dekrete, prikazni in čudeže. Na drugem mestu pa našteva »zmišlena dela«, tj. taka dejanja, ki jih kristjani opravljajo kot zaslužna, pa jih Bog ni ukazal: božja pota, procesije, maše, vigilije, posti, pri katerih se poudarja razlikovanje med vrstami jedil, meništvo in nunstvo.[13] Torej je bilo treba Jezusovo kritiko človeških izročil v 16. stoletju razumeti kot obsodbo tedanjih mnogih pobožnosti, oblik bogoslužja, raznih cerkvenih ustanov in predpisov, ki po mnenju reformatorjev niso imeli osnove v bibličnem besedilu in so tudi očitno nasprotovali božji besedi ter njenemu učinkovanju v dušah posameznikov.

V Dalmatinovem razpravljanju se vidi, da gre tu za globlje teološko vprašanje o milosti in zasluženju. Misel je bila ta, da hočejo ljudje s svojim lastnim prizadevanjem zaslužiti opravičenje in zveličanje. Za dosego tega cilja, ki je že tako zmotno postavljen, pa jim niso dovolj božje zapovedi, zapisane v bibliji, temveč so si izmislili še dodatna dobra dela. Pri tem pa so podobno kakor nekoč pismouki in farizeji, s katerimi je imel opravka Jezus, zanemarili bistveno — božjo besedo.

Iz tega osnovnega teološkega uvida je potem mogoče razumeti, zakaj se Dalmatin včasih tako togo postavlja na stališče: samó to, kar je zapisano! Lep primer za ta radikalizem je njegova kritika katoliškega krstnega obreda, ko pravi: »Inu tulikajn vuči letu s. pismu ob kratkim od s. karsta, zlasti, de je tu ta pravi inu popolnom s. karst, ker se krsti z vodo v imeni s. Trojice (. . .) Kar pak te druge štuke tiče, kir so potle k svetimu karstu perstauleni, kakor križma, žegnana sul, blatu, neznan jezik etc., od tiga se letukaj notri ništer ne najde, de bi se imelu tuistu k svetimu karstu nucati. Zatu se imajo teiste riči mej človečke postave rajtati inu k svetimu karstu nikar več nucati.«[14] Podobno še na drugih mestih Dalmatin šteje med človeške postave obrede, ki niso neposredno naročeni v svetem pismu. Pri tem se niti ne trudi, da bi dokazoval, kaj je sicer v teh obredih napačnega; odpraviti jih je treba, ker niso zapisani v svetem besedilu.

Bolj teološki so njegovi razlogi zoper mašo kot daritev in zoper češčenje svetnikov kot priprošnjikov. Tudi katoliška maša je zanj samó človeška po-

---

[12] Prim. zlasti člene 22—28: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen [7]1976, 84—133.

[13] Prim. Biblia, b [4a].

[14] Biblia, c [1b].

stava in je neposredno v nasprotju s pričevanjem nove zaveze, ki pravi, da smo »z daritvijo telesa Jezusa Kristusa posvečeni enkrat za vselej« (Hbr 10,10; prim. vv. 14 in 18). Podobno Dalmatin za Lutrom vidi v katoliškem običaju, da se ljudje priporočajo Devici Mariji in svetnikom, za kar ne najde opravičila v svetopisemskem besedilu, neposredno ogrožanje resnice o edinem sredniku Kristusu, ki zastopa ljudi pri Očetu. Takole pravi: »Raunu pak kakor letu s. pismu povsod vuči, de nemamo na te lube svetnike inu svetnice, katerih duše so v nebi, kakor na pomočnike inu pomočnice v nadlugah klicati, potehmal ker letu čast samimu Bogu sliši, katero on obenimu drugimu neče dati, taku onu vuči, de mi nemamo na nje klicati kakor na srejdnike, besednike ali odvetnike pred Bugom, de bi oni za nas prosili inu de bi za njih volo našo molitou Bug tem rajši vslišal. Zakaj mi nemamo veliku srejdnikou per Bugi Očetu v nebi, temuč le eniga samiga, zlasti našiga izveličarja Jezusa Kristusa.«[15] V teh dveh primerih torej razlog za zavračanje ni preprosto dejstvo, da nekaj ni izrečno utemeljeno v besedah biblije, ampak je avtor prepričan, da je katoliška praksa v ostrem nasprotju do svetopisemskega nauka.

Takšna kritika izročil je sama po sebi sprejemljiva. V Cerkvi se je tudi vedno dogajalo, da so prečiščevali izročila in odpravljali ravnanja in ustanove, ki so zatemnjevala božjo besedo ali ji celó nasprotovala. Ne moremo tajiti, da je bil ta proces kritike mnogokrat prepočasen in nezadosten. Toda ta kritika ravno mora potekati znotraj Cerkve, ki je sicer »Cerkev grešnikov«, pa je vendar Kristusova in božja. Ob večjem spoštovanju resničnosti vidne Cerkve bi si reformator moral zastaviti na primer taka vprašanja: Ali pravilno razumljena mašna daritev res nasprotuje nauku o enkratni Kristusovi daritvi? Ali zaradi edinega Kristusovega sredništva pri Očetu res ni mogoče opravičiti klicanje svetnikov na pomoč? Ali ne bi bilo mogoče nauka o mašni daritvi in običaja priporočanja svetnikom razumeti tudi tako, da bi v tem videli lepo skladnost s svetopisemsko besedo? Takoj je treba dodati, da tudi rimsko pravoverni teologi v 16. stoletju niso znali dati prepričljivih odgovorov na taka vprašanja.

Z druge strani je treba priznati, da je bilo ob začetku reformacije v Cerkvi res mnogo takega, kar je vsaj dajalo vtis nasprotovanja božji besedi. Naj za ilustracijo navedem odstavek iz razprave katoliškega teologa Bouyera: »V širokih krogih preprostega ljudstva, pa tudi znotraj redovnih skupnosti se je pobožnost proti koncu srednjega veka vse prepogosto kazala kot zgolj zadeva zunanjih običajev, ki jih človek opravi, ne da bi ga posebno skrbelo, kakšen smisel imajo. Tega prav zares nima smisla tajiti. Zloraba trgovanja z odpustki, druge zlorabe, ki so bile povezane z obhajanjem svete daritve v določene namene, z druge strani navada, da so vršili obrede, ne da bi

[15] Biblia, c 4b.

razumeli bogoslužne molitve, ki so jih spremljale, skratka: množica kretenj in predstav, ki so bile čisto preprosto praznoverske — vse je zlahka vodilo k temu, da je vsaj velik del obrednega in še posebej zakramentalnega življenja zbujal priskuten vtis magije, ki je bila za duhovščino bolj ali manj donosna.«[16] Pri tem je treba imeti pred očmi to, da neizobraženi duhovniki marsikje sploh niso pridigali, če pa so, njihove pridige niso izhajale iz svetopisemskega besedila in niso razlagale bogoslužnih obredov, da bi preprečevale praznoverske in magične predstave pri vernikih. Če pogledamo s te strani, moremo nekako razumeti tudi to, da so Dalmatinu v napotje stranski obredi pri krstu, ki celó poteka v »neznanem jeziku«. Tudi maša, redovništvo, romanja, procesije in druge pobožnosti ter ustanove so mogle zbujati vtis takih človeških izročil, kakršna je obsojal Jezus pri pismoukih in farizejih.

V napačnem razumevanju stvari, v enostranski pobožnosti pri pridobivanju zasluženj, kar je zelo človeško iskanje zavarovanja in jamstev pred časnimi in pred večno nesrečo, pa tudi v pohujšljivem življenju službenih oznanjevalcev evangelija, ki so svojo službo grobo zanemarjali — v vsem tem so se nakopičila človeška izročila, ki jih je bilo treba odpraviti, da bi moglo zableščati »sveto« izročilo in bi prišla do veljave božja beseda. Trubar in Dalmatin sta živo verovala v moč božje besede, ki je zapisana v bibliji, zato je Trubar začel prevajati in tiskati, Dalmatin pa je pred štiristo leti Biblijo tudi spravil na svetlo.

3. Življenje svetega pisma v izročilu — tedaj in danes

V 16. stoletju so na katoliški strani poznali nezapisana apostolska izročila, o katerih govori tudi tridentinski koncil.[17] Ta naj bi bila osnova za tisto prakso Cerkve, za katero niso mogli najti prepričljive utemeljitve v besedilu svetega pisma. Protestantski teologi so priznavali tudi vrednost določenih izročil, vendar pa so pri nasprotnikih videli predvsem človeška izročila in vztrajanje pri njih so imeli za izdajstvo nad božjo besedo.[18] Ravno v želji, da bi reformirali Cerkev, je vključena skrb, da bi se držali izročila. Hoteli so prenoviti Cerkev v duhu apostolskega oznanjevanja. »Sveto izročilo« je po nauku 2. vatikanskega koncila nekako enota s svetim pismom. Ni treba nujno misliti, da imamo posebne verske resnice, ki jih

---

[16] L. Bouyer, Wort-Kirche-Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht, Mainz 1961, 66.

[17] Prim. DS 1501: S 87—88.

[18] Luteranski teolog Martin Chemnitz je pisal o vrstah pravega izročila v svojem delu »Examen concilii Tridentini« (Frankfurt 1574). Navaja Y. Congar v knjigi La Tradition et les traditions I, Paris 1960, 188.

nikakor ne bi mogli utemeljiti s svetim pismom in bi do nas prišle po nezapisanem izročilu. Predvsem gre za življenje Cerkve z njenim oznanjevanjem in bogočastjem. V tem živem in oživljajočem procesu, v katerem so udeleženi tako pastirji kakor verniki, se ohranja tudi zaklad svetega pisma.[19] Dalmatinovo prevajanje biblije in prizadevanje protestantskih deželnih stanov Koroške, Kranjske in Štajerske, da je ta dragocena knjiga mogla iziti, vse to delo je izrazit primer izročanja v Cerkvi. Kar so preroki, apostoli in drugi božji ljudje prejeli od Boga in pod vodstvom Svetega Duha tudi zapisali, to mora Cerkev vedno znova približati ljudem, da more biti božja beseda svetega pisma njihova duhovna hrana, da se krepi vera in s tem deležnost odrešenja.

Dalmatin je po Trubarjevi spodbudi, zgledu in podpori prestavil celotno besedilo obeh zavez v ljudstvu razumljiv jezik. Oznanjevanje pa je bistvena naloga Cerkve (prim. Mt 28,19 sl.; Mr 16,15; Lk 24,47 sl.). Dalmatin se je tudi zavedal, da je njegovo delo izrednega pomena za božje ljudstvo. V nemškem posvetilu k Bibliji pravi: »Ker se doslej ni našel prevajavec, ki bi bil ves stari testament prevel v slovenski jezik, sem se jaz, čeprav najneznatnejši, odločil ne samo iz poštene krščanske, pobožne vneme in posebne ljubezni do domovine, ampak tudi na prošnjo mnogih dobrosrčnih kristjanov in zlasti na ukaz in željo V. Gospostva in Milosti, (. . .) da sem ne glede na svojo neznatnost vzel v roke vse sveto božje biblijsko pismo v pravem božjem strahu in ob vsakdanji molitvi k Bogu za pomoč sv. Duha. Domovini in vsem v korist sem ga spisal in prevel v naš jezik . . .«[20]

Iz skrbi za to, da bi verniki brali biblijo v duhu Cerkve, ne vsak po svoje, so hoteli naši protestanti imeti Biblijo opremljeno z Lutrovimi uvodi in glosami. Dalmatin pa je sam napisal še obširen uvod, v katerem sistematično obravnava glavne točke verskega nauka. Da je to besedilo v službi izročila, spričujejo Dalmatinove besede: »Onu je pak pridnu inu potrebnu, de kadar karščeniki letu s. pismu v kakover jeziki bodi bero ali poslušajo, de oni na te imenitniše štuke inu artikule merkajo, kateri se nam letukaj notri naprej derže, de mogo v svoji pravi stari karščanski, apostolski inu prau katoliski veri iz letiga s. pisma prou gruntani inu zagvišani biti, de je taista njih vera prou inu de mogo v teisti skuzi kraft inu muč S. Duha zuper hudiča inu zuper vse zapelanje inu iskušnave, preganjene inu smert terdnu inu stanovitu noter do konca obstati inu skuzi tako pravo vero izveličani biti.«[21] In da mu gre za pravo staro vero, dokazuje tudi s tem, da pri razvijanju nauka o Bogu navaja, ne da bi jih imenoval, starokrščanske

---

[19] Prim. BR 8 in 9.

[20] Biblia, *a* 5a-b; prevod M. Rupla v knjigi Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 203 sl.

[21] Biblia, a 2a.

veroizpovedi: apostolsko, nicejsko-carigrajsko in atanazijansko.[22] Tudi iz tega, da v uvodu tako poudarja službo pridigarjev, se pravi službenih oznanjevalcev, dokazuje, da zanj božja beseda ni gola črka svetopisemskega besedila. To »izročanje« božje besede povezuje tudi z delitvijo zakramentov. Pa ne le posebni služabniki Cerkve, vsi verniki morajo sodelovati v procesu izročanja. Takó pravi Dalmatin o dolžnostih zakoncev: »Po deržani ohceti pak imajo oni tudi vse svoje žive dni v tem božjim stanu v božjim strahu živeti, otroke inu družino, katere Bug njim da, sabo red h pravim predigam voditi, hatehizem je vučiti inu tudi h božjimu strahu deržati . . .«[23] Verniki naj po njegovih besedah sveto pismo berejo, poslušajo, premišljujejo, govorijo in pojejo.[24] Kljub protestantskemu prepričanju, da papeška Cerkev ni prava apostolska in katoliška ter kljub zametanju načela o vidnem apostolskem nasledstvu škofov se torej sveto pismo bere v Cerkvi, iz njega oznanjajo cerkveni služabniki in je božja beseda neločljivo povezana z zakramenti. Gre za živo dogajanje izročanja in sprejemanja; sveto pismo ima svoj pravi pomen in moč v življenju Cerkve. Predvsem temu dogajanju pa pravi 2. vatikanski koncil »sveto izročilo«.

Danes poznamo kritično svetopisemsko eksegezo, ki s pomočjo lingvistike, literarne teorije, stilistike in arheologije analizira sveta besedila in njihov prvotni pomen. Živimo tudi v času raznih karizmatičnih gibanj, v katerih ljudje veliko berejo sveto pismo, ob njem premišljujejo in molijo. Pri tem računajo bolj na neposredno razsvetljevanje Svetega Duha kakor pa na pomoč znanstvene eksegeze. Nekateri stavki iz koncilske konstitucije o božjem razodetju navidezno nasprotujejo eni in drugi smeri ukvarjanja s svetim pismom: »Naloga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo je zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa.«[25] Malo dalje pa pravi: ». . . vse to, kar je v zvezi z razlaganjem svetega pisma, je končno podrejeno sodbi Cerkve, ki opravlja od Boga naloženo poslanstvo in službo varovanja in razlaganja božje besede.«[26] Zdi se tudi, da bi to cerkveno učiteljstvo hotelo oporekati izvirnemu branju biblije, s kakršnim se ukvarjajo nekatere bazične skupnosti v Cerkvi.

Toda to cerkveno učiteljstvo v istem koncilskem dokumentu izrečno zahteva kritično znanstveno eksegezo. Pri tem govori o literarnih vrstah in pravi, da »je potrebno posvetiti dolžno pozornost tistim običajnim načinom mišljenja, govorjenja in pripovedovanja, ki so prevladovali v času svetega pisatelja«.[27] Prav tako tudi beremo: »Raste . . . razumevanje izročenih stvari

---

[22] Prim. Biblia, a 2b sl.
[23] Biblia, c 6a.
[24] Prim. Biblia, *a* 3a in *a* 4b.
[25] BR 10,2.
[26] BR 12.

in besed po preudarjanju in preučevanju vernikov, ki to premišljujejo v svojem srcu (prim. Lk 2,19.51), po notranjem uvidevanju duhovnih stvarnosti, kakršnega dobivajo iz izkustva, in po oznanjevanju tistih, ki so s škofovskim nasledstvom prejeli zanesljivo karizmo resnice.«[28] Škofje so v tem stavku omenjeni na zadnjem mestu, prej pa je govor o vernikih na splošno, kako so s svojim premišljevanjem izročenih stvari in besed in s svojim duhovnim izkustvom nosilci izročila. Torej so odprte široke možnosti in svoboda za znanstveno preučevanje kakor tudi za duhovno poglobljeno branje svetega pisma. Ni nobene obvezne cerkvene metode za razlaganje svetega pisma. Tudi častitljivi in dragoceni komentarji cerkvenih očetov in učiteljev niso obvezno vodilo za razumevanje svetih spisov.

Dalmatin je sicer izrečno zanikal pomen vidnega apostolskega nasledstva škofov,[29] vendar ohranja smisel za branje biblije znotraj Cerkve. Za nas pa je apostolsko nasledstvo poleg svetopisemskega kanona in apostolskega izročila objektiven kriterij cerkvenosti.[30] Če hočemo biti pravilno apostolski in katoliški, potem je Cerkev s svojim učiteljstvom brezpogojni kriterij, da beremo sveto pismo v pravem izročilu. Seveda tu kaj hitro prihaja do nezaupanja, napetosti in tudi krivičnih sodb. Toda Cerkev ni samo duhovna stvarnost, ampak je tudi vidna ustanova, temelječa na apostolskem nasledstvu in edini pravi »Sitz im Leben« za božjo besedo in zagotovilo njene čistosti in življenjske moči.[31] Pri tem pa ostaja sveto pismo kot besedilo z božjo avtoriteto najvišje vodilo življenja Cerkve. Cerkveno učiteljstvo namreč »ni nad božjo besedo, ampak ji služi, ko uči samo tisto, kar je izročeno: po božjem naročilu in ob podpori Svetega Duha to pobožno posluša, svetó čuva in zvesto razlaga«.[32] Ker tudi vodstvo vidne Cerkve sestavljajo samó ljudje, je to pobožno poslušanje, sveto čuvanje in zvesto razlaganje nikdar povsem dosežen ideal. Toda po katoliškem gledanju hoče Bog po nevrednih služabnikih zanesljivo voditi svoje ljudstvo in to seveda tudi more.

Poudariti pa je treba, na kar se včasih pozablja, da ima reformacija prav v tem, da se mora Cerkev vedno prenavljati v poslušnosti svetopisemski besedi. »Sveto izročilo«, kolikor tu ni vključeno tudi sveto pismo in zakramenti, ni nikjer dano v čisti obliki, ampak je vedno pomešano s človeško slabostjo, zato je v Cerkvi, tudi v Cerkvah, ki izhajajo iz reformacije, vedno mnogo »človeških izročil« in »postav«.

---

[27] BR 12

[28] BR 8,2.

[29] Prim. Biblia, c 3b-4a.

[30] Prim. W. Kasper, Christsein ohne Tradition?, v: H.U. von Balthasar in drugi Diskussion über Hans Küngs »Christ sein«, Mainz 1976, 19—34; tu 25 in 32.

[31] Prim. W. Kasper, n. d., 33.

[32] BR 10,2.

Dalmatinova Biblija je sorazmerno dobro preživela požiganje ob koncu 16. in v začetku 17. stoletja. Lepo število slovenskih katoliških dušnih pastirjev jo je uporabljalo pri oznanjevanju. Ne glede na njen izredni pomen za slovenski knjižni jezik moramo poudariti, da je ta knjiga imela in še ima, ne da bi se tega zavedali, vpliv na izročanje božje besede v slovenskem narodu. Zato naj bo obhajanje 400-letnice njenega izida prav posebna spodbuda tistim Slovencem, ki so tako ali drugače v službi božje besede in odgovorni za njeno izročanje.

Povzetek: Marijan Peklaj, Dalmatinova Biblija in izročilo

Predavanje je želelo opozoriti na pomen Dalmatinove Biblije v izročilu evropskega prevajanja svetega pisma v narodne jezike in na Dalmatinovo gledanje na teološki pojem izročila v zvezi s svetim pismom. Tu pa avtor nakazuje razlike in stične točke med Dalmatinovim reformacijskim in današnjim katoliškim stališčem.

Summary: Marijan Peklaj, Dalmatin's Bible and Tradition

The lecture wants to draw attention to the importance of Dalmatin's Bible in the tradition of European translations of the Bible into national languages and to the theological concept of tradition in connection with the Bible. Here the author shows the differences and points of contact between Dalmatin's reformation point of view and the contemporary Catholic standpoint.

Razprave

Karel Bedernjak

Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem

Sodobni človek je postal pozoren na stvari, dejavnosti, strukture, ustanove, oblike mišljenja in življenja ter tudi na medčloveške odnose, ki ogrožajo in ovirajo njegovo svobodo. Življenjsko izkustvo ga spodbuja, da čimveč stori za rešitev samega sebe. Krščanstvo mu ponuja svojega Odrešenika Jezusa Kristusa, vendar mnogi nimajo posluha za njegovo delo in njegov nauk. Kristus naj bi jih reševal greha in večnega pogubljenja. Toda prvega ne priznavajo ali ne razumejo, v drugo pa ne verujejo.

Kljub pomanjkanju čuta za transcendenco ter pomanjkanju sposobnosti, da bi svoja negativna dejanja imenovali s pravim imenom greh, se človek v sebi čuti nepomirjenega in praznega. Njegovo veliko beganje za minljivimi dobrinami ne more zabrisati notranjega izkustva o lastni samoodtujenosti in sprtosti s samim seboj. Spor s samim seboj odmeva navzven. Pred istega odtujenega človeka se nehote zastavlja vprašanje glede smisla njegovega življenja in vprašanje njegove svobode. Izkustvo nesmisla trka na njegovo dušo ter zahteva od njega preobrazbo in osvoboditev od lastne ujetosti in samoodtujenosti.

V svetem letu odrešenja smo govorili o spravi in spravnem procesu. Mnogi znotraj Cerkve so mnenja, da se je najprej treba spraviti s samim seboj, kajti le tako spravljen kristjan bo mogel biti zanesljiva priča in prepričljiv nosilec Kristusove sprave svetu. O spravi s samim seboj moramo danes govoriti nekoliko več tudi zato, ker je pojem takšne sprave še premalo poglobljen in dorečen. Ne moremo dovolj uvideti nujnosti sprave, ne da bi predhodno dovolj jasno in nazorno poglobili pojma. Teologija se zaveda svoje naloge, da bi približala sodobnemu človeku Kristusove odrešenjske sadove v taki obliki in s tistimi poudarki, za katere je ta bolj sprejemljiv. Tako se v teologiji kaže potreba po razmišljanju o spravnem procesu, v katerega je treba bolj vključiti sodobno človeštvo.

Da bi pa mogli v vsej njeni globini dojeti, kaj pomeni sprava s samim seboj, moramo najprej razložiti, v čem je ta proces, ki ga je treba v sprav-

nem dejanju spremeniti in popraviti. To je proces odtujitve, zaradi katerega človek ni tisto, kar bi moral biti.

Razprava, ki jo načenjamo, ima namen, da pod filozofskim in moralnoteološkim vidikom prikaže samoodtujitev kot temeljno življenjsko vprašanje.

1. Samoodtujitev kot filozofski pojem

a) Pojmovanje odtujitve pri nekaterih filozofih

Besedo odtujitev kot filozofski pojem je prvi uporabil Hegel. Zanj je edina aktivna resničnost Duh, Ideja. Ta se v svojem dialektičnem razvoju odtuji sama sebi ter se sprevrže v naravo. Subjekt projecira sam sebe v objektu in se takó odtuji samemu sebi. Vidna stvarnost je samo pojav absolutne Ideje. Javljanje absolutne Ideje v objektivnem stvarstvu imenuje Hegel »die Entfremdung« — odtujitev. Duh postane tuj v objektu. Zanj je Duh teza, ki je v nasprotju z objektom, ki predstavlja antitezo. Objekt absorbira subjekt in ga odtuji.

Za Feuerbacha pomeni odtujitev razcep med človeškim in božanskim svetom. Človek svojo človeško naravo, ki je skupna vsem ljudem, prestavi navzven, si jo odtuji ter postvari v božanstvo, sam pa ostane zgolj posameznik, sebičnež, brez smisla za skupnost.[1]

V marksistični filozofiji dobiva pojem odtujitve različne odtenke. Predvsem za mladega Marxa je odtujitev nasprotje med bistvom in bitjo. Odtujitev obstaja v tem, da gubi človek možnost, da bi mogel uresničiti tisto lastnost, ki mu je lastna kot zgodovinskemu bitju. Marx loči različne odtujitve, kot so npr. filozofska, religiozna in ekonomska, vendar končno vidi le eno odtujitev, in to je odtujitev samemu sebi. Vse oblike odtujitve gleda v antropološki perspektivi. Človek je bitje, ki se ustvarja ob svojem delu, ne more se pa ustvarjati, ne da bi hkrati zavzel aktiven in ustvarjalen odnos do svoje narave. Po Marxovem pojmovanju zajema odtujitev proces ustvarjanja in nastajanja človeškega bistva. Človekovo bistvo je dejavnost, predvsem ročno delo. Človek, ki svoje delo prodaja, v resnici prodaja sam sebe, saj je v predmetih, ki jih proizvaja, odtujen sebi. Čim bolj se delavec zgara, tem revnejša postajata on in njegov notranji svet. Čim večji je torej proizvod, tem manjši je on sam v sebi.[2]

S. Stojanović pravi, da so vse oblike in načini odtujitve končno le različni vidiki odtujitve človeka od njegovega bistva. Odtujen človek je nekdo, ki v resnici ni človek, je človek, ki ni spoznal in uresničil svoje zgodovinske

---

[1] Prim. J. Janžekovič, Filozofski leksikon, Celje 1981, 188.

[2] Prim. G. Weter, Le matérialisme dialectique, Bruges (Desclée De Brouwer) 1962, 33—46.

in dejavne človečnosti.[3] G. Petrović, ki zanikava možnost marksistične etike, uči: »Odtujen človek samemu sebi je v tem primeru človek, čigar eksistenca ne ustreza človeški naravi«.[4] M. Kerševan je zapisal, da s pojmom odtujitev izražamo dejstvo, da so v določenih okoliščinah človeku odtujeni proizvodi, ki jih je ustvaril. Temeljna odtujitev je zanj tista odtujitev, ki poteka na ekonomski ravni.[5] Za marksiste pomeni odtujitev na splošno dialektičen proces, ki se uresničuje v okviru odnosa med notranjim subjektom in zunanjim objektom. Poudarjajo predvsem ekonomsko obliko odtujitve, vendar gledajo na mnoge ekonomske in socialne probleme pod antropološkim vidikom. Krivična socialna in ekonomska situacija uničuje človeka in njegovo naravo. Po Marxovem mnenju odtujitev človeka osiromaši. Zato se je treba bojevati proti vsem oblikam odtujitve.

Podobno je na odtujitev gledal Heidegger. Zato je zapisal: »Humanizem hoče razmišljati in razumeti, zakaj naj bo človek človeški in ne nečloveški, barbarski, to je odtujen svojemu bistvu«.[6] Tudi Sartre govori o odtujitvi. Po njegovem mišljenju človek najprej biva in potem postaja to, kar sam dela.[7] Personalizem gleda na odtujitev pod vidikom osebe. Nekateri filozofi pa odtujitev istovetijo z razosebljenjem, kjer se gubi samoodločanje. V. Truhlar je zapisal, da pomeni odtujitev na splošno tesnoben odmik sodobnega človeka od stvari, ki so sicer sad njegovega dela, pa se mu vendar kažejo tuje ali celo sovražne. »Odtujitev pomeni: človek je odmaknjen svojemu bistvu, dnu svoje biti, svoji resnični prvotni biti, svoji naravi, sebi samemu in drugim, svojemu namenu.«[8]

b) Od česa se odtujujemo?

V omenjenih učenjih nekaterih filozofov je že na splošno podan odgovor na zastavljeno vprašanje. Vendar pomembnost vprašanja zahteva, da se ob njem dlje ustavimo. Tudi v marksizmu se ponovno zastavlja vprašanje, od česa je človek odtujen, kaj je tisto, od česa je oddaljen, ali je tisto nekaj spremenljivega ali stalnega. S temi vprašanji se dotikamo temeljnih filozofskih vprašanj. Tudi v našem razmišljanju je najodločilnejše vprašanje, od česa se človek v samoodtujitvi oddaljuje. Pomembnost odtujitve je dejansko odvisna od odgovora na to vprašanje.

---

[3] Kritik und Zukunft des Socialismus, München 1970, 23.

[4] Marxist Humanism and Ethics, Inquiry VI, 1963, 24; cit. po Stojanović, nav. d., 25.

[5] Ateisti in religija, Ljubljana 1967, 36.

[6] Cit. po A. Etcheverry, La conflit actuel humanismes, v: Gregorianum, Roma 1964, 6.

[7] Prav tam.

[8] Leksikon duhovnosti, Celje 1974, 393.

Hegel je bil mnenja, da se Duh odtujuje sam sebi. Marksisti trdijo, da se človek odtujuje sam sebi, lastni naravi, ekonomskim in socialnim vrednotam. Proizvodni sistem more človeka odtujiti njegovim lastnim proizvodom. Lahko govorimo, da se človek odtujuje stvari, lastnini, staršem, resnici, lepoti, domovini itd. More biti odtujen osnovnim človeškim pravicam, more pa se oddaljiti tudi svojemu Bogu. Ko govorimo o takšnih oblikah odtujitve, nimamo v mislih antropološke odtujitve, ki je edino prava in resnična. Pri takšni odtujitvi mislimo na proces, s katerim se človek odtujuje sam sebi. Prav v tem pogledu je bistvo samoodtujitve premalo opredeljeno.

Človek se čuti odtujenega zato, ker se je oddaljil od tega, kar mu najbolj pripada, kar je samo njegovo, zaradi česar je to, kar je. Oddaljil se je od tega, kar mu pripada po njegovem bistvu. Če se človek oddalji nekaterim tvarnim dobrinam ali umetniškim vrednotam, se ni oddaljil še svojemu bistvu, ker mu te ne pripadajo nujno. Samo bistvo nujno pripada človeškemu bitju in more biti zato edin in nujen kriterij presojanja, ali človek v svojem dejanju ostaja sam v sebi ali pa se po njem oddaljuje sam sebi, ali se s svojim dejanjem približuje temu, po čemer teži v svojem bistvenem izpopolnjevanju, po čemer postaja večji, boljši in bolj človek.

Večina filozofov si je edina v tem, da se v odtujitvenem procesu človek odtujuje sam sebi, svojemu bistvu in svoji naravi. To smo videli že pri nekaterih marksističnih filozofih. Filozofi so pa deljenega mnenja glede vprašanja, v čem je človeško bistvo in kako je treba razumeti človeško naravo. Pojmovanje človeške narave določa tudi vsebino pojma človeške samoodtujitve. Nova filozofska tendenca, prežeta z razvojno mislijo, odkriva v pojmu odtujitve nove vidike. Zgolj esencialistično in statično pojmovanje človeka ne omogoča, da bi si ustvarili pravo podobo o odtujitvi. Takšno statično pojmovanje človeka lahko že samo povzroča odtujitev. Dinamična perspektiva človeške narave odkriva nove prvine: čas, razvoj in absolutno prihodnost. Po statičnem pojmovanju človeka sodi njegov razvoj med akcidentalne prvine. Iz tega bi mogli sklepati, da je že statična in abstraktna sodba o človeku lahko njegova odtujitev. V tej evolutivni in dinamični perspektivi človeške narave je tako teže opredeliti integralne prvine človeške narave. Statičen in abstrakten pojem človeške narave pomeni dejansko zanikanje zgodovinskega človeka, njegove spremenljivosti, enkratnosti in njegove časovne pogojenosti. S prevelikim poudarjanjem statičnega bistva človeka bi dejansko zanikali možnost odtujitve.

Odtujitev predpostavlja ne-odtujenost. Samo neodtujenost more biti kriterij odtujitve. S tem prihajamo do globljega vprašanja: na čem temelji človeško bistvo. Marx je mnenja, da je bistvo, ki ga je treba v življenju uresničiti, utemeljeno v moralnem postulatu. Po njem bistvo še ne obstaja, ampak se z delom ustvarja in postaja. Odtujitev pomeni nasprotovanje člove-

kovega bistva, ki ga zahteva družbeno stanje. S svojim dejanjem lahko postaja zmeraj bolj človek ali pa se samemu sebi odtujuje. V takih trditvah prihaja Marx v protislovje, zato je moral ta pojem odtujitve zavreči.

Marxovo protislovje v pojmovanju odtujitve je mnoge filozofe opozorilo, da je treba kriterij odtujitve iskati nekje drugje. Mnogi filozofi so videli kriterij odtujitve v bistvu človeškega bitja, ki že obstaja. Teistični filozofi trdijo, da je človeško bistvo utemeljeno v Bogu. V tej luči vidimo, da je treba podobo odtujitve obravnavati v okviru pojmovanja človeka. Še več. V raziskovanju, kaj je bistvo odtujitve, naletimo na proces humanizacije, ki ga moremo gledati kot nasprotje odtujitve in odtujitev v perspektivi humanizacije in personalizacije. Takšni pogledi predpostavljajo možnost človeških sprememb in razvoja.

c) Kdo je odtujen?

Če hočemo raziskovati pojem odtujitve, moramo zastaviti tudi to vprašanje. Ne moremo preprosto trditi, da more biti odtujeno vse, kar biva. Lahko sicer govorimo o medsebojni odtujenosti bitij, toda to ni dovolj, da bi mogli govoriti o moralni odtujitvi. Nujno je zastaviti vprašanje: katero bitje se more odtujiti samo sebi. Na ravni neživih bitij ni mogoče govoriti o odtujitvi, ki bi ga bitje samo pogojevalo. Nežive stvari bivajo po zahtevi fizikalnih zakonov. Predmet po zakonu gravitacije pada. Predmeti so takšni, se tako oblikujejo in propadajo, kakor zahtevajo fizikalni zakoni. Stvari preprosto so, ne da bi po svojem bistvu bile podvržene spremembi. Zato v predmetih ni možnosti odtujitve, ti so podvrženi zunanjim gibanjem in spremembam. Fizikalni zakoni ne dopuščajo bistvenih sprememb. Vsi procesi fizikalne narave so odvisni od absolutnega zakona, ki izvira iz večnega, nespremenljivega Boga. Drevo raste in rodi sadove, kakor to zahteva zakon narave. Samo v sebi nima možnosti, da bi enkrat rodilo jabolka, drugič hruške. Tudi pri živalih ne moremo govoriti o odtujitvi, ker te zmeraj delujejo po svojem nagonu, ta pa jim ne dovoljuje sprememb. Prav tako večni Bog, v katerem ni sence menjave, ne more preiti v proces odtujitve. Kjer je navzoča nespremenljivost, tam ne moremo govoriti o odtujitvenem procesu.

Ostane pa odprto vprašanje glede odtujitve človeka. Človeško izkustvo in že preprosto opazovanje človekovega ravnanja nam jasno povesta, da more človek izvršiti dejanje, ki ni v skladu z njegovo naravo. More biti nosilec dejanja, ki nasprotuje njegovemu bistvu, zakriva njegovo veličino, zavira oseben razvoj in skruni božjo podobo v njem. Človeku je dana možnost, da ne deluje zmeraj po naravnem zakonu, ki izvira iz njegove narave. Odtujitev predpostavlja možnost, da se človek odloči drugače, kakor mu naroča njegova narava. Že Marx trdi, da se odtujitev izvrši na ravni moralnega, to je svobodnega delovanja. Subjekt odtujitve je zmeraj človek. Lahko rečemo,

da je odtujitev proces, ki izhaja iz človeka. Svobodna odločitev človeku omogoča, da more svoja dejanja iztrgati iz okvira humanizacije, ki bi naj bila v skladu z zahtevami človeške narave. Odtujitev je vsekakor mogoča samo tam, kjer človek svobodno deluje. Glede na subjekt je Marxovo pojmovanje odtujitve podobno našemu.

Končno je treba reči, da takó filozofija kakor teologija govorita o odtujitvi, v kateri se človek oddaljuje svojemu bistvu. Odtujevanje je najtesneje povezano z življenjem, ki predstavlja prostor človekovega razvoja in dinamizma. Pojav odtujitve pa se javlja tudi tam, kjer človek ne deluje v skladu s svojim namenom in smislom. Govorimo o različnih področjih odtujitve. Ugotavljamo, da se je v našem času tehnika oddaljila svojemu smislu, saj mu prinaša ne samo olajšanje, ampak tudi strah in grožnjo. Tudi današnja znanost in tempo življenja lahko pospešujeta proces odtujevanja. Vzrok za vse te oblike odtujitve pa moramo iskati v človeku, ki se more svobodno odločati, saj je človek tisti, ki usmerja znanost tako ali drugače.

Sklenemo lahko, da je v središču procesa samoodtujevanja človek, ki ta proces ob sebi začne in se vrača k njemu.

č) Bistvo odtujitve

Ko smo pokazali na posamezne prvine odtujevalnega procesa, naj še enkrat opredelimo bistvo samoodtujitve. Samoodtujitev je proces, ki poteka v okviru svobodnega odločanja, ko se človek s svojim dejanjem in obnašanjem odtujuje sam sebi, postaja tujec svoji naravi, hromi razvoj, ki ga ta zahteva, ne izpolnjuje tega, kar je njegov bistveni namen, ne dosega cilja, ki izvira iz njegove narave in ga je postavil njegov Stvarnik. Drugače rečeno, človek, kakršen se na zunaj javlja, ni tisto, kar bi moral biti kot notranji in »bistveni« človek.

Nekatere oblike odtujitve zadevajo človekovo bistvo, nekatere pa zajemajo tudi njegove pritike. V nadaljnji razčlenitvi notranjega procesa odtujitve ugotavljamo, da se more človek odtujevati tako v svoji vertikalni kakor tudi v horizontalni razsežnosti. Živeti in delati tako, kakor da bi ne bilo transcendentalne razsežnosti človeškega bitja, pomeni pospeševati vertikalno odtujitev. Ker je sodobna filozofija dovolj poudarila situacijske, dinamične in personalne prvine v človeški podobi, lahko pojme odtujitve razširimo tudi v tej smeri in ugotovimo, da se človek vključuje v samoodtujevanje tudi takrat, kadar zanikuje in ovira dinamično plat svojega bistva.

2. Moralnoteološko pojmovanje samoodtujitve

Če želimo govoriti o spravi s samim seboj, moramo poglobiti teološko vsebino pojma samoodtujitve. V teološki vsebini tega pojma nastopajo novi

vidiki človekovega bistva. Teološko pojmovanje človeka presega njegov naravni okvir, a zato mora tudi teološko pojmovanje samoodtujitve računati s tistimi prvinami človeške podobe, ki jih filozofija samo po sebi ne odkriva.

Po formalni plati se filozosko pojmovanje odtujitve ne razlikuje od teološkega. Takó filozofija kakor teologija vidita v odtujitvi proces, v katerem se človek oddaljuje svojemu bistvu. Filozofsko pojmovanje odtujitve pa se loči od teološkega po tem, kako filozofija gleda na človeško podobo. Jasno je, da filozofija ne more nakazovati v človeški podobi tistih potez, ki jih riše razodetje. Podoba človeka, ki jo odkriva razodetje, je bolj bogata, popolna, nadnaravna in z več razsežnostmi. Tudi novejše teološko pojmovanje človeka, ki poudarja njegovo zgodovinskost, omogoča bolje razumeti pojme človekove samoodtujitve. Premiki v teološki antropologiji poglabljajo vsebino odtujitvenega procesa. Pojem samoodtujitve postaja pomemben zaradi poudarkov na antropološki perspektivi sodobnega mišljenja in življenja.

Pojem samoodtujitve je vsekakor odvisen od ideje, ki jo ima kdo o človeku. Zato se bomo v naslednjih vrsticah ustavili ob krščanski podobi človeka.

a) Teološka podoba o človeku

Zdi se, da je treba samoodtujitev najprej gledati v luči humanizacije. Mimogrede je bilo rečeno, da sta odtujitev in humanizacija dva protislovna pojma, dva nasprotna procesa, ki se med seboj izključujeta. Že Heidegger ju je postavil v takšno razmerje. Tudi Maritain vidi med odtujitvijo in humanizacijo diamentralno nasprotje. Humanizem se trudi, da bi človeka naredil zmeraj bolj človeka, pokazati hoče človeško veličino s tem, da človeka naredi deležnega tistega, kar ga izpopolnjuje v njegovi zgodovinski naravi.[9] Morali bomo odgovoriti na vprašanje, v čem je tista človeška veličina, ki se mora uresničiti v njegovi zgodovini.

V kratkih potezah bomo skušali orisati človeško dostojanstvo, ki se razodeva v treh razsežnostih: 1. individualni, 2. socialni in 3. trascendentalni.

aa) Človek kot individualno bitje

Razodetje govori, da je človek ustvarjen po božji podobi in da je tesno povezan in naravnan na drugo stvarstvo (prim. 1 Mz 1, 26—28). Bog mu je dal telo in vlil oživljajočega duha. Po svoji telesni naravi je človek povezan s tvarnim svetom in iz te zveze izvira njegova odgovornost za drugo stvarstvo. Bog mu je zaupal dolžnost, da se mora s svojim fizičnim delom čimbolj vključiti v proces spreminjanja in preoblikovanja tvarnega sveta, če

[9] Prim. Humanisme integral, Paris 1936, 10.

hoče v celoti uresničiti svojo človeško naravo. Človeku pripada telo kot integralni del njegove narave in se kot tako vključuje v njegovo bivanje. »Kot enota iz duše in telesa si človek po svoji telesnosti privzema prvine tvarnega sveta, tako da te po človeku dosegajo svoj vrhunec in dvigajo glas za svobodno poveličevanje Stvarnika. Zato človeku ni dovoljeno prezirati telesnega življenja; nasprotno, človek mora imeti svoje telo za nekaj dobrega in vrednega časti, ker ga je ustvaril Bog in ga določil za vstajenje poslednji dan« (CS 14,1).

Človek po svojih duhovnih zmožnostih presega vse drugo stvarstvo in mu je postavljen za gospodarja (prim. 1 Mz 1,28). Umna človeška narava ga usposablja, da more raziskovati ter priznavati resnico in dobroto, po katerih se dviga do nevidnih stvari. Duhovna zmožnost mu omogoča, da lahko razlikuje dobro od slabega, in ga odpira, da more v sebi sprejeti Boga, ki ga čaka in preiskuje srca (prim. CS 14,2).

S svojo umno naravo se človek vključuje v zgodovinski proces in se v njem uresničuje kot zgodovinsko bitje. Novejša moralna teologija se ne zadovoljuje več s statičnim in abstraktnim pojmovanjem človeške narave, v svoje učenje zmeraj bolj vnaša dinamične in elastične poteze človeške podobe. 2. vatikanski koncil se je zavedal zunanjih sprememb, ki vplivajo tudi na človekovo notranjost in v njej pogojujejo razvoj in spremembe. Poleg stalnih prvin poudarja tudi spremenljive in razvojne poteze človeške narave (prim. CS 5; 41). Človek je hkrati stabilno in dinamično bitje; po svojem bistvu je stabilno, po svoji osebnosti in individualnosti pa poln dinamizma in ustvarjalnosti. Koncil nas poziva, naj bomo pozorni na znamenja časov. Mnogi današnji teologi so si prisvojili prepričanje, da danes tudi morale ne moremo več gledati kot statično dejavnost, ampak se moramo čimbolj zavedati njenega dinamičnega in zgodovinskega bistva. Tudi biblično pojmovanje človeka ima v sebi dinamično noto. Takó se je krščanska etika trdno prepričala, da mora preiti od statike k dinamiki, od legalizma k osebnosti, od splošnosti k individualnosti in od črke k duhu. Koncilski nauk razkriva nove perspektive v pojmovanju človeške narave in moralnega življenja. Zmeraj bolj je navzoče vprašanje, kako moramo Bogu dati odgovor v prostoru in času. Dostojanstvo človeške osebe in njen zgodovinski značaj zahtevata od človeka, da zavzame v vsaki situaciji do zunanjih stvarnosti odgovoren in pravilno interpretiran odnos.[10]

Takó je človek postavljen v ta svet in čas, ki ga mora z vso svojo moralno odgovornostjo spreminjati in oblikovati. In s tem, ko spreminja zunanji svet, spreminja tudi svojo notranjost (prim. CS 5,1). Zaradi časovne razpetosti nosi človek v sebi preteklost in je hkrati v sedanjem trenutku pokli-

[10] Prim. D. Mieth, Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral, Graz-Wien-Köln 1970, 27.

can in določen za prihodnost. V slehernem trenutku se izraža vsa njegova dinamična narava. Odgovorni smo za zunanji svet in za svojo notranjost.

Na individualni ravni se nam krščanska morala javlja kot osebna morala. Danes si ne moremo zamišljati krščanske morale brez osebne usmeritve. Oseba pomeni več kot narava. Na metafizični ravni je naravni zakon abstrakten, na osebni pa postaja določen in zajema celotno situacijo, v katero je (včlenjena) človeška oseba. Personalistična vizija moralnega življenja poudarja najbolj osebno in najbolj določno odgovornost pred Bogom.

Vsak človek je enkratna in neponovljiva oseba. »Ona poseduje polnost enkratne biti. Ta bit je po božji stvariteljski volji zaupana skrbi posameznika kot naloga. Vsaka individualna oseba mora v uresničevanju moralnih vrednot v svoji neponovljivosti in nenadomestljivosti odgovarjati pred Bogom. Zato ona mora v svojem življenju uresničevati tako bistvene kakor individualne vrednote«.[11]

Katere so te individualne vrednote, ki so bile v dosedanji krščanski praksi premalo ovrednotene? To so vrednote, ki človeško osebo postavljajo v najbolj določeno situacijo. Bivanjske okoliščine, ki človeško osebo najbolj konkretizirajo, so za vsako osebo enkratne in neponovljive. Po teh določnih okoliščinah je človeška oseba poklicana in nagovorjena, da daje najbolj določne in dinamične odgovore svoje moralnosti. Oseba je zmeraj situirana v zgodovinski in kulturni kontekst. Ta situacija pa ne modificira človeške narave samo na zunaj, temveč se tudi na znotraj z njo integrira. Osebna morala pomeni moralo situirane človeške narave.

Na poseben način določajo osebno moralno situacijo tudi darovi, ki jih je Bog dal določenemu človeku. »Sveti Duh deli svoje darove slehernemu, kakor hoče« (1 Kor 12,11). »Različni so duhovni darovi, isti pa je Duh« (1 Kor 12,4). Prvine človekove osebne situacije so posebni darovi ali karizme in tudi navadni talenti (prim. Mt 25, 14—30). Po tej situaciji je človek nagovorjen, da se po talentih uresničuje v vseh svojih razsežnostih. Koncilski nauk vidi v situaciji vodilo moralnega ravnanja. »Vztrajno naj torej (laiki) spopolnjujejo svojim razmeram ustrezne, sebi podeljene lastnosti in sposobnosti ter uporabljajo posebne darove, ki so jih prejeli od Sv. Duha« (LA 4). »Spolnjevanje dolžnosti, ki jo nalagata pravičnost in ljubezen, se vedno bolj uveljavljata na ta način, da vsakdo po svojih zmožnostih in po potrebah drugih prispeva k skupnemu blagru« (CS 30,1). »Ta evangelij . . . nenehno opominja, da je treba vse človeške talente napravljati rodovitne v službi Bogu in v blagor ljudem« (CS 41,2).

V praksi je težko opredeliti natančno naravo in kvaliteto talentov, ki jih kdo prejme od Boga, vendar nikakor ne kaže teoretično ali praktično

[11] B. Häring, Das Gesetz Christi I, München — Freiburg 1967, 112.

podcenjevati odgovornosti, ki izvirajo iz poklicanosti po talentih. Kdor razvija svoje talente in v skladu z njimi živi ter deluje, čeprav ti niso karizmatični, uresničuje svojo osebnost najbolj določno in bogati skupnost, kateri pripada. Premalo se zavedamo, da je osebna obdarjenost z božjimi darovi določen, zgovoren in zanesljiv nagovor Boga človeku, da bi se odzval in šel po poti za Kristusom. Z uresničenimi talenti more posameznik enkratno, neponovljivo in nenadomestljivo največ prispevati človeški in cerkveni družbi.

Osebni talenti in posebne zmožnosti gotovo sodijo k celotnosti človeške podobe na individualni ravni in jih je treba imeti v mislih, kadar govorimo o teološki podobi človeka.

bb) Človek kot socialno bitje

V času personalističnih teženj v pojmovanju človeka moramo še posebej podčrtati resnico, da je človek po svoji naravi socialno bitje. Bog je ustvaril mnogo posameznikov, vsem pa je dal isto človeško naravo, ki predstavlja temelj človeške socialne razsežnosti. Ta človeška narava pa ne ostaja sama v sebi kot taka, ampak se uveljavlja po dejanjih, ki so naravnana na sočloveka. Človek, ki živi in deluje v skupnosti in v odprtosti do sočloveka, nastopa kot oseba. Človeška oseba se izraža in uresničuje samo v odprtosti za drugega. »Ne morem biti ‚jaz', ne da bi stal nasproti ‚ti', s katerim postajamo ‚mi'.«[12] Človek se izpopolnjuje in postaja zmeraj bolj človek samo toliko, kolikor bolj so pristni in iskreni njegovi odnosi na ravni ljubezni. Rast človeške osebe je mogoča samo na ravni odnosa: jaz-ti-mi.

Koncilska konstitucija takóle opredeljuje ta medsebojni odnos: »Zaradi človekove družbene narave je jasno, da sta napredovanje človeške osebe in rast družbe same v medsebojni odvisnosti. Kajti počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba, ki po svoji naravi nujno potrebuje družbeno življenje. Ker torej družbeno življenje človeku ni nekaj dodatnega, zato človek v občevanju z drugimi, v medsebojnih nalogah, v pogovoru z brati raste v vseh svojih darovih in more izpolniti svojo poklicanost« (CS 25,1).

Krščanski personalizem (Marcel, Steinbüchel) poudarja, da človek, ki bi v svojem bližnjem ne videl drugega kot sredstvo za dosego svojih egoističnih ciljev, izključuje ‚mi' in sočloveka ne sprejema v okvir svoje osebnosti, sebe krni in ruši dostojanstvo svoje človeške osebe.

Človek ima kot oseba temeljno pravico, da se svobodno izraža. Dostojanstvo človeške osebe je v njeni svobodi. Personalna razsežnost zahteva od človeka, da osebnostno zaznamuje tudi svoje telesno življenje in svoje odnose do tvarnega sveta.

---

[12] A. Hortelano, Amore e matrimonio, nuove prospettive, Assisi (Ed. Cittadella) 1973, 10.

cc) Človek kot transcendentalno bitje

B. Häring je zapisal: »Resničen krščanski personalizem ne pomeni drugega kot to, da se tisti, ki sprejme milost in poklic od Boga, posveča kot služabnik službi, pričevanju in ljubezni ter sploh ne išče drugega kot svoje lastno uresničenje«.[13] Zadnji temelj krščanskega personalizma je transcendenca. Človekova naravnanost na transcendenco ga spodbuja, da se dviga za srečanje z Absolutnim. Sleherni človek more odkriti v sebi v določeni meri in obliki poteze Absolutnega. »Kajti po notranjem človeku presega vse stvari; v te globine svoje notranjosti se vrača, kadar se obrača v svoje srce, kjer ga čaka Bog, ki preiskuje srca, in kjer sam pred božjimi očmi odloča o svoji usodi« (CS 14,2).

Človek se po svoji naravi ne more zapirati v svojo imanenco, marveč nenehno živi v odprtosti za transcendenco, saj se le v tej more povsem umiriti in uresničiti. Ni dovolj samo razmerje jaz-ti. Človek nosi v sebi možnost za razvoj tretje razsežnosti v vertikalo. Človek, ki hoče razviti vse svoje zmožnosti in postati popolna osebnost, se mora razvijati v treh smereh: imanentni, socialni in transcendentalni. Postajati mora hkrati imanentno, socialno in trascendentalno bitje. Če hoče v sebi ohraniti harmonijo in ravnotežje, se v skrbi za razvoj družbene razsežnosti ne sme zanemarjati v imanentni in transcendentalni smeri. V odkrivaju in priznavanju svojega notranjega sveta bo prej ali slej zadel na Boga. S tem, ko se spopolnjuje v sebi in poglablja svojo bit, zmeraj bolj razodeva tudi božjo podobo v sebi.

Prav na poseben način ovrednoti človeško bitje njegov namen in smisel. »Najvišji vidik človekovega dostojanstva je v njegovi poklicanosti k občestvu z Bogom« (CS 19,1). Človekovo podobo končno zariše njegov zadnji cilj, ki je večna sreča v Bogu. Bog pa je človeka ustvaril iz ljubezni in za ljubezen. Ko se človek spopolnjuje, daje čast Bogu in tako dosega končni cilj.

čč) Človekova veličina v Kristusu

Skrivnost človeka se razodeva v skrivnosti učlovečene Besede. »Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22,1). »Ako je torej kdo v Kristusu, je nova stvar: staro je prešlo, glejte, nastalo je novo« (2 Kor 5,17). »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari . . . vse je ustvarjeno po njem in zanj. In on je pred vsem in vse ima v njem svoj obstoj in on je glava telesu, Cerkvi . . .« (Kol 1,15—18).

Po Kristusu smo bili odrešeni. Po njem je bil vzpostavljen nadnaravni red odrešenja. S Kristusom se je za človeka odprla nova perspektiva, ki daje

nove možnosti popolnejše uresničitve. Kristus je postal naš cilj in vzor. »V njem smo postali tudi dediči, naprej določeni po načrtu njega, ki vse vrši po odločitvi svoje volje, da bi bili tako v slavo njegovega veličanstva . . .« (Ef 1,11—13). »V njej (odrešenjski skrivnosti) človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet pride do veljave in je tako nekako ponovno ustvarjen«.[14]

Kristus je vir popolnejšega spoznanja človeka o sebi. V njem najde človek vso resnico o sebi. »Mora si prisvojiti in privzeti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe,« pravi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici Človekov Odrešenik. Kristusovo učlovečenje in odrešenje ne samo osvetljuje vse temne strani človeške podobe, temveč isto podobo spopolnjuje in integrira.

Tudi socialna razsežnost človeške podobe je po Kristusovi milosti dopolnjena in izpolnjena. Človeška oseba je bila posvečena, ko je prejela prvine Sv. Duha (prim. Rim 8,23), in svojo bit uresničuje tudi v moči milosti Sv. Duha. Prvine duha človeka usposobijo, da more razviti svojo podobo do tistih meja, ki sta jih zarisala Stvarnik s svojim stvariteljskim načrtom in Kristus s svojim odrešenjem. Kratko lahko rečemo, da je človeško podobo, zdinamizirano z močjo Sv. Duha, mogoče uresničiti v smeri transcendence samo v moči eshatološkega upanja v končno poveličanje.

Kristusova odrešenjska skrivnost človeku ponuja nove perspektive in prinaša boljše možnosti, ki pa mu niso vsiljene kot tujek, temveč kot njegova presegajoča možnost uresničitve. Razvijati sebe v smeri Kristusa pomeni uresničevati vse svoje naravno in nadnaravno človeško bistvo. Odrešenje je torej nova možnost človekovega samouresničenja.

b) Moralnoteološko pojmovanje samoodtujitve

Iz tega, kar smo rekli do sedaj, ni težko razumeti, kaj pomeni samoodtujitev v teološki luči. Teološki pojem odtujitev izvira iz teološke podobe človeka, to pa smo v skopih potezah nakazali zgoraj. Pojem odtujitve se nanaša na dejstvo, da se človek s svojim življenjem in delom oddalji od lastne podobe, ki jo je Bog imel v svojem načrtu od vsega začetka in jo je Kristus s svojim odrešilnim delom izpopolnil in dvignil na mednarodno raven. Na splošno ugotavljamo, da je odtujitev vse, kar zavira človek razvoj, krni in hromi njegovo krščansko bit. Povzročati in pospeševati odtujitev pomeni nasprotovati, ovirati uresničenje vseh naravnih in nadnaravnih zmožnosti v smeri polne stvarnosti Kristusove. Z odtujitvijo odklanja človek krščansko humanizacijo. Na ravni določene stvarnosti odtujitev na zadeva

[13] La morale per la persona, Roma (Ed. Paolina) 1973, 89.
[14] Janez Pavel II., Človekov Odrešenik, 10.

toliko človeške podobe kot take, ampak bolj posega na njene posamezne dele.

V poglobljeni razčlenitvi tega pojma prihajamo do ugotovitve, da moremo proces odtujitve obravnavati pod dvojnim vidikom. Odtujitev more biti svobodna in nesvobodna. Prva pomeni tisto odtujitev, ki jo je človek povzročil s svojo svobodno voljo, pod pojmom nesvobodne odtujitve pa razumemo tiste odtujevalne premike, ki ne izvirajo iz človekove svobodne volje.

aa) Nesvobodna odtujitev

Človek je kot duhovno-telesno bitje ustvarjen po božji podobi. Njegova podobnost Bogu se razteza tudi na telo. Deluje in se uresničuje zmeraj kot duhovno-telesno bitje. Novejša znanstvena dognanja nam omogočajo, da laže razumemo vpliv telesnega življenja na celotno osebnost.

S tega vidika je imel prav tudi Marx, ko je učil, kakšne posledice izvirajo iz socialne in ekonomske odtujitve. V pomanjkanju tistih snovnih dobrin, ki so človeku potrebne za zadovoljevanje osnovnih bioloških potreb, se tudi duh ne more pravilno razvijati. Revščina, zaradi katere otrok nima možnosti, da bi se dovolj telesno in duhovno razvil, odtujuje človeka od njegove veličine in krščanskega dostojanstva.

Vzrok in začetek sleherne odtujitve je greh prvega človeka. Pred grehom je bil človek zmožen, da uresniči v sebi božjo podobo, da se v svojem razvoju dvigne naproti Bogu, večni popolnosti, da postane zmeraj bolj človek, zmeraj bolj tisto, kar je Bog načrtoval z njim. Toda z grehom se je razvoj ustavil. Človek je odklonil Boga. Zavrl je razvoj v smeri Boga in se obrnil vstran od svoje transcendentalne perspektive. Hotel se je dvigniti nad Boga in postati neodvisno bitje, ki se ne mora nikomur pokoravati. Tako se je ponižal na nižjo raven, kot je bil prej.

S prvim grehom je bila ranjena človeška narava. Uničeno je bilo stanje pravičnosti in posvečujoče milosti. Človeška narava je v svojih konstitutivnih prvinah ostala ista, spremenila se je v svojih možnostih. Porušen je bil red na ravni odnosov med dobrim in slabim. Nagnjenje do dobrega se je spremenilo v nagnjenje do slabega. Po grehu je bilo telo povrženo trpljenju, bolezni in smrti. To nesoglasje med duhom in telesom, ki ga je povzročil prvi greh, je prvo dejanje odtujitve in je temelj vsake druge svobodne odtujitve. S prvim grehom je otemnelo človeško spoznanje, porušen je bil red v odnosih do sebe, Boga in bližnjega. Prvo dejanje greha, prva odtujitev je bila izvršena svobodno, zato trpi posledice.

Prvi greh je bil storjen svobodno, toda njegove posledice predstavljajo pogoje poznejšega človekovega življenja, ki pa niso povsem odvisni od njegove svobodne volje. Človek je nekako vržen v odtujeno stanje človeške

bitnosti. Nehote se preprosto znajdemo v odtujevalnem procesu, ki ga je začel prvi greh. Brez naše svobodne privolitve smo odtujeni sami sebi, svoji popolnosti, razklani v sebi in podvrženi dramatičnemu boju med dobrim in zlim, med lučjo in temo, med tem, kar smo, in tem, kar bi morali biti (prim. CS 13,2). »Kajti, kar delam, ne umevam; ne delam namreč tega, kar hočem, ampak to delam, kar sovražim« (Rim 7,15). Posledice izvirnega greha doživlja človek kot svojo razkrojenost, nezvestobo in odtujitev samemu sebi. V bibličnem pojmovanju ni greh le enkratno dejanje, temveč splošna situacija, ki določa človeka že pred njegovo osebno odločitvijo, to pa človek s svojim osebnim grehom samó potrjuje. Človek je v to grešno situacijo bitno vpleten. Odtujitev od Boga in njegove odrešitvene volje vodi človeka k samoodtujitvi: notranji razdvojenosti med dušo in telesom, med spoznanjem in voljo, h krizi človekove identitete, ki se kaže tudi v telesnem trpljenju, bolezni in smrti. Ta grešna situacija pa dalje povzroča odtujitev človeka svetu, v katerem živi. Po grehu je nastala napetost med človekom in svetom, med posameznikom in družbo, med duhom in materijo. Tej grešni situaciji se pridružijo še sovraštvo, laž, prepiri, vojne in krivice in takó se odtujevanje samo še veča. Z izvirnim grehom je nastala grešna situacija, v kateri je človek samoodtujen v smeri Boga, sočloveka in sveta.[15]

Z rojstvom se sleherni človek znajde v razmerah, ki niso najbolj primerne za uresničenje vseh razsežnosti njegovega bistva. Začne bivati v svetu, ki je že odtujen in predstavlja zanj možnost, da se vključi v proces, ki nasprotuje njegovi popolnosti in svetosti, idealu, kateremu bi se moral približati. S svojim vključevanjem v ta proces človek prestopa normo, postavljeno od Boga, in se tako odtujuje svoji moralnosti. V moralnoteološki govorici pravimo, da greši. Zato moremo tudi sleherni greh obravnavati kot človekovo samoodtujitev.

bb) Svobodna samoodtujitev

Pod tem pojmom razumemo samoodtujevalno dejanje, ki izvira iz svobodne volje. V človekovem življenju lahko opazimo mnogo pojavov in procesov, ki so posledica njegovega prizadevanja, da bi postal čimbolj človek, čimbolj podoben Bogu in Kristusu. Celotno človekovo notranje kakor tudi zunanje življenje gledamo in ocenjujemo pod vidikom božje odrešitvene ekonomije. V tej perspektivi dobiva pojem samoodtujitve še večjo težo. S Kristusovim odrešilnim delom je človek prejel nov okvir in celotna zgodovina človeštva nove temelje. Kristus pripada človeku in njegovi zgodovini. Za človeka ne predstavlja tujka, ampak je samo njegova presežnost. Novoza-

[15] Prim. F. Plemenitaš, Odrešenje in osvobajanje človeka, v BV 43, 252—255; B. Haring, Il peccato in un'epoca di secolarizzazione, Roma (Ed. Paolina) 1973, 85—97.

vezna zgodovina odpira možnost, da človek svojo osebno zgodovino včleni v zgodovino odrešenja. Novozavezni človek je odrešen človek. Zato smemo sklepati, da z vsakim dejanjem, ki ga izvršimo proti človeku in njegovi božji podobi, zanikamo in hromimo človekov odrešenjski proces. Resnična humanizacija, uresničenje božje podobe v sebi ne more izključevati odrešenja človeka. Krščanski človek deluje na poseben način kot odrešeni človek, pa naj bo tako, da odrešenje pospešuje ali pa zavira. S tem, ko izvrši dejanje proti samemu sebi kot odrešenemu bitju, se odtuji najprej sam sebi, potem pa Kristusu Odrešeniku in svojemu Bogu. To dejanje, s katerim zavestno in svobodno prekršimo moralni red in kjer se človek izraža kot oseba, imenujemo greh. Objektivno vzeto, odtujitev in greh pomenita v moralnoteološkem okviru isto. Razlikujeta se samo po subjektivni strani, kajti greh imenujemo tisto dejanje, s katerim izrecno ali vključno odklanjamo odnos do Boga, med tem ko dejanje odtujitve lahko povzročimo, ne da bi se dovolj zavedali njenih objektivnih posledic. Odtujitev je širši pojem od pojma greha. Vsak greh pomeni odtujitev, vsaka odtujitev pa še ni greh.

Samoodtujitev kot moralnoteološki pojem označuje proces, ki poteka v okviru treh razsežnosti človeške podobe: individualne, socialne in transcendentalne.

1. Na individualni ravni moramo najprej vsak osebni greh označiti kot dejanje odtujitve samemu sebi. Greh ruši ali vsaj oslabi človekov notranji in zunanji red. V duši nastane pustošenje. Kdor prizadene ta red, oskruni tudi lastno podobo. Grešno dejanje človeka zasužnjuje (prim. Jn 8,34) in hromi njegovo notranjo dinamiko. B. Häring je zapisal: »Oseben greh je odtujitev v smislu notranje dezintegracije osebnosti. S ponavljanjem greha se človek postopoma odpoveduje moralni svobodi, dinamiki žive vesti in se tako onesposablja, da bi mogel živo slišati klic k dobremu in resničnemu ter začutiti željo, da bi spoznal in živel resnico«.[16] »A greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrača od tega, da bi dosegel svojo popolnost,« pravi koncilska konstitucija (CS 13). Sveto pismo hoče z izrazi ‚pseudos' in ‚scotos' povedati, da se človek z grehom oddaljuje od Boga, ki je resnica in luč, se usmerja k svojemu lastnemu uničenju ter se zapira v osamljenost in praznino. Tudi nekateri psihologi (Fromm, Frankl) govorijo, da človekova nemorala zapušča nevrotične posledice v človeku.

Z grešnim dejanjem se človek odtuji tudi svojemu krščanskemu bistvu. Greh je dejanje, s katerim nasprotuje odrešenjskemu dogajanju, ki ga je sprožil Kristus. Zaradi osebnega greha se zmanjšuje učinkovitost odrešenjske milosti v osebnem in družbenem življenju. Po grehu človek zapada v slepoto, v kateri ne more videti, kako bi moral izpolniti svoje krščansko bistvo. Življenje v skladu z božjimi zapovedmi odpira svobodno voljo človeka, da more

[16] N. d., 88.

slediti božjemu klicu, greh pa ga omejuje v svobodnem odločanju. Z grešnimi dejanji ustavljamo odrešenjski proces in odklanjamo Kristusove odrešilne darove. Z grehom teptamo svoje osebno jedro, kjer se nas dotika Bog, in svojo bitnost zapiramo pred Kristusom. Zlasti smrten greh pomeni napad na temeljno naravnanost človekove bitnosti.

Na individualni ravni se javljajo mnoge oblike človekove samoodtujenosti. Današnji človek je svojo notranjost takó odprl zunanjim vplivom, da živi v nenehni nevarnosti, da svojo osebnost dezintegrira, in v ogroženosti v svoji svobodnosti. Tista oblika življenja in delovanja, ki preprečuje človekovo integracijo, je dejansko pojav samodtujitve. Razklanost človeške osebnosti je odsev njegove odtujenosti. Razosebljenje človeka lahko z drugo besedo imenujemo tudi samoodtujevanje. Kriza človekove identitete odpira vprašanje njegove samoodtujitve.

Proces avtomatizacije sodobnega življenja in delovanja je tako zajel človeka, da se je njegov manevrski prostor svobodnega odločanja omejil na minimum. Osebna spodbuda in odločitev zmeraj teže prideta do veljave. Oseba danes skoraj ‚mora' delovati v moči avtomatizmov medčloveških odnosov, ne da bi se dovolj zavedala svoje ohromelosti in vključenosti v samodtujevalni proces.

Sleherna objektivizacija človeške osebe in njene notranjosti, ko je človek obravnavan kot predmet in člen v verižnem sistemu, povzroča in pospešuje njeno samo odtujenost. Kljub socializaciji življenja in personalističnim poudarkom je človek industrijske družbe usodno degradiran na predmet, ki se mora podvreči družbenim interesom. Popredmeteno gledanje na človeka brez upoštevanja njegovega dostojanstva in temu primerno reševanje njegovih problemov pomeni grobo obliko samoodtujitve. Morda so za to obliko odtujitve krivi bolj drugi kakor sam človek. Sam pa pospešuje ta pojav samoodtujitve, kolikor se premalo bojuje za uveljavitev osebne svobode in pravice.

Tempo življenja, kakršen je danes, onemogoča človeku, da bi se ustavil ob sebi, posvetil sam sebi dovolj pozornosti in tako reševal ter poglabljal identičnost svoje osebe. Včasih človek ne more, drugič pa prostovoljno sprejema razmere, v katerih ne deluje niti ne živi v skladu s svojim človeškim in krščanskim dostojanstvom. Kriza človekove identičnosti je vsekakor posledica njegovega samoodtujitvenega procesa.

Zunaj in znotraj krščanstva danes precej poudarjajo, da je človek enkratna, neponovljiva in nenadomestljiva oseba. V teoriji je to popolnoma jasno, v praksi pa nastajajo zapleti. Vsaka oseba se mora v celoti uresničiti samo v tistem okviru, ki mu ga postavljata objektivni moralni red ter notranja in zunanja situacija. Po osebnih darovih in moralni situaciji je človek nagovorjen in poklican k najbolj določnemu odgovoru svoje moralnosti.

Svoj smisel in identičnost bo človeška oseba dosegla samo, če bo razvila vse svoje zmožnosti. S takó, povsem uresničeno človeško podobo, pa bo najbolj določno in enkratno največ prispevala družbi. Znano je, da enkratnost in neponovljivost človeške osebe najbolj moti totalitaristična miselnost. Družba, ki ne pozna ali noče poznati posameznika, podcenjuje njegove od Boga prejete darove, iz osebnosti dela številke, krni božjo podobo v človeku, ovira, da bi mogel svoje darove včleniti v svojo osebnost, s tem pa nasprotuje njegovi humanizaciji, a sebe prikrajša za zrele osebnosti, se javlja kot odtujevalni dejavnik. Prav zaradi tega je vsako teptanje osebnih talentov in posebnih zmožnosti, pa naj to počno predstojniki in družbe ali človek sam, v smislu personalističnih poudarkov v moralni teologiji neodgovorno in nemoralno, ker pomeni pospeševanje odtujitvenega procesa. Če je cilj vseh družbenih odnosov človeška oseba in če mora vsak po svojih zmožnostih prispevati k skupnemu blagru, potem mora družba v odnosu do osebe tako ravnati in storiti vse, da bodo njeni člani do polnosti in v vsej določnosti in enkratnosti razvite osebe, če želi ukloniti nevarnost njene samoodtujitve. Če bi človeka obravnavali kot zgolj abstraktno stvarnost brez osebne obdarjenosti in njegove konkretne situacije, bi bil to dokaz, da človeka ne jemljemo kot osebo in smo krenili na pot njegove samoodtujitve, pa naj se tega zavedamo ali ne.

Za rast človeške osebe bi bilo zelo nevarno, neodgovorno in nemoralno, če bi si zastopniki oblasti oblikovali takšne teorije, s katerimi bi posameznike povsem podredili svojim ali družbenim interesom. Teorije, ki so brisale in zanikale človekovo enkratno obdarjenost z božjimi darovi, niso bile v službi človekovega odrešenja, ampak so pogojevale in pospeševale odtujitveni proces. Zgodovinska skušnja nas uči, da so bili nosilci oblasti največkrat v sporu z močnejšimi osebnostmi, ker so jim te delale težave. To dejstvo je samo dokaz, da znotraj in zunaj krščanstva ni bilo dovolj navzoče zavesti, da si mora vsaka družba prizadevati za rešitev človeške osebe, ki gradi in usmerja družbo. Človek, ki noče sprejeti svoje samoodtujitve, ampak se oklepa humanizacije, bo skušal pošteno, resnicoljubno in ponižno priznati svoje darove in jih razvite integrirati v podobo lastne osebe ter z vso moralno odgovornostjo z njimi služiti družbi v določeni moralni situaciji. Samó takšna oseba se bo izognila sporu sama s seboj in razodevala integrirano in spravljeno osebno bitnost ter pospeševala božje kraljestvo resnice in pravice. Kdor bi pa spregledal ali zanikal svoje talente in jih pustil neuresničene v imenu neke ‚puhlave' ponižnosti, bi ostal nezmožen, da bi odgovoril na najbolj konkreten božji klic, sam pa bi zapadel v lastno samoodtujitev. Ob tem se nehote zastavlja vprašanje, koliko je vredna pokorščina, ki je zanikavala človekovo enkratnost in konkretno situacijo, in kakšna je odgovornost za toliko talentov, zakopanih v zgodovini po sili družbenih pogledov. Vsak, kdor

bo hotel obravnavati človeka ne glede na njegovo enkratnost, si bo zaradi njegovih izgubljenih talentov nakopal hudo odgovornost pred Bogom, družbo in njim samim.

Moralna fenomenologija nam more odkrivati nekatera družbena ozračja, kjer ima veljavo tisti posameznik, ki se je odrekel svoji enkratnosti, svojim osebnim talentom in tako ostal brez osebne vsebine popolnoma podrejen družbenim in strukturnim interesom. Razumljivo je, da vsaka oblast rajši sprejema ljudi »splošnega kova«, kajti takšni ne delajo težav. Pri tem se pa dovolj ne zaveda, da je njena struktura zdrava samo, če se more v njej vsak ob danih možnostih uresničiti v popolno osebnost. Takšno družbeno ozračje močno vpliva na oblikovanje etosa posameznika in more biti zanesljiva pot do osebne samoodtujitve. Samoodtujitveni proces bo takó zajel najrazličnejša območja človekovega moralnega odločanja. Samoodtujitev bi prav tako zakrivili, če bi se mirno sprijaznili s strukturami življenja in dela, ki posamezniku onemogočajo, da bi uresničil osebno odgovornost za družbene vrednote.

2. Na socialni ravni je morda nekoliko laže ugotoviti človekovo samoodtujitev. Z vsakim dejanjem, s katerim greši človek zoper sam sebe, se onesposablja za to, da bi mogel ustvarjati pravične odnose z drugimi. Okrnjen jaz ne more ponuditi dolžnega deleža k ‚ti'. Z grešnim dejanjem zapadamo v temo in laž ter tako okrnimo svoje zmožnosti, da bi mogli bližnjega spoznati in sprejeti v vseh njegovih razsežnostih. Grešen človek je nemočen, da bi mogel razvijati pristne medsebojne odnose. Vemo, da je človek veličina takrat, kadar razvije vse svoje bistvo, ko biva na ravni odnosov: jaz-ti-mi.

Tisti, ki se zapira pred milostjo božjo, ne more obroditi sadov Sv. Duha, ki so ljubezen, veselje, mir, dobrota, zvestoba, miloba itd. (prim. Gal 5,22). Če je človek kot oseba socialno bitje, je jasno, da njegova osebna dejanja ne morejo ostati brez sadov za družbo. Družba, kateri pripada, pričakuje od njega prispevek, ki ga more ponuditi samo v okviru svojih osebnih danosti. S svojimi negativnimi dejanji pa družbi zapuščamo negativne in odtujevalne sadove ter tako napadamo milost, s katero je družba v nadnaravnem redu prežeta. S svojimi slabimi dejanji zlorabljamo svoje naravne in nadnaravne energije in s tem odrešitveni proces sprevračamo v odtujevalnega. Grešen človek je lahko s svojim odtujitvenim procesom nenehna spodbuda in vaba, da krenejo tudi drugi na isto pot.

Končno grešno dejanje, ki je storjeno v škodo bližnjega, rodi negativne sadove za človeka samega. »Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker je tema preslepila njegove oči« (1 Jn 2,11). »Vsak, kdor brata sovraži, je ubijalec, in veste, da nobeden ubijalec nima v sebi večnega življenja« (1 Jn 3,15).

Če je človekova družbena razsežnost nekaj bistvenega, potem bi bila sleherna ohromitev ali zanikanje družbenih odnosov znamenje njegove samoodtujitve, zaradi katere ne more izpolniti vse svoje poklicanosti. Tako so tudi razosebljeni medčloveški odnosi posledica odtujenih oseb.

3. Tudi transcendentalna perspektiva ponuja človeku možnost njegove samoodtujitve. Zato se človek, ki je božja podoba, zaznamovana z transcendentalno odprtosto, ne more oddaljiti samemu sebi, ne da bi se hkrati odtujil tudi svojemu Bogu. Transcendenca je samo vertikalna razsežnost človeškega bistva. Kdor bi zanikal transcendenco, bi človeka degradiral in mu vzel bistveno razsežnost. Imanenca odpira človeka sama po sebi za transcendenco. Popolni humanizem se more truditi za razvoj transcendentalne razsežnosti človeškega bistva. Iz tega pa lahko sklepamo, da bi se sleherna kultura, civilizacija in vzgoja, ki bi v svojem prizadevanju za človeka zanikale ali omalovaževale transcendentalno razsežnost, proces humanizacije in personalizacije, spreminjale v proces človekove samoodtujitve. Z vsakim svojim dejanjem ali vedenjem, s katerim bi posredno ali neposredno, zavestno in nezavestno črtali transcendentalno razsežnost, bi stopali na pot, na kateri bi postajali zmeraj manj osebnosti.

Z vsakim slabim dejanjem se upiramo Bogu, ga žalimo in postavljamo za svoj cilj minljive dobrine, večne pa zamenjamo s tistimi, ki nas ne morejo v celoti osrečiti. Človeško prizadevanje za lastno avtonomijo briše njegovo transcendentalno naravnanost, hkrati pa ruši temelje človeške bitnosti.

Brez transcendentalne usmeritve se človek v svoji zgodovinski napetosti omejuje ter svoje osebne energije hromi in krni. Sebe noče razviti do možnih mejá. Tako ostajajo možnosti neuresničene, energije pa v smeri neskončnosti nemobilizirane. Človek brez eshatološke in transcendentalne perspektive noče biti to, kar bi mogel biti v božji luči, odklanja milost, ki mu je bila dana, da iz sebe napravi »novo stvar« (2 Kor 5,17) in da bo »deležen božje narave« (2 Pt 1,4).

Končno lahko sklenemo: človek, ki je božja podoba, naravnana na Boga, človeka in drugo stvarstvo, odrešen in prenovljen v Jezusu Kristusu, v katerem temelji njegova krščanska bitnost, ne razvija svojega krščanskega humanizma ter noče ostati odprt za Boga, sebe in sočloveka, zaradi česar se ne uresniči v vsem svojem bistvu in se potaplja v proces, ki mu pravimo samoodtujitev.

c) Samoodtujitev v novi zavezi

Sveto pismo uporablja na splošno besede ‚alienus', ‚alienatio' in ‚alienare' v juridičnem pomenu, v smislu lastništva. Vendar nekateri novozavezni teksti izražajo odtujitev v moralnoteološkem smislu. Ustavimo se samo ob nekaterih tekstih, ki se nanašajo na samoodtujitveni pojav.

V prvi vrsti se ustavimo ob tekstu sv. Pavla, ki izrecno govori o pojavu odtujitve. »Tudi vas, ki ste bili nekdaj odtujeni in po hudobnih delih sovražnega mišljenja, je zdaj spravil s smrtjo njegovega človeškega telesa, da bi vas predse postavil svete in brezmadežne in neoporečne . . .« (Kol 1,21). »Zatorej pravim to in vas rotim v Gospodu: Ne živite več, kakor žive pogani v nečimrnosti svojih misli; razum jim je otemnel in božjemu življenju so odtujeni zaradi nevednosti, v kateri so zaradi zakrknjenosti svojega srca . . .« (Ef 4,17.18).

Oba navedena teksta izražata, da je dejanje odtujitve bilo že izvršeno. Grški tekst obakrat uporablja besedo ἀπηλλοτριωμένοι. Beseda je postavljena v pasivni particip preteklega časa. Pretekli pasivni particip izraža, da se je neko dejanje že zgodilo. Kaj se je zgodilo?

V obeh primerih so mišljeni kristjani, ki so bili prej pogani. Verniki v Kolosah so bili najprej oddaljeni od Boga, od božjega življenja v sebi in od nadnaravne podobnosti Bogu. Kristus jih je nanovo spravil in jim vrnil tisto, kar niso imeli v poganstvu. Prej so bili odtujeni — ἀπηλλτριωμένοι — zdaj niso več. Podeljena jim je bila deležnost nadnaravnega življenja.

V drugem tekstu je še bolj poudarjeno dejanje odtujitve. Pogani so bili odtujeni božjemu življenju zaradi nevednosti in zakrknjenosti. Zaradi pomanjkljivega spoznanja božjega bivanja in pomanjkljive iskrenosti in odprtosti za dobro in resnično jim je bilo nemogoče, da bi vase sprejeli božje življenje. Ker se niso naravno razvili, se tudi za nadnaravno življenje niso mogli preroditi. S tem, ko so zatrli in zanikali naravne talente, so se še bolj odtujili božjemu življenju.

Iz celotnega teksta smemo narediti dva sklepa: sv. Pavel gleda na božje življenje kot na nekaj, kar pripada človeku kot njegovo, kar nujno sodi v okvir nadnaravne podobnosti Bogu. Vsak je poklican k temu, da v svojem naravnem življenju uresniči tudi nadnaravno življenje. Drugič, odtujitev se pojavi takrat, ko gubimo ali teptamo božje življenje. Živeti brez božjega življenja pomeni biti v odtujenosti. Vidimo, da je pri sv. Pavlu pojem moralnoteološke odtujitve soodvisen s pojmom teološke podobe o človeku. Človek in samoodtujitev sta v Pavlovi teologiji obravnavana v nadnaravni in odrešenjski perspektivi. Odtujitev je proces na ravni človeških odgovornih dejanj, zato je potrebno, da pride kdo, ki bo sprožil proces osvoboditve od človekove samoodtujitve.

Za boljše razumevanje novozaveznega pojmovanja človekove odtujitve bi lahko navajali še več tekstov, ki se nanašajo na krščansko podobo človeka in njegovo odtujitev. Tukaj se moramo omejiti samo na nekatere tekste nove zaveze, ki posredno zadevajo pojmovanje odtujitve. Kristus je dosledno naglašal transcendentalno in eshatološko razsežnost človeškega življenja. Nadnaravne in eshatološke vrednote presegajo naravne in zemeljske. Šele

v luči poudarjenih vidikov človeškega življenja nam bo tudi pojem odtujitve nekoliko jasnejši.

Navedimo samo nekatere tekste, ki izražajo vzporedne pojme z odtujitvijo. Na vprašanje: »Kdo je moj bližnji?« (Lk 10,29), Kristus odgovarja: »Neki človek je šel od Jeruzalema v Jeriho in je padel med razbojnike; ti so ga oplenili in mu zadali ran, ter so odšli in ga pustili na pol mrtvega. Primerilo se pa je, da je šel po isti poti neki duhovnik; in ga je videl in šel mimo. Prav tako tudi levit . . . ga videl, šel mimo. Ko pa je neki Samarijan prišel do njega . . . se mu je v srce zasmilil . . .« (Lk 10,30—36). Bližnji je tisti, ki je imel usmiljenje z njim. »Večje ljubezni nima nihče, kakor je ta, da kdo da svoje življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13). V teh dveh tekstih je nakazana socialna razsežnost človeškega življenja. Ljubezen do človeka ima prvenstveno vlogo v moralnem življenju. Socialna razsežnost krščanske biti človeka je pomembnejša od zemeljskega življenja. Dati življenje za prijatelje ne pomeni v nadnaravni in eshatološki perspektivi odtujitve njegovega življenja, ampak uresničenje idealne krščanske podobe človeka.

»Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mt 10,39). »Zakaj kdor hoče svoje življenje rešiti, ga bo izgubil. Kdor pa svoje življenje zavoljo mene izgubi, ga bo našel. Kaj namreč človeku pomaga, če si ves svet pridobi, svojo dušo pa pogubi? (Mt 16,25.26). Na prvi pogled se zdi, da Kristus zahteva odtujitev lastnega življenja. Ni res! Govori sicer o odtujitvi življenja, vendar ne zanika vrednote življenja, ampak daje prednost večnemu življenju, zemeljsko razsežnost žrtvuje za eshatološko perspektivo. V duhu Kristusovega nauka bo življenje v celoti uresničil šele tisti, ki ga bo živel tudi v večnosti in transcendenci. Kristus gleda tudi na to življenje z eshatološkega in transcendentalnega vidika. Zanj pomeni odtujitev življenja zanikanje in odklanjanje transcendentalne in eshatološke razsežnosti človekovega življenja, to je izguba večnega življenja.

Novozavezno pojmovanje odtujitve izhaja iz tega, da je človek poklican za božje življenje, ki ima transcendentalno in eshatološko razsežnost. Kriterij samoodtujitve je božje življenje v človeku, ki se nujno izteka v večno življenje. Človekova samoodtujitev je v duhu nove zaveze pojav, ki nasprotuje odrešitveni ekonomiji. Zemeljsko življenje mora biti naravnano na večno življenje. Izguba telesnega življenja ni človekova odtujitev, marveč samo pot k popolnejši uresničitvi v večnosti.

Sklep

Ob sklepu tega razmišljanja naj se še enkrat spomnimo, da je vprašanje človekove samoodtujitve moralnoteološko zelo pomembno. Če je za marksi-

stične sociologe ekonomska odtujitev krivična in usodna, potem se morajo teologi s tem večjo odgovornostjo ustaviti ob pojavu moralne odtujitve. Filozofi in sociologi razlikujejo različne odtujitve, za nas pa je najodločilnejša moralna odtujitev, ki smo jo v našem prispevku imenovali samoodtujitev. Ugotovili smo, da je resnična in najusodnejša odtujitev samo tista, kjer se človek odtuji sam sebi, vendar predvsem svojemu bistvu in tistim potrebam, ki iz tega izvirajo.

Za pravilno presojanje samoodtujitve je nujno odkriti pravi kriterij, po katerem lahko presodimo, kdaj je dejanje včlenjeno v samoodtujitveni proces in katero dejanje ali vedenje človeka humanizira in osvobaja. Za kristjane je ta kriterij človekova narava z vsemi tremi razsežnostmi. Kdor bi hotel presojati pojave samoodtujitve pod moralnoteološkim vidikom, bo moral imeti pred očmi krščansko podobo o človeku, ki jo je zarisal Bog s stvarjenjem in Kristus s svojim odrešilnim delom. V samoodtujitev zapade vsak, kdor s svojim delom ali življenjem zavestno ali nezavestno zanika ali zavira razvoj katerekoli svojih bistvenih razsežnosti. Samoodtujitev se lahko javlja kot osebno in odgovorno negativno dejanje, lahko pa jo odkrivamo v celotni grešni situaciji, v kateri človeštvo tiči že od prvega greha.

Če je sodobnemu človeštvu in tudi Cerkvi največ do človeka, potem bosta morala oba bolj budno spremljati svoje delo in učenje, da ne bosta s svojimi poudarki in ukrepi nehote pogojevala ali poglabljala procesa človekove samoodtujitve. Kristjan se bo zavedal raznih oblik samoodtujitve, zato se bo trudil, da bi zmanjševal njeno moč.

Pastoralni delavci se mimogrede znajdejo v nevarnosti, da samoodtujitev bolj pospešujejo kot zavirajo. Tudi duhovnik se v želji, da bi se približal človeku, lahko oddalji od tistega, kar človeku nujno, po naravi pripada, sprejel pa tisto, kar je prinesel razvoj v napačno smer. V zadovoljevanju človekovih potreb je nujno razlikovati potrebe, ki izvirajo iz njegove narave, od tistih, ki so posledica že njegove odtujenosti. Takó odtujena osebnost, potreba, miselnost, govorica, drža, odtujen okus in etos ne morejo biti zadnji in edini kriterij v našem oznanjevanju in pospeševanju odrešenjskega dela.

Šele pravilno ocenjevanje pojavov samoodtujitve v sodobnem svetu nas bo izzivalo in sililo, da bi več storili in bolje delali za človekovo spravo s samim seboj ter tako postali boljši sodelavci Kristusovega osvobajanja. Premalo je odkriti in priznati človekovo samoodtujitev, ne da bi hkrati pokazali in sprejeli Kristusa kot osvoboditelja od vseh oblik samoodtujitve.

Povzetek: Karel Bedernjak, Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem

Človek, ki se hoče spraviti s samim seboj, mora najprej priznati, da je sprt s samim seboj in odtujen sam sebi. Marksisti poudarjajo ekonomsko odtujitev. Moralna teologija se zanima za tisto odtujitev, v kateri se človek, ki ga je ustvaril Bog in rešil Kristus, odtuji svojemu naravnemu in nadnaravnemu bistvu. K novozaveznemu človeku sodi njegova odrešitvena razsežnost. Kdor bi zanikal katerokoli razsežnost človeške podobe, bi pogojeval in pospeševal proces samoodtujitve. Človek že prihaja v grešno odtujitveno situacijo, katero le povečuje s svojimi grešnimi dejanji. Odtujitveno dejanje pomeni zanikanje humanizacije in nasprotovanje odrešenju. Kristus je prišel, da bi nas spravil in sprožil proces osvobajanja od vseh oblik samoodtujitve.

Summary: Karel Bedernjak, Self-Alienation as Philosophic and Moral-Theological Concept

Anybody who wants to become reconciled with himself must first confess that he is in discord with himself and alienated from himself. Marxists stress economic alienation. Moral theology is interested in the alienation when man, created by God and redeemed by Christ, alienates himself from his natural and supernatural essence. A part of man in the New Testament is his salvation dimension. Who negated any dimension of human nature, would condition and further the process of self-alienation. Man arrives in a sinful and alienating situation and he makes it worse by his sinful deeds. An alienating deed is a negation of humanisation and an opposition to salvation. Christ came in order to reconcile us and to free us from any form of self-alienation.

Ocene

Concilium 1984, 11—12 (191—192)

Concilium 191 je posvečen osnovnemu bogoslovju in ima podnaslov Babilon ali binkošti, — mnoštvo bogoslovij, a vzajemna odgovornost. Vsebuje uvodnik, tri poglavja: Današnje stanje, Beseda za vso Cerkev ‚posamičnih bogoslovij', Mnoštvo bogoslovij kot bogoslovno vprašanje ter Poročilo.

Uvodnik v to prvo številko so podpisali C. Geffré, G. Gutiérrez in V. Elizondo. V njem objavljajo novo usmeritev revije, ki bo odslej izhajala samo šestkrat na leto. Ker bo poleg dosedanjih deset predmetov obravnavala še dva nova: bogoslovje Tretjega sveta in bogoslovje ženskega vprašanja, bo vsak predmet prišel na vrsto le vsako drugo leto.

Mnoštvo bogoslovij, to je dopustnost različnih bogoslovij smeri, je omogočil šele Vatikan II. V prejšnjem stoletju je Cerkev v odporu proti liberalizmu naglašala potrebo po enotnosti nauka. Viden znak tega prizadevanja je bila razglasitev papeževe nezmotljivosti. Danes je drugače. Danes Cerkev Tretjega sveta ni znotraj vesoljne Cerkve, marveč je ena izmed mnogih Cerkva, ki sestavljajo vesoljno Cerkev. »Danes težko sprejemamo istoličnost bogoslovja iz enega kosa z njegovo zahtevo po splošni veljavnosti, ko je pa dejansko izrazito evropejsko in zgolj moško; danes terjamo pravice za upravičeno mnoštvo tako na področju bogoslovja kakor na področju krščanskega življenja in bogoslužnih opravil. Ta mnogovrstnost je dejansko postala stvarnost, kljub temu da je še vedno le boječe priznana v uradnih besedilih»(8).

Seveda pa ne smemo pretiravati. »Bilo bi dokaz neodgovornega ravnanja, če bi se borili proti izključni pravici zahodnega bogoslovja, ko hoče imeti splošno veljavo, ako bi ne bili hkrati budni nasproti *balkanizaciji* bogoslovja, prepuščenega pritisku različnih nacionalizmov in mnogoterih nazorov« (8—9). Ne enoličnost ne babilonska zmešnjava, marveč občestvo različnosti. Res je evangelij samo eden, toda sprejemajo ga posamezniki, zato se v vsakem izvirno učloveči.

Nato napoveduje avtorje in njihove razprave ter z obžalovanjem sporoča, da niso mogli dobiti prispevkov o indijskem bogoslovju in o pravoslavju.

Prvo razpravo je napisal Švicar P. Eicher, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor bogoslovja v Paderbornu, poročen, ima pet otrok. Dal ji je naslov: Dostojanstvo bogoslovja v razpravi o njegovi mnogoternosti (pluralizmu). Skrivnosten ni samo naslov, ampak vsa razprava. Jasno vidno je samo to, da zagovarja pluralizem. A že to ni več jasno, kaj mu ta izraz pomeni. Njegova opredelba je kaj zamotana: »Kaj pomeni to, ‚pluralizem'? Pluralizem ne pomeni kakršnega koli mnoštva skupin, nazorov in koristi. Beseda označuje prej skupino nazorov, ki naj opišejo in upravičijo te liberalne demokracije, ki so gospodarsko izoblikovane po načelu svobodnega tržnega gospodarstva, politično pa po načinu

mnogodelnega predstavništva neodvisnega ljudstva« (22). Kako naj v takšno opredelbo stlači bogoslovni pluralizem?

J.— B. Metz, nemški duhovnik, doktor modroslovja in bogoslovja, profesor za osnovno bogoslovje na vseučilišču v Münstru, je priobčil razpravo Bogoslovje spričo današnje dobe in pred njenim koncem. — Doba razsvetljenstva je na mnogotere načine vplivala tudi na bogoslovje. Katoliška Cerkev je to gibanje sicer zavirala, toda zaman. Pod njegovim vplivom so vzniknile neevropske Cerkve, tako Cerkve Tretjega sveta. Danes ni več mogoče reči, da »ima« katoliška Cerkev tudi Cerkev Tretjega sveta, ne, Cerkev Tretjega sveta skupno z drugimi samostojnimi Cerkvami, sestavlja katoliško Cerkev. Vsaka izmed njih ima nekoliko svoje bogoslovje. Enosrediščnost se je morala umakniti mnogosrediščnosti.

Tretjo razpravo, Pogoji in razpoznavni znaki pristnega medsebojnega bogoslovnega razpravljanja, je napisal V. Elizondo, rojen v Texasu, dušni pastir, danes predsednik mehiško-ameriškega Kulturnega središča v San Antonino. — Binkošti so prispodoba za današnje prizadevanje, da bi ohranili izvirnost krajevnih Cerkva in njihovega bogoslovja, ne da bi razbili enotnost vesoljne Cerkve. Sveti Duh ni odstranil jezikovnih in narodnostnih posebnosti. »Pokazale se bodo razlike, ki bodo na prvi pogled navidezno razdvajale Cerkev, dejansko pa bodo zmožne ustvariti pristnejšo enotnost« (41). Tri stvari so potrebne, da bo nastala v Cerkvi binkoštna enotnost: prvi pogoj za to mora uresničiti Cerkev, drugega osebe, ki razpravljajo, tretjega razpravljanje samo.

Cerkvena stran mora iskreno priznati pristnost in enakopravnost krajevnih Cerkva. Te pa morajo odkriti izvirnost in vrednote izročil lastnega naroda in z njimi obogatiti svoj način razumevanja krščanskih resnic. Kajti krščanski verski zaklad je eno, način, kako ga kdo razume in sprejema, pa drugo. »V zvezi s stanjem dejanskega življenja verske skupnosti je treba stalno vedno znova premisliti in izraziti zakramentalno in naučno življenje Cerkve tako, da ostane bistveno trajno ohranjeno, kljub temu da se utegne njegovo zunanje izražanje in krajevne oznake spreminjati obenem s spreminjanjem okoliščin. Pomembno je, da bogoslovci mladih Cerkva nimajo občutka, da so dolžni posnemati evropejske kulturne vzorce. Nekatere obetajoče vrzeli se že začenjajo odpirati v Latinski Ameriki, v Indiji, na Japonskem... Novi bogoslovci morajo poskrbeti zlasti za to, da istinito vrše svojo nalogo, ki je v tem, da gojijo bogoslovje s svojo krajevno Cerkvijo in zanjo« (43). Naloga mladih Cerkva je, da razvijejo svojo lastno ustvarjalnost in s tem obogatijo vso Cerkev.

Naloga starih Cerkva pa je, da se vživijo, pa naj bo to zanje še tako težko, v resnico, da so tudi one le krajevne Cerkve in da so nove Cerkve, ki so jih ustanovili njihovi misijonarji, postale odrasle hčerke, enakopravne.svojim materam, ki se morejo od njih marsičesa naučiti. »Novi način razvijanja bogoslovja v Tretjem svetu more odpreti nova obzorja starim Cerkvam« (44).

Kaj pa rimska Cerkev? Kaj more ona storiti za pristno medsebojno bogoslovno razpravljanje? Naloga »krajevne rimske Cerkve je, da znova s svojim ravnanjem pokaže, kaj pomeni biti središče edinosti, ne pa središče nasilnega vodstva in urejanja« (45).

Ako naj bo razpravljanje uspešno, morajo imeti tudi razpravljalci ustrezne lastnosti. Bogoslovec ali bogoslovka se morata zavedati, da nimata prav ona vse resnice v zakupu. Treba se je spreobrniti, vzljubiti bližnjega, reveža, izkoreninjenca, grešnika, se vživeti vanj, pa bomo odkrili tudi sami v sebi in v svojem ljudstvu nove, doslej nepoznane poteze. Treba se je ponižati, se sprejeti takšne, kakor smo, izvirne in omejene. »Kolikor imamo izvirnosti, moremo marsikaj podariti, kolikor smo omejeni, se moremo v marsičem poučiti« (47). Tudi upanje ne sme splahneti. Svet postaja majhen, vedno bolj poznamo drug drugega, vedno bolj uvidevamo, da smo različni, vedno bolj spoznavamo, kako različne so naše poti do resnice. Zahod daje

prednost razumu, Vzhod neposrednemu zrenju, Sever dejstvom, Jug domišljiji. Potrebna sta upanje in potrpežljivost, da bo možno plodno razpravljanje toliko različnih razpravljalcev in medsebojno oplajanje tako različnih značajev. »Nobeden ne bo prenehal biti, kar je, toda vsakdo bo postal mnogo bolj človek, kajti stopiti v vesolje drugih, ne uniči jaza, marveč samo njegovo sebičnost« (48).

Tudi razpravljanje mora biti takšno, da bo dosežena binkoštna enotnost. Razpravljanje naj bo na ravni raznih cerkvenih skupnosti, ne na ravni posameznih bogoslovcev. Njegov namen ni, da bi pregovorili tega, naj se pridruži mnenju onega, marveč naj pride do soglasja, »ki bo nastalo iz mnogoterih vidikov ene in iste resnice, ki jo raziskujejo in priobčujejo različne Cerkve« (49). »Prav *Concilium* nudi bogoslovcem različnih krajev sveta torišče, da izmenjajo svoje poglede s svojimi tovariši po svetu z namenom, da bi učili, pa hkrati tudi sami kaj pridobili od drugih« (49).

Prvo razpravo v drugem delu je napisal G. Gutiérrez iz Peruja, profesor za bogoslovne in družbene vede na katoliškem vseučilišču v Limi, ter ji dal naslov Govorjenje o Bogu. V njej se sprašuje, kako govoriti o Bogu revežem v Peruju, ki umirajo od lakote in nasilja maloštevilnega vladajočega sloja. Njegov edini namen je prikazati tako imenovano bogoslovje osvobajanja, osvobajanja od nečloveškega stanja v Peruju. »Za latinskoameriško stvarnost je značilna revščina, ki jo Puebla označuje kot ‚nečloveško' in ‚protievangeljsko'. Ta revščina predstavlja po slavni Medellinovi opredelbi stanje ‚uradno vzpostavljenega nasilja'« (57). Revščina pomeni smrt. Smrt od gladu, od bolezni, od nasilja tistih, ki vidijo v vsakem poskusu stiskanih, da bi se osvobodili, nevarnost za svoj izjemni položaj. Najbolj bedni so Indijanci, črnci, ženske. »Izkustvo krivične smrti toliko oseb v Latinski Ameriki nam pomaga, da bolje razumemo krivičnost Jezusove smrti« (57). Naloga bogoslovja v Latinski Ameriki je odkriti način, kako govoriti o Bogu spričo tolike nezaslužene revščine. »Bogoslovje osvobajanja skuša biti govorjenje o Bogu. To je napor, da bi v svetu nasilja, krivice in smrti ponavzočili besedo življenja« (6).

Elizabeta Schüssler-Fiorenza, doktorica novozaveznih ved, profesorica bogoslovja na vseučilišču Notre Dame v Indiani (ZDA), je napisala razpravo Za žene v moških svetovih — bogoslovje zavestnega ženstvenega (tako bom prevajal ‚feministe') osvobajanja. Pustimo jo, naj čim več govori sama.

»Prvič v zgodovini so v krščanski Cerkvi žene dospele do zadostne bogoslovne izobrazbe in gospodarske neodvisnosti, da so se zmožne upreti, da bi bile zgolj predmet bogoslovnega prizadevanja moških in postati osebki z lastno pobudo na torišču bogoslovja in duhovnosti« (62). »V tem ko ima moško osrediščena misel človeka-moža za vzorec človeka, zahteva ženstvena misel takšno preobrazbo mišljenja, da bo z ene strani resnično vključila žene kot osebke zavestnega mišljenja in človeškega spoznanja in da bo z druge strani opredelila moške izkušnje in nazore kot izkušnje in nazore glede stvarnosti in resnice svojske zgolj moškemu« (64). Svoj pogled na žensko vprašanje v Cerkvi je izrazila takole: »Svoj lastni pogled sem opredelila kot bogoslovje zavestnega ženskega osvobajanja, ki je odvisno od raziskovanj zgodovinskih in političnih ter osvobajajočih gibanj in ki je zakoreninjeno v mojem izkustvu in v mojem prizadevanju kot krščanske in katoliške žene« (66). »Z zaklinjanjem greha povsod pričujoče spolnosti in s pozivanjem vse krščanske Cerkve k spreobrnjenju zahteva ženstveno bogoslovje zase ‚naravno pravo', ki ga imajo krščanske žene do tega, da so Cerkev, polnopravni udje ‚Kristusovega telesa', ki imamo pravico razviti svoje lastno bogoslovje, terjati svojo lastno duhovnost in si prikrojiti svoje lastno bogoljubno življenje tako zase kakor za svoje sestre« (70). »To preprosto pomeni, da postavljamo žene na vidno mesto kot dejavne udeleženke in voditeljice v Cerkvi in da podčrtamo prispevke žená in njihovo trpljenje v vsej zgodovini Cerkve, pa da zaščitimo samo-

stojnost in svobodo ženske pred duhovno in bogoslovno gospodovalnostjo moških. Kakor govorimo o Cerkvi revnih, o afriških, azijskih, prezbiterijanskih, anglikanskih ali rimsko-katoliških Cerkvah, tako je upravičeno govoriti o Cerkvi žená, kolikor se po njej javlja vesoljna Cerkev« (71). »Ženstveno bogoslovje ... hkrati poudarja misel, da se duhovniško in moško osredinjeno bogoslovje po zahodnih vseučiliščih in bogoslovjih ne more imeti za krščansko in katoliško bogoslovje, če ne postane bogoslovje, ki vključuje izkustva vseh udov Cerkve, moških, žensk, svetnih oseb in duhovnikov« (72).

Tretjo razpravo, Primer zahodnega bogoslovja, ki jemlje današnjost zares: »bogoslovje razvoja«, je napisal J. Bracken, doktor modroslovja, predsednik oddelka za bogoslovje na Xavier University v mestu Concinnati v Združenih državah. — Živimo v svetu, ki se naglo spreminja. Kaj je smisel in kakšna je smer tega razvoja? Na to vprašanje skuša odgovoriti bogoslovje razvoja, ki se opira na misli A. N. Whiteheada, slavnega matematika, ki se je prelevil v modroslovca in bogoslovca. Naš avtor podaja misli jezuita Norrisa Clarka, ki skuša uskladiti bogoslovje razvoja z dosedanjim, predvsem tomističnim bogoslovjem. Uskladiti bi bilo treba tele teze razvojne misli: a) da ima Bog stvaren odnos do končnih bitij; b) da je po svojem prigodnem vidiku različen, morebiti celo spremenljiv zaradi dogajanja v ustvarjenem redu, in končno, c) da je potemtakem v svoji lastni naravi obogaten od odgovora, ki ga dajejo njegove umne stvari na njegovo ljubečo dejavnost, ki jo razvija med njimi« (76). To bi bilo kaj lahko uskladiti, ako bi mogli o Bogu trditi to, kar pravi o njem naš avtor, namreč, da »je globoko prizadet od odgovora svojih stvari, to je, da občuti pravo veselje ali nekaj, kar je podobno žalosti v skladu s svojim stalnim odnosom, ki ga ima z njimi« (76—77). To bi seveda pomenilo, da se Bog spreminja, da živi v enakem času kakor mi, v času, ki ima svoj prej, sedaj, pozneje. Treba bi bilo povsem spremeniti naš dosedanji pojem o Bogu. No, to našega avtorja očitno sploh ne moti. Po njegovi teodiceji »bi morala biti enotnost bitja zagotovljena od Boga, pojmovanega kot ontološko počelo, po katerem bivajo i Bog i svet končnih bitnosti tu in sedaj. Enotnost bitja je torej uresničena ne po odnosu, ki ga imajo vsa končna bitja z Bogom kot najvišjim Bitjem, marveč zato, ker so vsa bitja, vključno Bog kot najvišje Bitje udeležena v skupnem deju bivanja« (78). Bog deležen ali udeležen v skupnem deju bivanja? Stvarnik in stvar deležna iste biti? Ali ni to panteizem? — Whitehead zanikava vsako trojstvo v Bogu. Avtor pa meni, da bi bil troedini Bog bolj v skladu z njegovim nazorom. A vsa ta izvajanja so tako zamotana, da jih ne znam posneti. Sicer se pa bogoslovje razvoja šele razvija. »Kakor pravi Clarke ... je misel o razvoju sama ‚v polnem poteku razvoja, v kar je načelno obsojena'« (83).

Zadnjo razpravo v drugem poglavju z naslovom Od posploševanja samozadovoljnega posameznika do iskanja (resnične) splošnosti (za pravilnost prevoda ne jamčim) je napisal M. Hebga, doktor modroslovja, profesor na Katoliškem institutu zahodne Afrike, živi v Kamerunu. — Kadar izpovedujem, da verujem v eno in splošno (katoliško) Cerkev, kakšno enotnost in splošnost označujem s tem? Saj imamo toliko Cerkva: katoliške, pravoslavne, protestantske. Povrh pa večina človeštva sploh ni krščanska, marveč muslimanska, judovska, budistična, ateistična, brezbrižna. Kadar torej izpovedujem, da verujem v vesoljno Cerkev, takrat »hočem izpovedati svojo vero v tisto gorčično zrno, ki ga je vsejal Kristus in ki naj se poveča v obsežnost človeštva in zgodovine« (86).

Kaj je vsebina tega gorčičnega zrna? To je vera, ki so jo izpovedovali apostoli, mučenci, cerkveni očetje, misijonarji. A to vero je mogoče različno razumeti in izraziti. Na vprašanje, ali naj bo vera v Afriki latinska, grška ali afrikanska, je papež Pavel VI. v Kampali odgovoril, da afrikanska, a predvsem katoliška. Toda znameniti bogoslovci Küng, Schillebeeckx in drugi menijo, da je treba starodavne verske obrazce posodobiti in napraviti njihovo

vsebino dostopno današnjemu človeku. »A če se toliko zahodnih katoličanov tako slabo počuti v pojmovnem svetu, ki je vendar njihov, kaj naj poreko Afričani in toliko drugih, ki jih silijo v zahodnjaštvo, da bi se mogli zveličati?« (68). Zahodni bogoslovci so si nasilno prilastili pravico, da oblečejo verski zaklad v platonizem ali aristotelizem.« Danes se mora celo Jud, ki se oklene krščanstva, odpovedati rabinski kulturi, ki v njej plava nova zaveza, in privzeti zahodno misel« (88). Zahodna miselnost hoče biti edino veljavna za vse človeštvo. Avtor navaja kot primer poroko. Zahodno pojmovanje, kako je treba sprejeti ta zakrament, so vsilili tudi afriškim kristjanom, ki so živeli po čisto drugačnih izročilih, in s tem napravili veliko škode. Afriško krščanstvo preživlja še otroško dobo. Potrebno bo še mnogo truda, da bo postalo zmožno presoditi, kako si prikljućiti vrednote domačih izročil.

Hebga sklepa svoja izvajanja: »Po svojih skromnih močeh hočemo prispevati k temu, da bo postala Cerkev pristno vesoljna. Peter, prvi papež, je zapustil pogumen zgled o spreobrnitvi judovske oblike krščanstva v krščanstvo. Sveti Duh more povzročiti enako spreobrnjenje pri tistih, ki predpisujejo vsemu človeštvu zahodnjaško ali vzhodnjaško krščanstvo. Če se tisti, ki vodijo igro, dado spreobrniti, bo začela ‚Katholiké' postajati to, kar je, v resnici splošna, vesoljna« (94).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal doktor bogoslovja E. Käsemann, upokojen protestantski pastor in profesor za novo zavezo v Tübingenu, ter ji dal naslov Različnost in enotnost v novi zavezi. Po prikazu, kako težko je razbrati v spisih, ki sestavljajo novo zavezo, kaj je zgodovinskega in kaj je dodala pobožna domišljija, po poudarjanju Pavlovih zaslug za pojmovanje in širjenje krščanstva, sklene avtor, ki skoraj nič ne upošteva naslova, ki si ga je dal, »da ostane enotnost nove zaveze odprto vprašanje« (107).

Francoski dominikanec J.-M. Tillard, izvedenec na koncilu, profesor na dominikanski fakulteti v Ottavi, sotrudnik v anglikansko-katoliškem odboru in podpredsednik pravoslavno-katoliškega odbora, je napisal razpravo Mnoštvo bogoslovij in skrivnost Cerkve. Najprej daje zgodovinski pregled primerov, ko različni pogledi na verske resnice niso škodovali enotnosti Cerkve. Tak primer je recimo velika noč. Cerkve si niso bile edine niti glede verskega pomena tega praznika niti glede dneva, kdaj naj se obhaja. Tako sta se razhajala papež Anicet in Polikarp iz Smirne, pa sta se, kakor poroča Irenej, »ločila drug od drugega v miru; in vsa Cerkev je uživala mir, pa naj so obhajali (velikonočni praznik) štirinajstega dneva ali ne« (112). Drug primer je Leon Veliki, ki »je dopustil v svoji lastni Cerkvi sožiti široki mavrici obredov, izročil, posebnih pravic, lastnim skupinam priseljenih vzhodnjakov« (113). Vzhodne Cerkve: sirska, egipčanska, kapadocijska, mezopotamijska nimajo ne enakega bogoslužja ne enake kristologije, pa so vendarle vse katoliške. »Zahodne Cerkve: rimska, milanska, lyonska, afriška, španska, islandska, anglovska imajo vsaka svoj način spokornosti, molitve, mišljenja« (114).

Pozneje pa se je rimska Cerkev zbala, da bo tako mnoštvo bogoslovij razbilo enotnost vere, zato ga je začela nasilno odpravljati. To pa je eden izmed vzrokov, ki je izzval Lutrovo reformacijo. »V našem ekumenskem raziskovanju se nam vedno bolj dozdeva, da izhaja izbruh Reforme na Zahodu, ki ima sicer mnogo vzrokov, deloma iz zaletelosti rimske Cerkve, ki se ji ni posrečilo, da bi bila spravila skupnost vere in različnost, ki jo nujno porajajo družbeno-kulturne zakoreninjenosti vere. Prišlo je skoraj tako daleč, da je z vero vsiljevala določeno ‚civilizacijo'« (115). Zamenjavala je enotnost in enoličnost. Vendar se zdi, da je ta doba za nami. Vatikan II je zbudil upanje. Afriške, azijske, latinsko-ameriške Cerkve, ki vse hočejo ostati zveste katoliški Cerkvi, vedno glasneje zahtevajo pravico, da po svoje živijo in izražajo svojo vero.

»Kristjani izražajo svoj krstni ‚da', ki jih je vcepil na eno samo Kristusovo telo, le prek tistega ‚da', ki izvira iz pogleda te

in te skupnosti, tega in tega izročila« (121), tega in tega bogoslovja. Seveda je pa mnoštvo bogoslovij dopustno in pristno le, kolikor se opira na skupen zaklad evangeljskega verskega izročila. — Zaradi omejenega prostora, žal, ni bilo mogoče prikazati več izrednega bogastva te razprave.

Tretje razmišljanje je prispeval indijski katoličan Nikolas Lash, profesor bogoslovja na vseučilišču v Cambridgeu v Angliji, ter mu dal naslov Bogoslovja v službi skupnega izročila. — Na pomen besed in stavkov vpliva zveza, v kateri so. Tudi na avtorjev prispevek je vplivala zveza, povezanost z osebami, ki z njimi sodeluje na državnem vseučilišču: to so baptisti, luteranci, anglikanci, katoličani, metodisti, prezbiterijanci. Njihovi pogovori, soglasja in nesoglasja ob medsebojnem spoštovanju in strpnosti so primer, kako more več bogoslovij sožiti, se med seboj oplajati, obenem pa enotiti v katoliškost.

Klasični način, ki priznava eno samo, latinsko kulturo, tega ne more doseči. Enako ne liberalizem, ki je vse preveč v oblakih in premalo upošteva stvarnost. Najgloblja podlaga enotnosti je enotnost človeškega rodu. A ker je človek v primerjavi z živaljo tudi nravno in kulturno bitje, kulture so pa različne, zato je ta enotnost bolj naloga kakor resničnost. »‚Enotnost človečnosti', daleč od tega, da bi bila zgolj biološko dejstvo, ostaja stalna naloga in odgovornost« (130). Naloga Cerkve je, da je »zakrament enotnosti človeka v skrivnostnem Bogu« (133). Viden znak te enotnosti je skupna veroizpoved, toda ne kot mrtev obrazec, saj njegovo vsebino vsak nekoliko po svoje razumejo živi ljudje. »V takih okoliščinah bo enotna veroizpoved, ki je ne ohranjamo več s tem, da bi se oklepali enega samega obrazca, uresničena s trajnim prizadevanjem po *medsebojnem priznavanju*« (136) dopustnosti različnih pogledov.

In naloga bogoslovja? »Stvar bogoslovca ni, da pravi drugemu, kaj je treba verovati in kako je treba verovati, marveč zgolj lajšati táko rast medsebojnega razumevanja, ki bo omogočala njemu in njegovim sobratom, ‚bližnjim' ali ‚daljnim', da odkrijejo, ohranjajo in poglabljajo skupno življenje, skupno delo, skupno prepričanje in skupno upanje. Mnogotera bogoslovja obstajajo v službi skupnega izročila« (139).

Poročilo ima en sam prispevek, ki ga je napisal Argentinec E. Dussel, doktor modroslovja in doktor h. c. bogoslovja, profesor za moralko na narodnem vseučilišču v Mehiki, ter mu dal naslov Bogoslovje ‚obrobja' in ‚središča': srečanje ali soočanje? »Obrobje« so Cerkve Afrike, Azije in Latinske Amerike, »središče« pa evropske in severnoameriške Cerkve. Avtor govori o razlikah njihovih bogoslovij in o srečanjih njihovih bogoslovcev, da bi ugotovili te razlike in jih uskladili z vero vesoljne Cerkve. »Bogoslovci obrobja ne zavračajo bogoslovij središča; začeli so se le odmikati. Bogoslovja Severne Amerike in Evrope so vladajoča v naših Cerkvah . . . Treba jih je videti kot odgovore na *poseben* položaj teh dežel; potemtakem jih ni dovoljeno sprejeti, ne da bi jih presodili ali ne da bi si zastavili vprašanje: So li prikojena ustroju naših dežel?« (157). Med Cerkvami središča in obrobja so razlike. »Pojavili so se pa tudi mostovi za možne rešitve, da bi, najprej, razumeli nasprotno stališče, potem pa dospeli do postopkov in pojmov (vzorcev), ki bi se bili zmožni odpreti prihodnjemu *svetovnemu* bogoslovju« (158). Posebnosti različnih bogoslovij je treba priznati in razvijati tako, da bo tudi doslej gospodujoče bogoslovje Severne Amerike in Evrope postalo samo ena izmed teh posebnosti.

Concilium 192 je posvečen moralki. Podnaslov: Osvobajanje — izziv za krščansko etiko. Ima uvodnik in štiri poglavja: Krščanska etika samozadostna (tako slovenim tujko »avtonomen«)? Krščanska etika, etika osvobajanja (liberation: nihal sem med izrazoma osvoboditev in osvobajanje)? Za soočenje med samozadostno etiko in etiko osvobajanja. Slovstvo.

Uvodnik sta podpisala D. Mieth in J. Pohier in mu dala naslov Etika spričo zahteve po osvobajanju. — Ne samo razsvetljenstvo, tudi Vatikan II je razglasil

etiko za samozadostno. Toda samozadostnost je mogoče pojmovati različno. Zato se pojavljajo vprašanja, kakor je tole: »Kako razlikovati pristno etiko samostojnosti in zlorabe, ki jih delajo na njen račun« (7)? Tudi osvobajanje je mogoče razumeti različno. Tudi glede njega se zastavlja vprašanje: »Kako razlikovati pristno etiko osvobajanja in zlorabe, ki jih delajo na njen račun? Iz vseh teh vprašanj jasno sledi, da je postal brezpogojno nujen pomenek (dialog) med samozadostno etiko (s težiščem v Prvem svetu) in etiko osvobajanja (s težiščem v Tretjem svetu): brez tega pomenka ni mogoč sporazum kristjanov o etiki, zlasti ne o tem, kar je značilno za krščansko etiko« (8). — Sledi napoved in kratka oznaka vseh prispevkov.

Prvo razpravo je napisal jezuitski pater P. Rossi, rojen v New Yorku, doktor modroslovja, profesor na bogoslovnem oddelku vseučilišča v mestu Milwaukee. Njen naslov je Kantova utemeljitev modroslovnega pojma samozadostnosti in njene zgodovinske posledice. — Razlaga Kantove utemeljitve etike se suče okrog pojma samozadostnosti: autó = sam in nómos = zakon. Človekova volja ne dobiva zakonov od zunaj, to bi bila heteronomija, to bi bil héteros = drug, tuj hómos = zakon, Človeška volja si sama daje nravni zakon.

Kant te svobodnosti volje in njene samozadostnosti seveda ni razumel tako, kakor jo razume liberalizem, ki je človeštvo razbil v posameznike, ki so si tujci, tekmeci in prežijo samo na to, kdo bo koga. »Presenetljiva ironija: samozadostnost, ki jo je Kant umel opisati kot osebkovo sredstvo, da izrazi razumnost, ki je značilna za nravni red in se ima za odgovornega, postane, nasprotno, primer dejavnosti hotenja, ki je izvzeto iz umske odgovornosti« (17). »Resnična svoboda, ki bi morali v njej prepoznati utemeljitev naše istosti z bližnjim, nas je, nasprotno, kakor se zdi, ločila od drugih in nas naredila za nasprotnike... Po Kantovi razlagi izvajanje samozadostnosti, namesto da bi storila, da bi si bili tujci med seboj, izraža, nasprotno, obveznost, da prebivamo v skupnem moralnem okolju« (18), si prizadevamo za skupno »kraljestvo smotrov« in se trudimo za skupni blagor človeštva. »V dveh stoletjih, odkar je bila objavljena Kantova Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, so uporabljali pojem samozadostnosti v mnogotere namene; ob tej sposobnosti, ki jo ima človekova volja, da daje zakone sama sebi, so pozabili na najbolj bistveno točko: da ne samo, da ima svoj temelj v razumu, marveč, da je prav ona tista zmožnost, po kateri se jasno kaže bistveno javni in družbeni značaj razuma, — njegov ‚poklic'« (21—22). Kantovo samozadostnost, ki je samozadostnost človeške skupnosti, so po krivici spremenili v samozadostnost posameznikovega jaza in s tem onemogočili etiko osvobajanja. — Razprava ni med najbolj jasnimi.

Kako bogoslovje sprejema pojem samozadostnosti in kako ga presoja, tak je naslov druge razprave, ki jo je napisal Nemec K. Hilpert, doktor moralnega bogoslovja, predavatelj na vseučilišču v Duisburgu. — Pojem samozadostnosti (avtonomije) je sprejelo bogoslovje po ovinkih. Izraz avtonomija uporabljamo predvsem na političnem področju. Kant ga je presadil v etiko. Naposled ga je sprejelo tudi bogoslovje. To ga uporablja na pet različnih načinov. 1. Bogoslovje vse do Vatikana II ni priznavalo etiki samozadostnosti, češ da je v popolnem nasprotju s krščansko moralko (V. Cathrein). Bogoslovci so trdili, da so zadnje vojne posledica meščanskega naziranja, po katerem si sme človek poljubno postavljati svoja nravna načela. 2. Drugi (P. Tillich) menijo, da dovolj poglobljeno pojmovanje samozadostnosti dovede v presežnost: avtonomija postane teonomija. 3. Vatikan II obžaluje, da so mnogi kristjani zanikali človekovo samozadostnost na področju posvetnih zadev, obsoja le tisto samozadostnost, ki zanika, da je stvarstvo odvisno od Boga. 4. Tudi bogoslovna moralka si lasti samozadostnost in zahteva pravico, da se prilagaja današnjemu človeku, seveda le v območju krščanskih resnic. 5. Nekateri bogoslovci konec 18. in v začetku 19. stoletja so izražali prepričanje, da se samozadostnost etike, kakor jo je pojmoval

Kant, povsem strinja z Jezusovim naukom. — Sledijo izvajanja s podnaslovoma: Samozadostnost — pojem za smotrno tolmačenje današnjega časa in sodobne etike. Drugi podnaslov: Bližina in oddaljenost med krščansko etiko in med sodobno praktično pametjo. »Prepotreben napor, ki so ga storili, da bi dovedli sodobno etiko in krščansko moralko od medsebojnega odbijanja do učinkovitega srečanja, ne jamči na prvi mah, da bi moglo priti na koncu tega napora do sprave, ki bi bila brez napetosti« (33).

Etična samozadostnost in vprašanje Boga, tak je naslov razprave, ki jo je prispeval Francoz B. Quelquejeu, dominikanec, doktor modroslovja, profesor za antropologijo in modroslovno etiko na Katoliškem institutu v Parizu. — Pisec si je zadal nalogo, da poroča »o dejanskih poskusih, ki so jih izvedli modroslovci, da bi postavili vprašanje Boga v tej zvezi« (37), namreč v zvezi z miselnostjo, ki je posledica razsvetljenstva in priznava le samozadostno etiko. Upoštevati pa hoče samo modroslovce, ki spadajo v družino »modroslovij premisleka« (réflexion) in jemljejo za izhodišče Kantovo pot do Boga. Kantova pot do Boga »se razlikuje od vseh tistih, ki so jih prikazali modroslovci pred Kantom — izvzemši morda Rousseauja. Njena izvirnost je v tem, da temelji na pričevanju nravne zavesti, ki z njim dosežemo brezpogojnost. Bog je, ker vemo, da dolžnost je: o tem noben misleč dvomljivec ne more dvomiti. Zaman iščemo Boga zunaj sebe, če ga nismo najprej našli v sebi« (39). Tak je Kantov prevrat na nravnem področju. Pot ne vodi od Boga do etike, ki bi nam jo vsilil od zunaj, to bi bila heteronomija, marveč od samozadostne etike, ki jo odkrivamo v sebi, do Boga. — Modroslovja premisleka imajo začetek pri Descartesu, nadaljuje jih Maine de Biran in drugi, med njimi Lagneau in Nabert. Lagneau skuša utrditi Kantovo pot do Boga in odpraviti napake, ki jih vidi v njej, Nabert, ki tudi priznava samozadostnost etike, utemeljuje svoje prepričanje, da je Bog, s hrepenenjem po Bogu.

Nravstveno družbeni pomen pojma samozadostnosti je naslov razprave, ki jo je napisal nemški duhovnik V. Eid, doktor bogoslovja, profesor za moralko na vseučilišču v Bambergu. — Samozadostnost moralke pomeni človekovo svobodnost in ustvarjalnost na nravnem področju. Ta samozadostnost pa seveda ni popolna. Človek je naposled odvisen od svoje narave, ki si je ni svobodno izbral, od okoliščin, ki v njih živi, od vsega zgodovinskega razvoja. Človek ni samozadosten, avtarktičen. »Ima pa pravico do svobode... v območjih življenja, v katerih se mora odločiti in v katerih se more uresničevati v svoji tipični izvirnosti. Postavke samozadostnosti, ki jo tukaj branimo, tudi ne smemo razumeti kot protibožjo, saj se more izrečno opirati na osnovno in neposredno spoznanje judovsko-krščanske vere, da je namreč plodna svoboda in osebna odgovornost poseben značaj človeka, ki ga je ustvaril Bog« (50).

Dva izraziťa primera samozadostne etike sta poroka in družina ter uporaba sile. Ustanovitev družine je naravna zahteva. Toda ustvarjalna pamet se je imela za samozadostno, da si je za oblikovanje družinskega življenja ustvarila in izpopolnjevala posebna nravna načela. Podobno je reči glede uporabe sile. Tudi na tem področju si je človeštvo ustvarilo nravna pravila, ki določajo, kdaj je uporaba sile dovoljena, kdaj ne.

Samozadostnost morale ni v nasprotju s krščansko vero. »Vera ne prinaša posebne morale, ki bi je brez vere ne bilo, marveč daje značilen poseben ‚kontekst', ki v njegovem območju morala zadobi novo in določeno mesto« (57—58).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisal redemptorist F. Moreno Rejón iz Peruja, profesor za moralko na Višjem institutu za bogoslovje v Limi. Dal ji je naslov: Iskanje Kraljestva in njegove pravice: razvoj etike osvobajanja. — Gre za osvobajanje in reševanje revnih slojev v Peruju in vobče v Latinski Ameriki. Etika svobajanja je tesno povezana z bogoslovjem osvobajanja. »Bogoslovje osvobajanja je najbolj ‚moralno' izmed vseh bogoslo-

vij: najprej, ker načelno zahteva dejavnost kot izhodišče in končni smoter slehernega bogoslovnega razpravljanja. In vrhu tega, ker terja od vsakega bogoslovca, torej tudi od moralista, kot kristjana, zavzetost, borbenost kot neogiben pogoj za moralno bogoslovno dejavnost« (62). Bogoslovje osvobajanja je dolžno dejavno spreminjati svet. Biti mora bolj ortopraksija. Biti mora vse prežeto s preroškim duhom, kakor nekoč Las Casas. Tudi utopija mora s svojo privlačnostjo posredovati med načelnimi ugotovitvami bogoslovcev in med resnično dejavnostjo. Cerkev ne sme stati ob strani.

Etika osvobajanja se je porodila v Latinski Ameriki. Izsilile so jo nevzdržne gospodarske razmere, njeno področje pa so postale vse nerazvite dežele tako imenovanega Tretjega sveta. — Zadnji podnaslovi: Morala od svojega izhodišča, ki je zatiranje, na poti, ki vodi v osvoboditev. Morala v službi ljudstva. Morala kot duhovnost in kot znanost. — »Etika osvobajanja je vzniknila v razdvojeni, sprti družbi in se potemtakem mora odločiti za eno izmed strank, to je dati začetno prednost, brez zagrizenosti, pravici reveža. Trudimo se za etiko, ki bi osvobajala, v kateri sta bližnji in kraljestvo usmerjujoča tečaja« (70).

Pojmovanje Boga v etiki osvobajanja, tak je naslov razprave, ki jo je napisal Brazilijanec A. Moser, profesor za moralko na modroslovno-bogoslovnem frančiškanskem institutu v Petropolisu. — V razgibanosti današnje etike najdemo tri vzorce: starega, obnovljenega in vzorec osvobajanja. Razprava obravnava samo zadnja dva. »Človek ki ga ima pred seboj obnovljeni vzorec, je razdvojen, je človek v stiski, a hkrati uživalec gospodarskih, družbenih in kulturnih prednosti« (72—73). Dobro se hrani, zavarovan je glede brezposelnosti, glede bolezni. Je pa še drugačen človek. »Človek, ki ga ima pred seboj etika svobajanja, je človek, ki ga je strlo trpljenje, izvirajoče iz globoke, vsesplošne, trajne bede« (73). To so izkoreninjenci, brezposelni, beraško plačani delavci.

Kaj pa Bog v obnovljenem vzorcu? »Živimo v dobi, ki prepoveduje skrivnost, ki jo prepušča zaostalim, nevednežem in bolnikom... Velika dogma sveta, ki se razglaša za znanstvenega, je, da stvarnost sama sebe obrazloži in da razpolaga razum s sredstvi, da razvozla uganko, ki mu jo predložijo. Svet vere se prikazuje kot zastarel, Bog pa kot bitje, ki morda je, a v senci« (74—75). Zato etika obnovljenega vzorca ni utemeljena na domnevi, da je Bog.

V bogoslovju osvobajanja pa ima Bog svoje mesto. »Podoba Boga, ki je podlaga etiki osvobajanja, je podoba Boga, ki daje življenje in se kaže prisotnega v zgodovini človeštva, drži z revži in hoče zgraditi zanje Kraljestvo« (76). Zato latinskoameriškim ljudstvom, ki so verna pa siromašna, ostaja en sam izhod: »zateči se k Tistemu, ki jim je dal življenje« (77). Bogoslovje osvobajanja prikazuje svetopisemskega Boga, ne Boga modroslovcev.

»Etika je v vsej svoji zgodovini mislila na revže, a ne začenši pri njih; mislila je na revže, začenši pri bogatih, pa si je domišljala, da bo v prid revnim, če bo ganila srca bogatašev. Etika osvobajanja, ki temelji na drugačnem človekoslovnem in hkrati bogoslovnem pojmovanju, hoče preobrniti postopek: razmišljati, začenši pri revežih, z njimi in v njihov prid. To pa predstavlja vse večji prevrat, kakor je tisti, ki se je izvršil v zvezi z Vatikanom II« (79).

T. Mifsud, jezuitski pater, rojen na Malti, doktor moralnega bogoslovja, profesor za moralno bogoslovje na katoliškem vseučilišču v Čilu, je prispeval razpravo Razvoj bogoslovja osvobajanja v cerkvenih listinah po Vatikanu II. V začetku navaja papeža Janeza Pavla II, ki je dejal: »Osvobajanje je vsekakor stvarnost vere, eden izmed osnovnih svetopisemskih predmetov, ki so globoko zapisani v Kristusovem rešitvenem poslanstvu, v njegovem delu odrešenja, v njegovem nauku. Ta predmet ni nikoli nehal sestavljati vsebine duhovnega življenja kristjanov. Posvetovanje latinsko-ameriških škofov dokazuje, da se je ta predmet pojavil v novi

zgodovinski povezavi; zato ga je tudi treba znova povzeti v cerkven nauk, v bogoslovje, v dušno pastirstvo. Treba ga je vzeti v vsej njegovi globini in njegovi evangeljski pristnosti« (81). Razpravo sestavljajo skoraj sami navedki. Pisca, ki ju poleg cerkvenih izjav največ navaja, sta Medellín in Puebla. Etika osvobajanja, tako sklepa svojo razpravo, mora vsebovati naslednje prvine: biti mora krščanska, izhajati mora iz stvarnosti, začeti mora s človeštvom, odrinjenim na rob, s siromaki, z zatiranimi sloji, gojiti mora vzajemnost z reveži, modro mora voditi osvobodilno gibanje, biti mora celotno, osvobajati od vseh vrst nasilja in povabiti k sodelovanju vse dobre ljudi.

Razpravo Etika osvobajanja; osnovne podmene, je napisal Argentinec E. Dussel, doktor modroslovja, doktor zgodovinskih ved, doktor bogoslovja h. c., profesor za etiko in zgodovino bogoslovja, predsednik odbora za raziskavo zgodovine latinsko-ameriške Cerkve. — Bogoslovci, ki živijo v kapitalistični družbi, dobro vidijo, da bi bilo treba ta družbeni red temeljito izboljšati. A vsi ti poskusi potekajo samo v osrčju tega reda. Zastopniki etike osvobajanja pa pravijo: »Nasprotno, prva naloga etike osvobajanja je, da predre temelj tega reda vse do drugačnega temelja, do ‚daljinskega' ali presežnega v primeri s sedanjim redom« (96). Morale, ki ostajajo v osrčju sedanjega reda, se sprašujejo: »Kako biti dober, ‚v' Egiptu? in odgovarjajo, da z načeli, krepostmi itd., a sprejemajo Egipt kot red, ki je v veljavi. Mojzes pa se nasprotno sprašuje: ‚Kako *oditi* iz Egipta?' A če hočeš iziti, se moraš zavedati, da obstaja neka celotnost, v osrčju katere si, pa neki ‚zunaj', kamor se moreš podati« (97). »Etika osvobajanja v Latinski Ameriki pomeni opravičiti dobroto, junaštvo in svetost načina, kako se osvobaja zatirano ljudstvo v Salvadorju, v Guatemali, v Argentini, v Braziliji (= v Egiptu), ki potuje danes po puščavi (kakor Nikaragua), kjer je ‚duhovnik Aron' — hoteč se vrniti v Egipt — po božje častil zlato tele (malika), a je prerok (Mojzes = etika osvobajanja) ne le uničil malika, marveč podaril ljudstvu, ki se osvobaja, ‚novo' postavo« (104). Ta nova postava mora biti zares nova, ki dejansko osvobaja zatirana ljudstva, in ne le pokrpana morala v osrčju starega reda.

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisala nemška evangeličanka Luise Schottroff, doktorica bogoslovja, poročena, mati enega otroka. Naslov: Poskusi osvobajanja: svoboda in osvoboditev po pričevanju Svetega pisma. — Nekoč, recimo pri starih Grkih, je pomenilo biti svoboden ne biti suženj. Avtorica raziskuje, kaj pravi Sveto pismo, zlasti sveti Pavel o svobodi in sužnosti. Pri tem mu ne pozabi oponesti, kako sam sebi nasprotuje, ko na enih mestih slovesno razglaša enakost med moškim in žensko, na drugih pa nagrmadi dokaze, da mora biti žena podložna možu. Nova zaveza pojmuje osvoboditev kot osvoboditev od starozavezne postave, osvoboditev od zasužnjenosti grehu in vzpostavitev božjega kraljestva. »Osvoboditev od oblasti greha je preoblikovana v (krščanskih) skupnostih v dejansko enakost in medsebojno ljubezen. Pavel je takrat zanesljivo upal, da bo osvoboditev božjih otrok prinesla osvoboditev vseh stvari in celo narave same« (114—15). Zato ni zahteval, naj se takoj odpravi suženjstvo. Ob zavesti, da smo svobodni, pa moramo misliti tudi na bližnjega: Čeprav vemo, da bi recimo smeli uživati meso, ki je bilo darovano bogovom, saj so poganski bogovi zgolj izmišljotina, se je treba temu odreči, opozarja sv. Pavel, kadar je nevarnost, da bi s tem koga pohujšali. — »Potek osvobajanja se uresničuje tam, kjer si tisti, ki so ‚spodaj', oblikujejo svoje življenje z močjo božjega Duha« (117). Tisti, ki so »zgoraj«, ne morejo osvobajati, ampak kvečjemu zamenjajo staro suženjstvo z novim.

Ali je psihoanalitično izkustvo izkustvo samozadostnosti? To vprašanje si je zastavil in nanj odgovarjal psihiater, doktor zdravilstva, strokovnjak za nevropsihiatrijo, Parižan D. Stein. Kdor ni strokovnjak na tem področju, težko sledi njegovim izvajanjem. Za primer dve značilni mesti:

»V začetni želji, ki vpliva na človeka, da se podvrže psihoanalitičnemu zdrav-

ljenju, pogostoma tiči izrečna želja po samozadostnosti, po osvoboditvi... Ta trpin, zapreden v neznosne bolezenske znake, ta trpinka, žrtev pobitosti, ki jo nenehoma peha na rob samomora, ta mož ali žena pod pezo dušečih družinskih vezi se sklicujejo na svoje muke in želijo, da bi jih bili rešeni, osvobojeni. Mnogi tudi izjavljajo, da se ne čutijo ‚svobodni' in bi hoteli doseči svojo samozadostnost (spolno, poklicno, družinsko, družbeno, javno), vtem ko se ne počutijo, kot da bi delovali ‚sami od sebe', v svojem imenu, marveč da so prej preganjani od hotenja nekoga drugega« (123—24).

»Kaj je torej treba pričakovati od psihoanalize? Če je psihoanalist pripravljen lotiti se zdravljenja bolnice ali bolnika, tedaj pač očitno vsaj potihoma meni, da bo njegovo početje v korist bolniku, tudi če temu ne more nič obljubiti glede kolikostne ali kakovostne narave te koristi. Ali moremo šteti to korist med pridobitve večje ali manjše samozadostnosti? Zelo težko je odgovoriti na to vprašanje, tem bolj, ker je naposled stvar vsakega bolnika, da presodi na sebi potek analitičnega postopka od začetka sej in posledice tega postopka. Nekateri bolniki se podvržejo analizi zgolj zato, da bi se rešili iz položaja, ki ga presojajo in občutijo kot odtujujočega, ki se ga pa ne upajo otresti. To so pogostoma primeri, ko analiza zrahlja zapah, ki je bil na tem, da sam odskoči« (127).

Psihoanalitično zdravljenje pa nekatere bolnike tudi za marsikaj osiromaši ter povzroči izgubo »verskih, družinskih vzorov, izgubo javnih vojaških, športnih, duhovnih vzorov« (127), stanje, ki mu v prispodobi pravijo skopljenje. Psihoanalitično zdravljenje je kočljiva zadeva, ki terja veliko strokovno usposobljenost.

Španec M. Vidal, redemptorist, doktor moralnega bogoslovja, profesor v Madridu, ravnatelj Višjega instituta za moralne vede si je kot naslov razprave zastavil tole vprašanje: Ali je samozadostnost kot temelj moralke združljiva z etiko osvobajanja? — nujnost pomenka med ‚samozadostnostjo' in ‚osvobajanjem'. — »V izvajanju, ki sledi, skušam sprožiti s posebnega vidika pomenek med moralko, ki temelji na božjepravni (theonomni) samozadostnosti pa med vprašanjem etike, ki izhaja iz latinsko-ameriškega bogoslovja osvobajanja« (129). Po zelo zamotanih izvajanjih pride do sklepa, da »se samozadostnost preobrazi v razvoj osamosvojitve«, osvobajanje je pa povezano z vzajemnostjo. »Tako vznikne nov vzorec bogoslovne etike. To je *etika vzajemnostne osamosvojitve*« (139).

Berlinčan D. Mieth, doktor bogoslovja, profesor za moralko v Tübingenu, je naslovil svoj prispevek z vprašanjem: Samozadostnost ali osvobajanje — dva vzorca krščanske etike? — Samozadostnost etike je razglašala doba razsvetljenstva. Tudi Kant jo je poudarjal, v tem ko jo je bogoslovna etika zanikala. Izjema je bogoslovec s. Mutschelle, ki je skušal Kantovo etiko uvesti v bogoslovje. Samozadostnost etike utemeljuje splošna človeška pamet. Naloga bogoslovja je, da načela te etike razlaga. »Pamet je odprta bogoslovni razlagi, a če je ta razlaga potrebna, pomeni, da jo mora končno, kot pogoj za možnost prave človekove človečnosti, pripisati Bogu. Bog je ‚stvarni temelj bivanja moje pameti, ki me obvezuje'« (142). Jezus ni tej naravni morali ničesar dodal, marveč jo je samo utrdil.

Večina bogoslovcev prejšnjega stoletja je pa zavračala Mutschela in proti njegovi »naravni« etiki postavljala krščansko, razodeto etiko. Toda Vatikan II je znova opozoril na samozadostnost etike, ne sicer izrečno, marveč s tem, da je poudaril samozadostnost ustvarjenih bitij. Tudi po Tomažu Akvinskem je biti moralen »secundum rationem agere«, ravnati se po zdravi pameti.

»Pri samozadostni etiki gre za to, pravi Mieth, da zakoreninimo nravne sodbe v splošno človeško pamet. To zakoreninjenost nosi nrav (ethos), ki deluje kot privlačnost in vodi spoznanje: nrav človekovih pravic. Ta nrav ima, če gledamo s krščanskega stališča, svoj temelj v skrbi in osvobajanju človeka po Bogu« (150—51).

Odgovor na začetno vprašanje bi se v smislu zadnjega odstavka glasil: Samozadostnost etike, da, vendar je treba bolj naglasiti etiko osvobajanja in ji dati prednost.

Slovstvo sta obdelala dva strokovnjaka. Prvi je Švicar A. Bondolfi, sodelavec zavoda Institut d' éthique sociale na vseučilišču v Zürichu. Svojemu prispevku je dal naslov: Samozadostnost in samozadostna morala; iskanje ključne besede. Pri navajanju slovstva obširno prikazuje misli A. Auerja, ob koncu pa pravi: »Več kot desetletje razpravljanja nemških katoliških moralistov ni prineslo dokončne jasnosti glede vprašanja: kdo in v čem je samozadosten in glede na koga, kje in na kaj? Sedaj bi se mogli vprašati, ali bi ne mogli in ne bili dolžni prispevati k razjasnitvi tega utrujajočega razpravljanja bogoslovci Tretjega sveta. Kar se mene tiče, bi rajši pustil vprašanje odprto« (164).

Mary Christine Markovsky iz Texasa, profesorica za moralno bogoslovje, predavateljica na zavodu Institut d'ethique sociale na vseučilišču v Zürichu, je pa sestavila Slovstvo za etiko osvobajanja in kratko označila dela najpomembnejših piscev s tega področja.

Janez Janžekovič

Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani, v: Fonti e studi di storia sociale e religiosa 1, Gorizia 1984, 130 str.

Pred seboj imamo predavanja mednarodnega simpozija o slovenskem duhovniku, jezikoslovcu, zgodovinarju in kulturnem delavcu Štefanu Kociančiču, ki ga je organiziral inštitut za socialno in versko zgodovino v Gorici 20. januarja 1984. Predavanja tega simpozija so izšla kot prvi zvezek novo zasnovane zbirke Fonti e studi di storia sociale e religiosa.

Zbornik prinaša devet prispevkov, ki jih dopolnjuje Kociančičeva bibliografija v latinščini (103—107), hebrejščini (109) in slovenščini (111—130). Vsi prispevki so v italijanskem jeziku, slovenskemu bralcu pa je namenjen kratek povzetek v slovenščini. Bogata in zanimiva vsebina zbornika nam je približala podobo tega »pobožnega duhovnika, predirnega semitista, solidnega znanstvenika, uglednega knjižničarja, pomembnega preučevalca antične Cerkve, zgodovine župnij in lokalnih cerkva, zaslužnega gojitelja lingvistike . . .« *(Fulvio Salimbeni,* Introduzione a Stefano Kociančič, 9) ki ga je italijansko zgodovinopisje prezrlo samo zato, ker je bil duhovnik in Slovenec (L. Tavano, 86).

Kociančič ni raziskoval zgodovine dvorov in velikih oseb, ni preučeval dokumentov diplomatov in dvornih pisarn evropskih velesil. Svoje delo je posvetil preprostemu verniku, kmetu in duhovniku, ki jih velike zgodovine navadno puščajo ob strani (10). Seveda Kociančič v svojem zanimanju za majhnega človeka ni bil ne edini in ne sam (15), ugotavlja *Giuseppe Pirjevec* (Il contesto culturale e sociale Sloveno dell' Ottocento). Sodi v tisto generacijo slovenskih intelektualcev, ki je s svojim neutrudnim delom odločilno prispeval k oblikovanju slovenske kulture in politične zavesti v 19. stoletju (20). Ocena o Kociančičevem življenju in delu, kot nam jo je podal *Franc Kralj* (La personalità ecclesiastica), je več kot laskava. Prikazuje nam ga kot »moža neutrudnega študija, obsežnega znanja, poliglota, zgodovinarja, bibličnega strokovnjaka, pesnika, prevajalca, ljubitelja knjige, predvsem pa kot krepostnega in pobožnega moža, notranje in zunanje urejenega, bolj odmaknjenega javnosti kakor svetovljana . . .« (20). Sledi vrsta prispevkov, ki nam osvetljujejo in vrednotijo Kociančičevo delo na posameznih področjih. *Giuliano Tamani* (L'attività di semitista) nam ga predstavlja kot predavatelja vzhodnih jezikov, eksegeta in raziskovalca ter ugotavlja, da je na tem področju Kociančičevo delo še premalo ovrednoteno, čeprav si je npr. že s slovarjem hebrejskih okrajšav postavil trajen spomenik (34).

Podoba Š. Kociančiča ne bi bila popolna brez prikaza njegovega prispevka slovenski kulturi *(Branko Marušič,* Il contributo alla cultura slovena). Bil je eden

prvih narodnih buditeljev na Goriškem (42). Bil je prvi Slovenec, ki je pisal goriško zgodovino za Slovence, čeprav je bil v svojih izvajanjih morda premalo kritičen (43). Njegovo delo na leksikografskem in lingvističnem področju pa še čaka temeljitejše obdelave (43).

Zanimivo je, kako je znal Kociančič svoje vsestransko zanimanje povezovati s poklicem knjižničarja slovite semeniške knjižnice, ki jo je vodil celih trideset let *(Ettore Fabbro,* L'opera del bibliotecario). Najdaljši članek nam predstavlja Kociančičevo delo na področju preučevanja krščanskih starin *(Sergio Tavano,* Gli scritti sulle antichità christiane, 49—76). Presenetljiv je razpon Kociančičevega zanimanja. V njegovi bibliografiji zasledimo razprave s področja stare zaveze, obče krščanske starine, liturgije. Pisal je o mučencih in svetnikih prvih stoletij, o zgodovini župnij, verskih središč in o umetnosti (76). Predaleč bi nas vodilo, če bi hotel podrobneje analizirati celoten članek S. Tavana. Verjetno pa avtor v svoji študiji ne le naključno ali mimogrede opozarja tudi na osebnostne značilnosti Kociančiča, ki o nikomer, tudi o tistih, ki so ga napadali, ni nikdar dal nobene negativne sodbe (54).

Kljub Grafenauerjevi dokaj negativni oceni zgodovinske vrednosti Kociančičevih zgodovinskih spisov (43), mu *Luigi Tavano* (Lo storico generale) priznava, da je znal izluščiti socialno-kulturno in družbeno versko ozadje župnij in ustanov, ki jih opisuje (83). Kociančič je po njegovem mnenju pozoren tolmač ljudske duše, kulturni animator slovenskega ljudstva in prepisovalec dokumentov, ki so se nam mnogi ohranili samo v njegovem prepisu.

Prispevke zbornika bogati italijanski prevod Kociančičeve avtobiografije, ki jo je prevedel in opremil s skrbnimi in natančnimi opombami *Marijan Brecelj* (Vita del defunto Stefano Kociančič, professore del seminario teologico a Gorizia come è stata stesa da lui stesso, 89—102).

Zbornik, tak, kot se nam predstavlja, je brez dvoma dragocen prispevek k poznavanju slovenske zgodovine in slovenskega človeka na Goriškem in zasluži vso našo pozornost in pohvalo tako zaradi temeljitosti in prizadevnosti avtorjev, kakor tudi po uredniški strani. Tiskovne pomanjkljivosti pa so tako neznatne, da o njih ne kaže izgubljati besed.

France M. Dolinar

Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XI. Atti del symposium internazionale di storia ecclesiastica, Split, 26—30 settembre 1978, a cura di A. G. Matanić, Padova 1982 (Medioevo e umanesimo 49), 568 str.

Na pobudo splitskega nadškofa dr. Frane(ta) Franića je višja teološka šola v Splitu s Pontificio comitato di scienze storiche iz Rima od 26. do 30. septembra 1978 v Splitu organizirala mednarodni znanstveni simpozij o verskem, socialnem in moralnem življenju, kot nam ga prikazujejo določbe splitskih sinod v 10. in 11. stol. Pričujoči zbornik objavlja večino prispevkov tega simpozija (manjkata le prispevka Ivandije in Belića, dodani pa so prispevki Pisona, Tadina in Ivaniševića, XXVII.).

Sodeč po zborniku predavanj, zasluži organizator simpozija vse priznanje. Posrečilo se mu je zbrati temeljite poznavalce snovi, priznane evropske znanstvenike, ki so s svojimi prispevki obogatili naše znanje o razgibani cerkveni zgodovini dalmatinske in še posebej splitske Cerkve v 10. in 11. stoletju. Posamezni prispevki, ki so v zborniku objavljeni v originalnem jeziku, bi zaslužili podrobnejšo analizo. Svojevrstno spričevalo znanstvenega nivoja prispevkov je tudi to, da je zbornik izšel v ugledni zbirki Medioevo e umanesimo, ki jo izdaja založba Antenore v Padovi. Ker so vsi prispevki v tujih jezikih, je domačemu bralcu namenjen dober povzetek v hrvaščini. Urednik in založba sta se potrudila za solidno obliko zahtevnega teksta. Tudi pri odpravljanju napak so bili korektorji temeljiti. Zaradi bogate vsebine posameznih prispevkov bi želel vsaj kratko opozoriti na njihovo tematiko

in s tem morda še koga spodbuditi k branju tega dragocenega zbornika.

Harald Zimmermann (Die ersten Konzilien von Split im Rahmen der Geschichte ihrer Zeit, 3—20) je za uvod orisal politično-cerkveno situacijo tedanjega časa s posebnim pogledom na Split in hrvaško Dalmacijo, ki je bila nenehno pod vplivom zahoda in vzhoda.

Ante Josip Soldo (Die Historiographie der Spliter Konzile im X. und XI. Jahrh., 21—79) je podal v svojem prispevku storiografski pregled nacionalnih sinod v Splitu v 10. in 11 stoletju.

Reinhard Elze (Königtum und Kirche in Kroatien im X. und XI. Jahrhundert, 81—97) ugotavlja, da je ustanovitev nacionalnega kraljestva Hrvatov po vzoru drugih narodov v tem času nujno vključevala tudi ureditev cerkvene organizacije z lastnim metropolitom. Ta namen so Hrvati na sinodah v Splitu dejansko tudi dosegli.

Josip Nagy (Dévouement du roi croate Zvonimir au Saint-Siège et le bas-relief au Baptistère à Split, 99—111) je Elzejevo predavanje slikovito dopolnil s pomenom reliefa v krstilnici splitske stolnice, ki prikazuje hrvaškega kralja na prestolu.

Piero Zerbi (La Significasti di Pasquale II. è diretta a un arcivescovo di Spalato? Riflessioni e ipotesi, 113—153) je skušal ugotoviti, komu je bilo namenjeno pismo papeža Paskala II. Significasti in meni, da je bil s tem pismom podeljen palij splitski cerkvi.

Franciscus Venceslaus Mareš (Quomodo proprietates textibus missalium croatico-glagoliticorum et liturgie S. Petri slavicae communes explicandae sint, 155—161) razčlenjuje povezave med kanonom hrvaške glagolske maše in liturgijo sv. Petra pravoslavnih Slovanov.

Victor Saxer (L'introduction du rite latin dans les provinces dalmato-croates aux X^{e}—XII^{e} siècles, 163—193) opozarja na rimsko, romansko-germanske in cassino-beneventanske vplive v srednjeveških liturgičnih kodeksih na Hrvaškem.

Michele Lacko (I Concili di Spalato e la liturgia slava, 195—204), svoje razmišljanje posveča odnosu splitskih sinod do slovanske liturgije v letih 925 in 1060.

Josip Lučić Quelques traits caractéristijues dans les rapports entre l'Église et l'État dans la Croatie au X^{e} siecle, 205—217), je orisal značilnosti odnosov med Cerkvijo in državo na Hrvaškem v 10. stoletju.

Josip Delić (La disciplina del clero nei Concili di Spalato nel X e XI secolo, 219—235) se sooča s problemom discipline klera v odlokih splitskih sinod in ugotavlja, da se ta bistveno ne razlikuje od podobne situacije drugod.

Cesare Alzati (Tradizione bizantina e tradizione latina nella liturgia Sancti Petri attraverso il Simbolo niceno-constantinopolitano, 237—269) govori o navzočnosti nicejsko carigrajske veroizpovedi v raznih liturgijah.

Vittorio Peri (Spalato e la Sua Chiesa nel tema bizantino di Dalmazia, 271—248) govori v svojem dolgem in zanimivem prispevku o cerkveni in politični pripadnosti Splita v času splitskih sinod. Čeprav je bil politično Split podrejen Carigradu, se je cerkveno končno le odločil za Rim.

Makso Peloza (Les problèmes concernant l'Atlas historique de l'Eglise chez les Croates aux X^{e} et XI^{e} siècles 349—361) je opozoril na probleme cerkvene upravne razdelitve v hrvaških deželah v obravnavanem obdobju.

Đuro Basler (Die Bosnische Kirche im frühen Mittelalter, 362—372) govori o odnosu Cerkve v Bosni do metropolita v Splitu.

Atanazije J. Matanić (Lo storico croato Giovanni Luičić — u. 1679 — ed il primato della Chiesa di Spalato, 373—387) svoj prispevek namenja analizi hrvaškega zgodovinarja iz 17. stol. o razvoju metropolitanske oblasti v Splitu do konca 12. stoletja.

Eduard Peričić (Zadar ed i Concili provinciali di Split 389—404) razmišlja o odnosu zadarske škofije do metropolita v Splitu z obširnejšim zgodovinskim ozadjem Zadra.

Vinko Foretić (La Chiesa die Ragusa in rapporto alla chiesa di Spalato 405—415) pod istim vidikom obdeluje zgodovino dubrovniške škofije.

Benedikta Zelić-Bučan (L'écriture cyrillique croate dans les diocèses méridionaux de la province ecclésiastique de Split jusqu'au bout du XII[e] siècle, 417—441) podaja zanimivo analizo hrvaške cirilske pisave v evangelistarju kneza Miroslava.

Vladimir Koščak (Giurisdizione della Chiesa sul litorale dell'Adriatico Orientale e la diocesi di Nona, 443—482) riše razburljivo zgodovino razpetosti dalmatinske Cerkve med Carigradom in Rimom, ki je dosegla svoj vrhunec z odločitvijo kneza Tomislava za Rim.

Maurice Pinson (Étude iconographique du portail de Trogir, 483—497) je zbornik obogatil z ikonografskim prikazom portala stolnice v Trogiru.

Marin Tadin (Le séjour antiochéen d'un serviteur de l'archevêque Laurent de Split, 1060—1100, 499—540) opozarja na zanimivo povezavo Splita z Antiohijo.

Milan Ivanišević (San Giovanni vescovo di Traù, 541—563) razmišlja o svetniškem trogirskem škofu Ivanu (u. okrog 1111). Zbornik zaključuje analiza Gine Fasoli in Alba M. Orselli (Discorso di chiusura, 565—568) o opravljenem delu na simpoziju.

V začetku zbornika so natisnjeni pozdravi papeža Janeza Pavla I., nadškofa Franića, prof. Michela François(a), prof. Michela Maccarrone(ja). Program simpozija je predstavil Atanazije J. Matanić, Slavko Kovačić pa je podal kratko kroniko dela simpozija.

Ocena dela je vsekakor pozitivna. Avtorji so temeljito opravili svoje delo. Pričujoči zbornik pa je tako postal nepogrešljiv pripomoček vsakemu, ki se bo želel podrobneje seznaniti z razgibano cerkveno zgodovino v Dalmaciji v 10. in 11. stol.

France M. Dolinar

VSEBINA (SUMMARIUM)

Teološki tečaj 1984 (Sessio theologica 1984)

J. Krašovec **217** Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem
God's Righteousness between Myth, Philosophy and Revelation

F. M. Holc **237** Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij
Gen 3.15 and »Protoevangelium«

J. Bizjak **249** Jobovo pričevanje
Job's Testimony

F. Rozman **261** Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo
Jesus' Trial before Jewish Authorities

M. Peklaj **279** Dalmatinova Biblija in izročilo
Dalmatin's Bible and Tradition

Razprave (Studia)

K. Bedernjak **293** Samoodtujitev kot filozofski in moralno-teološki pojem
Self-Alienation as Philosophic and Moral-Theological Concept

Ocene (Recensiones)

317 Concilium 1984, 11—12 (191—192) (J. Janžekovič)

328 Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani (F. M. Dolinar)

329 Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XI (F. M. Dolinar)

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 44 LETO 1984/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Cigoj-Leben URESNIČEVANJE UBOŠTVA PO SV. JANEZU OD KRIŽA

P. V. Papež POLOŽAJ ŽENSKE V NOVEM CERKVENEM ZAKONIKU

D. Ocvirk MISIJONSKA DEJAVNOST IN MISEL DANES

F. Škrabl MLADINA, SEKULARIZEM IN KATEHEZA

J. Ratzinger TEOLOGIJA OSVOBODITVE

M.t.k. SPRAVA IN POKORA

IN MEMORIAM VILKA FAJDIGA

POROČILA / OCENE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolnik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 1200 din, posamezna številka 300 din; za inozemstvo 16 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--010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizn račun 50100--620-197-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologicae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Razprave

Breda Cigoj-Leben

Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa

Ko se je sv. Janez od Križa leta 1578 rešil iz temnice samostana v Toledu, se je za nekaj časa ustalil v redovni hiši Kalvarija v Andaluziji. Tu je imel priložnost voditi dve izjemno goreči in prizadevni duhovni skupnosti: karmeličane na Kalvariji, katerim je bil predstojnik, pa karmeličanke v nekaj milj oddaljenem mestecu Baezi; te so ga po nasvetu Terezije Avilske naprosile, da jim postane spovednik in duhovni voditelj. Na njihovo željo in zanje je pričel pisati razlago v prozi k svoji Duhovni pesmi, nastali deloma že v toledski ječi. Zanje in za sobrate na Kalvariji, in kasneje za tiste v Baezi in Granadi, je tolmačil pesem Temna noč, iz česar sta nastala spisa Vzpon na goro Karmel in Temna noč.[1]

Po prvotni svetnikovi zamisli so bili torej njegovi spisi namenjeni redovnikom in redovnicam prenovljenega karmeličanskega reda, in sicer napredujočim, takim, ki so že v stanju kontemplacije in na poti k popolnosti. V predgovoru k Vzponu na goro Karmel pravi pisec, da želi govoriti »nekaterim osebam. . . reda prvotnih karmeličanov, tako redovnikom kakor redovnicam. . . , ki jim je Bog izkazal milost, da jih je postavil na stezo gore Karmel«.[2]

Svetnik pa ve iz svojih izkušenj v duhovnem vodstvu, da Bog naklanja svoje darove, in predvsem nepopisni dar združitve, po svoji volji in ne po človeških željah. Niti v temno noč kontemplacije ne vstopi vsak, kdor bi hotel: »Bog namreč ne vodi do kontemplacije vseh tistih, ki se zanjo izrecno

[1] Vsi ohranjeni spisi sv. Janeza od Križa so torej nastali po letu 1578. Duhovno pesem je še nadaljeval v Granadi na željo prednice matere Ane od Jezusa; izpopolnjeval jo je skoraj do smrti. Vzpon na goro Karmel in Temna noč sta dobila nekoliko hitreje obseg in obliko, v katerih ju poznamo danes. Živi plamen ljubezni je nastajal po letu 1584.

[2] Vzpon na goro Karmel, Predgovor, 3. odst. Pri nadaljnjem navajanju bo kratica Vzpon s številko knjige, poglavja in odstavka postavljena v oklepaj za citatom. Navedke iz svetnikovih spisov prevajam po kritični izdaji njegovega celotnega dela: Vida y obras de san Juan de la Cruz, Madrid, Biblioteca de autores cristianos 1978, 10. izdaja, le za Vzpon na goro Karmel uporabljam slovenski prevod (Ljubljana, Družina 1983).

trudijo na svoji duhovni poti, še do srede poti jih ne pripelje. Zakaj ne, ve edinole on.«[3] Bog torej naklanja kontemplacijo in mistična doživetja, kadar hoče, kakor hoče in komur hoče, toda vsak človek blage volje je poklican, da se po svojih močeh trudi za svetost. V tem spoznanju Janez od Križa že v predgovoru Vzpona razširja skupino oseb, ki jim je njegovo pisanje namenjeno, čeprav ve, da vsem ne bo mogel pomagati do mističnega vrha. Obljublja pa, da bo razlagal »čvrst in trden nauk, veljaven za vsakogar, ki hoče priti do duhovnega očiščenja« (Vzpon, Predg., 8).

Po odhodu s Kalvarije je svetnik deloval v nekaterih večjih mestih: Baezi, Granadi, Segovii. Tedaj sta globina njegovega nauka in moč njegove osebnosti pritegnila krog ljudi, ki je presegal meje samostanskih zidov. Seznam njegovih vodencev in vodenk vsakršnega stanu, starosti in poklica, od bogatih do revnih, od izobraženih do preprostih, je pester. Ob doktorju filozofije in teologije naletiš na neuko kmečko ženo,ob bogati in ugledni dami na revno in prezirano mulatko.[4] Žal so se ohranila le maloštevilna svetnikova pisma. Ta, ki jih imamo na razpolago, pa jasno kažejo, da posveča pobožni mladenki donji Ivani de Pedraza ali krepostni vdovi in dobrotnici svojega reda donji Ani del Mercado y Peñalosa isto pozornost, isto ljubeznivo skrb in isto prizadevnost za njun duhovni napredek kot karmeličanski prednici materi Mariji od Jezusa ali neimenovani redovnici, ki trpi zaradi skropuloznosti.[5] In če je pričel pisati razlago Duhovne pesmi na prošnjo redovnic iz karmela v Baezi, je na željo donje Ane de Peñalosa raztolmačil pesem Živi plamen ljubezni.

P. Gabriele di S. M. Maddalena utemeljeno zatrjuje: »... mislim, da sta nauk svetega Janeza in branje njegovih spisov koristna vsem dušam, ki resnično žele biti popolne. Zdi se, da je takó sodil tudi papež,[6] ko ga je razglasil za učitelja vse Cerkve, torej za utemeljitelja nauka vesoljnega pomena.«[7]

* * *

Vsi, ki so se zaupali vodstvu sv. Janeza od Križa, so bili duhovno naravnani v isto smer in so težili k istemu zadnjemu cilju. Seveda pa celo v popolnoma enakih okoliščinah in pri enaki usmerjenosti ne sprejemata dva človeka spodbud popolnoma enako in ne odgovarjata nanje popolnoma enako; to velja posebej, kadar gre za duhovno življenje, kjer se človeškemu hotenju

---

[3] Temna noč, 1. knj., 9. pogl., 9. odst. Pri nadaljnjem citiranju bo kratica TN s številko knjige, poglavja in odstavka kar v oklepaju za navedkom.

[4] Prim. življenjepis, ki ga je za Vida y obras de san Juan de la Cruz napisal Crisógono de Jesús, 182 in sl., 229.

[5] Prim. Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 11, 16, 19, 20, 29.

[6] Pij XI. leta 1926.

[7] P. Gabriele di S. M. Maddalena, S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina 1937, 39.

pridružuje delovanje Boga, ki daje vsakomur po svoji modrosti in volji. Različne socialne in kulturne življenjske okoliščine dajejo tej osebni raznovrstnosti še poseben poudarek. Zato so tudi spovedanci in vodenci sv. Janeza od Križa, ki so bili tako raznoterih stanov, izobrazbe in starosti, neizogibno naleteli na poti popolnosti na vprašanja, ki so bila pri vsakem nekoliko drugačna; različne so bile tudi njihove težave in skušnjave.

Z izrednim posluhom za enkratnost človekove osebnosti je svetnik to različnost upošteval v zasebnih razgovorih in pismih, pa tudi v svojih spisih, kolikor je to le dovoljevala njihova nekoliko širša namembnost. V teh spisih se prav rad pomudi pri drobnih stvareh iz vsakdanjega življenja, ki lahko v živo prizadevajo posameznika in njegovo duhovno rast. Tudi p. Gabriele di S. M. Maddalena ugotavlja: »... razmišljanje vélikega kontemplativca ne ostaja vedno na najvišjih vzpetinah ... Zna se ponižati do drobnarij vsakdanjika, zato da bi z neprimerljivo vzgojno spretnostjo dušo prenovil v najneznatnejših vzgibih njenih nagnjenj, da bi jo s trdno roko popeljal čez nevarnosti za duhovno življenje.«[8] K temu kaže dostaviti, da za takratnega španskega človeka spada v vsakdanjik ali mu je vsaj dovolj pogosten tudi marsikateri dogodek, ki je po svoji naravi izreden ali se mu takšen dozdeva.

V svetnikovih spisih dobi upoštevanje človeške raznoličnosti zelo viden izraz pri obravnavanju vprašanja, kako povezovati z življenjem eno temeljnih prvin njegovega nauka, zahtevo po uboštvu. Ta zahteva je kot rdeča nit, ki veže med seboj vse stopnje, katere je človeku prehoditi na njegovi duhovni poti, preden doseže svoj poslednji namen, združitev z Bogom. Uboštvo, ki naj vodi k temu cilju, ima po sv. Janezu od Križa štiri lastnosti, brez katerih ostaja le neprijetno in krivično materialno stanje ter vir zagrenjenosti in upornosti:

1. Je uboštvo v duhu, to se pravi, da ga ne označuje pomanjkanje dobrin, ampak nenavezanost nanje, zavedna odpoved in zatiranje pohlepa po njih.

2. Takšno uboštvo odklanja ne samo gmotne dobrine, ampak tudi čutne, razumske in duhovne darove in spoznanja, skratka, vse dobrine, ki niso Bog.

3. Uboštvo v duhu ali »uboštvo v volji«, kot pravi včasih svetnik, je edina mogoča pot, ki pelje k združitvi z Bogom. Brez odpovedi vsemu ni zedinjenja z Bogom.

4. Odpoved vsem dobrinam, ki niso Bog, daje človeku že v tem življenju globlje in bistrejše spoznanje stvari, izroča mu jih v last. Kdor se vsemu odpove, si vse pridobi.[9]

---

[8] P. Gabriele di S. M. Maddalena, n. d., 54.

[9] Več o teh bistvenih lastnostih uboštva: Breda Cigoj-Leben, Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa, Bogoslovni vestnik, l. 44 (1984), I, 47—61.

Prav tam, kjer gre za razprostrtost zahteve po uboštvu na vse dobrine, ki niso Bog, se je znašel pisec pred dejstvom, da se te dobrine utegnejo ponujati v zelo različnih oblikah in z različno mikavnostjo in zapeljivostjo, saj določajo človekov odnos do njih njegove osebne lastnosti in zmožnosti, v veliki meri pa tudi njegovo socialno in kulturno okolje. Ker svetniku ni bilo dovolj, da svojim vodencem samó predstavi vzvišeni ideal uboštva, ampak jim je želel pomagati, da ga tudi dosežejo, je bilo potrebno, da jim je prikazal najrazličnejše priložnosti in neštete ovire, v katerih se ta udejanja ali ob katerih se uničuje. Iz življenja človeka nasploh in iz življenja človeka svoje dobe je izbral, opisal in razčlenil doživljanja, dejanja, običaje in položaje, ki so njegovim vodencem in vodenkam pomenili takšne priložnosti in ovire. Pri teh opisih je dal močnejši poudarek oviram, to se pravi različnim oblikam bogastva, kar je metodološko razumljivo. Uboštvo pomeni zanikanje, odsotnost, torej nekaj, kar je samo na sebi neotipljivo in kar dobiva konkretnost in določenost šele od svojega nasprotja, od bogastva. Pisec sam uporablja namesto izraza uboštvo pogosto soznačnice, ki poudarjajo to zanikanje: golota, praznota, pomanjkanje, odrekanje, odmaknjenost, izničenje, suhota, čistost, noč, tema . . .[10] Ko graja in odklanja prilaščanje najrazličnejših dobrin, materialnih in duhovnih, s tem že tudi priporoča in povzdiguje ideal uboštva na vseh področjih življenja.

* * *

Podrobne obravnave življenjskih razmer, ki ovirajo ideal uboštva ali ga pomagajo uresničevati, niso v svetnikovih spisih enakomerno porazdeljene, saj so najkrepkeje zastopane v Vzponu na goro Karmel in v Temni noči, ki opisujeta predvsem dolgo in naporno pot uboštva pred združitvijo z Bogom. Duhovna pesem in Živi plamen ljubezni pa obravnavata bližino in dosego želenega cilja, zato se ukvarjata z vprašanjem uboštva, praznote in odpovedi le, kadar ga povzemata kot neizbežni pogoj združitve.

Če pa primerjamo Vzpon na goro Karmel in Temno noč, spet ugotavljamo, da podrobneje obravnava uboštvo bolj prvo delo kot drugo. Vzpon je pač obširnejši, predvsem pa so podrobnosti iz življenja potrebnejše tu, kjer gre za dejavno noč, v kateri človek deluje, se trudi in odloča sam, kot pa v Temni noči, ki pomeni za človeka trpnost in v kateri deluje Bog po svoje in je človekova stvar le, da njegovo delovanje sprejema; v njej Bog v človeku udejanja skrajno uboštvo, ko mu jemlje še tisto, čemur se sam ne zna ali ne more odpovedati.

Na prvi pogled bi se zdelo, da bo dokaj preprosto razporediti v skupine primere bogastva in uboštva in nasvete, ki jih svetnik ob njih daje, saj

[10] Več o teh izrazih: Breda Cigoj-Leben, n. d., 52—54.

načrt Vzpona na goro Karmel in Temne noči kar ponuja razvrstitev: noč ali uboštvo čutov na eni strani, na drugi noč ali uboštvo duha, najprej razuma, nato spomina in volje. Vendar ni tako: področja se pogosto prepletajo, segajo ena v druga. Nekatera poglavja s svojimi navodili veljajo za vse »noči«, zlasti v 1. knjigi Vzpona na goro Karmel, v »Noči čutov«, ki v marsičem pripravlja ostali dve, »Noč razuma« ter »Noč spomina in volje«. V 13. poglavju te knjige, na primer, pisec daje v vezani besedi vrsto napotkov za napredovanje v uboštvu in pri tem pojasnjuje: »Ti stihi govore predvsem o duhovnem in notranjem življenju, obravnavajo pa tudi duha nepopolnosti, ki izhaja iz čutnega in zunanjega. Zato bomo na tem mestu omenjene stihe sprejeli v takem smislu, to je v čutnem, v drugem delu ‚noči' pa jih bomo razumeli v duhovnem pomenu« (Vzpon I, 13, 10).

Ta večveljavnost posameznih napotkov, ta navidezni nered, ki nastaja znotraj jasno postavljene sheme, ni morda posledica piščeve malomarnosti ali naglice. Izvira predvsem iz njegovega pojmovanja nastanka spoznanj, ki ga je sprejel od Aristotela in Tomaža Akvinskega. Po tem pojmovanju ni spoznanja brez čutnega izkustva. Spoznavanje po posredovanju čutil ponazarja znana »tabula rasa« — ostrgana pisalna deska.[11] Sv. Janez od Križa v 1. knjigi Vzpona, kjer gre za dejavno noč čutov, izrecno razlaga, da je duša, »ko jo Bog vdihne telesu, podobna zbrisani, prazni in nepopisani tabli, kot pravijo filozofi. Razen tega, kar dojema s čutili, ne more naravno spoznati ničesar. Dokler je v telesu, je podobna človeku, ki je zaprt v temno ječo in ve samo to, kar se mu posreči opaziti skozi odprtine ječe. Če ne more gledati skozi line, tudi drugače ne bo videl. Tako je tudi z dušo: ako se ji kaj ne javi po čutih, ki so line njene ječe, tega na naraven način po kakšni drugi poti ne bo spoznala« (Vzpon I, 3, 3). V 2. knjigi Vzpona, kjer govori o noči razuma, pa spet pribija: »... razum sam od sebe ne more vedeti ničesar, razen po naravni poti, kar doseže samo s pomočjo čutov. Vtisniti mora vase predstave in podobe stvari samih ali njihove prispodobe, saj drugega načina zanj ni« (Vzpon II, 3, 2). Spet se sklicuje na pričevanje filozofov, ki pravijo: »Ab obiecto et potentia paritur notitia. To se pravi, da se spoznanje rodi v duši iz pričujočega objekta in iz spoznavne zmožnosti« (Vzpon II, 3, 2).[12]

V skladu s tem pojmovanjem nastanka spoznavanja je tudi največji del spoznanj, ki jih Janez od Križa obravnava v 2. knjigi Vzpona, t. j. v »noči razuma«, vezan na čutila. Ta spoznanja sprejema razum po naravni ali nadnaravni poti, po nadnaravni poti pa spet telesno in duhovno. Od vseh teh spoznanj edino duhovna niso nujno vezana na čute, vsa ostala

[11] Prim. Aristoteles, De anima III, c. 4.

[12] Kot opozarja Lucinio Ruano, komentator svetnikovih spisov v Vida y obras de san Juan de la Cruz (488, op. 1), je to misel izrazil sv. Avguštin: »Iz dvojega se namreč rodi spoznanje, iz spoznavajočega in spoznanega« (De Trinitate, lib. 9., c. 18).

sprejema človek po peterih zunanjih ali po dveh notranjih čutilih, to sta domišljija in fantazija. Zaradi te povezave čutnega in duhovnega pisec v 2. knjigi Vzpona seveda kaj hitro opravi s skupino naravnih razumskih spoznanj, saj jih navezuje na to, o čemer je že govoril v »noči čutov«.

Poleg povezave duhovnega s čutnim poudarja pisec tudi povezavo volje in spomina z razumskimi spoznanji, ker sta volja in spomin »v svojem delovanju odvisna od razuma« (Vzpon I, 8, 2). Zato deli v 3. knjigi Vzpona spominska spoznanja vzporedno z razumskimi na »naravna, nadnaravna in domišljijsko duhovna« (Vzpon III, 1, 2) in za velik del od njih pošilja bralca nazaj k 2. knjigi.

Kar zadeva »noč volje« je stvar bolj zapletena, ker je 3. knjiga Vzpona ostala nedokončana in obravnavanje okrnjeno. Iz obstoječih poglavij, ki govore o veselju volje nad različnimi dobrinami, pa je moč razbrati, da je tukaj vse tisto, kar je v prejšnjih »nočeh« zajeto v pojmu »naravno«, razdeljeno v tri oddelke: časno, naravno v čisto materialnem pomenu, čutno. Novost so nravne dobrine, saj teh ni brez delovanja volje. Pojmovanje nadnaravnih in duhovnih dobrin pa se v »noči volje« spet krije z njihovim pojmovanjem v »noči razuma« in v »noči spomina«; razum in spomin ne moreta »ničesar dopustiti brez delovanja volje«, zato je čisto jasno, »da bo nauk, ki služi eni teh zmožnosti, služil tudi drugi« (Vzpon III, 34, 2). Zato se pisatelj pri »noči volje« zlahka sklicuje na tisto, kar je že povedal pri prejšnjih nočeh, in se mu »ne zdi potrebno stvari ponavljati« (Vzpon III, 34, 1).

Še bolj kot v Vzponu je nemogoče ostro ločiti čutno in duhovno — in pri zadnjem še delovanje razuma, spomina in volje — v spisu Temna noč. Če naj torej naša obravnava zajame in jasno predstavi dobrine, ki po Janezu od Križa morejo postati človekova last in bogastvo, pa tudi ovira na njegovi poti k združitvi z Bogom, ne bo mogoče preprosto slediti shemi njegovih spisov. Potrebno bo strniti v skupine dobrine, ki se sicer pojavljajo in ponavljajo v različnih »nočeh«, pa so si enake ali sorodne. Le tako bo mogoče razbrati, kakšna je sv. Janezu od Križa lestvica dobrin in vrednot in kakšne odpovedi narekuje.

* * *

Najprvobitnejše, kar more človek želeti in si prisvajati in s tem »bogateti«, je pač ugodje ob vsem prijetnem, ki ga nudijo čutila. Janez od Križa opredeljuje te dobrine takole: »... pod imenom čutne dobrine razumem vse, kar v tem življenju lahko dojemajo čutila vida, sluha, vonja, okusa in tipa, pa še tisto, kar nastaja v notranjosti z domišljijskim zamišljanjem. Vse to pripada zunanjemu ali notranjemu telesnemu čutenju« (Vzpon III, 24,1). Škoda, ki jo

trpi človek ob uživanju čutnih dobrin zaradi njih samih, je mnogovrstna, deloma splošne narave, kot »otemnitev razuma, duhovna mlačnost in naveličanost« (Vzpon III, 25,1), deloma porazdeljena na posebne zvrsti, ki izvirajo iz posameznih vrst čutnega veselja. Iz veselja nad vidnimi stvarmi izhajajo »nečimrnosti duše in raztresenost duha, neurejen pohlep, nepoštenost, notranja in zunanja razbrzdanost, nečiste misli in zavist« (Vzpon III, 25, 2). Iz veselja nad poslušanjem nekoristnih stvari se porode raztresenost, klepetavost, zavist, nepremišljene sodbe (Vzpon III, 25, 3), iz uživanja prijetnih vonjav gnus do revežev, odpor do opravljanja nizkih služb, premajhna pripravljenost za sprejemanje ponižnih stvari (Vzpon III, 25, 4), iz veselja nad dobrim okusom jedi, požrešnost in pijanost, pa še jeza, prepir, pomanjkanje usmiljenja do revežev in razna slaba nagnjenja (Vzpon III, 25, 5). Požrešnost potegne za seboj še druge čute. Še pogubonosnejše je veselje ob tipanju prijetnih stvari, ko se vsa duhovnost izrodi v čutnost, ko rasteta mehkužnost in razbrzdanost, ko duh postaja vedno bolj »nesprejemljiv za duhovne in nravne dobrine in nekoristen kakor razbita posoda« (Vzpon III, 25, 6).

Zaradi vseh teh škodljivih vplivov zahteva sv. Janez od Križa od tistega, ki se trudi »vedno in v vsem posnemati Kristusa in usklajati svoje življenje z njegovim« (Vzpon I, 13, 3), korenito odpoved in odklonitev, »ki sta kot noč za vse človeške čute« (Vzpon I, 2, 1). Le z mrtvenjem poželenja po čutnem preide duša v tisto temo in si pridobi tisto uboštvo, ki jo pripravljata na sprejem Boga samega: »Ko odvzame duša svojemu poželenju po uživanju vse, kar more razveseljevati uho, ostane glede te zmožnosti v temi praznoti« (Vzpon I, 3, 2). Isto ponavlja pisec za vid, voh, okus, tip.

Hoteno sprejemanje čutnih užitkov je za Janeza od Križa vedno tako zelo resna ovira na poti k Bogu, da pri tem ne pozna nepomembnih malenkosti: »Vsa prostovoljna poželenja, pa naj bodo smrtno grešna, in ta so zelo težka, naj bodo mali grehi, ki so manj težki, naj bodo samo nepopolnosti, ki so še manj hude, vsa ta poželenja je treba odstraniti, vseh, tudi najmanjših, mora biti duša prosta, če naj doseže združitev z Bogom« (Vzpon I, 11, 2). Posebej opozarja, kako velika zapreka so »nepopolnosti iz navade«, kot jih je pač imel priložnost poznati iz življenja po samostanih. Našteva tele: »Splošen običaj, da preveč govorimo, čisto majčkena in nedolžna navezanost na stvar, za katero se nikdar ne odločimo, da bi jo vsaj poskusili premagati, na primer navezanost na osebo, na obleko, knjigo, celico, na tako in tako jed, navezanost na čisto majhen klepet, željica, da bi nekaj okusili, zvedeli, slišali in podobno.« To so na prvi pogled neznatne napake, vendar pomenijo »takšno škodo za rast in napredek v kreposti, da bi duša lahko zapadla vsak dan v mnoge druge nepopolnosti in male grehe, ki ne izvirajo iz njene vsakdanje navajenosti na neko slabo lastnost, pa je ti ne bi ovirali tako zelo kot njena trajna navezanost na neko stvar« (Vzpon I, 11, 4).

* * *

To prikazovanje drobnih slabosti, ki bi se morda komu zdelo pikolovsko, preraste v vrsti poglavij v 3. knjigi Vzpona (18—23), tam, kjer pisec v »noči volje« govori o časnih in naravnih dobrinah, v razsežno fresko, ki predstavlja v mračnih barvah takratno družbo in njen pohlep in bi ji mogli dati naslov: Dobrine tega sveta in njihova ničevost. To fresko pisec še dopolnjuje do konca 3. knjige Vzpona, ko jo razširja na nravne, nadnaravne in duhovne dobrine.

Ko govori pisec o časnih dobrinah, predstavlja po vrsti praznoto bogastva, visokih naslovov, položajev, služb in podobnih odlik. Priznava, da »časne dobrine same po sebi ne vodijo neizogibno v greh, toda človeško srce se zaradi svoje slabotnosti dostikrat priklene nanje in pozabi na Boga, kar je greh« (Vzpon III, 18, 1). Za človeka niso samo gmotni in družbeni uspehi nevarni, negotove so tudi družinske vezi, ničevo je veselje nad otroki in veselje moža zavoljo žene ali obratno. Saj starši ne vedo, »če bodo otroci dobri in bodo služili Bogu, če se zadovoljstvo, ki ga od njih pričakujejo, ne bo . . . sprevrglo v žalost, če se ne bosta uteha in tolažba spremenili v trpljenje in breztolažje, če ne bo čast postala nečast« (Vzpon III, 18, 14); zakonca ne vesta, »ali Bogu res bolje služita v zakonskem stanu« (Vzpon III, 18, 6). Pisec odločno opozarja, kako so vsi uspehi, naj bodo gmotni ali pa tisti, ki jih prinašajo poklic in medčloveški odnosi, minljivi in nevarni: »Tudi kadar se človeku vse smehlja in vse uspeva, mora biti prej nezaupljiv, kot pa da bi se veselil, kajti prav uspehi množe nevarnost in priložnost, da pozabi na Boga in da ga žali« (Vzpon III, 18, 5). Z mračnimi potezami riše svetnik štiri stopnje popuščanja, prek katerih strmoglavi človeka v nesrečo »veselje nad časnimi rečmi, kadar mu je njihova posest zadnji namen« (Vzpon III, 19, 11).

Še zahrbtnejše je veselje, ki ga občutijo ljudje ob naravnih dobrinah, h katerim prišteva pisec telesne lastnosti, kot so: lepota, milina, ljubkost, postavnost, in duševne odlike: razumnost, zdrava pamet in vse, kar še spada k umu. Škoda, ki izhaja iz visokega cenjenja teh darov, je mnogovrstna, saj je z njimi obdarjen človek podvržen slavohlepju, napuhu, podcenjevanju in preziranju bližnjega. Popušča čutnim užitkom in poltenosti, podlega prilizovanju in prazni hvali, izgublja smisel za duhovno in postaja zaverovan v ustvarjena bitja. Ob vsem tem zlu pisec opozarja, kako naj duhovni človek pomisli, »da so lepota in ostali naravni darovi prah, da so iz prsti in se v prst vračajo, da sta ljubkost in milina na tej zemlji kot dim in veter in da ju mora za taki imeti in le kot taki upoštevati, če noče pasti v nečimrnost. Ob lepih stvareh naj obrača srce k Bogu, veseli naj se in raduje, da je Bog sam v sebi lepota in milina v najvišji, vse ustvarjeno presegajoči meri« (Vzpon III, 21, 2).

* * *

Ko govori pisec v 3. knjigi Vzpona o naravnih dobrinah, daje poudarek telesnim darovom, le mimogrede omenja duševne lastnosti: »razumnost, zdravo razsodnost in vse, kar še spada k umu« (Vzpon III, 21, 1). Ta vrzel je upravičena, saj jo je že vnaprej napolnil v 2. knjigi Vzpona, kjer obširno razlaga, kako ničevo je razumsko spoznanje, kadar gre za združitev duše z Bogom. Na kratko bi se dalo povzeti njegovo izvajanje takole:

Razum lahko dojema le po naravni poti, po tej poti pa more »doumeti samo to, kar se javlja v podobi ali predstavi stvari, to podobo ali predstavo pa sprejema po telesnih čutilih« (Vzpon II, 8, 4). Neizpodbitno pa velja, da je »razdalja med ... božjim bistvom in bistvom stvari ... neskončna«, saj »ni med Bogom in katero izmed njih nobenega bitnega odnosa in podobnosti« (Vzpon II, 8, 3), Če si torej zamišljamo Boga pod podobo stvari, »kot velik ogenj ali sijaj ali sploh pod katerokoli obliko ... smo silno daleč od njega« (Vzpon II, 12, 5). Zaradi te neizmerne razdalje »nič ustvarjenega in nobena zamisel o stvareh ne more služiti razumu kot primerno sredstvo združitve z Bogom« (Vzpon II, 8, 1); nemogoče je, »da bi razum prodrl v božje bistvo s pomočjo ustvarjenih bitij« (Vzpon II, 8, 3).

V tej nemoči preostane človeku, ki se hoče približati Bogu, samo eno: odreči se mora luči razuma, pogrezniti se mora v »noč vere«, v tisto najtemnejšo noč, ki »odvzame duši vso svetlobo spoznanja in uma« (Vzpon II, 1, 2), ki pa je obenem žarka luč, katera »s svojo neizmerno močjo premaguje in nadvladuje luč razuma« (Vzpon II, 3, 1). Le s takšnim izničenjem postane razum prost in pripravljen na združitev, »ubog in brezbrižen za vse, kar bi mogel jasno dojeti, tako da docela umirjen in potešen trdno počiva v veri« (Vzpon II, 9, 1). Še koreniteje se te vrste očiščevanje dogaja v »nedejavni noči razuma« s pomočjo »temne kontemplacije«, le da so temine, ki jih zdaj človek prenaša, »globoke, strašne in mučne«, tako da jih občuti »v najgloblji duhovni biti, zato so mu kot bitna tema« (TN II, 9, 3).[13]

Podobno kot razum se mora iz istih razlogov obnašati spomin, ki tudi »ne more biti istočasno združen z Bogom in z razločnimi oblikami in spoznanji. Bog nima ne oblike ne podobe, ki bi jo spomin mogel dojeti« (Vzpon III, 2, 4). Zato daje pisec v duhovnost naravnani duši naslednje napotilo: »Naj sliši, vonja ali okuša karkoli, se dotika česarkoli, v spominu naj teh stvari ne ohranja in ne zadržuje, ampak naj jih takoj prepusti pozabi. Če je treba, naj to dela z enako vnemo, kot jo imajo drugi, da si iste stvari za-

[13] Pojmovanje vere in njenega odnosa do razuma pri sv. Janezu od Križa je podrobno raziskal Karol Wojtyla, sedanji papež Janez Pavel II.; v latinščini napisana disertacija je izšla v italijanskem prevodu (Karol Wojtyla, La fede secondo S. Giovanni della Croce, Roma, Pontificia Università S. Tommaso — Herder 1979).

pomnijo« (Vzpon III, 2, 14). Spominjanje je samo v nadlego in škodo, saj povzroča prevare, nepremišljene sodbe, razmetavanje časa in še kup strasti: žalost, strah, sovraštvo, prazno upanje, ničevo veselje, nečimrnost.

* * *

Čutne, časne in naravne dobrine »človeku ne prinašajo dobrega niti dobrega ne vsebujejo, tako zelo so minljive in krhke« (Vzpon III, 27, 2). V nasprotju z njimi so nravne dobrine dobre same na sebi in dobro tudi prinašajo. Mednje prišteva svetnik »čednosti in čednostne navade: gojitev katerekoli kreposti in izvrševanje del usmiljenja, spoštovanje božje in človeške postave, vsakršno delovanje dobrih naravnih zmožnosti in nagnjenj« (Vzpon III, 27, 1). Nravne dobrine prinašajo časne darove tudi krepostnim nekristjanom. Kristjan pa mora imeti do njih takšen odnos, da »dela dobra dela iz ljubezni do Boga in si z njimi pridobiva večno življenje . . . Brez tega namena vse čednosti pred Bogom nič ne veljajo« (Vzpon III, 27, 4). Zato se dogaja, da celo stvar, za katero velja, da »po človeški presoji ni mogoče imeti v tem življenju kaj boljšega« (Vzpon III, 27, 2), postane v božjih očeh nekaj ničevega, kadar se človek »ničemurno veseli svojih dobrih del in nravnih navad« (Vzpon III, 28, 1) in kadar pozablja, »kako vrednost njegovih del — posta, miloščine, pokore, molitve, itd. — ni toliko v številu in kakovosti teh del, kakor pa v ljubezni do Boga, s katero jih opravlja« (Vzpon III, 27, 5).

Pisec z vso resnobo opozarja, da je takšno nečimrno veselje tem bolj nevarno, ker se nanaša na dela duhovne narave. V 28. poglavju 3. knjige Vzpona psihološko prodirno razločuje pregrehe, ki izvirajo iz dopadenja nad lastno krepostjo in dobrimi deli. Na prvem mestu je seveda napuh, oče vseh pregreh, z več odtenki: nečimrnost, ošabnost, slavohlepje, domišljavost, bahaštvo. Iz tega izhaja zaničevanje in podcenjevanje drugih, ki se zde manj krepostni, pa iskanje plačila v veselju in tolažbi že v tem življenju in nepripravljenost sprejemati pameten nasvet in pouk.

Zaradi vse te navlake slabosti in pregreh, ki obdaja in kvari kreposti in dobra dela, je sv. Janez od Križa črnogled in poln pomislekov, zlasti tedaj, kadar gre za dela, namenjena javnosti: »Po mojem mnenju so skoraj vsa dobra dela, ki jih izvršujejo za javnost, zgrešena ali ničvredna ali vsaj nepopolna pred Bogom, ker se niso odrekli človeškim koristim in ozirom. Kako naj sicer sodimo o javnih delih in spominskih ustanovah, ki jih nekateri podpirajo in ustanavljajo zato, da z njimi pridobivajo čast in ničevo človeško priznanje na tem svetu ali da z njimi ovekovečajo svoje ime, rod in gospostvo? Gredo tako daleč, da dajo namestiti v svetiščih svoje znake in grbe, kot da bi hoteli postaviti sebe na mesto svetih podob tam, kjer vsi pripogibajo kolena. Mar ni mogoče reči o nekaterih od teh ljudi, da s svojimi deli sebe

bolj častijo kot Boga?« (Vzpon III, 28, 5). Takšno razkazovanje dobrih del je že skrajnost, toda tudi bolj skromni so iznajdljivi, kadar gre za to, da dajo veljavo svoji čednosti. Svetnik, bister in prodiren opazovalec človeške komedije, živahno opisuje njihovo početje: »Eni hočejo, da jih ljudje hvalijo, drugi, da jim izkazujejo hvaležnost, spet drugi razglašajo svoja dela in želijo, da vesta zanje Peter in Pavel in najraje ves svet. Včasih dajo svojo miloščino ali narede kakšno drugo dobro delo s pomočjo tretje osebe, zato da se bolj zagotovo razve. Nekateri počno vse to obenem. Skratka, ‚trobijo pred seboj, kakor delajo hinavci' (Mt 6, 2), kot pravi Gospod v evangeliju, zato pa ne bodo za svoja dela dobili plačila pri Očetu, ki je v nebesih« (Vzpon III, 28, 5).

Kaj preostane duhovno naravnanemu človeku, ko opazuje, kako se krepost mimogrede sprevrača v pregreho? Pač to, da zatira svojo neskromnost in ničevo veselje nad dobrimi deli. Tedaj postane vztrajnejši, ponižnejši, prijeten Bogu in ljudem, varen »pred skopostjo, nezmernostjo in duhovno lenobo, pred duhovno zavistjo in še pred tisoč drugimi pregrehami« (Vzpon III, 29, 5). Najpomembnejše pa je za tistega, ki hoče k Bogu, tole: »Ko človek zatre ničevo veselje nad dobrimi deli, postane ubog v duhu« (Vzpon III, 29, 3).

* * *

Na nravne dobrine navezuje pisec skup vrednot, ki jih imenuje nadnaravne dobrine; k njim prišteva »dar modrosti in vednosti, ki je bil dan Salomonu«, in duhovne darove, o katerih govori sveti Pavel: »vera, dar ozdravljanja, izvrševanje čudežev, prerokovanje, razločevanje duhov, razlaganje govorov, dar jezikov« (Vzpon III, 30, 1). Te darove deli v dve skupini, ene človek sprejema s pomočjo telesnih čutil, druge zgolj duhovno.

Ne preseneča, kakšno zadržanost kaže svetnik do prvih, do nadnaravnih darov, ki so dani po čutilih, saj poznamo njegovo večkrat poudarjeno prepričanje, da je Bog nedosegljiv čutom in razumu, da v nobeni čutom in razumu dostopni stvari ne more biti primerjave z njim. Seveda so po čutilih dana nadnaravna dogajanja za dušo privlačna, ker »gre za čutne stvari, h katerim je nagnjena po naravi« (Vzpon II, 18, 3). Za ljudi, ki begajo za videnji in razodetji, je prav tu središče vrtinca, ki jih vleče v pogubo: »Dušo tedaj slast popolnoma prevzame, zaslepi jo tako, da gleda bolj na užitek kot na ljubezen ... Bolj ceni zaznave kot praznino in goloto, ki sta v veri, upanju in ljubezni do Boga« (Vzpon III, 10, 2). Posebno hudo je, kadar se vmeša hudi duh, ki »je njegova navada zbujati čutno slast, užitek in veselje celo ob stvareh, ki so od Boga« (Vzpon III, 10, 2).

Trdno oporo za svoje previdno vedenje najde svetnik v evangeliju, v Kristusovem odgovoru tistim, ki bodo nekoč zahtevali zase večno slavo, češ da so v njegovem imenu prerokovali in delali čudeže: »Proč od mene, kateri

delate krivico« (Mt 7, 22—23, citirano v Vzponu III, 30, 4) in v njegovi besedi učencem, ki so se veselili, da so jim hudi duhovi pokorni: »Vendar se ne veselite tega, da so vam duhovi pokorni, ampak veselite se, da so vaša imena zapisana v knjigi življenja« (Lk 10, 20, citirano v Vzponu III, 30, 5).

Res je, da more duša takšne darove pripisovati Bogu in se mu zanje zahvaljevati. Toda kot bister poznavalec duhovnega življenja Janez od Križa opaža: »Pri vsem tem pa . . . še vedno ostane v duši neko skrito samozadovoljstvo in visoko mnenje o tej stvari, iz česar se čisto neopazno spočne hud duhovni napuh« (Vzpon III, 9, 1—2). Zato razsoja, da »vsa videnja in razodetja in nebeška čustva in kar je še mogoče visokega zamisliti, niso vredna toliko kot najneznatnejše dejanje ponižnosti« (Vzpon III, 9, 4).

Zaradi zlih posledic, ki jih prinaša hlepenje po razodetjih, videnjih in čudežih, svetnik strogo sklepa, da niso vse te stvari človeku prav nič potrebne, saj ima na razpolago naravni razum, zapovedi in evangeljski nauk: »Ni je težave in stiske, ki je ne bi mogli ozdraviti s pomočjo teh treh sredstev, ki so Bogu po volji in dušam v prid« (Vzpon II, 21, 4).

* * *

K drugi skupini nadnaravnih dobrin prišteva svetnik spoznanja, ki jih duh »ne sprejema s pomočjo telesnih čutil« (Vzpon II, 10, 4). Ta so lahko razločna in posamična, kot so videnja, razodetja, nagovori in duhovni občutki, ali pa nejasna, temna in splošna, ali bolje, to spoznanje je eno samo — »bogozrenje, ki nam je dano v veri« (Vzpon II, 10, 4). Pisec priznava, da so te zaznave »plemenitejše, koristnejše in mnogo bolj gotove kot telesno domišljijske, saj so notranje, čisto duhovne narave in hudiču manj dostopne« in so dane duši »brez njene dejavne udeleženosti in brez sodelovanja domišljije na čistejši in žlahtnejši način« (Vzpon II, 23, 4). Pa še za te, kadar so razločne in posamične in torej ne pripadajo splošnemu spoznanju ali kontemplaciji, svetnik opozarja, da so človeku nevarne, ker bi zaradi njih lahko »otopel in si zaprl pot v samoto in ločitev od vsega, pot, ki je za združitev neogibno potrebna« (Vzpon II, 23, 4). Zaradi njih duša ne more napredovati, »dokler se upira duhovni goloti in uboštvu ter praznoti v veri« (Vzpon II, 24, 9).

Duhovna videnja, pri katerih duša gleda naravne stvari s pomočjo notranje luči iz nadnaravnega vira namreč »niso z Bogom v sorazmerju niti v bitnem odnosu« (Vzpon II, 24, 8). Tudi razodetja skrivnosti, ki se nanašajo na stvari in na ljudi, prizadevajo »stvari, ki so nižje od Boga« in so zato »duši v prav majhen prid na njeni poti k Bogu, ako se jih krčevito oklepa« (Vzpon II, 26, 18). Posebno previdnost pa priporoča sv. Janez od Križa, kadar gre za razodetja o verskih resnicah. Tu ne pozna najmanjšega popuščanja: »V bistvu naše vere ni nobenih novih točk, ki bi se jih dalo šele

razodeti, ampak je v Cerkvi že vse razodeto. Zato duša ne sme sprejeti, kar bi se ji o veri razodelo novega« (Vzpon II, 27, 4).

Opomin k previdnosti velja tudi za večino nadnaravnih nagovorov; te »sprejemajo duše duhovno naravnanih oseb brez posredovanja telesnih čutov« (Vzpon II, 28, 2), delé se pa v tri skupine. V prvi so zapovrstne besede, nekakšen dialog, ki ga duša izgovarja sama v sebi. Res je, da ji včasih govori Sveti Duh, res je pa tudi, da more duša govoriti sama sebi ali pa jo navdihuje hudi duh. Domišlja si, da prejema božje navdihe in postaja vsa naduta: »Če kakšna duša, ki premore za par vinarjev premišljevanja, čuje kdaj v zbranosti take vrste nagovore, že razglaša, da so božje delo . . . Iz njih duša ponavadi pridobi več praznega blebetanja in umazanije kakor pa duhovne ponižnosti in duha mrtvenja, saj si domišlja, da se ji je dogodila velika stvar in da ji je govoril Bog, v resnici pa se je zgodilo malo več ko nič ali nič ali še manj ko nič« (Vzpon II, 29, 5). Na mestu je previdnost, vdanost v božjo voljo, izpolnjevanje božje postave, odrekanje: »V tem je modrost svetnikov, . . . ne pa da se ukvarjajo z globokoumljenji in bistroumljenji, ki so le po čudežu brez nevarnosti« (Vzpon II, 29, 12).

Tudi za drugo skupino nagovorov, za formalne besede, ki jih duhu »izrecno govori tretja oseba, ne da bi on sam kaj prispeval« (Vzpon II, 30, 1), in jih sliši, naj je zbran ali ne, po nadnaravni poti in brez posredovanja čutil, svetnik prav tako priporoča, naj se duša zanje ne briga, saj bi se »ukvarjala . . . s stvarmi, ki niso upravičeno in bližnje sredstvo za zedinjenje z Bogom« (Vzpon II, 30, 6). Le tako se ne bo uvrstila med ljudi, ki se v »domišljavem prepričanju«, da se z njimi pogovarjajo Bog in svetniki, »razkazujejo v držah, ki imajo videz svetosti« (TN II, 2, 3), v resnici pa je vse skupaj laž in prevara. Izjema pri nadnaravnih duhovnih nagovorih je tretja zvrst, »bistvene besede«, h katerim se bomo vrnili kasneje.

* * *

Preseneča, koliko strani svojih spisov sv. Janez od Križa posveča razčlenjevanju in presojanju videnj in razodetij, kako vztrajno opozarja na nevarnosti in opominja k previdnosti in k potrebi biti ubog pri stvareh, ki se na prvi pogled zdijo tako zelo daleč od tega, kar imamo navado imenovati bogastvo. Ne odklanja možnosti takih doživetij, saj jih je tudi sam kdaj okušal; previden in zadržan po svoji naravi, pa o svojih lastnih izkušnjah te vrste ne piše.[14] Ker pozna skrivnost, obenem pa trdno notranjo prepričljivost pravega in globokega mističnega izkustva, se mu zde vsi izredni

[14] Med redkimi, ki jim je svetnik zaupal nekaj o svojih videnjih, sta bila karmeličanka mati Ana Marija od Jezusa in njegov rodni brat Frančišek, katerega je srčno ljubil zaradi njegove preprostosti (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 107 in 289—290). Kljub svoji najboljši volji in želji pa seveda ni mogel prikrivati zamaknjenj, ki so se mu dogajala pri molitvi, med pogovori o Bogu, medtem ko je maševal.

pojavi, kjer sta mogoči iluzija in prevara, za resno duhovno življenje malo pomembni, za tistega, ki nepremišljeno bega za njimi, pa nevarni.

K potrebi, da zavzame trdo in neizprosno stališče do teh stvari, je veliko prispeval njegov čas. V tedanji Španiji, ki je sicer rodila velike askete in mistike novega veka, se je duhovnost pri dotiku z množico večkrat izrojevala v gibanja, katerih pripadniki so se prepuščali nebrzdani čustvenosti in se pri tem bolj ali manj oddaljevali od pravovernosti.[15] Nekateri drugi, posebno ženske, so se prepogosto in preveč radi razkazovali v zamaknjenjih ali so razglašali svoja videnja in razodetja, kar je navduševalo in pritegovalo mnoge sodobnike.[16]

Leta 1588 je Nepremagljivo ladjevje Filipa II. na začetku svojega bojnega pohoda napravilo ovinek, da je moglo pluti mimo samostana lizbonskih dominikank in prejeti blagoslov redovnice, ki je slovela zaradi zamaknjenj in stigem. Pozneje se je izkazalo, da je goljufala. Zanimivo pa je, da je bil že v letu 1585, ko so imeli karmeličani v Lizboni svoj generalni kapitelj, Janez od Križa edini udeleženec, ki kljub začudenju, prigovarjanju in očitkom sobratov ni izrabil priložnosti, da bi bil obiskal slavno redovnico. S tisto svojo presenetljivo mirnostjo, v kateri se ni dal nikdar zmotiti in zbegati, se je v prostih urah raje zatekal na samotno morsko obalo, kjer se je zatapljal v branje svetega pisma in v premišljevanje.[17]

Georges Morel je takole doumel ravnanje sv. Janez od Križa: »Odpor Janeza od Križa do navezanosti na videnja in sploh do izrednih pojavov religioznega izkustva se dá razložiti ne samo z njegovo čudjo, ampak tudi z zgodovinskim kontekstom: v svojih spisih ne bi bil tako zelo ugovarjal, če bi ne bili njegovi sodobniki podlegali veliki skušnjavi, da zamenjujejo svetost in čustvenost. Španski zanos, katerega dobrih strani ne zanikujem, je kazal pogosto kot svojo nevarno drugo plat pozabljanje najosnovnejših zakonov duhovnega življenja, posebno tiste vztrajne potrpežljivosti, brez katere se iskanje Boga približuje sanjarjenju.«[18] Dostaviti bi kazalo, da ni bila vedno odgovorna samo pretirana čustvenost. Tudi hlastanje za nenavadnim, rado-

---

[15] Najbolj vidne in znane takšne skupine so sestavljali »alumbrados« — »razsvetljeni«. Več o njih glej v: Gerald Brenan, St. John of the Cross. His Life and Poetry, Cambridge University Press 1975, dodatek II, in v: Alain Cugno, Saint Jean de la Croix, Paris, A. Fayard 1979, 20, 21.

[16] Prim. Bartolomé Bennessar, Un siècle d'or espagnol, Paris, Robert Laffont 1982, 152, 153.

[17] Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 251—253, in Gerald Brenan, n. d., 62, 63. Sicer je pa najti v svetnikovih življenjepisih še več dogodkov, kjer je razkrinkana lažna mistika nekaterih njegovih sodobnikov. Zanimivo je s tega vidika tudi njegovo mnenje o dvomljivi duhovnosti neke karmeličanke; to mnenje je napisal na prošnjo predstojnikov reda (prim. Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 25).

[18] Georges Morel, Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix, Paris, Aubier 1960, 3 zv., I, 74.

vednost, v skrajnih primerih želja po uveljavljanju in dobičkaželjnost so vabili ljudi k izrednemu in pozornost zbujajočemu, čeprav je bilo včasih dvomljive narave.

* * *

Poleg že opisanih nadnaravnih dobrin duhovne narave, ki jih obravnava Vzpon v vseh treh nočeh duha — razuma, spomina in volje —, uvršča pisec v »noč volje« še en skup duhovnih dobrin, tiste, ki so stvar volje in so »njihov predmet jasne in razločne reči« (Vzpon III, 33, 5). Njihov namen je, da »vodijo in pomagajo na poti k duhovnim stvarem in omogočajo duši pravi odnos z Bogom in Bogu stik z dušo« (Vzpon III, 33, 2). Te dobrine, ali vsaj tiste od njih, ki so v 3. knjigi Vzpona, katera je ostala nedovršena, prišle na vrsto in jih pisec imenuje »spodbujevalne« in »prepričevalne«, nimajo v sebi nič izrednega, saj so to predmeti ali dejanja, ki spadajo k vsakdanji katoliški verski praksi: svete podobe in kipi, bogoslužni prostori, obredi, pridige.

Janez od Križa ne odklanja svetih podob, kadar so takšne, da »spodbujajo voljo k pobožnosti«, saj tedaj jih tudi »naša mati Cerkev odobrava in uporablja« (Vzpon III, 35, 2). Takoj pa tudi opozarja, da je veliko ljudi, »ki najdejo večje dopadenje v umetniški izrednosti in dovršenosti teh podob in kipov kakor v tem, kar predstavljajo« (Vzpon III, 35, 2). Posebno se svetniku upira, ko opazuje, kako po tedanji »odvratni« šegi odevajo kipe svetnikov v dragocena oblačila in jih kitijo z okraski, ki si jih »po modi svojega časa izmišljajo lahkomiselni ljudje za svojo zabavo in za zadovoljitev svoje nečimrnosti« (Vzpon III, 35, 4). Svete podobe postanejo ljudem maliki, na njih iščejo svoj užitek, nanje se navezujejo in si jih prilaščajo »prav tako kot svetne dragotine, kar jim je v nemajhno škodo« (Vzpon III, 35, 8). Res je, da Bog naklanja po nekaterih podobah več milosti, to pa le zaradi večje vere in pobožnosti, ki ju zbujajo. »Kjer sta pobožnost in vera,« ugotavlja svetnik, »je dobra kakršnakoli podoba, kjer pa teh dveh ni, nobena podoba ne pomaga« (Vzpon III, 36, 3).

Isto velja tudi za molke, ki jih hoče imeti vsakdo po svojem okusu in po svojih muhah — »naj bodo izdelani tako in ne drugače, takšne barve in iz takšne kovine in ne drugačne, okrašeni tako in tako« — pozablja pa pri tem, da je Bogu vseeno, kakšen je molek, kajti »ugaja mu predvsem molitev, ki prihaja iz preprostega in iskrenega srca« (Vzpon III, 35, 7).

V Temni noči svetnik jasno utemeljuje svoje nasprotovanje pozornosti, ki jo ljudje posvečajo zunanji obliki nabožnih predmetov: »Ko o tem govorim, obsojam prilaščanje v srcu in navezanost ... na obliko, množino in izdelavo teh predmetov. Ta navezanost nasprotuje duhovnemu uboštvu, ki je naravnano k samemu bistvu pobožnosti in se stvari poslužuje le za dosego te pobožnosti« (TN I, 3, 1). Opozarja tudi, da je nevarnost tukaj večja kot pri posvetnih stvareh, kajti, »ko si ljudje dopovedujejo, da so to svete

stvari, se čutijo bolj varne in se ne boje, da bi se jih polastile in jih priklenile z naravno privlačnostjo« (Vzpon III, 38, 1).

Pred kipi in podobami, ki jih ima sv. Janez od Križa priložnost opazovati, mu je poleg čuta za odrekanje zunanjostim ranjen včasih tudi estetski čut. Iz mladih let, ko se je v sirotišnici nekaj časa učil slikarstva in rezbarstva, mu je bila domača tehnika teh umetnosti, njegova risba Križani iz kasnejših let pa razodeva, da je imel tenak čut za umetniško upodabljanje. Ta čut mu je narekoval izjavo, ki je v opreki z njegovim siceršnjim zatrjevanjem, da je izdelava podob nepomembna: »Zato so graje vredni ... slikarji in rezbarji, kateri izdelujejo tako malovredne podobe, da pobožnost pred njimi prej izgubiš, kakor pa pridobiš. V tej umetelnosti neveščim in nespretnim obrtnikom bi bilo treba prepovedati izdelovanje svetih podob.« Hitro pa dostavlja, da je takšna malomarnost sicer zlo, vendar le majhno zlo »v primerjavi s tvojo navezanostjo, zavzetostjo in nagnjenjem do zunanjih okraskov in lepotij, ki ti popolnoma prevzemajo čute in s tem branijo tvojemu srcu, da bi se ljubeče dvignilo k Bogu in v ljubezni do njega vse drugo pozabilo« (Vzpon III, 38, 2).

Navezanost na nabožne predmete se še stopnjuje v hišnih kapelah, kjer se njihovi lastniki ne naveličajo »kopičiti podobe na podobo«. Svetnik opazuje, kako »uživajo ob tem, da je njihov molitveni prostor bogato okrašen in lepega videza« (Vzpon III, 38, 2). Ne zavedajo se ali pa nočejo priznati, »da jih prostor, ki ni urejen tako, da bi ustvarjal notranjo zbranost in dušni mir, moti in raztresa v enaki meri kot druge stvari« (Vzpon III, 38, 5).

Za molitev priporoča izbiro odročnih, samotnih in celo pustih krajev, »kjer najdejo čuti in duh najmanj ovir na poti k Bogu« (Vzpon III, 39, 2). Takšni kraji posebne zbranosti so pokrajine in kotički v naravi, »ki s svojo spokojno samotnostjo na naraven način zbujajo pobožnost« (Vzpon III, 42, 1); to so »prostrane in prelepe pušče« (Vzpon III, 42, 2) ter »gore, ki se dvigajo visoko nad ravnino, so ponavadi gole in ne vabijo k čutnemu veselju« (Vzpon III, 39, 2). Znano je, kako rad je svetnik molil v naravi. Iz svoje izkušnje pa opozarja, da je tudi tukaj treba pozabiti na lepoto kraja, potem ko je molivca spodbudila k zbranosti, kajti, kdor se tej lepoti prepušča, »išče čutno zadovoljitev in duševno nestanovitnost, ne pa duhovnega miru« (Vzpon III, 42, 2).

K molitvi kličejo tudi kraji, kjer je Bog komu izkazal posebno milost, zato se ta človek tjakaj rad vrača. In končno so še od Boga posebej izbrani kraji milosti, v stari zavezi gori Sinaj in Horeb, v času po Kristusu razna božja pota. Svetnik pa je še celo tukaj nezaupljiv in odsvetuje obisk božjepotnih cerkva, kadar se tam zbira množica romarjev: »Ponavadi se ljudje vrnejo bolj raztreseni, kot so odšli. In mnogi hodijo na romanja bolj za zabavo kot iz pobožnosti« (Vzpon III, 36, 3). Hodijo tja, da bi se gostili, da

bi »pasli oči«, prireditelji pa si iz koristoljublja izmišljajo »smešne in nespoštljive stvari, zato da ljudi zabavajo in kratkočasijo« (Vzpon III, 38, 2). Pripomba je na mestu, saj so skupna romanja postala pretveza za družabne prireditve, ko so cerkveni slovesnosti sledile tekmovalne igre, ples, glumaške točke, vedeževanje, popivanje in še kaj slabšega.[19]

Še eno obliko duhovnih dobrin jemlje svetnik v pretres, preden je besedilo Vzpona pretrgano, namreč pridige. Vztraja na pridigarjevih lastnostih, saj »kakršen je učitelj, tak je tudi učenec« (Vzpon III, 45, 3). Z vsem prepričanjem poudarja nujnost, da je pridigarjevo življenje vzorno in v soglasju z naukom, ki ga oznanja; brez te skladnosti daje govor veselje in ugaja čutom in umu, pri tem pa volja prav malo pridobi, saj ta »ponavadi ostane prav tako mlačna in mlahava za dobra dela, kot je bila poprej, čeprav je pridigar povedal čudovite reči na čudovit način« (Vzpon III, 45, 4). Pred sijajnim govornikom, ki je notranje prazen, daje prednost pridigarju vzornega življenja in mu oprošča, če je »njegov slog boren, njegova govorniška spretnost neznatna in njegov nauk preprost« (Vzpon III, 45, 4).

Pa se svetniku primeri isto, kot se mu je primerilo, ko je šlo za kakovost podob in kipov. Pisatelj in pesnik, klasik španske proze in poezije zlatega stoletja, si ne more kaj, da ne bi svojega stališča omilil. Potem ko ga je še podkrepil z navedkom iz pisma sv. Pavla: »Tudi ko sem prišel k vam, bratje, nisem prišel z visokostjo besede ali modrosti vam oznanjat pričevanje božje« (1 Kor 2, 1), namreč takole končava zadnje poglavje Vzpona: »Apostolov namen in moj namen na tem mestu sicer ni, da bi obsojala lep slog, govorniško spretnost in izbran izraz, ki so dragocen pripomoček pridigarju kakor tudi vsem ostalim poklicem. Posrečeno izbran izraz in gladek slog dvigneta in postavita na noge celo podrte in razdejane stvari, neprimeren izraz pa razbije in uniči, kar je dobro« (Vzpon III, 45, 5). Pri vsem tem mu seveda ostane trdno v veljavi resnica, »da le živi duh ogreva srca« (Vzpon III, 45, 4), da torej besede, izrečene brez iskrenega prepričanja, ostajajo samo besede, prazne za tistega, ki jih izgovarja, in nekoristne za tistega, ki jih posluša.

Ne smemo prezreti, da pri opisu vseh teh drobnih okoliščin, ki prizadevajo pobožnost in molitev, svetniku ne gre za odtenke in različice ali za stopnje zbranosti, ampak za vse. Brez popolnega odrekanja zunanjemu prave notranje molitve ni: »Če se duša navadi na prijetnost čutne pobožnosti, se ji ne bo nikdar posrečilo preiti v moč duhovne blaženosti, ki jo je najti po notranji zbranosti v duhovnem uboštvu« (Vzpon III, 40, 2).

---

[19] Prim. Ludwig Pfandl, Spanische Kultur und Sitte des 16. und 17. Jahrhunderts, Kempten, Kösel — Pustet 1924, 168.

* * *

Iskanje užitkov v duhovnih dobrinah, kot ga obravnavajo zadnja poglavja 3. knjige Vzpona, prizadeva širok krog vernikov, tudi takšne, ki žive v svetu. Predvsem pa so za »duhovno lakomnost« in »duhovno sladokusje«[20] občutljivi začetniki na poti k duhovnosti, kar je svetnik spoznaval zlasti kot duhovni voditelj v moških in ženskih samostanih svojega reda. Slabostim in težavam začetnikov je zato posvetil več poglavij 1. knjige Temne noči (pogl. 2 do 7), ki na neki način izpopolnjujejo nedokončano 3. knjigo Vzpona.

Pisec razlaga, kako Bog najprej dovoljuje, da različne duhovne vaje in molitev dajejo veselje. Zato postanejo začetniki razvajeni, »bolj iščejo duhovno sladkost kot čistost in skromnost, Bog pa na duhovni poti gleda predvsem na to dvoje in to dvoje sprejema« (TN I, 6, 1). Zato kasneje poskrbi za njihovo napredovanje tako, da jih postavi v strašno nedejavno temno noč, kjer jim odvzame vsako tolažbo. Dokler pa Bog tega ne stori, se začetniki pogosto vdajajo »veliki duhovni lakomnosti« (TN I, 3, 1), ko pretiravajo v kopičenju duhovnih dobrin. Dozdeva se jim, da »nikdar ne slišijo dovolj duhovnih napotil. Zato iščejo in prebirajo številne knjige, ki o tem govore, za kar potrošijo več časa, kot bi ga potrebovali za prepotrebno mrtvenje in izpopolnjevanje v notranjem duhovnem uboštvu« (TN I, 3, 1). Svetnik jih opisuje, kako »zdaj vzamejo v roko to premišljevanje, zdaj spet kakšno drugo, imajo pravi lov na užitke v božjih rečeh« (TN I, 6, 6). Drugi se spet »uničujejo s spokornimi deli« ali »slabé zaradi posta, ko brez ukaza ali nasveta drugih izvršujejo več, kot jim dovoljuje njihova slabotnost« (TN I, 6, 1). Takšni ljudje se varujejo, da bi o svojem telesnem mrtvenju pripovedovali tistemu, ki mu morajo biti poslušni, ali pa celo ravnajo proti njegovemu nasvetu. Včasih poskušajo dovoljenje izsiliti, saj trmasto vztrajajo pri svojih duhovnih voditeljih, naj jim dovolijo, kar želé, in če se jim to ne posreči, »se kujajo in žaloste kakor otroci« (TN I, 6, 3).

Svetnik, ki iz svoje spovedniške in voditeljske izkušnje dobro pozna zle posledice nebrzdane »duhovne lakomnosti«, »duhovnega sladokusja« in samovoljnega pretiravanja, poudarja, da je samo v ponižnosti in poslušnosti »umna in s pravo mero opravljena pokora«, ostalo je, kot pravi z nenadejano ostrim izrazom, »živalska pokora, saj takšne ljudi vodi poželenje kot živali« (TN I, 6, 2). Tudi v molitvi iščejo takšni ljudje slast in čutno pobožnost in pri tem izgubljajo pravo pobožnost in pravega duha, ki sta, kot poudarja svetnik, »v potrpežljivi in ponižni vztrajnosti, v nezaupanju do sebe in v edini želji, biti prijeten Bogu« (TN I, 6, 6).

---

[20] Ta dva posrečena izraza najdemo v 3. in 6. poglavju 1. knjige Temne noči, naletimo pa nanju tudi drugje.

Še eno področje pozna svetnik, kjer bi ljudje hoteli izsiliti, kar je njim po volji, namreč prejemanje sv. obhajila. Svetnik ima priložnost srečavati v spovednici ljudi, ki »tako slabo poznajo svojo nizkost in revščino in imajo tako malo ljubečega strahu in spoštovanja do božje veličine, da si ne pomišljajo vztrajno nagovarjati svojih spovednikov, naj jim dovolijo pogostno obhajilo «(TN I, 6, 4). Nekateri hodijo k obhajilu celo brez spovednikovega dovoljenja ali se prej spovedujejo kakorkoli že, samo da bi to dovoljenje dobili. Bolje bi spovedanci storili, če bi prosili spovednike, »naj jih ne pošiljajo k obhajilu tako pogosto« (TN I, 6, 4). S tem tako skrajnim priporočilom hoče svetnik brzkone poudariti, kako nevreden je človek evharistije, ne pa morda odrekati dušam zakramentalno milost, saj modro zaključuje, da je »med eno in drugo skrajnostjo najboljša ponižna vdanost« (TN I, 6, 4). Sicer se pa dá razbrati iz njegovih pisem, da je svojim varovankam priporočal redno prejemanje obhajila, ni pa razvidno, kako pogosto; gotovo je bilo to odvisno od takratnih predpisov oziroma njihovega tolmačenja, od običajev ter od dogovora z duhovnim voditeljem. Donji Ivani de Pedraza daje poleg drugih nasvetov tudi tegale: »... in hodite k obhajilu, kot ste navajeni«; neki karmeličanki pa piše pred binkoštnim praznikom: »Pojdite k obhajilu na ta praznik poleg ostalih dni, ki so Vam v navadi.«[21]

Neodvisno od vprašanja pogostosti obhajila pa ostaja vedno tehtno svetnikovo svarilo tistim, ki jim je »več ... do uživanja samega kakor pa do uživanja s čistim in pripravljenim srcem« (TN I, 6, 4). Obrača se na ljudi, ki jim »gre pri obhajilu samo za čustva in užitke, več jim je do njih, kot da bi ponižno častili in hvalili v sebi pričujočega Boga« (TN I, 6, 5). Kako nepopustljiv je bil v tej stvari tudi do izbranih duš, kaže dogodek, ki je prizadel sveto Terezijo Avilsko v času, ko je bil Janez od Križa duhovni voditelj v ženskem samostanu Učlovečenja v Avili. Ker je vedel, kako zelo ji ugajajo velike hostije, ji je pri obhajilu v nauk in v njeno veliko žalost podelil samo polovico hostije.[22]

Nebrzdano vnemo in hlepenje po uživanju duhovnih dobrin je svetnik preganjal tako vneto tudi zato, ker se iz tega posebno pri začetnikih poraja greh skritega napuha. Pogosto »občutijo zadovoljstvo nad svojimi deli in nad seboj, čeprav je res, da svete stvari same od sebe delajo človeka ponižnega« (TN I, 2, 1). V svojem napuhu zaničujejo druge kot farizej iz evangelija in »gledajo iver v očesu svojega brata, ne vidijo pa bruna v svojem očesu, precejajo komarje, a velblode požirajo« (TN I, 2, 2). Všeč jim je, kadar njih hvalijo, a zavistni so in »upira se jim, da bi hvalili druge« (TN I, 2, 5). Včasih jih navda prava duhovna jeza, tako da se togotijo zaradi tujih napak » z viharno vnemo« in jih obsojajo. To počno celo prav

[21] Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 19 in 20.
[22] Prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 109.

pogosto; vedejo se, »kot bi imeli čednost v zakupu« (TN I, 5, 2). O svoji duhovnosti govore le z ljudmi, ki imajo njihov okus, »za katere vedo, da bodo njihova nagnjenja hvalili in cenili, kot pred smrtjo pa beže pred tistimi, ki bi hoteli ta nagnjenja zatreti in jih tako pripeljati na varno pot« (TN I, 2, 2).

Preizkusni kamen za razpoznavanje takih ljudi je njihovo obnašanje v spovednici. Janez od Križa ve o tem marsikaj povedati, posebej o tistih, ki bi bili radi »pri spovednikih v posebni časti in milosti, iz česar se rodi tisoč zavisti in nemirov« (TN I, 2, 4). Naivno bi radi prikrili svoje pravo stanje: »V zadregi so, ko naj bi se spovedali grehov, kakršni so v vsej goloti, saj se boje, da bi jih njihovi spovedniki zato manj cenili. Tedaj grehe lepo obarvajo, da se ne zde tako hudi« (TN I, 2, 4). Nekateri gredo tako daleč, da si poiščejo neznanega spovednika, kateremu izpovejo svoja slaba dejanja, svojemu stalnemu spovedniku pa govore le o svojih dobrih delih. Sv. Janez od Križa očitno ni bil med spovedniki, ki bi se bili dali premotiti, in je do dna spregledal komedijo, ki so jo igrali takšni spokorniki. Prav tako pa je sprevidel tudi pravo naravo samovšečnosti in napuhu vsaj navidez nasprotnega nagiba — nestrpnosti in jeze zaradi lastne nepopolnosti, ko se ljudje, kot pravi, »z ihto obračajo na Boga z željo, naj jim odvzame njihove nepopolnosti in napake, bolj zato, da bi se te nadloge znebili in živeli v miru, kot zaradi Boga. Ne uvidijo pa, da bi morebiti postali še bolj napuhnjeni in domišljavi, če bi jim jih odvzel« (TN I, 2, 5). Rahlo ironično ugotavlja, da gre pri tem za neučakance, ki »bi v enem dnevu hoteli postati svetniki« (TN I, 5, 3).

Ljudje prave ponižnosti in pobožnosti pa komaj verjamejo, kadar kdo o njih dobro govori, poleg tega si žele, »da jih pouči vsak, ki jim lahko pomaga k napredku«, izpovedujejo se svojih slabosti, toda »svoje zaklade čuvajo skrite v svoji notrini« (TN I, 2, 7).

* * *

Ko spoznavamo, čému vse se je po nauku sv. Janeza od Križa treba odreči, se nam neizbežno porodi vprašanje: ali je sploh mogoče živeti v takšni popolni odmaknjenosti od stvari ter njihovega dojemanja in sprejemanja? Tukaj je treba najprej opozoriti na neizpodbitno resnico, ki jo poudarja tudi naš pisec, da človek marsikatero potrebo občuti, ker si jo sam ustvarja. Prednici materi Mariji od Jezusa in njenim redovnicam piše: »Pazite tudi, da ohranite duha uboštva in . . . da se zadovoljite edinole z Bogom; vedite, da boste sicer padle v tisoč duhovnih in svetnih potreb. Vedite tudi, da boste občutile le tiste potrebe, ki jim boste hotele podvreči svoje srce.«[23] V svoji umirjenosti in stvarnosti pa karmeličan tudi izkuša in razume, da so

[23] Sv. Janez od Križa, Pisma, št. 16.

nekatere stvari, ki so v življenju nujne in neizogibne. Priporoča odrekanje dojemanju čutnih vtisov, toda dostavlja: »... kolikor se jim pač moreš izogniti, kajti če tega ne moreš, je dovolj, da nad njimi nimaš dopadenja, čeprav jih doživljaš« (Vzpon I, 13, 4). Ugotoviti mora celo, da neprostovoljna poželenja še žive v čutnem delu človeka, ko je duša »po volji združena z Bogom v globoki molitvi miru« (Vzpon I, 11, 2). Poželenja tedaj ne ovirajo združitve z Bogom, človek pa se mora vdati v dejstvo: »Znebiti se jih, se pravi popolnoma jih zatreti, v tem življenju ni mogoče« (Vzpon I, 11, 2). Ta dopustitev neprostovoljnih poželenj je končno tudi popolnoma v skladu z uboštvom v duhu: kar ni zaželeno, na kar se človek ne navezuje, tega nima.

Prav tako je svetniku jasno, da mora tudi kontemplativec misliti na nekatere stvari in se jih spominjati, če naj opravlja svoje dolžnosti, zato pa razlaga: »Na stvari naj misli le, kolikor je spomin nanje potreben, da razume in izvrši svojo dolžnost, če je ta z njimi povezana. To pa naj dela tako, da se nanje ne navezuje niti se jih ne veseli, zato da ne bodo zapustile v duši svojega učinka. Duhovno usmerjen človek naj nikdar ne jenja imeti v mislih in spominu tega, kar mora delati ali vedeti, saj mu te stvari ne bodo v škodo, če se le ne bo navezoval nanje kot na svojo lastnino« (Vzpon III, 15, 1). Svetnik sam se je v življenju ravnal po tem navodilu. Voljno je opravljal dolžnosti, ki so mu jih nalagale službe v redu, naj so bile visoke ali ponižne; z veliko vnemo se je trudil pri ustanavljanju novih samostanov in skrbel za vse potrebe, ki so bile s tem povezane; loteval se je gradenj, kadar so bile nujne za uspevanje reda; najraje pa je opravljal najponižnejša dela: pometal je, vrtnaril, obdeloval gradbene kamne. Posebno kadar je šlo za zadeve reda ali ljudi, ki so se zaupali njegovemu vodstvu, je kazal modrost človeka v stalni združitvi z Bogom: »Ker je v stalni združitvi, kar je že nadnaravno stanje, spomin in ostale zmožnosti v svojem naravnem delovanju popolnoma odpovejo in preidejo iz svojega naravnega območja v božje nadnaravno območje ... Zato so pa edinole dela takšnih duš vedno prava, nikdar niso neprimerna. Božji duh jim daje vedeti, kar je treba, da vedo, in ne vedeti, kar je prav, da ne vedo« (Vzpon III, 2, 8—9). To seveda velja za ljudi, ki so že dosegli popolnost.

Čisto posebno mesto pa imajo pri odrekanju dobrinam začetniki v duhovnem življenju. Videli smo že, kako jih mrtvenje in pokorjenje včasih zavajata v »duhovno sladokusje«, v samozadovoljstvo in zaničevanje drugih, kako odpoved eni stvari daje mesto drugi, še slabši. Svetnik tedaj priporoča opustitev dvomljivega pokorjenja in odločno zatiranje napak, ki izvirajo iz njega: »Več velja premagati svoj jezik, kot pa se postiti ob kruhu in vodi.«[24]

[24] Sv. Janez od Križa, Misli o luči in ljubezni, št. 179. Sicer je pa svetnik več kot enkrat odločno nastopil proti pokorjenju, ki je presegalo pravila reda (prim. Vida y obras de san Juan de la Cruz, 93—94. 158, in Pisma, št. 14).

Predvsem pa seveda priporoča podreditev in poslušnost duhovnem voditelju, saj v tem je pokora, ki je »Bogu ljubša in prijetnejša daritev kot vse ostalo« (TN I, 6, 2).

Za začetnike je tudi primerno, da ohranjajo rabo razuma, domišljije in spomina, ker jim je to troje vsaj začasno potrebno v duhovnem življenju. Na višje stopnje duhovnosti se namreč lahko pripravljajo, kot pravi svetnik, le »s pomočjo dojemanj, ki se naslanjajo na razmišljanja in zaznave« (Vzpon III, 2, 1). Pri tem gre za osnovno vprašanje odnosa med premišljevalno molitvijo in kontemplacijo, med molitvijo začetnika in molitvijo napredujočega. Pri premišljevalni molitvi si molivec pomaga z »domišljijskimi predstavami, vtisi in podobami« — in te so začetnikom daljno sredstvo, »ki naj pripravlja in navaja njihovega duha po čutnem na duhovno« (Vzpon II, 13, 1). Te predstave pa ne morejo več služiti napredujočim, ne morejo jim biti »bližnje sredstvo za združitev duše z Bogom« (Vzpon II, 13, 1). Zato je potrebno, da se napredujoči odrečejo vsem predstavam in podobam in preidejo v stanje bogozrenja; zelo pomembno pa je, da se to zgodi v pravem trenutku, nikakor ne »pred časom ali po času, ki ga narekuje duh« (Vzpon II, 13, 1). Nekatere dobrine so torej dovoljene in celo nujne kot začasno daljno sredstvo za dosego najvišjega cilja, morajo pa se o pravem času umakniti boljšemu.

Nadnaravna duhovna doživetja narekujejo, kot smo že dognali, previdnost in nezaupanje. Vendar je med njimi nekaj takšnih, ki pomenijo svetniku pristne in dokončne dobrine. Gre za doživetja, ki so po svojem bistvu že združitev ali vsaj kal združitve z Bogom. Sem spadajo »duhovna občutja«, ki so lahko že »mistično, nejasno in temno spoznanje« (Vzpon II, 24, 4), saj se javljajo kot »nadvse vzvišeno spoznanje Boga, spoznanje, ki mu ni najti pravega imena, kot ni pravega imena za čustvo, iz katerega je privrelo« (Vzpon II, 32, 3). Pomenijo že zvezo in sklenitev duše z Bogom, saj z njimi, kot pravi svetnik, »Bog sklene z dušo na najvišji, božanski stopnji« (Vzpon II, 24, 4). Ta občutja pripadajo volji, vendar, pravi svetnik, »se njihovo dojemanje, spoznavanje in umevanje preliva tudi v razum« (Vzpon II, 32, 3).

Opredelitev »duhovnih občutij« ostaja precej ohlapna, ker pisatelj ni uresničil obljube, da bo o njih podrobneje govoril v 3. knjigi Vzpona; ta knjiga je ostala nedokončana. Lahko pa sklepamo — in tudi nekateri svetnikovi namigi to opravičujejo (npr. Vzpon II, 24, 4) — da so prav zaradi »prelivanja v razum« te vrste občutja blizu »videnjem breztelesnih bitnosti« in »spoznanjem čistih resnic o Bogu«. Prva »so dana le v bežnih trenutkih, kadar Bog človeka izvzame iz pogojev naravnega življenja, ali pa mu naravne pogoje ohrani tako, da duha od tega življenja popolnoma odtegne« (Vzpon II, 24, 3); občuti jih v zadnji globini duše kot »sila nežne dotike in objeme« (Vzpon II, 24, 4). »Spoznanja čistih resnic o Bogu« so dana duši

pogosto prav takrat, ko to najmanj pričakuje. Značilno zanja je, da ne poznajo posameznosti: »Njihova vsebina zajema Najvišje Počelo, zato je ni mogoče izraziti z besedami, ki označujejo posamezno« (Vzpon II, 26, 5). Ta spoznanja so tudi neizrazna, čeprav duša vsa prekipeva in bi rada nekaj povedala. Mojzes, npr., ni našel pravega izraza, zato je svoje spoznanje o Bogu »izlil v cel tok besed« (Vzpon II, 26, 4). Svetnik poudarja, da gre pri teh spoznanjih za »čisto bogozrenje« (Vzpon II, 26, 3), da so že združitev, ki je »v dotiku med dušo in Božanstvom« (Vzpon II, 26,5). Prinašajo neizmerno blaženost in povračilo za vse prestano hudo: »Občutki božjega dotika so tako blaženi in polni globoke radosti, da je duša zaradi enega samega od njih bogato poplačana za tegobe, ki jih prestaja v življenju, pa naj jih bo brez števila« (Vzpon II, 26, 7).

Kot pri nadnaravnih videnjih in razodetjih je tudi pri nagovorih neka izjema, ko so ti nagovori prosti čutnosti in prilaščanja. Gre za to, kar svetnik imenuje »bistvena beseda«, »mogočna beseda«, ki dušo dvigne in prenovi. Izrecno poudarja: »Pomen in vrednost teh besed sta tolikšna, da postanejo duši življenje in moč in neprecenljiva dobrina. Več dobrega ji stori ena sama takšna beseda, kot ona sama zmore narediti v vsem svojem življenju« (Vzpon II, 31, 1). Zato pa bistvene besede »mnogo pripomorejo k združitvi z Bogom« (Vzpon II, 31, 2).

Pri opisanih nadnaravnih doživetjih svetnik izjemoma ne svetuje, naj jih duša zavrača, priporoča pa nedejavnost razuma, ki bi s svojim delovanjem »motil in uničeval ta nadvse nežna dojemanja« (Vzpon II, 32, 4), dalje nesebičnost in odsotnost »misli na povračilo« (Vzpon II, 26, 10), popolno prepustitev Bogu, ki teh milosti ne daje, »da bi jih duša uresničila, ampak jih on uresničuje v njej« (Vzpon II, 31, 2).

* * *

Bralec spisov svetega Janeza od Križa je prizadet že tam, kjer ga pisatelj sooča s človeškim pohlepom po dobrinah tega sveta, še bolj pa, ko mu celó za navidezno krepostjo in duhovno veličino odkriva odsev samoljubja, grabežljivosti, slavohlepja in napuha. Ko pisatelj drži pred nami ogledalo, ki kaže resničnost, katere marsikdaj raje ne bi videli, se nehote spomnimo — seveda z upoštevanjem časovne, zemljepisne in družbene razdalje — na francoskega moralista, ki je eno stoletje kasneje znal, kot pravijo, »strgati kreposti njeno krinko«: Franc VI., vojvoda de La Rochefoucauld, čigar Maximes so izšle leta 1665. Vzemimo za primerjavo nekaj njegovih rekov: »Čednosti se izgubljajo v samoljubju, kakor se reke izgubljajo v morju.« — »Kar imenujemo radodarnost, je najčešče le ničev ponos, da darujemo...« — »Često bi nas bilo sram naših najlepših dejanj, če bi svet videl vse njihove nagibe.« — »Dosti ljudi hoče biti pobožnih, nihče pa noče

biti ponižen.«[25] In vendar, kakšna razlika med skeptičnim svetovnjakom, čigar grenko izkušnjo, da človeška čustva in dejanja vodi samoljubje, blaži rahel ponos, da je človeka spregledal,[26] in drobnim, skromnim menihom. Ta verjame v krepost, ker verjame, da je človek ustvarjen po božji podobi, h kateri naj bi bilo naravnano vse njegovo dejanje in nehanje; zato pa ob pogledu na semenj človeške ničevosti ne more skriti obžalovanja, da ljudje s svojim pohlepom tako brezobzirno maličijo in uničujejo celo tisto, kar je najvrednejše in najbolj duhovno: »Naša ničeva poželjivost je ... takšne narave, da se hoče polastiti vsake stvari. Je kot črv, ki gloda, kar je nenačeto, in razžira dobro in slabo« (Vzpon III, 36, 8).

Predvsem ne more premagati žalosti, kadar se spomni, da zahteve po odrekanju vsemu, kar ni Bog, zahteve po uboštvu, ki sega prav do korenin duhovnega življenja, pogosto ne razumejo niti ljudje, ki bi hoteli biti usmerjeni v duhovnost. »O ko bi mogel duhovne osebe prepričati,« vzklika svetnik, »kako je treba razumeti, izpolnjevati in ceniti svet našega Odrešenika, naj se same sebi odpovejo« (Vzpon II, 7, 5). Ugotavlja, »kako slabo poznajo Kristusa celo tisti, ki se imajo za njegove prijatelje. Ker preveč ljubijo sebe, iščejo v njem svojo slast in tolažbo, namesto da bi iz ljubezni do njega ljubili njegovo bridkost in smrt« (Vzpon II, 7, 12). In vendar je edina mogoča pot k Bogu tista, »kjer po besedah našega Gospoda preostaneta samo odpoved in križ« (Vzpon II, 7, 7).

Čeprav svetnik piše za ljudi, ki bi hoteli biti božji prijatelji, se s tesnobo v srcu pomudi za trenutek tudi pri tistih svojih rojakih in sodobnikih, ki v polnem pomenu besede pripadajo in hočejo pripadati temu svetu in jim je zato tuje in odvratno vsako uboštvo. V glasu sicer tako milega in umirjenega karmeličana zazveni tedaj nekaj grozeče preroškega: »... o drugih, ki žive nekje daleč in ločeni od njega (od Boga), o velikih učenjakih in mogočnikih in sploh o takih, ki žive v svetu in jih je skrb le njihovih uspehov in prednosti, kako naj rečem o njih, da poznajo Kristusa? ... O teh v pričujočem pisanju ne govorim. Nekdo pa bo govoril o njih na dan sodbe, kajti prav ti bi morali prvi pričevati o božji besedi, saj jih je Bog zaradi njihove učenosti in ugleda postavil na vidno mesto« (Vzpon II, 7, 12).

Ko je svetnik opazoval življenje po samostanih in zunaj njih, je torej videl marsikaj, kar ga je globoko žalostilo. V uteho so mu bili tisti »sinovi« in »hčere v Kristusu« — tako jih namreč rad nagovarja v svojih pismih — ki so si kljub zahtevnosti njegovega nauka prizadevali z njegovo pomočjo in po njegovem nasvetu in zgledu hoditi po poti uboštva, ki je pot popol-

---

[25] La Rochefoucauld, Réfléxions ou sentences et maximes morales, Paris, Garnier 1961, št. 171, 263, 409 in 3. dodatek, št. 1.

[26] Sam pravi o tem ponosu: »Prenikavost ima videz, da je prav pogodila, in to bolj laska naši nečimrnosti kot vse druge dobre lastnosti duha« (La Rochefoucauld, n. d., št. 425).

nosti. V uteho mu je bilo predvsem lastno doživljanje uboštva, saj mu je dovolilo, da po težkem izkustvu Temne noči opiše v Duhovni pesmi in Živem plamenu ljubezni tudi zmagoslavje ljubezni in svobode v Bogu.

Povzetek: Breda Cigoj-Leben, Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa

Svoj nauk o nujni potrebnosti uboštva za resno duhovno življenje je sv. Janez od Križa namenil redovnikom in redovnicam, pa tudi ljudem vsake starosti, stanu in poklica, ki so sicer živeli v svetu, a so si prizadevali za duhovno popolnost. Zato je v svojih spisih prikazal in razčlenil zelo različne življenjske položaje in doživetja, v katerih se ideal uboštva udejanja ali ki mu nasprotujejo. Lestvica dobrin, ki se jim mora odreči, kdor hoče biti zares ubog, sega od najprvobitnejših čutnih vzgibov, prek naravnih, gmotnih, umskih in nravnih dobrin in darov, do nadnaravnih duhovnih doživetij, od katerih so le malokatera izvzeta iz zahteve po odpovedi.

Summary: Breda Cigoj-Leben, Realisation of the Ideal of Poverty according to the Experience and Teaching of Saint John of the Cross

St. John of the Cross intended his teachings on the imperative necessity of proverty for serious spiritual life primarily for the religious, but also for people of any age, rank and profession, who lived in the world but strove for spiritual perfection. Therefore in his writings he showed and anaylsed very different situations and experiences in life, which further the ideal of poverty or work against it. The scale of goods anyone practising real poverty must renounce reaches from the primary sensuous acts over natural, material, intellectual and ethic goods and gifts to supernatural spiritual experiences, very few of which are exempted from the requirement for renunciation.

P. Viktor Papež

Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava

Novi Zakonik cerkvenega prava se v marsičem razlikuje od starega tudi glede pravnega položaja ženske v Cerkvi. Drži, da ženska zavzema vedno bolj odgovorno mesto tudi v Cerkvi in ne samo v družbenem življenju. V praksi je bilo sicer že marsikaj uresničenega v tem pogledu, sedaj pa sta njeno mesto in dejavnost uzakonjena v splošnem pravu katoliške Cerkve. Po II. vatikanskem koncilu so se tudi v Cerkvi odprla vrata ženski, da bi se tudi ona enakovredno vključila v odrešenjsko poslanstvo Cerkve v sedanjem svetu. Za nekatere dežele bodo predpisi ZCP potrditev tistega, kar so v praksi deloma že izvajali, za druge pa bodo ti predpisi zahtevali spremembo mišljenja in ustaljene prakse, ki je žensko večkrat potisnila na rob dogajanja v Cerkvi. V kan. 204 § 1, ki je temeljni v tem pogledu, je poudarjeno načelo, da so namreč vsi verniki, ki so s krstom včlenjeni v Kristusa, deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe. Kot taki so poklicani, da v skladu s svojo lastno poklicanostjo uresničijo poslanstvo, ki ga je Bog zaupal svoji Cerkvi. Ta naloga še posebno obvezuje vsakega kristjana s sv. birmo, ki je zakrament krščanske zrelosti, kristjana še popolneje poveže s Cerkvijo in ga usposobi, da z besedo in dejanji pričuje za Kristusa, širi in brani vero (kan. 879). Načelo odgovornosti vsakega kristjana za božje kraljestvo na zemlji izhaja tudi iz besed II. vatikanskega koncila, ki pravi: »V Kristusu in Cerkvi ni nikake neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol« (C 32). Razlike, če že so, izhajajo bolj iz načina, možnosti, sposobnosti in drugih dejavnikov, ki pogojujejo to odgovornost.

V načelu torej ni določena nobena razlika tako glede pravic in dolžnosti, ki jih ima vernik v Cerkvi, kot tudi v izvrševanju le-teh. Kan. 96 pravi: »S krstom se človek včleni v Kristusovo Cerkev in postane v njej oseba z vsemi dolžnostmi in pravicami, lastnimi kristjanom glede na njihov položaj, kolikor so v cerkvenem občestvu in če ne nasprotuje zakonito izdana sankcija«.[1]

[1] Pogoji za popolno občestvo Cerkve so določeni v kan. 205: »V popolnem občestvu katoliške Cerkve so tu na zemlji tisti krščeni, ki so v njeni vidni družbi povezani s Kristusom z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva«.

Oseba, ki je dopolnila osemnajsto leto, je polnoletna (kan. 97) in more svoje pravice v polnosti izvrševati (kan. 98). Katehumenom, ki so »na poseben način povezani s Cerkvijo«, daje Cerkev »različne pravice, ki so lastne kristjanom« (kan. 206).

Ena izmed značilnosti novega Zakonika cerkvenega prava je tudi v tem, da je hotel čimbolj izenačiti žensko z moškim v odnosu do dolžnosti in pravic v Cerkvi.[2] »Med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa« (kan. 208). V kan. 208—223 so uzakonjene dolžnosti in pravice vseh vernikov (christifideles): klerikov in laikov. V teh dolžnostih in pravicah so ženske izenačene z moškimi. Kan. 224—231 pa govorijo o dolžnostih in pravicah vernikov laikov, ki vključujejo tudi žensko, razen če kanon izrecno omenja samo moškega: »vir laicus«, npr. v kan. 230 §1.

Ženska more prositi za reskript (kan. 60), to je upravni akt, ki ga pismeno izda pristojna izvršna oblast in s katerim podeli prositelju privilegij, spregled ali drugo ugodnost (kan. 59). Pri liturgičnih opravilih more občasno (ex temporanea deputatione) opravljati službo bralca (lektorja), razlagalca in pevca; ob posebnih okoliščinah more po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati ali obhajati (kan. 230). Vendar pa je še nadalje ženska izključena iz opravil »in sacris«, zato ne more opravljati službo mašnega strežnika (akolita), kar je že Kongregacija za zakramente in bogoslužje v dokumentu »Inaestimabile donum« v točki 18 določila, da »ženska lahko pri liturgičnem slavju bere berilo, napoveduje prošnje vernikov in opravlja druga opravila, razen službe akolita«. To je še ostanek nekdanjega kanona 813, ki je določeval, da »ženska ne sme biti za strežnico pri maši, razen iz upravičenega razloga, če moškega ni, toda pod pogojem, da odgovarja od daleč in se nikakor ne približa oltarju«. Ženska ne le da sme vstopiti v razna združenja (kan. 307)[3] ampak v moči kan. 215 ima celo »neokrnjeno pravico« svobodno ustanavljati in voditi združenja, katerih namen je ali krščanska dobrodelnost ali pospeševati krščansko poklicanost v svetu in za skupno uresničenje teh namenov prirejati shode (kan. 215). V ustanovo posvečenega življenja jo je mogoče sprejeti, da le ima pravi namen in lastnosti, ki jih zahteva splošno in lastno pravo in je ne ovira noben zadržek (kan. 597). Žensko veže dolžnost in pravica »resnico, ki se nanaša na Boga in njegovo Cerkev, iskati, se spoznane okleniti in jo ohraniti (kan. 748).

---

[2] Prim.: V. Papež, Božje ljudstvo v novem zakoniku cerkvenega prava s posebnim poudarkom na specifičnih dolžnostih in pravicah klerikov in laikov, v: Bogoslovni vestnik 42 (1982) 141—158.

[3] Kan. 709 Kodeks 1917.

Koncil v svojih dokumentih postavlja na prvo mesto oznanjevanje božje besede (C 25; Š 12; D 4; L 6), po kateri se zbira božje ljudstvo (kan. 762). Kan. 759 pravi, da so »verniki laiki v moči krsta in birme z besedo in zgledom krščanskega življenja priče evangeljskega oznanila; mogoče jih je poklicati, da s škofom in duhovniki sodelujejo pri opravljanju službe besede«. Služba božje besede se mora opirati na sv. pismo, izročilo, bogoslužje, učiteljstvo in življenje Cerkve (kan. 760). Ženska ima lahko pridigo v Cerkvi ali kapeli, če je to seveda v določenih okoliščinah potrebno ali v posameznih primerih koristno v skladu s predpisi škofovske konference (kan. 766). Omenjeni kanon je po svoji vsebini širši kot pa predpis kan. 230 § 3, ki predvideva možnost pridiganja laikov zaradi pomanjkanja služabnikov, med tem ko kan. 766 določa le »potrebo ali korist«. Kan. 766 prav tako ne govori o »kanoničnem poslanstvu«, zadostuje »dovoljenje pridigati« oziroma dovoljenje je že dano, če imajo laiki pastoralno skrb za župnijo po predpisih kan. 517. Kongregacija za kler je nemškim škofom že pred leti dovolila, da imajo laiki, temeljito pripravljeni in sposobni, zaradi pomanjkanja duhovnikov, pridigo pri bogoslužju božje besede in v izrednih primerih celo med mašo.[4] Lex Ecclesiae fundamentalis« je v kan. 63 predvideval, da bi laiki dobili kanonično poslanstvo za oznanjevanje, ki ga opravljajo v »imenu Cerkve«.[5] Homilija, ki med oblikami oznanjevanja zavzema »odlično mesto« in je sestavni del bogoslužja, pa je »pridržana duhovniku ali diakonu« (kan. 767 § 1). Isti kanon pravi, da ob »nedeljah in zapovednih praznikih ob udeležbi ljudstva mora biti homilija, ki se brez tehtnega razloga ne sme opustiti«. Priporoča se homilija tudi pri mašah med tednom, če se zbere dovolj ljudi, zlasti v adventnem in postnem času oziroma ob kaki slovesnosti ali žalovanju. V čem je jasna vsebinska razlika med pridigo in homilijo, bo verjetno težko določiti. Kan. 767 pravi, »naj se v homiliji v cerkvenem letu iz svetega besedila razlagajo verske skrivnosti in pravila krščanskega življenja«. V pridigah in sploh pri oznanjevanju pa naj se vernikom posreduje nauk cerkvenega učiteljstva, dostojanstvo in svoboda človeške osebe, edinost in trdnost družine in njene naloge, dolžnosti, ki jih imajo ljudje v družbenih skupnostih in kako naj zemeljske stvarnosti usklajajo z božjo ureditvijo (kan. 768). Papež Janez Pavel II. je v dokumentu Cathechesi trandendae št. 48 spregovoril tudi o homiliji: »... homilija upošteva posebno značilnost in potek liturgičnih slavij, nadaljuje pot vere, ki jo je začela kateheza, in jo usmerja k njenemu naravnemu namenu, hkrati pa spodbuja Gospodove učence, naj vsak dan znova stopijo na duhovno pot v resnici, molitvi in zahvali ... Kar največjo skrb je treba posvetiti homiliji ..., da bo vedno skrbno pripravljena, polna vse-

[4] Navaja: E. Cappellini, v: La normativa del nuovo codice, Queriniana 1983, 148.
[5] Communicationes 9 (1977) 112.

bine in prilagojena poslušalcem ter pridržana posvečenim služabnikom. Vedno mora imeti svoje mesto v evharistiji na nedelje in zapovedane praznike, pa tudi pri krščevanju, spokornih opravilih, porokah in pogrebih. To je ena od dobrot liturgične prenove«. Homilija je tipično hierarhično-učiteljska služba, zato je pridržana klerikom.[6] Že prejšnji kodeks je v kan. 1335 določil, da »ne samo starši in njih namestniki, ampak tudi gospodarji in botri so dolžni skrbeti, da se bodo vsi, ki so jim podložni ali zaupani, poučevali v krščanskem nauku«. Vendar je pravico pridiganja pridržal »samo mašnikom ali diakonom«, vsem laikom, četudi so redovniki, pa je prepovedal pridigati v cerkvah (kan. 1342). Seveda pa mora župnik skrbeti, da se bodo predpisi o pridiganju vestno izpolnjevali (kan. 767 § 4). Po določbi kan. 229 ima ženska pravico in dolžnost pridobiti si znanje v svetih znanostih, ki jih predavajo na cerkvenih univerzah in fakultetah, s tem pa tudi pravico do akademskih naslovov in poučevanja svetih znanosti. K oznanjevanju spada tudi področje kateheze, za katero morajo skrbeti vsi udje Cerkve, predvsem pa imajo to dolžnost starši, da otroke z besedo in zgledom vzgajajo v veri in praktičnem krščanskem življenju (kan. 774). Kan. 776 naroča župnikom, naj k sodelovanju pri katehezi pritegnejo tudi laike, moške in ženske, in naj pospešujejo službo staršev pri družinski katehezi. V to poslanstvo Cerkve naj bi vključili tudi redovnice (kan. 776, 778). Nova cerkvena zakonodaja je tudi izenačila dolžnosti in pravice, ki jih imajo starši pri vzgoji svojih otrok (kan. 793). Tako oče kot mati imata »težko dolžnost in prvenstveno pravico«, da po svojih močeh skrbita za telesno, družbeno, kulturno, nravno in versko vzgojo otrok (kan. 1136).

Novi kodeks prav tako ne pozna razlike med moškim in žensko glede prejemanja zakramentov (kan. 843), odpustkov (kan. 994), sklenitve zakonske zveze (kan. 1058) in zakonskih pravic (kan. 1135), izbire cerkvenega pogreba (kan. 1177), zaobljube (kan. 1191), razpolaganja z lastnim premoženjem (kan. 1299) in pravice do tožbe (kan. 1476).

Z novo zakonodajo v Cerkvi so odpravljene tudi vse tiste razlike med spoloma, ki jih je stari kodeks še poznal. Ženska ima lahko lastno domovališče ali nepravo domovališče (kan. 104), med tem ko je prej bila vezana na moževo (kan. 93). Oblast jurisdikcije je bila nekoč izključno pravica klerikov;[7] v kan. 129 novega kodeksa pa je uzakonjeno, da pri izvrševanju vodstvene oblasti lahko po pravni določbi sodelujejo tudi verniki laiki, torej tudi ženske.[8]

---

[6] Prim.: España »Partir el pan de la palabra«. Orientaciones sobre el ministerio dela homilia aprobadas por la Comision Episcopal de Liturgia, v: Notitiae (SCpro Sacramentis et Cultu divino) 209 (1983) 814—834.

[7] Kan. 118 Kodeks 1917: »Samo kleriki morejo dobiti posvečevalno in cerkveno vodstveno oblast...«

[8] Communicationes 3 (1971) 187; prim.: O. Stoffel, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, v: Das neue Kirchenrecht, Zürich 1984, 75—76.

Žensko, če se izkaže za sposobno in primerno, lahko posvečeni pastirji privzemajo v cerkvene službe in naloge po pravnih predpisih (kan. 228, 145), prej pa so te službe pripadale klerikom.[9] Po predpisih cerkvenega prava je ženska lahko poslanik ali zastopnik svetega sedeža (kan. 363),[10] niso izrečno izključene iz službe škofijskega kanclerja ali notarja (kan. 482),[11] lahko je svetovalka v škofijskem gospodarskem svetu (kan. 492),[12] škofijski ekonom (kan. 494), članica škofijskega pastoralnega sveta (kan. 512), članica župnijskega pastoralnega sveta (kan. 536) in župnijskega gospodarskega sveta (kan. 537). Nadalje je lahko upraviteljica dobrin javnih pravnih oseb (kan. 1279),[13] sodnik prisednik (kan. 1424),[14] sodnik zasliševalec (kan. 1428),[15] cerkveni pravdnik (kan. 1435),[16] branilec vezi pri škofijskem sodišču (kan. 1435).[17] Škofovska konferenca pa lahko dovoli, da so sodniki tudi laiki, izmed katerih se, če je potrebno, eden privzame, da se sestavi sodni zbor (kan. 1421).

Ženska lahko sodeluje na območnih cerkvenih zborih (kan. 443)[18] in škofijski sinodi (kan. 463).[19] Pri podeljevanju krsta v sili moški nima več prednosti pred žensko (kan. 861), kot je to bilo v prejšnji zakonodaji.[20] Prav tako glede podeljevanja zakramenta pokore je ženska izenačena z moškim (kan. 964).[21] Župnik ni več dolžan, da žensko pred poroko posebno previdno izpraša o prostovoljni privolitvi v zakon,[22] ampak upošteva samo določbe, ki jih je določila škofovska konferenca o načinih poizvedb pred poroko (kan. 1067). Po predpisih splošnega prava in po določbah škofovske konference je lahko ženska navzoča pri poroki (kan. 1112).[23] Seveda pa to velja le za

---

[9] Kan. 145 Kodeks 1917.

[10] Kan. 269 Kodeks 1917.

[11] Kan. 372 Kodeks 1917: »V vsaki kuriji naj škof nastavi duhovnika za kanclerja ... Kancler je sam po sebi notar«.

[12] Kan. 1520 Kodeks 1917: »... vsak ordinarij ... postavi v svojem škofijskem mestu svet, ki naj ima predsednika, kar je sam ordinarij, in dva ali več sposobnih mož ...«.

[13] Kan. 1521 Kodeks 1917: »... krajevni ordinarij naj za upravo imovine, ki pripada kaki cerkvi ali sv. kraju ... privzame previdne in sposobne može ...«

[14] Kan. 1574 in kan. 1575 Kodeks 1917: »V vsaki škofiji naj se izbere največ dvanajst duhovnikov, ... ki se imenujejo sinodalni sodniki ...«. Tudi sodniki prisedniki se morajo »izbrati izmed sinodalnih sodnikov«.

[15] Kan. 1581 Kodeks 1917: »Zasliševalni sodniki pri škofijskem sodišču naj se po možnosti izbirajo izmed sinodalnih sodnikov«.

[16] Kan. 1589 Kodeks 1917.

[17] Kan. 1589 Kodeks 1917: »Pravdnika in branilca vezi izbere ordinarij; biti morata neoporečna duhovnika ...«.

[18] Kan. 282 in kan. 286 Kodeks 1917.

[19] Kan. 358 Kodeks 1917.

[20] Kan. 742 Kodeks 1917: »Če je navzoč duhovnik, naj ima prednost pred diakonom, ... klerik pred laikom, moški pred žensko, razen če se zaradi sramežljivosti bolj spodobi, da krsti ženska ne moški ali če pozna ženska bolje obliko in način krščevanja.«

[21] Kan. 910 Kodeks 1917: »Ženske naj se ne spovedujejo izven spovednice ... Moške spovedovati je dovoljeno tudi po zasebnih hišah.«

[22] Kan. 1020 Kodeks 1917.

[23] Kan. 1096 Kodeks 1917.

»latinske primere«, ne pa za »vzhodne«, kjer se za veljavnost zahteva navzočnost duhovnika (kan. 1127). Ženska lahko v skladu s predpisi in po presoji krajevnega ordinarija podeljuje nekatere zakramentale (kan. 1168),[24] lahko je tudi na seznamu cenzorjev knjig (kan. 830),[25] pri odmerjanju cerkvenih kazni pa se ni treba več ozirati na spol (kan. 1323—1324), kot je to predpisoval kan. 2218 starega zakonika. Opuščena je delitev spolov v cerkvenih klopeh,[26] nič več ni predpisa, naj bodo ženske v cerkvi »pokrite in skromno oblečene, zlasti ko gredo k obhajilu«.[27] Previdnost klerikov z osebami drugega spola v nekdanjem kodeksu[28] je v novem splošna in velja za osebe obojega spola (kan. 277).

Kljub temu da je nova cerkvena zakonodaja skušala upoštevati ugotovitev II. vatikanskega koncila, da »ženske zahtevajo zase pravno in dejansko enakopravnost z moškimi tam, kjer je še nimajo (CS 9), pa se v novi zakonodaji še vedno čuti določena razdalja do žensk v Cerkvi. Tako je ženska izključena iz službe mašnega strežnika ali akolita in bralca (lektorja). Obe službi sta pridržani samo moškim (kan. 230). Ne more sprejeti mašniškega posvečenja in diakonata (kan. 1024), zato tudi ne more polnopravno prevzeti dušnopastirsko vodstvo kot imenovani župnik (kan. 521). Tudi ne more biti kardinal, kajti, »samo rimski papež svobodno izbira može, ki naj bi postali kardinali in so vsaj duhovniki (kan. 351). Zakonski zadržek glede ugrabitve ali pridržanosti pa se nanaša samo na žensko (kan. 1089).

Tudi v predpisih, ki se nanašajo na člane ustanov posvečenega življenja in družb apostolskega življenja, so odpravljene nekdanje razlike med redovniki in redovnicami. Naj naštejem samo nekatere, ki so bile odpravljene: posebni predpisi za spovedovanje redovnic (kan. 630),[29] posebno dovoljenje za spovedovanje redovnic (kan. 876), letno pismeno poročilo predstojnice krajevnemu ordinariju o upravi premoženja, odpravljena je dota.[30] Prav tako so odpravljene skrbne preiskave o značaju in nravi žensk, ki želijo vstopiti k redovnicam.[31] Krajevni ordinarij tudi ni več dolžan pred noviciatom in pred obljubami skrbno poizvedeti, ali sestra ni bila prisiljena, zapeljana, in če ve, kaj dela;[32] tudi ni več predpisa, da bi krajevni ordinarij »previdno skrbel za vrnitev odpadle ali ubežne nune.[33] Odpravljen je predpis

---

[24] Kan. 1146 Kodeks 1917: »Zakoniti delivec zakramentalov je klerik . . .«
[25] Kan. 1493 Kodeks 1917: »Ocenjevalci naj se izberejo iz obeh vrst duhovništva . . .«
[26] Kan. 1262 Kodeks 1917: »Želeti je, da so v skladu s starim redom ženske ločene od moških. Moški naj bodo med svetimi obredi v cerkvi odkriti . . .«
[27] Kan. 1262 Kodeks 1917.
[28] Kan. 133 Kodeks 1917.
[29] Kan. 520—527 Kodeks 1917.
[30] Kan. 533 in kan. 547 Kodeks 1917.
[31] Kan. 544 Kodeks 1917.
[32] Kan. 552 Kodeks 1917.
[33] Kan. 645 Kodeks 1917.

starega kodeksa kan. 607 in kan. 623, ki je določeval, naj redovnice posamično ne hodijo iz redovne hiše in naj ne nabirajo miloščine. Ukinjen je predpis kan. 712 in 1109 Kodeksa iz leta 1917, da smejo v cerkvah redovnic biti ustanovljene samo bratovščine za ženske in da se v njihovih cerkvah ali oratorijih brez dovoljenja škofa ne sme opraviti poroka. Prav tako je formalno odpravljen predpis, ki se v praksi ni več upošteval, da je redovnicam dovoljeno peti v njihovih cerkvah s takega prostora, da jih ljudje ne bodo videli.[34] Enotni so tudi predpisi glede odpustitve redovne osebe iz redovne ustanove (kan. 694—704).

Nova zakonodaja sicer ni izpolnila vseh želja nekaterih teologov, pravnikov in laikov, kljub temu pa pomeni velik korak naprej k uresničevanju koncilskih smernic in duha.

Povzetek: P. Viktor Papež, Položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava

Novi zakonik cerkvenega prava, ki je stopil v veljavo 27. 11. 1983, je skušal upoštevati načelo vatikanskega koncila, da med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerojenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti in da ni nikake neenakosti, kar zadeva rod, narodnost, socialni položaj ali spol. Zato je nova zakonodaja skoraj v vseh pravnih normah izenačila status ženske z moškim. Ostale so le tiste, ki so vezane na sveti red. Novo pojmovanje cerkvene službe in cerkvene oblasti, pri kateri lahko sodelujejo tudi laiki, je ustvarilo nov pravni položaj ženske v Cerkvi. S tem se je tudi ženska bolj enakopravno vključila v poslanstvo Cerkve.

Summary: Viktor Papež, Position of Woman in the Novel Code of Church Law

The novel Code of Church Law, which came into force on November 27, 1983, has tried to take into account the principle of the Vatican Council that all members of the Church share a common dignity and vocation from their rebirth in Christ and that there is no inequality on the basis of race or nationality, social condition or sex. Hence the new legislation has equalized the status of women with that of men in nearly all legal norms. There have only remained the differences connected with the holy orders. The new outlook on Church ministry and Church authority, wherein laymen can participate as well, has created a novel legal position of woman in the Church. Thereby woman has become a more equal participant in the mission of the Church.

[34] Kan. 1264 Kodeks 1917.

Drago Ocvirk

Misijonska dejavnost in misel danes

Vsak član čuti, da mora biti svojemu narodu, ki zanj pomeni zibelko in grob v domači zemlji, hvaležen za nešteto dobrot. Ta ljubezen do naroda je tako globoko zakoreninjena v človekovo srce, da je ne bi mogel zbrisati noben internacionalizem, pa tudi ne do dna oskruniti noben pretiran nacionalizem. Ali si moremo misliti, da bi krščanstvo moglo ostati malomarno do tako velike vrednote in bi ne imelo zanjo nobene besede in nobenega daru?

Vilko Fajdiga

Misel rajnega profesorja Vilka Fajdiga povzema vso problematiko, ki se nanaša na evangelizacijo v različnih družbeno-kulturnih sredinah danes in še zdaleč ni preprosta, kaj šele rešena. Zato bomo spregovorili o različnih razsežnostih evangelizacije in o problemih, ki so z njo povezani, zlasti v misijonskih deželah.

Da bi čimbolj osvetlili današnji položaj, bomo najprej obravnavali različne pomenske plasti, ki jih vsebuje beseda misijoni. V vsakdanji govorici imamo misijone za oddaljene nekrščanske dežele, kamor odhajajo posebni poslanci, da bi izpolnili Kristusovo naročilo: »Pojdite po vsem svetu in oznanjujte evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16, 15). Bolj skrbna raziskava pa razkrije, da je pomen te besede tesno povezan z zgodovinskimi in družbenimi okoliščinami ter življenjem Cerkve. Beseda je dobivala vedno nove pomenske odtenke, ki so se pridružili starim, jih morda spremenili ali celo zasenčili. Prve zanesljive omembe te besede za označevanje pokristjanjevanja prekmorskih dežel so iz leta 1610. Daljna avtorja novega pomena in rabe sta Ignacij Lojolski in Vincencij Pavelski, oba sta med tistimi podjetnimi možmi in ženami, ki so vpeljali v Cerkev organiziran in učinkovit apostolat z versko, vzgojno, šolsko in karitativno dejavnostjo.

Tako obsežen in ambiciozen apostolat pa je mogoč le, če se ljudje brezpogojno vključijo v to dejavnost in so pokorni predstojnikom, ki jo vodijo. V teh okoliščinah vse bolj uporabljajo latinski glagol mittere = poslati, deležnik missus (poslan) in samostalnik missio (odpošiljanje). Člani Misijonske in Jezusove družbe so pripravljeni sprejeti kakršno koli poslanstvo, missio. Beseda pomeni torej po eni strani pošiljanje, po drugi strani pa pokorščino in izvršitev. Pomen se vse bolj specializira, dokler ne označuje le najtežjega poslanstva: spreobračanje poganov, krivovercev in razkolnikov v tujih deželah.

Temu osnovnemu pomenu pa so se v štirih stoletjih pridružili še različni odtenki, ki so jih pogojevale razmere tako v Evropi kot v misijonih. Najprej si bomo ogledali ta prvotni pomen v vsej njegovi raznovrstnosti, nato bomo obravnavali zaton tega pomena in končno bomo pokazali, kaj je prišlo na njegovo mesto.

1. Papeški misijoni

S pojmom papeški misijoni označujemo širjenje katoliške vere v obdobju med tridentinskim (1545—1563) in drugim vatikanskim koncilom (1962—1965). V tem obdobju se je svet spreminjal in vse te spremembe se zrcalijo tudi v uresničevanju in pojmovanju misijonske dejavnosti.

Predzgodovina papeških misijonov

Krščanska Evropa je bila v 15. stoletju podobna obkoljeni trdnjavi: na vzhodu in jugu so muslimani, na zahodu ocean. Portugalska, ki se je rodila iz ponovnega osvajanja iberijskega polotoka, je leta 1415. prešla v napad in organizirala križarsko ekspedicijo v Marok, kjer je zavzela Ceuto. To je utrdilo samozavest kristjanov, ki so po dolgem času spet zmagoviti. Portugalci poskušajo priti v Indijo in zaobiti muslimane, ker so ti še vedno premočni, po drugi strani pa prodirajo Turki iz Male Azije in leta 1453 pade Carigrad. Edini izhod je torej morje. Ko Portugalci že osvajajo zahodno Afriko,[1] se njihovi sosedi Španci še vedno bojujejo s Saraceni.

[1] Letos mineva petsto let, kar je Diogo Cão odkril 1484 ustje reke Kongo. Sedem let kasneje se je dala krstiti vsa vladarjeva družina. Domači kralj, ki je dobil krščansko ime Alfonso, je pokristjanil svoje ljudstvo. Leta 1513 je poslal v Rim papežu Leonu X. posebne odposlance, med katerimi je bil tudi njegov sin Don Henrique. Ta je prejel duhovniško in škofovsko posvečenje ter postal prvi domači afriški škof v modernem času. Jezuiti so prišli sredi XVI. stoletja in poročila pravijo, da so krščevali po pet tisoč poganov na dan. Vendar pa so ta evangeljski polet ustavili mešetarski interesi. Razvila se je trgovina s sužnji, misijonarji so bolj iskali denar kot božjo čast in med pohlepnimi Portugalci je prihajalo do vse večjih razprtij. Spreobrnjeni kralj Don Alfonso je umrl obupan in razočaran 1545, kmalu potem so deželo zapustili tudi jezuiti

Granada pade leta 1492, in ko so kristjani zopet gospodarji na španskih tleh, se lahko odpravijo v širni svet. Ker so Portugalci izbrali južno pot, so se Španci odločili za Kolumbovo rešitev in financirali negotovo zahodno pot; to pa se je izkazalo kot dobra investicija, ker so odkrili Novi svet. Pot proti vzhodu je v teh okoliščinah neločljivo povezana s političnimi, gospodarskimi in verskimi motivi. O tej prepletenosti različnih dejavnikov priča tudi Bula Inter Caetera, s katero je dodelil Aleksander VI. odkrita zahodna ozemlja Špancem, vzhodna pa Portugalcem, »da bi lahko bolj odločno in v popolni svobodi izpolnjevali delo spreobračanja novih ljudstev«.[2] S to Bulo se začne obdobje »patronatov«, se pravi izključnih pravic, ki so dane svetni oblasti na verskem področju v kolonijah. To dejanje se je kmalu izkazalo kot zelo zgrešeno, saj so verske interese podredili gospodarskim in narodnim. Papeži ostro obsojajo divjanje konkvistadorjev, ropanje in zločine ter prepovedujejo duhovnikom, da bi se ukvarjali z drugimi rečmi kot evangelizacijo in obrambo domačinov. Pavel III. obsodi z Bulo leta 1537 ropanje in zasužnjevanje Indijancev: »Določamo in izjavljamo . . ., da je prepovedano odvzemati njihovo svobodo in uživati njihovo premoženje omenjenim Indijancem in vsem drugim ljudstvom, ki bi jih v prihodnje kristjani spoznali, pa čeprav so zunaj vere. Nasprotno, določamo in izjavljamo, da smejo svobodno in veljavno uporabljati in uživati svobodo in svoje premoženje in ju tudi doseči.«[3]

Ustanovitev kongregacije za širjenje vere

Vse 16. stoletje poskušajo papeži dobiti nazaj pravice do vódenja misijonske dejavnosti, ki so jo nepremišljeno dali portugalski in španski kroni. Pij V. ustanovi v ta namen leta 1568 posebno kardinalsko Komisijo za misijonsko dejavnost; Klemen XV. pa ustanovi leta 1622. kongregacijo za širjenje vere — Propaganda Fidei.

Propaganda močno poudarja razliko med evangelizacijo in kolonizacijo. Značilen dokument boja za cerkveno samostojnost v misijonskih deželah je Navodilo apostolskim vikarjem, ki odhajajo v kitajski kraljestvi Tonkin in Konšinšin iz leta 1659. To Navodilo ne samo prepoveduje paktiranje s kolonialno oblastjo, ampak tudi vse poskuse asimilacije, obenem pa odločno zahteva, da misijonarji spoštujejo krajevne navade, moralo in jezike. »Gotovo so vas poučili, da bi bila Sveta kongregacija zelo nezadovoljna s tistim,

---

in končno še Portugalci, ki so odšli naprej proti Indiji. Konec stoletja so stara vraževerja zlahka izrinila slabo vkoreninjeno krščanstvo. Tako se je klavrno končalo prvo srečanje Črne Afrike s krščansko vero. (Prim. J. Delumeau, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris 1979, 120—134.)

[2] Navaja P. Schouver, L'Eglise et la mission, Paris, 1975, 28.

[3] Bulle du 2. juin 1537 v: L'anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx, Paris 1969, 62.

ki bi se mešal v civilno upravo ali bi se pustil v to vmešati, ne le kadar bi to šlo na škodo religije in bi odvračalo misijonarje od njihove naloge, ampak tudi takrat, ko bi sijal žarek čisto gotovega upanja, da bi se lahko tako religija povečala in vera na široko razširila ... Božje besede ne smemo širiti s podobnim ravnanjem, ampak z ljubeznijo, s prezirom človeških zadev, s ponižnim nastopom, s preprostim življenjem, potrpljenjem, molitvijo in drugimi apostolskimi krepostmi ... Ne zavzemajte se in ne navajajte nobenega razloga, da bi prepričali ta ljudstva, naj spremenijo svoje obrede, svoje običaje in svojo moralo, razen če očitno nasprotujejo religiji in morali. Kaj je bolj nespametnega kot to, da prenašate h Kitajcem Francijo, Španijo, Italijo ali kakšno drugo evropsko deželo? Ne uvajajte pri njih naših dežel, ampak vero, to vero, ki ne zavrača in ne rani obredov in navad nobenega ljudstva, da le niso ostudni; nasprotno, vera hoče, da jih ohranjamo in varujemo. V naravo vseh ljudi je tako rekoč vpisano, da spoštujejo, ljubijo in postavljajo nad vse na svetu domača izročila in svojo domovino. Tudi ni močnejšega vzroka za odtujitev in sovraštvo, kot je spreminjanje običajev, ki so lastni kakšnemu ljudstvu, še zlasti teh, ki so bili tam v rabi tako dolgo, kot seže spomin starih. Kaj se bo zgodilo, če poskušate potem, ko ste jih odpravili, postaviti na njihovo mesto svoje običaje, uvedene od zunaj? Nikoli torej ne vzporejajte navade teh dežel s temi v Evropi, pač pa se potrudite, da se nanje navadite. Občudujte in hvalite vse, kar je hvale vredno. Kar pa hvale ne zasluži, se spodobi, da tega ne hvalimo na ves glas kot laskači; dovolj boste preudarni, da ne boste sodili, vsekakor pa ne boste ničesar obsodili nepremišljeno ali pretirano. Kar se pa tiče navad, ki so očitno slabe, jih je treba omajati bolj z zmajanjem glave in molkom kot pa z besedami ...«[4]

Reformacija in revolucionarna gibanja

Stoletje velikih misijonskih dejanj je tudi stoletje, ko se krščanska Evropa razdeli na dvoje. Protestanti poudarjajo samo vero, milost in sveto pismo, katoličani pa se osredotočijo predvsem na razum, dela in izročilo in vse bolj absolutizirajo strukture in nauk, ki jih prvi zavračajo. V teh razmerah dobi beseda misijon novo razsežnost: sedaj je treba oznanjati pravo katoliško vero in širiti pravo Cerkev. Misijonarji so skrbno izbrani in zanesljivi možje, ki so brezpogojno zvesti Rimu in njegovim direktivam. Če so v začetku osvajanj širili evangelij vsi krščanski osvajalci, se ta dejavnost sedaj omeji le na posvečene osebe. Duhovništvo prevzema vse odgovornosti in si prisvaja vse pravice v Cerkvi.

---

[4] Instruction à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine 1659, v: L'anticolonialisme Européen, op. cit. 65—67.

Ta težnja se še okrepi, ko začenjajo v Evropi kritizirati krščanstvo, ki je zaradi verskih sporov spravilo Evropo v vojni vrtinec. Kritika se dokončno ustali v obliki razsvetljenstva, ki postavlja razum nad vse in vidi v njem nov skupni imenovalec, ki bo zagotovil mir. Katoličtvo se ne skrči le teritorialno, ampak postaja nekak tujek tudi v tistih delih Evrope, ki jih je obvarovalo pred protestantizmom. Na družbenem in intelektualnem področju izgublja vpliv, zato odločno zavrača racionalizem in porajajočo se znanost, ki ju ima za grob napad na avtoriteto cerkvenega nauka in discipline. Katoliške vrste se še bolj strnejo okoli papeža in vse bolj prevladuje miselnost, da so misijonski uspehi božje povračilo za izgube, ki jih je utrpela Cerkev v Evropi. Misijoni postajajo zatočišče za tisto Cerkev, ki se v Evropi ne počuti več doma. Nenehno nasprotovanje povzroči vse večje zapiranje in okostenelost rimske Cerkve. Edinost enačijo z uniformiranostjo, pravovernost s pojavljanjem določenih obrazcev.

To miselnost do konca utrdijo revolucionarna gibanja v 18. stoletju, ki po mnenju Cerkve rušijo od Boga postavljeno in hoteno družbeno ureditev. V tem obdobju utrpi Cerkev velike materialne in človeške izgube, tako da misijonska dejavnost praktično zamre. V kolonijah se menjajo gospodarji: katoliški Španija in Portugalska izgubitia kolonije, na njihovo mesto pa pridejo protestantske dežele, ki ustanovijo konec prejšnjega stoletja velike kolonialne imperije. Evropa se razširi tako na ves svet in povsod zaseje svoje zdrahe, tudi verske. Sedaj ni nobene možnosti več, da bi bila katoliška Cerkev v misijonih kakor koli različna in prilagojena krajevnim razmeram. Pozabljeni sta širina in odprtost, ki sta bili značilni za začetke krščanske misijonske avanture. Misijonska odprtost se je uresničevala v okviru zapiranja in ogroženosti na evropskih tleh. Popolnoma razumljivo je torej, da misijonarji niso mogli postaviti pod vprašaj nauka, morale, ustanov in obredov, ki jih je Cerkev za ceno tolikšnih žrtev in težav ohranila in obranila. Tudi teološka izobrazba ni dopuščala, da bi bili pomislili na predhodno naravo tega tipa Cerkve, ki se je izoblikovala v vse večjem nasprotovanju in kljubovanju.

To misel povzema Pij XI. v svojem govoru ob tristoletnici Propagande (1922): »Da bi Bog potolažil in odškodoval svojo Nevesto, ker je izgubila toliko ljudstev, je navdihnil ustanovitev Kongregacije za širjenje vere ... Propaganda je združila, uskladila in disciplinirala vse žive sile in jih tako storila še bolj učinkovite za obrambo in pridobitve vere zoper grozeči naval reformacije. Obramba je obranila in ohranila zaklade krščanskega življenja; pridobitvam pa je povsod uspelo ponesti luč evangelija s svetostjo krščanske postave in dale so nove sinove Cerkvi.«[5]

---

[5] Accipietis virtutem, v: Le Siège apostolique et les missions, Textes et documents pontificaux, Paris-Lyon 1959. t. I. 63—64.

Ideologija razvoja in večvrednosti belcev

Misijonska dejavnost se je ravnala po pravilih reprodukcije. Cerkev se je presajala iz Evrope, kjer je bila ogrožena, v druge dežele in tam številčno rasla. Spremenile pa se niso le metode dela, ampak tudi pobude, če jih primerjamo z določili iz 17. stoletja. Splet okoliščin in spremembe miselnosti v Evropi so namreč vse bolj utrjevale belega človeka v zavesti večvrednosti in v prepričanju, da je evropska civilizacija višek človeštva. Tako se v 19. stoletju dokončno ustali v evropski zavesti ideologija napredka in razvoja. Ta splošna družbena zavest postane gibalo tudi misijonske dejavnosti. Pogani niso le neverni, ampak so tudi divjaki. Pot v zveličanje gre odslej prek evropske civilizacije. Nadškof De Souza takole opisuje evangelizacijo Afrike v 19. stoletju. »Da bi evangelizirali, je treba najprej civilizirati; da bi civilizirali, je potrebno počlovečiti, to se pravi razafrikaniti, prerasti stopnjo divjakov in postati Zahodnjak. Šele tedaj bo mogoče sejati evangeljsko zrno v prekopano, prelopateno in razkuženo zemljo, ki je očiščena izvirnih prvin. Z drugimi besedami: kristjan je lahko le tisti, ki se odpove temu, kar je po svoji kulturi, da bi sprejel identiteto svojega učitelja in gospodarja. Misijon je v teh okoliščinah poskus asimilizacije in uniformizacije, kjer ima vso pobudo le misijonar, medtem ko je pokristjanjen človek zreduciran na trpno in neodgovorno sprejemanje. Nič ne more ponuditi, nič ne more dati. Vse sprejme, celo svojo identiteto.«[6]

2. Misijonska Cerkev

Beseda misijon je vse preveč obremenjena z zgodovino in še zlasti s kolonizacijo, tako da je v deželah Tretjega sveta celo ovira za evangelizacijo. Zato so številni škofje na koncilu zahtevali, da je ne bi več uporabljali. Koncilske razprave so se končale tako, da so Očetje izjavili, da je celotna Cerkev ne glede na deželo in starost po svoji naravi misijonska. Odlok o Misijonski dejavnosti se začenja takole: »Bog je poslal narodom Cerkev, da bi bila ‚vesoljni zakrament odrešenja'. Tako se iz najglobljih zahtev svojega lastnega katoličtva in poslušna naročilu svojega Ustanovitelja trudi, da bi oznanjala evangelij vsem ljudem.« (M 1.) Tako je vsaj načelno odpravljena razlika med krščansko Evropo in poganskimi deželami onstran morja. V dejanjih pa si ta misel le počasi utira pot.

Koncil je še dedič krščanske Evrope in ni zadosti prisluhnil Tretjemu svetu. Že med koncilom so škofje opozorjali na to, vendar so bili evropski problemi tolikšni, da so druge čisto zasenčili. Mgr. Zoa pravi: »Afriška

[6] Documentation catholique, 1984, n. 1877, 688.

navzočnost na koncilu je intelektualno sodelovanje pri odpravljanju evropskih zdrah in Afrika ima vtis, da se sploh nismo dotaknili resničnih problemov.«[7] Istih misli je kardinal Thiandoum: »Pravijo, da afriški škofje ne govorijo veliko na koncilu . . . Vendar gre v tem primeru za aktivno tišino: za nas je prišel trenutek, da osvobodimo Cerkev v Afriki manjvrednostnega kompleksa, ki ga izraža pojem ‚misijonska področja' . . .«[8]

Zahteve ‚misijonskih Cerkva' so jasne: nočejo biti več periferija evropske Cerkve, ampak hočejo vzeti svojo usodo v lastne roke. Svoja ljudstva bodo evangelizirale same glede na krajevne potrebe in zahteve. Konec je s presajanjem evropske Cerkve v druge svetove: tam mora zrasti domača Cerkev, ki bo tistim ljudem dejansko ‚znamenje odrešenja', ne pa spomin na kolonialno obdobje. To pa tudi pomeni, da bo treba premisliti in uresničiti koncilskega duha v okviru specifičnih razmer. Škof Zoa je že med koncilom izrazil željo, naj ta »zapove škofovskim konferencam, da predelajo trinajsto shemo (Gaudium et spes) in jo priredijo svojemu krščanstvu, stopnji razvoja, skrbem in zahtevam teh ljudstev.«[9]

Ta želja se začenja uresničevati, ko vsaka celina skliče vse škofovske konference in analizira položaj ter daje smernice za evangelizacijo v svojem kontekstu. Leta 1968 se sestanejo latinsko-ameriški škofje v Medellinu, kjer zavrnejo ideologijo razvoja, razmišljajo o osvoboditvi in se postavijo na stran ubogih. Naslednje leto je na vrsti Afrika. V Kampali 1969 razpravljajo o razvoju in afrikanizaciji. V Manili se 1970 sestanejo azijski škofje in govorijo o razvoju, človekovih pravicah, vélikih verstvih in domači teologiji. Prvi krog razmišljanj se sklene na sinodi 1971 v Rimu, ki obravnava pravičnost v svetu. Naslednja etapa k dejanski samostojnosti in odgovornosti nekdanjih misijonskih Cerkva je sinoda o evangelizaciji 1974. Škofje Tretjega sveta zavrnejo vnaprej pripravljeni dnevni red, ki postavlja v ospredje severno-atlantske probleme in dajo sinodi svetovne razsežnosti. Stari svet s svojimi problemi postane provincialno področje v vesoljni Cerkvi. Obnova bo v Cerkvi možna le tedaj, če se bo Cerkev odprla vsem in jih sprejela v vsej njihovi enkratnosti in posebnosti. Lastna identiteta se oblikuje v srečanju z drugimi; Cerkev se bo obnovila, ko bo evangelizirana.

Odgovornost vesoljne Cerkve za evangelizacijo spremeni odnose med krajevnimi Cerkvami. Pokroviteljsko razmerje med staro in bogato severno-atlantsko Cerkvijo in med mladimi Cerkvami v Tretjem svetu mora zamenjati sestrinsko sodelovanje. Škof Sangu pravi: »Ker se zavedamo, da je isti Duh, ki spodbuja, navdihuje in vodi stare in mlade Cerkve, bi

---

[7] J. Grootaers, De Vatican II. à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'Eglise catholique, Paris1981, 32.

[8] J. Grootaers, op. cit. 32.

[9] J. Grootaers, op. cit. 52.

morali sprejeti kot samo po sebi umeven ideal in prakso cerkvenega in osebnega partnerstva ... Stare in mlade Cerkve bi morale biti hkrati Cerkve, ki pošiljajo, in Cerkve, ki sprejemajo.«[10] Za evangelizacijo skrbi torej vsaka krajevna Cerkev na svojem področju in pomaga drugi, če jo ta prosi za pomoč. S tem pa se spremeni tudi vloga in naloga misijonarjev: iz učiteljev in pokroviteljev postanejo služabniki. Kardinal Malula, ki je ena od vodilnih cerkvenih osebnosti v Afriki in Tretjem svetu, je glede tega kruto jasen: »Od misijonarjev bomo zahtevali, da delajo v novih razmerah in z novimi razpoložljivostmi ponižnosti in odpovedi v duhu tega, kar pravi Janez Krstnik: ‚On mora rasti, jaz pa se manjšati.' (Jn 3,30). Zahtevali bomo, da sprejmejo v sebi avtoriteto Črncev in sprejmejo tudi dejansko, da jim Črnci zapovedujejo. Kajti Afričani so sedaj tisti, ki bodo prevzeli vodstvo afriške Cerkve.«[11]

Sinoda 1974 izhaja iz določenih razmer, potreb in življenja Cerkve v različnih kontekstih in zavrača abstraktna in hipotetična vprašanja. Ta sprememba je bila možna, ker so se mlade Cerkve že močno vključile v življenje svojih ljudstev in se solidarizirale z njimi. Zato ne sprejemajo več nobnega diktata od zunaj, veselijo pa se sodelovanja, partnerstva in resnične kolegialnosti med Cerkvami. S tem je končano obdobje papeških misijonov in začenja se doba misijonske Cerkve ne le na papirju, ampak v resnici.

3. Evangelizacija v različnih družbeno-kulturnih sredinah

Vzor in vodilo za evangelizacijo je lahko samo Jezus. »Čeprav je bil namreč v božji podobi, ni imel za plen, da je enak Bogu, ampak je sam sebe izničil, podobo hlapca vzel nase, postal podoben ljudem in bil po zunanjosti kakor človek« (Flp 2, 6, 7). Drugačna bo torej evangelizacija in drugačna bo podoba Cerkve v različnih družbeno-kulturnih sredinah, če bodo kristjani res sledili svojemu Gospodu. Danes že lahko opažamo v Tretjem svetu prve sadove hoje za Kristusom, ki so jo zaznamovale krajevne razmere.

Cerkev med muslimani

Izvirno živijo in uresničujejo zvestobo Jezusu kristjani v arabskih muslimanskih deželah. Ta ljudstva so ponosna na svojo kulturno in versko dediščino ter skrbijo, da se ohranja enotnost, ki jo omogoča islam. V teh okoliščinah ne morejo kristjani zahtevati, da bi bili sprejeti, če prihajajo

[10] J. Grootaers, op. cit. 82.
[11] J. Grootaers, op. cit. 82.

z namenom, da bi ustanovili avtohtono delno Cerkev (prim. M 6). Kaj naj potem še počnejo sredi muslimanov? Iz življenja, trpljenja in premišljevanja se je porodilo spoznanje, da je bratska ljubezen temeljna krščanska značilnost. Ljubezen, ki ne išče svojega, ne more biti v službi nobenega nauka ali sporočila, pač pa je cilj in pot za dosego tega namena. Pravzaprav sta kategoriji namen in sredstvo neuporabni, ko razmišljamo o ljubezni. Tessier, nadškof-koadjutor v Algeru, pravi: »Želeli bi živeti kot bratje, ne najprej zato, da bi pričevali, ampak predvsem zato, ker je to resnica naše eksistence in prostor, kjer se lahko oblikuje v nas tista notranja edinost, ki jo občudujemo v Jezusu.«[12]

Odgovorna bratska ljubezen ne zahteva spreobrnjenj v teh razmerah, saj bi to pomenilo družbeni samomor za spreobrnjenca, pač pa navaja k medsebojni ljubezni onstran sistemov. Sistemi se izključujejo, ljudje se srečujejo. Islam in krščanstvo sta dve poti, ki ju ne moremo skrčiti na skupni imenovalec. Vendar pa skušnje kažejo, da tudi muslimani cenijo in uresničujejo vrednote, ki naznanjajo prihod božjega kraljestva. To je bistveno, »drugo spada na področje religiozne kulture, pa naj bo krščanska ali muslimanska«.[13]

Morda se nam zdi ta tiha in spoštljiva krščanska navzočnost premalo odločna in herojska. Poleg tega pozna tudi ta družba hude krivice, ki bi jih morala Cerkev obsoditi in braniti zatirane. Vse to je znano kristjanom, vendar se zavedajo, da so v tem svetu tujek, ki je povrhu vsega obremenjen s kolonialno preteklostjo. Življenje in delovanje Cerkve v muslimanskem svetu nam odkriva en vidik poslanstva Cerkve. Misijon je rast božjega kraljestva z vsemi in za vse. Božje kraljestvo se poraja povsod, kjer se ljudje ljubijo in spoštujejo ne glede na raso, civilizacijo in vero. Za zgled nam naj bo božji Poslanec, ki je z besedo oznanjal le tri leta, ljubil pa celo življenje.

Cerkev na Črni celini

Ko govorimo o evangelizaciji Črne celine, uporabljamo besede kot afrikanizacija in inkulturacija. S podobo, ki jo je uporabil misijonar Eschlimann,[14] bomo ponazorili ta dva pojma. Jezusov Duh je podoben pripovedovalcu. Ta namreč ustvarja nove pripovedi tako, da uporablja stvari, ki so v skupinski zavesti. Igralcev si ne izmisli: slon, hijena, pajek . . . so pred pripovedjo. Njegova umetelnost se pokaže, ko jih uporabi in razporedi tako, da s starimi prvinami ustvari nov pomen. Ko v Kristusovem imenu relativiziramo nekatere prvine afriških religij in ovrednotimo

[12] Spiritus 94, fevrier 1984, 65.
[13] Spiritus, op. cit. 41.
[14] Prim. Spiritus, op. cit. 49—50.

druge, delamo iz starega novo. Seveda ne bi bilo resno, če bi si misijonar domišljal, da bo naučil Afričane ljubiti; to počnejo že od vedno. Gre za to, da bi postavili ljubezen kot temeljno zakonitost v njihovem družbenem, kulturnem in religioznem sistemu. Ljubezen naj bi postala tudi pri njih gonilna sila in kriterij vsega početja. »Evangelizacija ni uničevanje verovanja v genije, duhove in afriškega preživetja mrtvih, pač pa je poskus, da bi jih po zgledu svetega Pavla vključili v Kristusovo spremstvo, podredili edinemu Jezusovemu sredništvu in logiki ljubezni. Prav tako se ne trudim, da bi porušil tako prefinjene sorodstvene sisteme, ki so jih izdelale afriške družbe, da bi uresničile svoj življenjski načrt. Prizadeti lahko zelo dobro izpolnjujejo razmerja in odvisnosti, ki jih med seboj povezujejo ne več v duhu prisil, nasprotij in podrejanja neki postavi, pa tudi če je postava prednikov, ampak v imenu ljubezni.«[15]

Vendar pa afriškega človeka ne tarejo samo težave, ki se nanašajo na njegovo kulturno identiteto: danes je Afričan bivanjsko ogrožen. Afrikanizacija, ki je bila nuja v kolonialnem obdobju in se je začela šele po propadu kolonialnih imperijev, je danes le ena od razsežnosti celostne evangelizacije. Ekonomski pritiski in stiske, brezposelnost, enostrankarski diktatorski režimi, urbanizacija, revščina, lakota, stihijska nataliteta ... skratka, Afrika je vpeta v mrtvaški ples. »Kako naj se zanimamo za kulturo ljudstva, ne da bi bili zaskrbljeni zaradi množic, ki so potisnjene na rob in postajajo folklorni predmet?«[16] se sprašuje afriški teolog Ela. Ko milijoni ljudi umirajo, se ne more krščanstvo omejiti le na iskanje sakralnih izrazov, ki bi ustrezali afriški kulturi, pač pa mora biti v prvih vrstah boja za življenje. Tu se preverja resničnost krščanstva. Vera je pod vprašanjem povsod, »kjer hočejo ljudje odpraviti vse oblike zaničevanja, revščine in izkoriščevanja ... Afričana ne vznemirja ne spol angelov ne papeška nezmotljivost, ampak srečanje Cerkve z ljudstvom, ki se bojuje za spoštovanje človeka in za priznavanje njegove pravice do boljšega življenja.«[17] O vseh teh problemih so razpravljali na simpoziju škofovskih konferenc Afrike in Madagaskarja letos v Kinšasi. Naslov srečanje je bil Cerkev in človeška promocija v Afriki danes.

Cerkev na Zeleni celini

V Latinski Ameriki se ne postavlja vprašanje inkulturacije, konkvistadórji so pokristjanili to celino z ognjem in mečem. Kljub temu pa je ostalo to področje do nedavnega misijonsko. Danes lahko govorimo o pomlajeni in izredno vitalni Cerkvi, v kateri živi 40 % vseh katoličanov. Vendar pa

[15] Spiritus, op. cit. 50.
[16] S. Breton, P. Colin ... Théologie et choc des cultures, Paris, 1984, 40.
[17] S. Breton, op. cit. 48—49.

živi velika večina krščanskega življa v več kot bednih razmerah. Cerkve v različnih deželah živijo in delujejo različno, vsem pa je skupna prvenstvena skrb za uboge in zaničevane, ki so jo določile skupaj v Medellinu (1968) in potrdile v Puebli (1979).

Najbolj številna in angažirana v službi ubogih je brazilska Cerkev. Ta se bojuje zoper fatalizem in obup ubogih tako, da jih prebuja in v luči Božje Besede osvetljuje vzroke zla, ki so v veliki meri družbeno-politične narave. Pripoved o izhodu iz Egipta, ali Luka 4, 18—19, Janez 10, 10 in psalmi, ki govorijo o tolažbi pravičnega in o Bogu osvoboditelju, spodbujajo temeljna občestva k spreminjanju družbe in vzpostavljanju pravičnosti. Občestva ob poslušanju Božje Besede in pod skrbnim vodstvom svojih škofov obravnavajo in presojajo razmere, delujejo in obhajajo vero v liturgičnih srečanjih. Tako so škofje predložili v razmišljanje in molitev v Postu 1983 temo Nasilje, ne; bratstvo, da! Kristjani naj bi spoznali razsežnosti družbenega in strukturnega nasilja in iskali nenasilnih rešitev. Praktični sklep enoletnega razmišljanja je bila ustanovitev komitejev za obrambo človeških pravic.

Misijonar Destombes pravi: »Cerkev v Latinski Ameriki hoče biti pri ljudeh, trudi se in dela, da bi odstranila vse, kar onemogoča ljudem, da bi bili svobodni in odgovorni, in bi skupaj gradili bolj človeški ter bratski svet. Cerkev noče vsiljevati rešitve, hoče pa pomagati kristjanom, da bi se prek temeljnih cerkvenih občestev vključili v to osvobajajoče dogajanje.«[18]

Prebujanje ni celostno, če človek ne pozna vseh svojih pravic in nalog, tudi političnih. Ne da bi se Cerkev zavzemala za to ali ono politično stranko, poskuša kar najbolj podrobno obvestiti ljudi, da bi se lahko tudi na tem področju zavestno in svobodno odločali. O tej dejavnosti je kardinal Arns zapisal: »Ljudstvo mora imeti kriterije, da bo izbralo svoje predstavnike in se bo usmerilo v organizacijo novega tipa sodelovanja. Bilo bi idealno, če bi organiziralo in odločilno vplivalo na oblast v moderni državi, ki je postala zelo kompleksna in se je oddaljila od interesov ljudi. Volitve so ena stopnja v zagotavljanju tega sodelovanja in tega demokratičnega nadzora države.«[19]

Cerkev v Latinski Ameriki deluje na vseh področjih človekovega delovanja in snovanja: vsem je postala vse. »Kljub dvoumjem in nevarnostim, da bi si prilastili njena angažiranja,« zatrjuje misijonar Destombes, »sem našel v tej Cerkvi svežost, preprostost in uresničevanje Izaijeve prerokbe, ki jo je Jezus obrnil nase in jo Cerkev poskuša uresničiti.«[20]

---

[18] Spiritus, op. cit. 65.
[19] Spiritus, op. cit. 67.
[20] Spiritus, op. cit. 69.

Cerkev v Aziji

Kristjani v Aziji so kapljica v morju. Po eni strani številčna majhnost in kratkotrajna navzočnost Cerkve, po drugi strani pa različne starodavne kulture in mogočni religiozni sistemi, različne družbeno-politične ureditve in življenjske ravni ne govorijo v prid enotni in uspešni evangelizaciji.

Japonska je danes kapitalistična in sekularizirana dežela. Tradicionalni religiji šintoizem in budizem sta le še ostanka preteklosti, Cerkev pa se srečuje z versko brezbrižnostjo. Škof Nagae pravi, da se morajo religije osvoboditi svojih partikularizmov in delovati v prid edinosti. Ko govori o inkulturaciji, zahteva »od misijonarjev in zahodnih Cerkva, da se osvobodijo juridične in institucionalne miselnosti v odnosu do mladih Cerkva v misijonskih deželah. Ustanove rimske Cerkve so se oblikovale v Zahodnem svetu . . . Jasno pa je, da se Cerkev ne gradi na kanonskem pravu.«[21]

Drugačne so zopet razmere na Kitajskem, ki ostaja zaprta za krščanstvo, evangelizacija ene milijarde ljudi pa ostaja boleča rana za katoliško cerkev, saj je zaradi evropske majhnosti in etnocentričnosti ter spletk v Cerkvi sami zamudila enkratno priložnost v 17. stol, ko je bilo tam (samo!) 75 milijonov prebivalcev.[22]

Cerkev v Indiji šteje 10 milijonov in ima v devetinštiridesetih bogoslovjih okoli pet tisoč bogoslovcev.[23] Kristjani se soočajo z dvema, med seboj povezanima problemoma. Na eni strani je starodavno in bogato hinduistično izročilo, po drugi strani pa silna revščina in lakota. Revščine ne moremo obravnavati le kot materialni problem, ker je za hinduizem skrivnost. Zgolj materialni pristop indijski stvarnosti bi torej v temeljih samih zamajal indijsko družbo.

Ti trije primeri kažejo na velikansko kompleksnost azijske celine, kjer se prepleta na stotine ljudstev z različnimi potrebami in težnjami; to pomeni, da bo evangelizacija dobila čisto posebno podobo v posameznih sredinah in bodo med azijskimi Cerkvami opazne razlike, vendar en sam Duh.

Iz naše bežne predstavitve življenja in delovanja Cerkve v različnih sredinah je razvidno, da evangelizacija ni le nekakšno obveščanje o Jezusu Kristusu, ampak veliko bolj mišljenje, govorjenje in delovanje iz Jezusa Kristusa in po njem. On je najprej in predvsem naša postava, naš Gospod, šele v drugi vrsti predmet našega besednega oznanjevanja.

Evangelizacija je torej celostno angažiranje posameznika in skupnosti v delu za bolj pravičen in bolj človeški svet. V ospredju je najprej pričevanje, ki je najprej in predvsem diakonija, zato pa tudi vsebuje dialog in spošto-

---

[21] Spiritus, op. cit. 21.
[22] J. Delumeau, Le catholicisme entre Luther et Voltaire, Paris, 1979, 125.
[23] Prim. La Croix, Samedi 7. juillet 1984, 10.

vanje. Njen namen je prihod božjega kraljestva, ki »ni v besedi, ampak v moči« (1 Kor 4, 20). Ljubezen je prvi in zadnji kriterij te dejavnosti, zato se težišče prenese iz spoznavnega in povédnega področja na praktično, etično in družbeno, kjer se uresničuje vse obsegajoča odrešenjska ekonomija, ki deluje po ljubezni, obrodi obilne sadove.

Skupinsko in osebno angažiranje pa je možno in učinkovito le, če poznamo po eni strani razmere v svetu, po drugi pa uredimo tem razmeram primerno vesoljno in krajevno Cerkev.

Svet teži k poenotenju in uniformiranosti, to pa ogroža številna ljudstva in kulture. Uspešnost in dobiček vse bolj spodrivata tradicionalne vrednote. Gospodarsko-politični odnosi med Severom in Jugom so takšni, da »so bogati še bolj bogati na račun revnih, in ti postajajo s tem še bolj revni« (Janez Pavel II.).[24] Številne manihejske ideologije obljubljajo nebesa, sejejo pa sovraštvo in ustvarjajo pekel. Svetu grozi ekološka ali pa atomska smrt. Z vsem tem mora Cerkev danes računati, da bi mogla opravljati svoje odrešenjsko poslanstvo. Razvozlati mora družbeno-ekonomske, ideološke in politične mehanizme, ki se skrivajo za tako blagodejno in hkrati tako smrtonosno sodobnostjo. Če teh mehanizmov ne bomo poznali, je ves trud zaman: odrešenje bo le prazna beseda in pobožna želja.

Razmere v svetu so prisilile Cerkev, ki sicer ni od tega sveta, da v svetu deluje in ne stoji več ob strani kot kakšen Poncij Pilat, ko odrekanje najosnovnejših človeških pravic in krivice spreminjajo svet v pekel. Nasprotno, »postaja dialog« (Pavel VI), sol, kvas in in luč. V vesoljni Cerkvi nastajajo spremembe. Krajevne Cerkve se uveljavljajo in kolegialnost postaja solidarnost med sestrinskimi Cerkvami. Izmenjava dobrin, oseb in izkušenj se že tudi uresničuje po načelu, ‚naj ne ve desnica, kaj dela levica'. Krajevne Cerkve organizirajo in vodijo svoje življenje in dejavnost, vendar pa se ne zapirajo vase. Misijonarji so most in vez med njimi; so znamenje vesoljne občestvenosti cele Cerkve, obenem pa znamenje različnosti v krajevni Cerkvi gostiteljici. Ker nobena krajevna Cerkev pa tudi vse skupaj ne uresničijo enkrat za vselej odrešenja v Kristusu, je njihovo sodelovanje nuja, kakor je nuja tudi odprtost za svet in za novo, ki ga prinaša čas.

Spremembe v življenju in delovanju vesoljne in krajevnih Cerkva se zrcalijo tudi v teologiji, ki je refleksivna razsežnost živete vere. Teologija ne izhaja več iz abstraktnih premis, ampak iz pričevanja in v njem korenini: je v službi vesoljne in krajevnih Cerkva, ki so utelešenje Jezusovega duha v danih okoliščinah. Vpeta je v življenje vere, ga poskuša razumeti in pospeševati. Ve, da je samo njegova refleksivna razsežnost in je brez

[24] Discours de Puebla, III. 4. v: J. Grootaers, op. cit. 195.

njega le brneč bron in zveneče cimbale, da ni nič in nič ne koristi. Zato obravnava odnos med Bogom in človekom — vero, upanje, ljubezen — in poskuša dokazati, kaj je potrebno storiti, da je ta odnos trajen in resničen. Skratka, tudi ona sodeluje v gradnji božjega kraljestva, kjer sta Bog in človek pod isto streho. Teologijo odlikuje skromnost in spoštljivost, je iskateljska in se nenehno izpopoljnjuje v živem izročilu in v dosežkih različnih znanosti. Pozorna je do človeka in ne prikriva svoje pripadnosti določenemu kontekstu, svoje pogojenosti in svojih meja.

Pravkar opisano življenje in delovanje naloge Cerkve v Tretjem svetu tudi opozarja, da mora biti priprava prihodnjih misijonarjev vsestranska. Misijonar bo moral biti še naprej odprt, poslušen, iznajdljiv in ustvarjalen v novih okoliščinah. Nanj bi lahko obrnili Jezusov nasvet: »Kadar pa vas izročijo, ne skrbite, kako ali kaj bi govorili, zakaj tisto uro vam bo dano, kaj govorite. Ne boste namreč govorili vi, ampak Duh vašega Očeta bo v vas govoril« Mt 10, 19, 20). Kar velja za besede, velja tudi za dejanja: pri evangelizaciji nima opravka s stvarmi, ampak z ljudmi, zato ni mogoče kratko in malo uresničiti pod drugim soncem zasnovane načrte. Skratka, priprava je potrebna, razpoložljivost in odprtost srca pa nenadomestljivi in nepogrešljivi.

Sklep

Življenje in delovanje Cerkve širom po svetu in v vseh sredinah razodeva, da hoče služiti po zgledu svojega Gospoda. Res je, da tega ni delala vedno enako, še manj enako evangeljsko, ker evropski kristjan pač ni zmogel vedno razlikovati med svojo kulturo in vero. Zgodovina nas torej uči, da ne smemo podleči skušnjavi, da bi delali ‚dobro' ne glede na potrebe in zahteve ‚potrebnih'. Misijonska dejavnost je evangeljska, ko je res samarijanska, nezainteresirana. Zato postavlja svojo dejavnost na praktičnem, etičnem in družbenem področju. Svet je treba spreminjati ne le na površju, ampak tudi v globinah. Osebno spreobrnjenje ni dovolj, treba je odpraviti zlotvorne strukture, ki ohranjajo posameznike in skupine v sebičnosti in samozadostnosti. Vera povezuje, ustvarja odprto občestvo: Cerkev, ki živi vero v solidarnosti in diakoniji. Nikoli, ne v času ne v prostoru, pa ne bo Cerkev to, česar znamenje je. Zato ni sama sebi namen in se s sabo ne more nikoli zadovoljiti, sicer ni več znamenje, uprto v edino potrebno.

Povzetek: Drago Ocvirk, Misijonska dejavnost in misel danes

Misijonsko dejavnost in misel so narekovale in zaznamovale družbeno-politične, verske in gospodarske razmere v Evropi od 18. stoletja naprej. Bežen zgodovinski pregled osvetli pomensko večplastnost besede misijoni. Misijonski škofje so jo na koncilu

odklonili in zahtevali enakopravnost s staro evropsko Cerkvijo. Koncil je razglasil, da je misijonska vesoljna Cerkev, krajevnim cerkvam pa je zaupal evangelizacijo njihovih okolij. Ker pa so razmere in potrebe različne, je raznolika tudi evangelizacija teh okolij.

Summary: Drago Ocvirk, Missionary Activity and Thought Today

Missionary activity and thought has been dictated and influenced by socio-political, religious and economic conditions in Europe since the 18 th century. A short historical survey elucidates different layers of the meaning of the word »missions«. At the Vatican Council the missionary bishops rejected this expression and requested equal rights with the old European Church. The Council proclaimed that the universal Church was missionary and entrusted local Churches with the evangelization of their environment. As the circumstances and needs are different, evangelization varies as well.

France Škrabl

Mladina, sekularizem in kateheza

V reviji *Concilium* (št. 106), ki obravnava probleme sodobne mladine in vizijo Cerkve prihodnosti, je tudi prispevek znanega francoskega teologa Yvesa M. Congarja, v katerem obravnava odnos med krizo današnjega sveta in krizo Cerkve. Po njegovem mnenju izhaja kriza v svetu iz neverjetno hitrih sprememb civilizacije, ki v človeški zgodovini nimajo primere. Danes vse, kar smo podedovali od preteklosti, podcenjujejo in postavljajo pod vprašaj. Dolgo veljavna lestvica vrednot se je zamajala. Vrednote, ki so jih nekoč sveto cenili, danes zametujejo in prav ta zmeda poraja krizo, ki jo še posebno doživlja mladina. Prav pri njej opažamo takó krizo splošno človeških kot verskih vrednot.

Krščanska vera ni le tisto, kar je zapisano v svetem pismu, ampak tudi vse, kar obsegajo dogmatične formule, kodeksi ipd. Cerkev je svojo dediščino oblekla v določeno kulturo in tako je nastala t. i. katoliška kultura. »Obleka«, v katero je oblečena katoliška vera, za današnjega človeka pogosto ni sprejemljiva. Še posebno velja to za sodobno mladino. Mladi neredko z zunanjo obleko odklanjajo tudi vero.

V apostolski spodbudi *Evangelii nuntiandi* z dne 8. decembra 1975 je papež Pavel VI. zapisal: »Prelom med kulturo in evangelijem je brez dvoma drama naše dobe . . .« (št. 20). Tudi pri nas srečujemo mladino, ki živi v čisto drugačnih razmerah in ima popolnoma drugačno miselnost, kot jo vsebuje krščanska kultura. Okolje, v katerem živijo mladi, ima nanje tako močan vpliv, da večkrat niso več sposobni sprejeti krščanskih vrednot. Tudi tista mladina, ki še čuti s Cerkvijo, ki se še ima za verno, je navadno prepričana, da je del novega rodu, ki ne more posnemati zgledov iz preteklosti in ne more pokazati svoje vere tudi na zunaj, kot je bila navada nekoč. Zdi se jim, da so celo njihovi starši drugačni in da razumejo in živijo drugačno krščanstvo. Koliko je danes krščanskih staršev, ki več ne razumejo svojih otrok, in koliko je otrok, ki ne razumejo svojih staršev. Na žalost je med mladimi tudi veliko takšnih, ki zaradi nerazumevanja staršev opuščajo versko prakso in se počasi odtujujejo

tudi Cerkvi. Danes se vedno pogosteje sprašujemo, v kakšni obliki ali govorici naj posredujemo krščansko vero, da bo sprejemljiva za mlade.

V pričujočem prispevku bomo obravnali vpliv moderne sekularizacije na sodobno mladino in nekatere katehetske probleme ter smernice v zvezi s tem.

1. Mladina brez notranje trdnosti

V današnji družbi se skorajda vse neprestano spreminja. Nič ni več trdno. Spremembe čutimo v političnem, ekonomskem in kulturnem življenju. Spreminjajo se zakoni, spreminja se šolstvo, spreminjajo se navade človekovega življenja, spreminja se celó družina.

Družba, ki je bila včasih monolitna, je danes ideološko zelo različno obarvana. Ponekod je navzoč bojeviti ateizem, drugje vlada verska brezbrižnost, ponekod že govore o postateistični dobi, ki je bolj agnostična kot pluralistična. Zaradi vsega tega sodobna družba nima temeljev, ki bi ljudem dajali oporo in notranjo trdnost. Takó se nestabilnost družbe kaže tudi v življenju ljudi. Povsod, posebno pa še na moralnem področju, se javlja proces relativizacije. Niso še daleč časi, ko so imele moralne vrednote absolutno veljavo — pomislimo samo na čistost, devištvo, zvestobo v zakonu itn. Naša doba pa je vse te vrednote zrelativizirala in za marsikoga nimajo več nobenega pomena. S tem v zvezi pa se zdi pomembno poudariti, da kljub vsemu mladi niso čisto brez vrednot.

Takó recimo cenijo pravičnost, solidarnost ipd. Veliko manj pa so »tankovestni« glede spolne morale. Njihova moralna usmerjenost temelji v glavnem na medčloveških odnosih — *je subjektivna in situacijska.* Tako pravijo nekateri mladi: če hočem biti pošten sam do sebe, moram delati tisto, kar se mi zdi v določenem trenutku dobro, ne morem pa se ravnati po nekih splošnih načelih. Njihovo pojmovanje spolnosti, zakona in družine je precej drugačno, kot je bilo v preteklosti. Ljubezen je zanje predvsem spolnost, zakon je v marsičem zrelativiziran in družina kot trdna ustanova ni več cenjena. Mladina ne zna ceniti skupnih dobrin. Tisti, ki so zaposleni, so prepričani, da jih družba izkorišča. Prepričani so, da niso primerno nagrajeni za svoje delo. Zato si brez težke vesti prisvajajo družbeno imetje. Zelo pozitivna lastnost večine mladih pa se kaže v zahtevi po odkritosrčnosti in pristnosti v medčloveških odnosih. Absolutno zavračajo vsako hinavščino in zahrbtnost. Pripravljeni so pogovarjati se o vsem, ker nočejo ničesar prikrivati.

Kljub omenjenim pozitivnim lastnostim mladi v današnji družbi pogosto ostajajo brez notranje trdnosti in brez jasnih življenjskih ciljev. V polpretekli dobi so odrasli mladim predlagali določene »trdne« vrednote in mladina je bila pripravljena, da jih sprejme. To velja tako za verske vrednote

kot za vrednote ali načela kakšne ideologije. Danes vse to izgublja svojo privlačno moč, bodisi na političnem ali na verskem področju. Mladina skorajda ni pripravljena več sprejeti kakšnih vrednot »od zgoraj«.

2. Mladina brez jasne prihodnosti

Na prvi pogled se zdi gornja trditev pretirana, kot ostra obsodba. Vendar je treba poudariti, da gre tukaj predvsem za ugotovitev, ki ponazoruje mišljenje veliko mladih.

Nekdaj je imel človek že od mladosti popolnoma jasno začrtano prihodnost. Pri doseganju cilja so mu pomagali predvsem starši. Pa tudi poklic ali delo je bilo nekaj trdnega. Današnja mladina, tista, ki odgovorno razmišlja o svoji prihodnosti, pa je pred strahotnim vprašanjem: Kaj me čaka v prihodnosti? Ta stiska se javlja tako pri fantih kot pri dekletih. Mladi ljudje doživljajo strah pred osebno prihodnostjo in pred prihodnostjo vsega sveta. Zanimivo je, da pri mnogih mladih problem ljubezni ni prvi in splošni, ampak zavzema to mesto socialni problem, zlasti zaposlitev. Ta problem je navzoč že v zadnjih letnikih osemletke, še bolj pa v srednji šoli. Med mladimi je veliko malodušja in resignacije.

Poglejmo, kako je npr. z mladino, staro 16 in 17 let. Mnogi med njimi se ne morejo odločiti niti za študij niti za delo. Zanašajo se na pomoč staršev. Nimajo volje za študij, ker terja od človeka napor, prizadevanje in odpoved marsikateremu ugodju. Delati nočejo, ker pravijo, da so premalo nagrajeni in da se ne splača delati. Seveda bi bili krivični, če bi omenjali samo njihove pomanjkljivosti, ker marsičesa niso krivi sami, ampak je tudi okolje, v katerem živijo. Družba je desakralizirala delo, ker se da živeti tudi brez njega: drugim pa zopet ne omogoča, da bi se zaposlili, ker ne odpira dovolj delovnih mest. Brezposelnost hitro narašča tudi pri nas in med brezposelnimi je vedno več mladih.

Če hočemo, da bodo mladi cenili delo, jim ga moramo prikazati v pravi luči in jim ga tudi nuditi. Še poseben problem pa je množica študentov, katerim svetujemo, naj končajo študije in si pridobijo diplomo. Včasih je bila diploma dovolj, da je kdo lahko dobil službo. Danes ni več tako. Zato diploma ni več takó močna spodbuda za študij, kot je bila nekdaj, ker nihče ne ve, če bo dobil službo ali ne. Tudi to mladim zmanjšuje voljo do študija. Na tem mestu se mi zdi primerno omeniti tudi uživanje mamil in pijančevanje pri mladih. Ta pojava sta najtesneje povezana z njihovim duhovnim stanjem.

Sama po sebi sta nehumana in mladega človeka razčlovečujeta ter mu onemogočata, da bi se soočil z realnim življenjem. Število zasvojenih od alkohola in mamil, žal, narašča z dneva v dan.

Mladina brez jasne prihodnosti hoče uživati, hoče biti svobodna. Zato se nikakor noče vezati. Nekaterim se zdi celó nemoralen tisti, ki se vključi v določen sistem ali v družbo. Drugače rečeno, nemoralno se jim zdi sprejeti že ustaljeni način življenja, nujno potrebno pa se jim zdi spremeniti vse anomalije v družbi. Seveda so tudi taki, ki se iz osebnega pragmatizma prilagajajo vsemu, kar omogoča vzpon njihovi karieri.

Nekdaj je bila morala osnovana na vzorih: junakih, svetnikih, ki jih je bilo treba posnemati, ali pa je temeljila na vodniku, kateremu je bilo treba slediti. Današnja mladina zavrača vse »leaderje«, bodisi »male« ali »velike« šefe; premoč pa dobiva majhna skupina, kjer ni vodnikov, ampak le skupinsko »raziskovanje«. Namesto navpičnih odnosov med »šefom«, ki je na široko delil oblastniške nauke, in pasivno skupino, ki je nauke sprejemala, se danes pojavlja odnos med partnerji, ki skupaj iščejo določeno vsebino.

Danes se pogosto pojavlja vprašanje, ali naj v teh novih razmerah pustimo mlade prepuščene samim sebi? Tega ne moremo in ne smemo storiti. Kajti tudi mladi, ki se zavzemajo za novo miselnost, za nove medčloveške odnose, ne zahtevajo, naj očetje »izginejo«, ampak želijo imeti okrog sebe zrele in odrasle osebnosti, ki spoštujejo človekovo svobodo in dostojanstvo. Ne marajo, da bi jih odrasli s svojo absolutno avtoriteto »poučevali«, pač pa bi radi, da bi se jim približali, jih poslušali in se z njimi pogovarjali.

3. Mladina brez čuta za verske vrednote

Nemški katehet H. Halbfas, ki je analiziral človekovo stanje v industrijski in sekularizirani družbi, pravi: »Človek industrijske družbe je v svoji duhovni strukturi usmerjen racionalno in Bog je zanj bolj ovira kot pomoč«.[1] Racionalna usmerjenost ljudi prihaja še posebno do veljave pri nas ne samo zaradi hitrega procesa industrializacije, ampak tudi zaradi takšne usmeritve našega šolskega sistema. Današnji človek je iztrgan iz naravnega okolja in živi nenaravno, »umetno«. V preteklosti je živel v tesnem stiku z naravo in v njej tudi doživljal navzočnost višjega »Bitja«. Danes pa je nasprotno: že otrok živi v stiku s tehniko, ki seveda oblikuje njegovo miselnost. Današnji človek najde povsod le *človekove sledi;* zato misli, da je človek vse, Bog mu ničesar več ne pomeni. Pri mnogih sodobnih ljudeh naletimo na prepričanje, da je možno živeti tudi brez Boga in da vera človeku v ničemer ne pomaga. Tako postaja nevera za človeka alternativa krščanskemu življenju in pogledu na svet.

---

[1] H. Halbfas, *Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione. Una nuova linea per la catechesi,* Roma-Brescia 1970, 41.

Vpliv nevernih na verne je danes večkrat tako močan, da verni sprejemajo njihov model življenja in sami postajajo »neverujoči« ali brezbrižni ne samo do Cerkve, ampak tudi do vere.[2] Ta problem je danes aktualen tako po svetu kot pri nas. Povsod je mladi rod pod močnim vplivom nevere. Pojav nevere med mladimi je danes že kar množičen, saj je model življenja brez vere nenehna skušnjava, ki je usmerjena proti njihovi trdnosti v veri.[3] »Nevera vernih« se po mnenju kateheta E. Feifela izraža v tem, da se nadnaravno umika z nekaterih področij človeškega življenja, ne da bi pri tem povzročilo napetost ali konflikt. Gre za nasprotja, ki ostanejo nezglajena. Gre za nevero, ki v končni obliki ni posledica zavestne in premišljene odločitve, ampak se izraža kot pojav vere, ki jo človek eksistenčno ne doživlja.[4] »Neverujoči vernik« se oddaljuje veri v živega Boga in se usmerja sam k sebi in k laiciziranemu svetu, v katerem živi. Življenje takega človeka določajo iste vrednote in iste norme, ki so navzoče v sekulariziranem svetu. Tako verni kot neverni se vedejo skoraj enako bodisi v poklicu bodisi v družbeni dejavnosti, zaupajo le računalnikom in človekovi moči[5]. Skratka, »nevera vernih« je odsotnost Boga v bistvenih sektorjih življenja: v ekonomskem, socialnem, političnem in duhovnem.

Tudi M. Huber se ukvarja s to problematiko in ugotavlja, da se zanimanje današnjih ljudi neprestano spreminja. To velja tudi za vernike. Nekateri od njih dajo na mesto, ki ga je prej zavzemal Bog, kakšnega drugega »boga«, npr. denar, socialni prestiž, poslovnost, šport ali preprosto hočejo »uživati življenje«. V tem okviru nima krščansko sporočilo nobenega pravega pomena, ne vzbuja nobenega čustva ali vpliva na vsakdanje življenje. Vera, bivanje Boga in druge duhovne resničnosti za te ljudi, ki so dejansko praktični materialisti, ne pomenijo ničesar[6].

Podobno kot E. Feifel in M. Huber se ukvarja z »nevero vernih« tudi B. Welte. Ta meni, da je »nevera« nekaterih verujočih ljudi resničnost, ki se danes pogosto izraža v človekovem egocentrizmu. Takšna usmerjenost povzroča nezanimanje za Boga in vero ter vključuje življenjski materializem, ki uničuje človekovo vero v Boga[7].

---

[2] Prim. E. Feifel, *Catechesi in un mondo senza Dio,* Torino 1969, 47—51.

[3] S to problematiko sta se še posebno ukvarjala J. B. Metz in L. Rutti v članku: *Il problema teologico dell'incredulitá,* v Facoltá filosofica dell'Universitá Salesiana di Roma, (izd.), *L'ateismo contemporaneo,* IV. zvezek, Torino 1969, 67—89.

[4] Prim. O. Betz, *Führt religiöse Erziehung zum Unglauben — Kritische Fragen* an die herkömliche Praxis, v: O. Betz (idr.), *Die Zumutung des Glaubens,* München 1968, 14.

[5] Prim. E. Feifel, *La catechesi cristiana di fronte all'ateismo contemporaneo,* v: Facoltá filosofica dell'Universitá Salesiana di Roma (izd.), *L'ateismo,* n. d., 761—762.

[6] Prim. M. Huber, *Formen des Unglaubens,* v: *»Katechetische Blätter«* 88 (1963) 478.

[7] Prim. B. Welte, *Dialektik der Liebe,* Frankfurt 1973, 82.

V današnjem svetu še posebno negativno vpliva na versko socializacijo *javno mnenje*. Ta vpliv doživljajo zlasti doraščajoči, ki so odprti za vse, kar je novo, in nekritično sprejemajo mnenja in navade odraslih. Doraščajoči še niso sposobni osebnih odločitev, so pa zelo občutljivi na neverno ozračje, v katerem živijo. Ateizem doraščajočih navadno ni nekaj izvirnega, kar bi prihajalo iz njihovih osebnih odločitev proti veri, ampak je bolj posledica duhovnega stanja družbe. K. Esser pravi, da »svet, ki ga včasih nekateri odrasli pojmujejo kot svet ‚brez Boga', sekulariziran, za nekatere današnje mlade pa je to že samo po sebi umevno dejstvo.«[8]

Kako močan je vpliv javnega mnenja, posebno v mestih, se čuti zlasti v življenju tiste mladine, ki pride s podeželja v mesto. V kratkem času ti mladi večinoma spremenijo svoj odnos do vere in se vedno bolj oddaljujejo od Cerkve. Ta odpad je čisto miren, saj mladi večinoma sploh ne razmišljajo o posledicah.

Mladina različno vsrkava ozračje, ki je prepojeno z nevero, npr.: ko bere časopise, posluša radio, opazuje življenje odraslih itn. Dovolj je spremljati določena propagando na TV, ki je, čeprav neposredno ne zanikuje vere, »ponudba življenja brez vere«.

E. Feifel je študiral to novo stanje in pravi, da niti pripadnost Cerkvi niti javna izpovedovanja vere ne pomenita absolutne obrambe proti neveri. Grožnjo nevere v vseh razsežnostih[9] čuti vsak verujoči, čuti jo pa tudi Cerkev kot celota.

Na temelju različnih opazovanj lahko rečemo, da je pot od verske mlačnosti do popolne verske brezbrižnosti osnovana na postopnem oddaljevanju od tradicij krščanske vere in od evangeljskega pojmovanja krščanskega življenja. Krščansko sporočilo pušča brezbrižne tiste verujoče, v katerih ni vere.

Taki ne razumejo več pomena krščanskega sporočila: več jih ne privlači in počasi postanejo popolnoma brezbrižni. Zanimiva je ugotovitev, da najdemo v današnjem svetu tudi ljudi, ki se imajo za kristjane in so obenem zelo zavzeti na političnem ali socialnem področju; socialni, kulturni in politični cilji jim zadoščajo za uresničevanje samih sebe. Na vseh teh področjih nimata vera in nadnaravnost nobenega pomena ali vloge za njihovo dejavnost.

Kako močan je vpliv odraslih na mladino, se čuti prav na tem področju. Kakor odrasli nimajo čuta za religiozno, tako tudi mladina ne.

---

[8] K. Esser, *Il mondo secolarizzato della gioventú*, v: K. Rahner (idr.), *La pedagogia della fede*, Roma-Brescia 1971, 87.

[9] Prim. E. Feifel, *La catechesi christiana* ,n. d., 761.

Miselnost današnje mladine, pravi L. Volz, je »znanstvena« in vera v Boga, ki je na drugi ravni, se zdi nerealna in odvečna. Ti mladi nimajo čuta za religiozno, njihovo življenje poteka na drugi ravni; posledica vsega tega je, da hitro opuščajo svojo vero in postanejo neverni.[10] Proces sekularizacije življenja posredno poraja tudi *krizo družine,* to pa ima hude posledice pri oblikovanju novega rodu. Po mnenju nekateri katehetov danes družina ni več sposobna uresničevati vzgojno-verskega poslanstva tako, kot ga je opravljala v preteklosti. O tem problemu je veliko razmišljal že omenjeni E. Feifel, ki pravi, da družina v industrijsko-sekularizirani družbi ni nič drugega več kot skupnost staršev in otrok. Kajti sicer bi bila majhnost družine zelo pozitiven dejavnik za dobro religiozno vzgojo otrok. Toda konkretna religiozna-vzgojna funkcija družine popolnoma nič ne ustreza temu dejstvu.[11] Nevera staršev se najbolj kaže prav na otrocih. Ker ti niso vzgojeni v verski senzibilnosti, je nemogoča njihova duhovna rast. Verouk je neučinkovit. Otroci pa ostanejo versko zakrneli.

Tudi R. Sauer je študiral problematiko sodobne družine in je zelo skeptičen glede možnosti učinkovite verske vzgoje v družini. Po njegovem mnenju otrokom že v rani mladosti manjkajo verske izkušnje in prav to pogojuje nesposobnost verovanja v poznejšem obdobju. Že takrat so sprejete odločitve, katere potem kot odrasli samo še potrdijo.[12]

Veliko otrok iz t. i. krščanskih družin v domačem krogu sploh nikoli ne sliši govoriti v verskih stvareh, tudi o molitvi ne. Verske vzgoje v mnogih družinah sploh ni. Ker je ni, začnejo v otrokovem življenju počasi prevladovati drugi, močnejši vplivi. Ko se v puberteti prebudi kritična miselnost, posebno do sveta vere, mladi nimajo nobene pomoči in usmeritve od staršev. Do vere zlahka postanejo skeptični in indiferentni.[13]

Na tem mestu je treba navesti tudi problem, ki je čisto drugačne narave kot ti, ki smo jih navajali doslej. Gre za škodljivost *prevelike zavzetosti* pri verski vzgoji. Nekateri starši mislijo, pravi G. Betz, da pri verski vzgoji ne napravijo nikoli dovolj. Zato s pretirano zavzetostjo »hranijo« svojega otroka z verskim znanjem. Prav to »preobilje« verske vzgoje se mlademu človeku začne počasi upirati in zaradi tega lahko postane skeptik ali celo ateist.[14]

---

[10] Prim. L. Volz, *Der Religionsunterricht an der Sekundarstufe I.,* v: E. Feifel, *Handbuch der Religionspädagogik I.,* Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, 349—350.

[11] Prim. E. Feifel, *La catechesi cristiana,* n. d., 761.

[12] Prim. R. Sauer, *Die Herausforderung des Atheismus. Ein Werk und Arbeitsbuch für Schule und Erwachsenenbildung,* München 1970, 237 in T. Rendtord, *Gott-Ein Wort unserer Sprache?* München 1977, 10.

[13] Prim. R. Sauer, *Die Katechese im Angesicht des Unglaubens,* v: *Katechetische Blätter* 91 (1966), 693—695.

[14] Prim. O. Betz, *Führt religiöse Erziehung zum Unglauben. Kritische Fragen an die herkömliche Praxis,* v: O. Betz, (idr.), *Die Zumutung des Glaubens,* n. d., 14—15.

Na žalost pa ugotavljamo nevero tudi pri tistih mladih, ki so v družini imeli primerno versko vzgojo. Njihovi starši so si že od začetka prizadevali za »normalno« versko vzgojo; z njimi so dnevno molili, ob nedeljah so skupaj hodili k maši, pripravljali so jih na prejem zakramentov... V družini je vedno vladalo versko ozračje, toda izid vseh prizadevanj je porazen. Njihovi otroci v začetku pubertete ali pa mogoče še prej nočejo ničesar več slišati o veri; verske vrednote jim ne pomenijo ničesar. Versko znanje je za mnoge take nesmisel, sveto pismo dolgočasna knjiga, molitev brez pomena. Zanje vera ni več gonilna moč njihovega življenja. Včasih postanejo humanisti brez Boga, včasih pa še to ne. Katehet H. Halbfas nazorno opisuje proces sekularizma med mladimi in pravi takole: »Naši dedje so verovali in hodili v cerkev. Naši starši verujejo, vendar ne hodijo v cerkev. Mi mladi (jasno) ne verujemo in (jasno) ne hodimo v cerkev«.[15]

»Nevera vernih« je za Cerkev in za katehezo večji problem kot pojav ateizma v sodobnem svetu. Če se hočemo kristjani soočiti z nevero v svetu, se moramo najprej spoprijeti z nevero med nami samimi. Nevera med nami, predvsem med mladino, postavlja pod vprašaj naš včerajšnji in morda tudi današnji verouk.

4. Nekateri problemi mladinske kateheze

Danes ni skorajda nikjer več homogeno religiozne mladine. To velja tudi za mladino, ki prihaja k verouku ali k verskim srečanjem. Tudi med temi so indiferentni ali celo ateistični. Že v osnovni šoli so otroci, ki dvomijo o Bogu. Ko doraščajo, so vedno bolj kritični in skeptični. Glavno krizo doživljajo v puberteti, ko je vprašanje o božjem bivanju najbolj pereče. V srednji šoli imamo dijake, ki se imajo za popolne ateiste.

Katehet G. Baudler je študiral versko krizo današnje mladine in prišel do ugotovitve, da je čas za temeljno odločitev med vero in nevero v *odolescenci*. Seveda so tudi izjeme; nekateri se namreč odločijo že prej.[16] Tudi on se strinja z R. Sauerjem, da se danes verska kriza pojavlja že v puberteti, in poudarja, da je tudi veliko močnejša, kot je bila v preteklosti. Očitki mladih glede vere so navadno tile: vera ne spreminja življenja... vera nič ne pomaga... zakramenti in molitev ne služijo ničemur. V njihovem življenju nima Bog nobene vloge. Lahko bi rekli, da je njihov odnos do vere predvsem pragmatičen. A. Wimmer pravi, da ta mladina nima

---

[15] Citirano po H. Fischer, *Katechese nach Rahmenplan*, Donauwört 1969, 87.

[16] Prim. G. Baudler, *Atheisten im Religionsunterricht?* v: »*Katechetische Blätter*« 92 (1967), 662—663 in R. Sauer, *Die Unglaube als Herausforderung an Religionspädagogik. Verkündigung und Erwachsenenbildung*, in »Diakonia«, *Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 3 (1972), 9—16.

čuta za Boga. Zato lahko govorimo o metafizičnem polomu v miselnosti teh mladih. Lahko govorimo tudi o metafizičnem vakuumu, ki je navzoč v velikem številu mladih.[17]

A. Görres je študiral religioznost mladine, ki je redno obiskovala verouk, in prišel do žalostne ugotovitve. Ugotavlja, da mladi kristjani med 6. in 16. letom prejmejo nekaj sto, ponekod celo tisoč ur verouka, obiskujejo nedeljsko mašo itn., toda rezultat vsega tega je porazen. Po tisoč urah verouka je versko znanje zelo pomankljivo, pomanjkljivo je poznavanje verskih resnic, življenje po veri je pogosteje izjema kot pravilo, vpliv vere na praktično življejnje je malo prepričljiv.[18] Tudi pri nas nešteti kateheti tožijo, da je poznavanje verskih resnic pri mladini skoraj ničelno. Mnogo je takšnih, ki ne vedo o krščanski veri prav ničesar. Tisto, kar vedo, pa je pogosto površno in obrobno. Nekateri kateheti raziskujejo neučinkovitost osnovnošolske kateheze, ki ima za današnjega človeka trajne posledice. Tukaj bomo navedli nekaj najbolj splošnih vzrokov, ki jih navajajo kateheti.

a. *Cerkev se premalo zanima za katehezo,*[19] pravi K. Esser. Tega mnenja je tudi A. Grösser, ki pravi, da je versko oblikovanje mladine nezadostno (premalo ur kateheze in premalo zavzete kateheze); to ne more biti osnova za zrelo vero. Poleg tega pa opozarja A. Görres, da v naši katehezi niso redke napake. Ena izmed takšnih je gotovo ta, da otroci in mladi pri katehezi ne sodelujejo, ampak le površno, in to na razumski ravni, ta pa pomeni, da ostanejo brez verske izkušnje.[20]

b. Naša kateheza je pogosto *otroška.* V skupnosti je občutek, kot da živimo v Cerkvi otrok. Vsi, župnik, škof, katehet, se ukvarjajo z otroki in tako se zdi, da je vera stvar le za otroke. Tudi naša govorica je neredko preveč otroška. Vero večkrat posredujemo v obliki pripovedke.

c. Kateheza je *abstraktna,* pravi G. Betz. Pri katehezi preveč uporabljajo abstraktne pojme, s katerim mladina ne ve kaj početi. Previsoko teološko razmišljanje nima nobenega vpliva na mlade ljudi, ker ga niso zmožni niti razumeti. Tako se dogaja, da se kljub katehezi nekateri mladi oddaljujejo od Cerkve in vere.[21]

č. Neredko je vzrok za neučinkovitost kateheze *negativna izkušnja kateheze.*[22]

---

[17] Prim. A. Wimmer, *Jugend im Gefühl der Abwesenheit Gottes,* v: »Katechetische Blätter« 87 (1967), 114.

[18] Prim. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums,* v: F. X. Arnold, (idr.), *Handbuch der Pastoraltheologie,* zv. 2/1, Freiburg 1966, 283.

[19] Prim. K. Esser, *Il mondo secolarizzato della gioventú,* v: K. Rahner, (idr.), *La pedagogia della fede,* n. d., 91.

[20] Prim. A. Görres, *Pathologie des katholischen, Christentums,* n. d., 284.

[21] Prim. G. Betz, *Führt religiöse Erziehung,* n. d., 19—20.

[22] Prim. R. Sauer, *Der Herausforderung,* n. d., 242.

d. Mnogim mladim delajo težave v veri npr. *pojav trpljenja, dogme, konflikti med vero in znanostjo,* itn. Cerkev sama je problem npr. z neruzumljivo liturgijo, s premajhnim zavzemanjem za boljši svet.[23]

Z E. Feifelom lahko rečemo, da rast nevere med sodobno mladino katehete izziva k bolj odgovorni in poglobljeni katehezi. Katehetom mora postati jasno, da se nevernim ne sme odgovoriti z defenzivno katehezo, ampak je treba izkoristiti vse načine, da mlade versko osvestimo in jim pomagamo najti smisel življenja. Vedno pa mora biti izhodišče stopnja verske zrelosti, ki jo imajo posamezniki.[24]

5. Nekatere naloge mladinske kateheze

Če hočemo priti v stik s sodobno mladino, jo moramo najprej dobro *poznati*. Vedeti moramo, kaj mladi hočejo, kakšne vrednote iščejo ali cenijo.

Kateheti, ki živijo povezani z mladimi, mlade dobro poznaje. So pa tudi primeri, da kateheti ne poznajo mladih in jih zato tudi ne razumejo. Ker pa jih ne razumejo, jih tudi katehizirati ne morejo in vse njihovo prizadevanje je zastonj. Kaj torej storiti? Vsak katehet se mora nujno potruditi, da spozna okolje, iz katerega mladi izhajajo, da spozna njihove družine, da spozna, kako šola mlade usmerja in še in še bi lahko naštevali.

Pri katehezi pa je mladim treba predvsem pomagati, da se ne bodo nekritično prilagajali sekulariziranemu svetu, ampak da bodo kritično obravnavali javno mnenje in znali kritično presojati življenje današnjega človeka. Omogočiti jim je treba, da bodo spoznali tudi krščansko izročilo. Pomagati jim je treba tako oblikovati življenje, da bodo moralne probleme reševali odgovorno. Pomagati jim je treba pri iskanju njihove lastne identitete in pri reševanju problema, kakšen smisel ima življenje. Pomagati jim je treba, da bodo na svoje življenje gledali v luči evangelija in bodo pripravljeni sprejeti odgovornost zase in za angažiranje v družbi.

Mlade moramo soočiti z lestvico vrednot današnjega časa. To pomeni, da jih moramo soočiti s konkretnim življenjem, to pa bo katehezi dalo aktualnosti. Življenjsko usmerjena kateheza se ne zadovoljuje s tradicijo kot sveto in končno resnico, ki jo je treba samo prenesti v življenje, ampak upošteva tudi človeka, kateremu je kateheza namenjena, in okolje, v katerem živi.

Izhodišče kateheze mora vedno biti življenje, ki ga je treba kritično ocenjevati. Iskati je treba možnosti, da bi tudi današnji človek živel človeka vredno življenje. Mladim je treba pomagati, da bodo odkrili, da je življenje vsakega človeka, tudi nevernega, polno religioznih potez, čeprav

---

[23] Prim. Prav tam, 242—259.
[24] Prim. E. Feifel, *Catechesi in un mondo*, n. d., 47.

se ti ljudje tega sploh ne zavedajo. Te poteze je treba odkriti in jih kritično obravnavati. Z mladimi se je treba pogovarjati o tem, kako ljudje živijo in kako svoje življenje usmerjajo. Pri takšnem pogovoru se lahko hitro ugotovi, da vsi ljudje v »nekaj« verujejo, upajo, častijo, imajo nekega »boga«. Gre za drže, ki jih imajo ljudje vseh časov in so religiozne. Nekateri verujejo v ideologijo ali v kakšno idejo; drugi v kakšnega človeka ali sami vase; zopet drugi upajo v kakšnega človeka ali v kakšno ustanovo; za mnoge je »bog« trebuh, spolnost, denar, oblast. V vsakdanjem življenju ni težko odkriti te »religioznosti«, saj ni človeškega življenja brez nekaterih takšnih drž. Skupaj z mladimi pa je treba kritično raziskati »vrednote«, na katere so ljudje navezani, in te soočati s krščanskim sporočilom.

Pri katehezi je treba mladim prikazati, da je za kristjane življenje in delovanje Jezusa Kristusa osnova njihove vere. V Jezusu Kristusu človeštvo izkuša Boga. Brez verske izkušnje bi bila naša kateheza jalova. Torej je potrebno pri katehezi bolj skrbeti za to, da mladim omogočimo versko izkušnjo, kot pa da jim posredujemo teološko znanje.

Pri mladinski katehezi je treba upoštevati način mišljenja današnjega mladega človeka. Največkrat ima mladina t. i. znanstven način mišljenja. Zato je nujno treba zastaviti vprašanje, če obstajajo tudi resničnosti, ki jih ne moremo videti in otipati, ki jih z znanstvenimi metodami ne moremo dokazati. Mladi naj spoznajo, da vera v transcendenco ni nekaj primitivnega. Vprašati se je treba od kod, kam, čemu in zakaj, o smislu in pomenu življenja. Govoriti je treba o izkustvih, ki to vprašanje izzivajo: o upanju in zaupanju, o ljubezni in prijateljstvu, strahu in svobodi, krivdi in grehu, grehu in kesanju, odpuščanju in sovraštvu, spočetju in rojstvu, bolezni in smrti, žalosti, skrbi, nesreči ... To so vprašanja, ki so stara, kolikor je staro človeštvo, vendar nanje vedno znova iščemo odgovor, ker so za vsakega človeka življenjskega pomena. Zato »znanstvena teorija«, ki ne zna odgovoriti na vprašanja o smislu trpljenja, o »grehu« in »nerazumljivi smrti«, iz svoje analize samovoljno eleminira bistveno področje človekovega življenja in zapade v neznanstveni dogmatizem. Soočenje z raznimi ateističnimi idejami različnih odtenkov bo v prihodnosti pri katehezi oz. pri mladinskem verouku verjetno moralo zavzeti pomembnejše mesto. Izdelati bo treba čisto nove modele, ki bodo vsa ta vprašanja tudi obsegali. Končno morajo mladi izkusiti, da se vsa vprašanja o smislu človekovega življenja dotikajo skrivnostnega hrepenenja po neskončnem, ki ga ima vsak človek v svojem srcu. Zato zemeljsko bivanje ne more biti absolutno, neskončno.

Zdi se potrebno poudariti tudi to, da se morajo v odnosih do mladih kateheti držati načela evangeljske blagosti. Če bi jim nalagali pretežka bremena, kot so to svojim sodobnikom delali farizeji, mladi lahko obupajo. S tem nočemo nikogar navajati k popustljivosti, ampak k postavi ljubezni,

ki ne dovoljuje, da bi pogasili še tisto malo stenja, kar ga še tli, ampak naroča, da ga razvnamemo.

Kaj potem storiti? Jezusu se je množica smilila. Tudi katehetom bi se morali mladi v množici smiliti, saj smo vsi del te množice. Tudi na nas pritiskajo bremena 20. stoletja, ki gre že v zaton. Tej množici morajo kateheti povedati, da evangelij za človeka ni breme, ampak pomoč pri uresničevanju samega sebe. Spomnimo se papeža Janeza XXIII., kateremu so naši sodobniki znali prisluhniti predvsem zaradi njegove blagosti in ljubezni, ki je razorožila vsako sovraštvo. Ne bi ravnali prav, če bi mladino silili k dejanjem, ki od njih zahtevajo nadčloveške napore in še bolj zapletajo njihovo življenje.

Proces relativizacije moralnih vrednot moramo upoštevati najprej pri sebi, potem pa tudi pri tistih, ki jih vzgajamo. Na vse pa moramo gledati v luči evangelija. Ne zato, ker bi v njem našli natančna navodila, ampak da se z njegovo pomočjo izognemo prelahkim in enostranskim izbiram. Naravna človeška težnja je taka, da skuša drugega ujeti v precep, da ga lahko potem sodi. V evangeliju pa beremo, da Jezus svojega sogovornika nikoli ne obsoja, ampak ga vabi k »spreobrnjenju«. Nikoli ne smemo nikogar obsojati, tudi mladih ne in niti takšnih, za katere se nam zdi, da ne poznajo nobenih idealov. Mladi so takšni, kakršne so jih naredili odrasli. Zato so vedno aktualne Jezusove besede: »Ne sodite, da ne boste sojeni!«

Jasno je treba reči, da ta »ne sodite« ni indiferentizem ali laksizem. To ne pomeni, da molčiš, ampak da govoriš tako, da drugega ne blokiraš. V naših medčloveških odnosih mora vladati absolutno pravilo ljubezni, tj. odnosa, kakršnega je Jezus Kristus uresničeval do soljudi. To velja še posebno za odnos do mladih, tudi do tistih, ki so zašli na kriva pota. Naša dolžnost je, to velja za starše in katehete, da povemo svoje osebno stališče; da drugega opozorimo na to, da skuša spoznati, da njegova izbira ni edina pravilna in se je o njej možno tudi pogovarjati. Mladim je treba pomagati, da svobodno in v luči evangelija presojajo svoje odločitve, svoje izbire. Svoboden človekov odgovor Bogu je sestavni del vere. Ko mi Bogu odgovorimo »da«, to storimo s pomočjo Sv. Duha, in to je z naše strani svoboden odgovor, ki presega ustaljene verske vrednote.

Sklep

Videli smo, da je proces sekularizma v današnjem svetu močno navzoč. Kaže se na vseh področjih človekovega življenja. Ker smo tudi verni del tega sveta, je jasno, da ima sekularizem svoj vpliv tudi na nas, zlasti še na mladino, ki je še posebno dojemljiva za vse, kar je novo in moderno.

Tako pri verni mladini neredko opažamo sprevrženo lestvico vrednot. Videli smo ,da nekateri kateheti celo trdijo, da je današnja mladina brez čuta za verske vrednote.

Kaj reči k vsemu temu? Nekateri kateheti so resignirali in ne vedo, kaj bi počeli. Pravijo: Vse naše delo je zaman! Res, na prvi pogled je verjetno tako. Toda vsi mladi tudi niso takšni. Med mladimi je še vedno veliko takšnih, ki so pripravljeni sprejeti verske vrednote in tudi živeti po njih. Tudi med takšnimi, ki se na prvi pogled zde brezupni, nekateri še cenijo splošne človeške vrednote. Pa delajmo s temi! Naivno bi bilo misliti, da lahko probleme, ki so povezani s sodobnim sekularizmom, rešimo v kratkem času. Včasih je treba znati tudi čakati ter imeti zaupanje v Boga in v božjo previdnost. V svetu so tudi dogodki, ki niso odvisni samo od ljudi, ampak še posebej od božje volje, ki ima svoje načrte s človeško zgodovino.

Povzetek: France Škrabl, Mladina, sekularizem in kateheza

Pri mladih se vpliv sekularizacije kaže predvsem v relativizaciji vrednot, nazorski negotovosti in vedenjski nestalnosti. Mladini primanjkuje tudi smisla za vernost, za kar pa je treba iskati razlog v odnosu, ki ga imajo odrasli do vere, v razmerah po družinah in v družbi. Zato je kateheza zelo zahtevna. Predvsem se je treba posvetiti doraščajočim, povezovati nauk z življenjem, nastopati potrpežljivo, mladini pa pomagati, da bodo znali na svojo dobo gledati tudi kritično.

Summary: France Škrabl, Youth, Secularism and Catechesis

With young people secularization appears above all as relativization of values, uncertainty of outlook and inconstancy of behaviour. They also lack the sense of religion, which is a consequence of the attitude of adults towards religion, of the situation in families and in society. Hence catechesis is very demanding. It is especially important to devote oneself to adolescents, to combine instruction with life and to help young people that they might look at their time in a critical manner.

Joseph Ratzinger

Teologija osvoboditve*

Rad bi pojasnil svojo nalogo in svoj namen v zvezi s to témo, zato se mi zdijo potrebne nekatere predhodne pripombe:

1. Teologija osvoboditve je izredno zapleten pojav. Možno je oblikovati takšen pojem o teologiji osvoboditve, ki gre od najbolj radikalno marksističnih stališč do takšnih, ki ustvarjajo prikladen prostor nujne kristjanove odgovornosti do ubogih in zatiranih. Slednje je uresničljivo v okviru pravilne cerkvene teologije, kakor so to storili dokumenti Celama od Medellina do Pueble. V tem besedilu uporabljamo pojem »teologija osvoboditve« v ožjem smislu: ta pojem obsega le tiste teologe, ki so si kakorkoli prilastili marksistično gledanje. Tudi tu so v podrobnostih mnoge razlike, v katere se v tej splošni razpravi ni mogoče spuščati. V tej zvezi lahko samo poskušam prikazati nekatere osnovne poteze, ki so zelo razširjene in izvajajo določeni vpliv tudi tam, kjer ni teologije osvoboditve v ožjem pomenu. Seveda mi niso neznani tudi različni drugi modeli.

2. Z analizo teologije osvoboditve je očitna neka osnovna nevarnost za vero Cerkve. Nedvomno je treba imeti pred očmi, da zmota sploh ne more obstajati, če ne vsebuje jedra resnice. Dejansko je vsaka zmota toliko nevarnejša, kolikor obsežnejše je jedro sprejete resnice. Vrh tega si zmota ne bi mogla prilastiti dela resnice, če bi to resnico dovolj živeli in izpričevali tam, kjer je njeno mesto, to je v veri Cerkve. Ko prikazujemo zmoto in nevarnost teologije osvoboditve, si moramo zato vedno zastavljati vprašanje: Katera resnica se skriva v zmoti in kako bi resnico spet v polnosti uveljavili?

3. Teologija osvoboditve je vseobsegajoč pojav pod tremi vidiki:

a) ta teologija ne namerava podati novega teološkega traktata poleg drugih že obstoječih, noče npr. izdelati novih vidikov glede socialne etike Cerkve. Teologija osvoboditve je namreč zasnovana kot nova hermenevtika krščanske vere, da, treba je celo reči: kot nova oblika glede pojmovanja

* J. Ratzinger, Sulla teologia della liberazione, v milanski reviji: 30 giorni (3. marzo 1984) 48—55.

in uresničevanja krščanstva v svoji celoti. Zato spreminja vse oblike cerkvenega življenja: cerkveno ureditev, liturgijo, katehezo, moralne odločitve.

b) teologija osvoboditve ima gotovo svoje težišče v Latinski Ameriki, vendar nikakor ni izključno latinskoameriški pojav. Sploh si je ne moremo misliti brez dločujočega vpliva evropskih in tudi severnoameriških teologov. Obstaja pa tudi v Indiji, v Šri Lanki, na Filipinih, v Tajvanu in Afriki, dasi tam v prvi vrsti iščejo neko »afriško teologijo«. Za združenje teh teologov je značilna pozornost, katero teologi tretjega sveta posvečajo témam teologije osvoboditve.

c) teologija osvoboditve presega konfesionalne meje. Eden najbolj znanih predstavnikov, Hugo Assman, je bil katoliški duhovnik in danes poučuje kot protestant na protestantski fakulteti, a se še naprej razglaša, češ da je nad konfesionalnimi mejami. Teologija osvoboditve skuša že od svojih izhodišč dalje ustvariti neko novo univerzalnost, spričo katere morajo klasične delitve Cerkve izgubiti svoj pomen.

I. Pojem teologije osvoboditve in izhodišča njenega nastanka

Te predhodne pripombe so nas medtem že privedle k jedru téme. Toda odprto so pustile prvenstveno vprašanje: kaj je pravzaprav teologija osvoboditve? V prvem poskusu odgovora moremo reči: teologija osvoboditve hoče dati novo, zaokroženo tolmačenje krščanstva; krščanstvo razlaga kot osvoboditveno prakso in se poteguje, da bi sama prišla na čelo te prakse. Ker pa je po tej teologiji sleherna stvarnost politična, je tudi osvoboditev političen pójem. Zato mora biti vodstvo k osvoboditvi tudi vodstvo k političnemu delovanju.

»Ničesar ni zunaj politične zavzetosti. Vse obstaja s politično obarvanostjo« (Gutierrez). Teologija, ki ni »praktična«, se pravi bistveno politična, velja za »idealistično« in je obsojena kot nestvarna ali pa kot sredstvo, ki ohranja zatiravce na oblasti. Teolog, ki se je naučil svoje teologije po klasičnem izročilu in je sprejel svoj duhovni poklic, si težko predstavlja, da bi se dalo vso stvarnost krščanstva zares skrčiti v shemo družbeno-politične prakse osvoboditve. Stvar je vsekakor težavnejša, kolikor mnogi teologi osvoboditve še naprej uporabljajo velik del ascetične in dogmatične govorice Cerkve z novim ključem. Tedaj se zgodi, da lahko bralec ali poslušalec, ki izhaja iz drugega zaledja, dobi vtis, da tu najde pravzaprav staro dediščino, kateri je dodana le kakšna nekoliko tuja trditev. Toda ta trditev, združena s tolikšno vernostjo, sploh ne bi mogla biti ne vem kako nevarna. Prav radikalnost teologije osvoboditve je vzrok, da često podcenjujejo njeno resnost, ker ne gre v nobeno, do danes obstoječo shemo verske zmote; njena izhodiščna namestitev je zunaj vsega, kar

morejo sprejeti tradicionalni okviri obravnave. Zaradi tega bi se rad poskušal približati osnovni usmerjenosti teologije osvoboditve v dveh stopnjah: najprej bo treba povedati nekaj o izhodiščih, ki so jo omogočile; v naslednjem bi rad raziskal nekatere osnovne pojme, ki dopuščajo spoznati vsaj nekaj o zgradbi teologije osvoboditve. Kako je nastala ta povsem nova usmerjenost teološke misli, ki najde svoj izraz v teologiji osvoboditve? V glavnem vidim tri dejavnike, ki so jo omogočili.

1. Po koncilu je nastala nova teološka situacija:

a) nastalo je mnenje, da teološko izročilo, ki je obstajalo dotlej, ni več sprejemljivo. Dosledno temu je bilo treba iskati, izhajaje iz svetega pisma in iz znamenj časa, povsem nove teološke in duhovne usmeritve.

b) ideja o odprtosti k svetu in o zavzetosti v svetu se je pogosto preoblikovala v naivno vero v znanosti; v nekakšno vero, ki je sprejela človeške znanosti kot novi evangelij, ne da bi hotela priznati njihove meje in težave. Psihologijo, sociologijo in marksistično razlago zgodovine so imeli za znanstveno gotove in torej za nujnosti, katerih krščanska misel ne more več ovreči.

c) moderna evangeljska eksegeza, zlasti Bultmannova in njegove šole, je s kritiko izročila postala teološko neodstranljiva zahteva. Ta je pregradila cesto dotlej veljavnim oblikam in s tem spodbudila nove gradnje.

2. Takó spremenjena teološka situacija se je ujemala z razmerami v duhovni zgodovini, ki je bila prav tako prenarejena. Ob koncu obnovitvenega obdobja, ki je potekalo približno hkrati s koncem koncila, je nastopilo v zahodnem svetu občuteno pomanjkanje smisla. Eksistenčna filozofija, ki je bila tedaj še v modi, ni bila sposobna dati nobenega odgovora na to praznino. V teh razmerah so se različne oblike novomarksizma preoblikovale v moralno pobudo in so hkrati obljubljale smisel, ki se je zdel univerzitetni mladini skoraj nepremagljiv. Marksizem z religioznimi poudarki Blocha in filozofije z znanstveno okornostjo Adorna, Horkheimerja, Habermasa in Marcusea so ponujali delovne modele. Verjeli so, da bi mogli z njimi odgovoriti na izzive bede v svetu in bi hkrati mogli uresničiti pravi smisel svetopisemskega oznanila.

3. Ni bilo več mogoče zanikati moralnega izziva bede in zatiranja v trenutku, ko sta Evropa in Severna Amerika dosegli dotlej nepoznano blaginjo. Ta izziv je očitno terjal nove odgovore, teh pa ni bilo moč najti v izročilu, ki je do tedaj obstajalo. Spremenjene teološke in filozofske razmere so izrecno vabile k iskanju odgovora v nekem krščanstvu, ki naj bi ga vodili modeli upanja, katere so marksistične filozofije navidez znanstveno utemeljevale.

II. Temeljna spoznavoslovna struktura teologije osvoboditve

Iskani odgovor se predstavlja povsem različno v posameznih oblikah teologije osvoboditve, teologije revolucije, politične teologije itd. Ni ga torej mogoče predstaviti na splošno in v celoti. Obstajajo pa nekateri osnovni pojmi, ki se nenehno ponavljajo v raznih menjavah in izražajo v bistvu skupne namene. Preden preidemo k osnovnim vsebinskim pojmom, je treba opozoriti na strukturalne prvine, kakršne prinaša teologija osvoboditve. V ta namen moremo ponovno navesti to, kar smo že povedali glede spremenjenih teoloških razmer po koncilu. Kakor že rečeno, so Bultmannovo eksegezo in eksegezo njegove šole brali kot izražanje »znanosti« o Jezusu, znanosti, katero je bilo treba za vsako ceno ohraniti veljavno. Bultmannov »zgodovinski Jezus« se še vedno predstavlja ločen od Kristusa vere. Ločuje ju brezno (Bultmann govori o jarku, *Graben*). Po Bultmannu pripada Jezus novozaveznim domnevam, a ostaja zaprt v svetu judovstva. Končni izid te eksegeze je bil v dejstvu, da je bila omajana zgodovinska verodostojnost evangelijev: Kristus cerkvenega izročila in zgodovinski Jezus, katerega predstavlja znanost, očitno pripadata dvema različnima svetovoma. Znanost kot najvišja instanca je izkoreninila Jezusov lik iz njegove namestitve v izročilu. Tako je na eni strani izročilo kot nekaj nerealnega obviselo v praznini, na drugi strani pa je bilo treba iskati za Jezusov lik novo razlago in nov pomen. Bultmann torej ni postal pomemben toliko zaradi svojih pozitivnih trditev, kolikor zaradi negativnega izida svoje kritike: jedro vere, kristologija, je ostala odprta za nova tolmačenja; kajti njeni dotlej izvirni povedki so izginili, ker so bili zgodovinsko nevzdržni. Hkrati so zanikali cerkveno učiteljstvo, češ da je bilo vezano na znanstveno nevzdržno teorijo in je bilo zato brez veljave kot vir spoznanja o Jezusu. Njegove izjave so mogle biti kvečjemu nekakšne definicije, katere pa je ovrgla znanstveno presežena pozicija.

Poleg tega je bil Bultmann pomemben zaradi poznejšega razvoja neke druge ključne besede. V besedi »hermenevtika« najde svoj izraz ideja, da ne pridemo do stvarnega pojmovanja zgodovinskih besedil zgolj prek zgodovinske razlage; a vsaka zgodovinska razlaga vključuje določene predhodne odločitve. Naloga hermenevtike je »aktualizirati« v zvezi z določilom zgodovinskega podatka. Po klasični terminologiji gre v njej za »zlitje horizontov« med »tedaj« in »danes«. Hermenevtika potemtakem zastavlja vprašanje: kakšen pomen ima »tedaj« za današnji dan? Bultmann je odgovoril na to vprašanje, tako da se je oprl na Heideggerjevo filozofijo, zato je razlagal sveto pismo v eksistencialističnem smislu. Ta odgovor nima nobenega pomena več: v tem smislu je sedanja eksegeza presegla Bultmanna. Ostala pa je ločitev med Jezusovim likom iz klasičnega izročila in med idejo, da se lahko in se celo mora prenesti ta lik v sedanjost prek nove herme-

nevtike. Na tem mestu nastopi druga, že omenjena prvina našega položaja: novo filozofsko ozračje šestdesetih let. Marksistična analiza zgodovine in družbe je medtem veljala kot edina »znanstvena«. To pomeni, da razlagajo svet v luči sheme razrednega boja in da je edina možna izbira samo med kapitalizmom in marksizmom. Vrh tega pomeni, da je sleherna stvarnost politična in jo je treba opravičiti politično. Svetopisemski pojem »ubog« ponuja izhodišče za pomešanje med svetopisemsko podobo zgodovine in marksistično dialektiko; ta pojem je razložen z idejo proletariata v marksističnem smislu in prav tako opravičuje marksizem kot zakonito hermenevtiko za razumevanje svetega pisma. Glede na to pojmovanje pa obstajata in moreta biti le dve izbiri; nasprotovati tej razlagi svetega pisma ni zato nič drugega kot izraz prizadevanja vodilnega razreda, da ohrani svojo oblast. Gutierrez trdi: »Razredni boj je nespodbitno dejstvo in glede tega je nevtralnost absolutno nemogoča«. S tega stališča je onemogočeno tudi posredovanje cerkvenega učiteljstva: v primeru, ko bi se postavilo po robu takšni razlagi krščanstva, bi pokazalo le to, da je na strani bogatih in gospodovalcev ter proti ubogim in trpečim; treba je celo reči: proti Jezusu samemu, in v dialektiki zgodovine bi se uvrstilo na negativno stran. Ta navidez »znanstvena« in »hermenevtično« neizogibna odločitev sama po sebi opredeljuje pot nadaljnje razlage krščanstva — bodisi kar zadeva razlagalne instance kakor tudi razložene vsebine. Kar zadeva razlagalne instance, so odločilni pojmi naslednji: ljudstvo, skupnost, izkustvo, zgodovina. Če je bila Cerkev — to se pravi katoliška Cerkev v svoji celotnosti, ki presega čas in prostor ter obsega laike (sensus fidei) in hierarhijo (učiteljstvo) — vse doslej osnovna hermenevtična instanca, je to danes postala »comunidad«. Doživetja in izkustva skupnosti zdaj določajo razumevanje in razlago svetega pisma. Navidez znanstveno se da spet reči, da Jezusov lik, kakor je prikazan v evangelijih, sestavlja sintezo dogodkov in razlag izkustva posameznih skupnosti. V njih pa je razlaga veliko pomembnejša od dogodka, ki sam v sebi ni več določljiv. To prvotno sintezo dogodka in razlage se da vedno znova razvezati in rekonstruirati: skupnost »tolmači« s svojim »izkustvom« dogodke in tako najde svojo »prakso«. To misel srečamo prikrojeno v nekoliko drugačni obliki v pojmu ljudstva. Z njim se je koncilski poudarek o ideji »božjega ljudstva« preoblikoval v marksistični mit. Izkustva »ljudstva« razlagajo sveto pismo. »Ljudstvo« postane s tem pojem, ki je postavljen nasproti »hierarhiji« in v antitezi nasproti vsem institucijam, ki so ožigosane kot zatiralne sile. Končno je »ljudstvo« tisto, ki se udeležuje »razrednega boja«; »Iglesia popular« je postavljena nasproti hierarhični Cerkvi. Nazadnje postane pôjem »zgodovine« odločilna hermenevtična instanca. Za znanstveno gotovo in nespodbitno imajo mnenje, da namreč sveto pismo govori z izrazi, ki so izključno samo izrazi odrešitvene zgodovine; zato to mnenje antimetafizično

dopušča zlitje bibličnega horizonta z marksistično idejo zgodovine, ki poteka dialektično kot avtentična nositeljica odrešenja; zgodovina je pristno razodevanje in zato prava hermenevtična instanca svetopisemskega tolmačenja. Takšno dialektiko včasih podpira pnevmatologija. V vsakem primeru tudi ona vidi v učiteljstvu, ki vztraja pri trajnih resnicah, nasprotnika napredka. To pa zato, ker misli »metafizično« in s tem spodbuja»zgodovino«. Lahko rečemo, da pojem zgodovine vsrka vase pojem Boga in razodetja. »Zgodovinskost« svetega pisma mora opravičiti svojo absolutno prevladujočo vlogo. Zato more hkrati zakonito opravičiti prehod k materialistično-marksistični filozofiji, v kateri je zgodovina prevzela vlogo Boga.

III. Osnovni pojmi teologije osvoboditve

S tem smo prišli do osnovnih pojmov v novem tolmačenju krščanstva. Ker so miselne zveze, v katerih se javljajo razni pojmi, različne, bi rad navedel nekatere, ne da bi si lastil pravico sistematizacije. Začnimo z novo razlago vere, upanja in ljubezni. Glede vere npr. trdi J. Sobrino: izkustvo, katerega ima Jezus o Bogu, je radikalno zgodovinsko. »Njegova vera se spreminja v zvestobo«. Sobrino zato bistveno nadomešča vero z »zvestobo zgodovini« (fidelidad a la historia, 143—144). Jezus je zvest globokemu prepričanju, da je skrivnost življenja ljudi ... resnično poslednja skrivnost ... (144). Tu se zgodi tisto zlitje med Bogom in zgodovino, ki daje Sobrinu možnost, da ohrani za Jezusa formulo kalcedonskega koncila, četudi s povsem spremenjenim pomenom: tu se vidi, kako ne moremo uporabljati klasičnih kriterijev pravovernosti pri analizi te teologije. Ignacio Ellacuria trdi na ovitku knjige s to snovjo: Sobrino »ponovno pravi ..., da je Jezus Bog. Vendar neposredno dostavlja, da je pravi Bog samo tisto, kar se zgodovinsko in pohujšljivo razodeva v Jezusu in v ubogih, ki nadaljujejo njegovo navzočnost. Pravoveren je le tisti, ki ohrani ti dve trditvi združeni ...«.

Upanje razlagajo kot »zaupanje v prihodnost« in kot delo za prihodnost; s tem ga spet podrejajo prevladi zgodovine razredov.

»Ljubezen« obstaja v »odločitvi za uboge«, se pravi, da pomeni isto kot odločitev za razredni boj. Nasproti »napačnemu univerzalizmu« teologi osvoboditve silno poudarjajo pristranost in delnost krščanske odločitve; odločiti se pomeni po njihovem osnovno zahtevo pravilne hermenevtike svetopisemskih pričevanj. Po mojem mnenju se da tukaj zelo dobro prepoznati mešanico neke osnovne resnice krščanstva in osnovne nekrščanske odločitve, ki napravi celoto takoj zapeljivo: govor na gori pa je v resnici božja odločitev v korist ubogih. Toda razlaganje ubogih v smislu markistične dialektike zgodovine in razlaganje delne izbire v smislu razrednega boja

je preskok *eis allo genos* (v drugi red), v katerem se nasprotje javlja kot istovetnost.

Osnovni pojem Jezusovega oznanjevanja je »božje kraljestvo«. Ta pojem se zopet znajde tudi v središču teologije osvoboditve, vendar bran na ozadju marksistične hermenevtike. Po J. Sobrinu ne smemo pojmovati kraljestva duhovno niti ne univerzalistično, v smislu abstraktnega eshatološkega pridržka. Treba ga je razumeti v praktični obliki, obrnjeni h praksi. Samó izhajaje iz Jezusovega delovanja, ne pa teoretično, je mogoče opredeliti, kaj pomeni kraljestvo: delati v zgodovinski stvarnosti, ki nas obdaja, da bi jo preoblikovali v kraljestvo (166). Tu je treba omeniti neko osnovno misel določene pokoncilske teologije, ki je silila v to smer. Trdili so, da bi bilo treba po koncilu premagati sleherno obliko dualizma: dvojnost med telesom in dušo, med naravo in nadnaravnim, med imanenco in transcendenco, med sedanjim in prihodnjim. Po porušenju teh dualizmov ostane le še možnost delati za kraljestvo, ki naj se uresniči v tej zgodovini in v njeni politično-ekonomski stvarnosti.

A prav s tem se je prenehalo delati za današnjega človeka in se je začelo rušiti sedanjost v prid neke hipotetične prihodnosti: tako je neposredno nastal pravi dualizem.

V tej zvezi bi rad omenil še mogočno in navsezadnje strašno razlago, ki jo Sobrino daje glede smrti in vstajenja. Nasproti univerzalističnim pojmovanjem predvsem določa, da je vstajenje v prvi vrsti upanje za tiste, ki so bili križani in sestavljajo večino človeštva: to so vsi tisti milijoni, katerim je strukturalna krivica vsiljena kot počasno križanje (176 ss). Verujoči je seveda deležen tudi Jezusovega gospostva nad zgodovino, s tem da gradi kraljestvo, se pravi, da spreminja krivične strukture v bolj človeške. To gospostvo nad zgodovino se izvršuje s tem, da se v zgodovini ponavlja božja kretnja, ki obudi Jezusa, to pomeni, da vrne življenje tistim, katere je zgodovina križala (181). Človek je sprejel božjo kretnjo in tu se celotno preoblikovanje svetopisemskega oznanila kaže skoraj tragično; dovolj je pomisliti, kako so in še razlagajo ta poskus posnemati Boga.

Rad bi navedel še kakšen drug pojem: *eksodus* se preoblikuje v osnovno podobo odrešitvene zgodovine; *velikonočno skrivnost* umevajo kot revolucionarni simbol, zato tolmačijo *evharistijo* kot slavje osvoboditve v smislu politično-mesijanskega upanja in njegove prakse. Besedo *odrešenje* nadomeščajo z *osvoboditvijo,* katero spet dojemajo na ozadju zgodovine in razrednega boja kot napredujoči proces osvobajanja. Naposled je pomemben poudarek, ki ga dajejo *praksi:* resnice ne smemo pojmovati v metafizičnem smislu; saj bi šlo za »idealizem«. Resnica se uresničuje v zgodovini in v praksi. Akcija je resnica. Dosledno se tudi besede, ki jih uporabljamo za akcijo, naposled med seboj zamenjujejo. Edina odločilna stvar je praksa.

Pravilno delovanje (ortopraksija) postane s tem edina resnična pravovernost (ortodoksija). Tako je opravičena tudi velika oddaljitev od svetopisemskih besedil: zgodovinska kritika osvobaja od tradicionalne razlage, ki se javlja kot neznanstvena. Glede na izročilo se pripisuje pomembnost največji znanstveni togosti na Bultmannovi liniji. Toda vsebine svetega pisma, ki so zgodovinsko določene, ne morejo biti vezane absolutno. Orodje za tolmačenje pa konec koncev ni zgodovinska raziskava, ampak hermenevtična zgodovina, kakor jo doživlja skupnost, to se pravi politične skupine. To velja zlasti v primeru, da imajo večji del istih svetopisemskih vsebin za proizvod takšne skupinske hermenevtike.

Če skušamo podati celotno sodbo, ko si prizadevamo dojeti temeljne usmeritve in odločitve teologije osvoboditve, je treba reči: ne moremo zanikati, da celota ne vsebuje skoraj nespodbitne logike. S postavkami svetopisemske kritike in hermenevtike, utemeljene na eni strani z izkustvom, na drugi strani pa z marksistično analizo zgodovine, so uspeli ustvariti celotno gledanje na krščanstvo. Zdi se, da to gledanje v polnosti ustreza tako zahtevam zgodovine kakor moralnim izzivom našega časa. Zato se ljudem v neposredni obliki vsiljuje naloga, da bi iz krščanstva naredili orodje za preobrazbo sveta. To bi tedaj pomenilo združiti krščanstvo z vsemi naprednimi silami naše dobe. Lahko torej razumemo, kako to novo tolmačenje krščanstva priteguje vedno več teologov, duhovnikov in redovnikov, zlasti spričo problemov tretjega sveta. Odtegniti se tej razlagi se mora zdeti njihovim očem nujno kot beg iz stvarnosti, kot odpoved razumu in morali. Če pa z druge strani pomislimo, kako radikalna je razlaga krščanstva, ki odtod izhaja, postane toliko nujnejše vprašanje, kaj se lahko in kaj se mora storiti spričo nje.

Prevedel Tone Štrukelj

Sprava in pokora

Sklepi Mednarodne teološke komisije na zasedanju l. 1982

Letno poročilo je l. 1983 dobilo posebno značilnost. Glavni tajnik škofovske sinode, msgr. Tomko, je namreč MTK prosil, naj posveti svoje redno zasedanje l. 1982 študiju vprašanj o pokori in spravi pod dogmatičnim, zgodovinskim in pastoralnim vidikom; o njih so namreč morali razpravljati sinodalni očetje oktobra 1983. Predsednik MTK, kardinal Ratzinger, je rezultate tega dela, ki jih je s pozitivnim glasovanjem potrdila velika večina članov, lahko pravočasno predložil. Danes daje odobrenje, da ga podajo širši javnosti. Tokrat bo uradno nemško besedilo takoj objavila Herder-Korespondenz. Francoski prevod je oskrbelo tajništvo MTK, potrdili pa so ga člani francoskega jezikovnega področja.*

Ni šlo samo za to, da bi podali svoje mišljenje o nekaterih danes pomembnejših vprašanjih (oddelek C). MTK se je hotela bolj na široko lotiti vprašanja o krščanski pokori in spokornosti. Tako je bila posebna pozornost namenjena antropološkim vidikom danes tako važnim pri pokori in spravi (oddelek A). Ta vidik je bilo seveda treba soočiti z naukom krščanskega razodetja, zlasti s kristološkim naukom in z vsem življenjem Cerkve (oddelek B, I, II, III). Naglašeno je bilo, kaj je stalnega in kaj spremenljivega (B, IV, a, b). Nauk tridentinskega koncila je bil predmet študija tako glede vere, ki jo je izrazilo cerkveno učiteljstvo, kakor tudi pod ekumenskimi vidiki. (Oddelek B, IV, c).

Delo podkomisije je vodil profesor tübinske univerze W. Kasper. Za sodelavce je imel ameriškega eksegeta Aherna, zelo znanega erfurtskega biblicista msgr. H. Schürmanna, K. Lehmanna, ki je dans mainški škof, profesorja katoliške univerze iz Washingtona C. Petra, rektorja Inštituta Janeza Pavla II. v Rimu, msgr. Cafarra in zelo znanega p. Congarja.

K že dolgi vrsti tekstov, ki jih je objavila ta, l. 1969 ustanovljena komisija, dodajamo torej še enega. Prva zbirka teh del je izšla v založbi CETE v

---

* Ta prevod je po nemškem izvirniku.

Madridu: Comision Teologica International, Documentos 1969—1980 z dopolilnim zvezkom za l. 1981.

Ph. Delhaye
glavni tajnik MTK

Uvod

Klic k spreobrnjenju je v Jezusovem oznanjevanju neposredno povezan z evangelijem o prihodu božjega kraljestva (prim Mr 1,14—15). Ko torej Cerkev po Jezusovem zgledu in v moči poslanstva, ki ga je od njega sprejela, kliče k spreobrnjenju in oznanja spravo sveta, ki jo je Bog uresničil s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa (prim. 2 Kor 5,18—20), tedaj oznanja Boga, ki je bogat v usmiljenju (Ef 2,4) in se ne sramuje imenovati se Bog ljudi (prim. Heb 11,16).

Oznanilo o božanstvu Boga (Gottsein) in o prihodu njegovega kraljestva je zaradi tega hkrati oznanilo o odrešenju ljudi in o spravi sveta. Nasprotno pa greh, ki Boga ne priznava in odklanja tisto občestvo z Bogom, katerega Bog človeku nudi že od začetka stvarjenja, pomeni hkrati človekovo odtujitev smislu in cilju človeškosti in obenem odtujitev ljudi med seboj. Toda Bog ostaja zvest, tudi če mi nismo zvesti. Zato je sklenil zavezo, najprej z ljudstvom, ki ga je sam izvolil; v polnosti časa je to zavezo obnovil, ko je Jezusa Kristusa postavil za srednika med Bogom in ljudmi (1 Tim 2,5). To novo in večno zavezo je sklenil s krvjo, ki jo je Jezus Kristus prelil za mnoge v odpuščanje grehov (Mt 26, 28).

Če je to središče krščanskega oznanila, potem se ta téma o pokori in spravi tiče Cerkve, ki je zakrament sprave za svet, v celotnem njenem bivanju v njenem nauku in njenem življenju. Tedaj ima na drugi strani tista izguba čuta za greh, ki jo danes ugotavljamo v mnogih delih sveta, svojo korenino v izgubi čuta za Boga; ta izguba pa potem vodi v izgubo čuta za človeka. Če torej Cerkev oznanja spreobrnjenje in spravo, je zvesta hkrati Bogu in človeku; kot služabnica in oskrbnica božjih skrivnosti (prim. 1 Kor 4, 1) služi hkrati človekovemu odrešenju.

V tej povezavi, ki je »neločeno in nepomešano« hkrati teološka in antropološka, podaja MTK prispevek, za katerega je bila naprošena za škofovsko sinodo 1983. Njen namen ni, da bi vse povedala, in ne da bi se rada vračala k splošno znanim in priznanim stvarem. Vendar misli, da bi pričakovanjem, ki jih nanjo po pravici stavijo, ne ustregla, če bi se spuščala neposredno ali celo izključno v aktualna teološka in pastoralna vprašanja. Prepričana je, da sta pokora in sprava posebnega pomena za srečanje s kulturnimi miselnostmi ljudi, z druge strani pa je prav tako prepričana, da spadata nauk in življenj-

ska praksa Cerkve neločljivo skupaj. Zato hoče svoje premisleke podati v treh stopnjah.

1. Analiza sedanjega antropološkega položaja glede pokore v zvezi z današnjo krizo človeka;

2. Biblični, zgodovinski in dogmatični temelji nauka o pokori;

3. Premisleki k nekaterim pomembnim vprašanjem nauka o pokori in vprašanjem prakse glede pokore.

A. Antropološki kontekst pokore

I. Bistvo pokore z antropološkega vidika

1. Krivda in greh, pokora in spreobrnjenje so splošno človeški pojavi, ki jih v različnih zgodovinskih izrazih najdemo v vseh verstvih in kulturah, čeprav dostikrat zatemnjene in spačene. Starozavezni in novozavezni klic k pokori in oznanilo sprave, ki jo podarja Bog — to dvoje predpostavlja omenjene splošno človeške pojave ter jih očiščuje in presega. Zakaj po umevanju svetega pisma sta spreobrnjenje in pokora človekov odgovor na božjo ponudbo sprave, odgovor, ki ga omogoča in nosi božja milost. Pokora je torej dar milosti in obenem svobodno, *nravno odgovorno dejanje človeka* (actus humanus); z njim človek kot odgovoren subjekt priznava svoja zla dejanja in hkrati iz notranje odločitve spreminja svoje življenje ter mu daje novo smer, usmeritev k Bogu. Posledica te napetostne enote božjega in človeškega delovanja v dejanju pokore je, da mora pastoralna skrb za prenovo spokornosti in zakramenta pokore zaradi stvari same nujno vključevati skrb za antropološke, se pravi ekonomske, sociološke, psihološke in duhovne pogoje za pokoro.

2. Sedanja kriza v *razumevanju in praksi pokore* se tiče ne samo in mnogokrat ne najprej posameznih dogmatičnih, disciplinarnih in pastoralnih vprašanj. V prostranih delih današnjega sveta so izgubili čut za greh in s tem tudi za spokornost in pokoro. Vzroki za to so raznovrstni. Naj pokažemo najprej na vzroke znotraj Cerkve. Pokoro, kakor so jo v Cerkvi prakticirali do najnovejšega časa, doživljajo mnogi kristjani kot človeško prazno in neučinkovito. Spokorna praksa se v mnogih primerih komaj dotika življenja ljudi in dramatičnih razmer današnjega sveta. Temu se pridružuje še zunajcerkveni vidik. Sedanja kriza pokore ima končno svoje temelje v krizi modernega, predvsem pod vplivom zahodne civilizacije stoječega človeka in takšnega njegovega umevanja samega sebe, ki večinoma nič več ne pozna in ne priznava greha in spreobrnjenja. Danes namreč zelo pogosto ne umevajo krivde in greha več kot prvobitno prvino človekove osebnostne odgovornosti; pač pa ju kot drugoten pojav izvajajo iz narave, kulture, družbe,

zgodovine, razmer, podzavesti itd. ter ju s tem razglašajo za ideologijo ali slepilo. Tako se je oslabila osebna vest v prid večinoma nezavestnemu vplivu socialnih norm daleč naokoli razkristjanjenega sveta.

3. Prenovo antropoloških pogojev pokore je zato treba začeti s prenovljenim umevanjem človeka kot nravno-versko odgovorne osebe. Znova je treba pokazati, da je možnost nakopati si krivdo dana s človeško svobodo, v kateri obstaja *človekovo osebnostno dostojanstvo.* K človeku namreč spada, da je sam sebi naložen za uresničevanje. V prvenstvu osebe pred rečmi je utemeljeno, da človek ni le predmet brezimnih fizioloških, ekonomskih, družbenih in kulturnih sil, temveč je tudi svobodno odgovoren subjekt, ki je sam vzrok napetosti, razklanosti in odtujevanj v svetu. Kjer torej načelno nič več ne priznavajo greha in krivde, tam je v nevarnosti humanum človeka.

4. Brezpogojno dostojanstvo človeka kot osebe je navsezadnje utemeljeno v njegovem *razmerju do Boga,* v njegovi podobnosti Bogu in v njegovi milostni poklicanosti k občestvu z Bogom. Zato ostane človek sam sebi nerešeno vprašanje, ki more dati nanj popoln in docela zanesljiv odgovor samo Bog; dà, Bog sam in občestvo z njim je odgovor na vprašanje, ki ga človek ne le ima, temveč je tudi v njegovi globini (CS 21). Zato je treba prenovo človeka in zavesti človekovega osebnega dostojanstva začeti s spreobrnjenjem k Bogu in z obnovo občestva z Bogom. Obratno je Cerkev prav tedaj, ko človeka kliče k spreobrnjenju k Bogu, »znamenje in zaščita presežnosti človeške osebe« (CS 76).

II. Antropološka razsežnost pokore

1. Človeška oseba je bistveno *telesna.* V svoji konkretni uresničitvi je na mnogovrstne načine odvisna od fizioloških, ekonomskih, sociooloških, kulturnih in psiholoških okoliščin. Obratno se krivda in greh vtelešata tudi v uredbah in strukturah, ki so jih ustvarili ljudje in človeška družba. Te spet potem ponotranjajo, sprejemajo v svojo notranjost posamezni ljudje, ki žive v takih ureditvah in strukturah; tako morejo te strukture oteževati človeku svobodo in ga zavajati v greh. Take strukture, ki jih je zakrivil in oblikoval greh, morejo torej na človeka delovati odtujujoče in razdiralno. Kljub temu njihovemu velikemu pomenu za osebno usmerjenost in ravnanje posameznika moremo govoriti o »grešnih strukturah« in »strukturnem grehu« kvečjemu v analognem smislu; v pravem pomenu besede more biti grešen človek. Ker pa take strukture izhajajo iz greha in so spet lahko povod za greh, dà, h grehu celo silijo, se morata spreobrnjenje in pokora — kjerkoli je to mogoče — pokazati tudi v spremenitvi struktur. Take spremembe predpostavljajo lastno spreobrnjenje in jih je zato treba izvajati le s sredstvi, ki spravi ustrezajo in vodijo k njej.

Kako je to konkretno mogoče, je odvisno od okoliščin in možnosti posamezne osebe v določeni družbi. Prostranim delom človeštva je danes naloženo, da v trpljenju sprejemajo z grehom zaznamovane strukture gospodarske, družbene in politične vrste. Mnogi morajo zaradi poskusa, da bi se odtegnili sodelovanju s takimi strukturami, sprejeti nase húdo odpoved dobrinam ali položajem; tudi to more biti neka oblika naložene pokore. Poskus, kako ublažiti ali odstraniti s hudobijo zaznamovane strukture, vsekakor more voditi do težkih obremenitev, celo do preganjaj, ki jih je treba nositi v duhu pokore.

Na te mnogovrstne načine nam danes na novo postaja jasno, da imata spreobrnjenje in pokora nujno tudi telesno in kozmično razsežnost ter morata voditi k telesnim sadovom pokore. S takšnim célostnim človekovim osebnim spreobrnjenjem se vse stvarstvo vrne k Bogu, v katerem vse najde svoj dom.

2. Človeška oseba ni le telesna, temveč tudi *socialna,* bistveno naravnana na družbo. Zato je spreobrnjenje k Bogu neločljivo povezano s spreobrnjenjem k bratu. Saj je Bog oče vseh ljudi; po njem in pod njim sestavlja vse človeštvo eno samo družino. Spreobrnjenje je zaradi tega pristno le, če vključuje spolnjevanje zahtev pravičnosti in zavzetost za pravičen red, za mir in za svobodo drugih. Sprava z Bogom mora voditi k spravi z brati in pomagati pri ustvarjanju civilizacije ljubezni, za katero je Cerkev zakrament, se pravi znamenje in orodje. Spreobrnjenje k Bogu pa nima le socialnih posledic, temveč tudi socialne pogoje. Samo kdor ljubezen izkusi, se more ljubeče odpreti Bogu in drugemu. Pokore ne smemo razumeti samo kot nekaj notranjega in zasebnega. Ker (ne: čeprav!) je osebnostno dejanje, ima tudi socialno razsežnost. Ta razsežnost je pomembna tudi za utemeljitev cerkvenostnega in zakramentalnega vidika pokore.

3. Človek je bitje, ki živi v času in *zgodovini.* Do svoje identitete pride le, če prizna svojo grešno preteklost in jo odpre nasproti novi prihodnosti. Saj moremo greh razumeti kot *incurvatio hominis ali amor curvus.* Spreobrnjenje je v tem, da človek opusti to svojo egoistično krčevito ukrivljenost vase in se v ljubezni znova odpre Bogu in bližnjemu. Oboje se zgodi s *priznanjem* krivde. Tu človek prizna svojo grešno preteklost, ko se pred Bogom in ljudmi odpre in se izreče, da bi v občestvu z Bogom in brati znova dosegel prihodnost. Táko priznanje je že zgolj antropološko gledano bistvena prvina pokore in že na psihični in socialni ravni deluje osvobajajoče in kot sprava. Prenova zakramenta pokore se more opreti na ta antropološki uvid in na podlagi tega nanovo spet privesti do razumevanja za osebno priznanje grehov. Hkrati se iz tega antropološkega uvida more in mora učiti in takó zakrament pokore spet razločneje umevati in praktično uresničiti kot dialoški zakrament.

4. Kjerkoli se ljudje tako spreobrnejo, delajo pokoro in priznavajo svojo krivdo, tam zadenejo na najglobljo skrivnost osebe, ki kaže na skrivnost Boga. Kjerkoli se to zgodi, se v vnaprejšnji obliki uresničuje upanje na končni smisel in eshatološko spravo sveta, ki nam jo je v njeni polnosti razodel in podaril šele Jezus Kristus. Ker pokora v svoji občečloveški in občereligiozni obliki kot predujem in v nastavkih uveljavlja tisto, kar vernikom v polnosti podarja Jezus Kristus, jo moramo imenovati sacramentum legis naturae (prim. Tomaž Ak. Sent 22, 2, 3).

B. Teološki temelji pokore

I. Teološki temelji

1. Oznanilo stare in nove zaveze daleč presega in prekaša vsako človeško pričakovanje ter je globoko teocentrično. Gre za to, da se razodene božanskost Boga in njegovo veličastvo, da pride njegovo kraljestvo, da se zgodi njegova volja in je posvečeno njegovo Ime (Mt 6, 9 sl.; Lk 11, 2). V skladu s tem se začenja dekalog: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog« (2 Mz 20, 2; 5 Mz 5, 6). Zahteva, naj se človek popolnoma daje Bogu in bližnjemu, dobi pri Jezusu vsebinsko višino in globino in poleg tega silovitost, ki še enkrat prekosi silovitost stare zaveze (prim. Mr 12, 29—31 par.). Greh je nasprotje s to usmerjenostjo in je dejanje človeka, ki ne priznava Boga in njegovega gospodstva. Zato je v svetem pismu opisan kot nepokorščina, kot malikovanje in kot samovoljna absolutizirana človekova avtonomija. S takšno odvrnitvijo od Boga in s takšno obrnitvijo k ustvarjenim bitjem zgreši človek navsezadnje resnico o svoji ustvarjenosti; odtuji se sam sebi (prim. Rim 1, 21 sl.). Ko se s spreobrnjenjem spet obrne k Bogu, svojemu izviru in cilju, tudi spet najde smisel svojega lastnega bivanja.

2. Idejo o Bogu stare zaveze določa misel o zavezi. Stara zaveza ga opisuje kot ljubečega soproga, kot dobrega očeta; Bog je »dives in misericordia«, vedno misli na odpuščanje in spravo in stalno je pripravljen na obnovitev zaveze. Seveda je tudi božja jeza resničnost; božja jeza kaže, kako Bog dopušča, da ga zlo v svetu prizadene v njegovi ljubezni in se odziva zoper krivico in laž. Greh je pod tem vidikom označen kot prelomitev zaveze in se primerja s prešuštvom. Na koncu ima seveda že pri prerokih prvo in zadnjo besedo upanje na božjo milost in zvestobo. Popolnoma pa je pri Jezusu radikalnost njegove zahtevnosti in pozivanju k spreobrnitvi vsajena v njegovo oznanilo odrešenja (Lk 6, 35). Pri Jezusu ima evangelij absolutno prednost pred postavo. To ne pomeni, da pri Jezusu ni več nikakršnih nravnih zahtev; pač pa so Jezusove nravne zahteve skupaj z njegovim klicem k spreobrnjenju razumljive in uresničljive le v okviru njegovega veselega ozna-

nila. Šele zagotovilo Očetove ljubezni in predhodna Očetova volja, da odpusti, osvobajata, spodbujata in omogočata človekovo spreobrnjenje in célostno predanost. Spreobrnjenje in pokora zato nikakor nista samó človeška dosežka, temveč dar milosti. Zakaj pri svojih lastnih poskusih spreobrnjenja stoji človek vedno pod pogojenostmi greha, krivice, nemira, nesvobodnosti in nespravljivosti. Samo Bog more človeka ozdraviti v njegovi najgloblji korenini in mu podariti kakovostno nov začetek, ko mu da novo srce. (Jer 31, 33; Ez 36, 26). Nismo mi tisti, ki se spravimo z Bogom, temveč je Bog tisti, ki nas po Kristusu spravi s seboj (2 Kor 5, 18).

3. Niti človekovega greha niti sprave stara in nova zaveza ne umevata zgolj individualistično. Nasprotno, ravno pri starozaveznih prerokih obsoja Bog grehe proti socialni pravičnosti v imenu zaveze. Stara in nova zaveza gledata človeka včlenjenega v neločljivo povezanost z ljudstvom in s celotnim človeštvom (prim. 1 Mz 3; Rim 5) oziroma v nerazvezljivo povezavo z novim božjim ljudstvom. Na drugi strani že preroki 7. in 6. stoletja pred Kr. odkrivajo *osebno odgovornost* posameznega človeka. Vrh tega kliče spreobrnjenje k Jezusu Kristusu posameznika ven iz njegove narodnostne povezanosti in ga vceplja v novo božje ljudstvo, ki obsega vse narode. V posameznostih zahteva milost spreobrnjenja od človeka trojen odgovor: Najprej je potrebna resnična spremenitev srca, nov duh in novo mišljenje. Spreobrnjenje in pokora sta temeljni odločitvi (prim. k temu spodaj C III, 3 sl) osebe v smeri k Bogu in celostna odpoved grehu. Drugič pričakuje že Jeremija od grešnika, da javno prizna svojo krivdo in obljubi poboljšanje »pred Jahvetom« (Jer 36.5—7). Tudi pri Jezusu je iskreno zaupljiva vera (prim. Mr 1,15) skupaj s skesanim priznanjem krivde in prošnjo za odpuščanje (Lk 11,4; prim. 18,10—14) začetek spreobrnjenja in začetni preokret življenja. Končno se mora pokora izražati v korenitem predrugačenju celotnega življenja in vseh njegovih področij. Sem spadata zlasti izvrševanje pravičnosti in pripravljenosti za odpuščanje bližnjemu (prim. 18,21—35; Lk 17,4).

II. Kristološki temelji

1. Že stara zaveza gleda naprej na novo zavezo, v kateri Bog podarja človeku novo srce in novega duha (Jer 31,31—33; Ez 36,26,27). Izaija pričakuje »božjega služabnika« (Iz 53), Malahija »angela zaveze« (Mal 3,1). *Jezus* ve, da je odrešenje prihodnjega božjega kraljestva navzoče že v njegovem lastnem bivanju (Lk 10,23—24). Zato je središče zahteve po spreobrnjenju obstajalo zanj v otroško verujočem sprejetju odrešenja, ki je že bilo ponudeno (Mr. 10,15), v tem da se človek z vero obrne k Jezusu (Lk 12,8 sl.), da posluša in ohrani njegovo besedo (Lk 10, 38—42; 11,27,28)

ali da hodi za njim (prim. Mt 8,19,20). Spreobrnitev torej obstaja sedaj v takšni odločitvi za Jezusa, ki je hkrati odločitev za prihodnje božje kraljestvo. Vendar je Jezus že v začetku vedel, da s svojo zahtevo presega zmogljivost svojih učencev in poslušalcev in da bo podobno kakor preroki in Janez Krstnik, človeško gledano, ostal brez uspehov. V zaupanju v Boga, svojega Očeta, je mogel s svojim oznanilom kljub temu do kraja vzdržati in ga pač že od začetka povezovati z mislijo na trpljenje (prim. Mr 12,1—12), pri tem pa mu je možnost mučeništva proti koncu vedno močneje postajala gotovost (prim .Mr 14,25). Njegova proeksistenca, (blagru drugih namenjena) zavzetost za nespokorjene in za grešnike, njegovo »življenje strežbe« (Lk 22,27) se v njegovem trpljenju in umiranju spremeni v proeksistentno služenje s smrtjo (prim. Mr 10,45). V krstu utemeljena hoja za križanim Jezusom (prim. Rim 6,3 ss.) je zato temeljna oblika krščanske pokore.

2. Nova zaveza razlaga *križ Jezusa Kristusa* s pojmi namestništva žrtve, (spravne) zadostitve. Vsi ti pojmi so danes zelo mnogim ljudem le s težavo dostopni in jih je zato treba skrbno pojasnjevati in razlagati. Na način namigov in postopne priprave je to mogoče tako, da opozarjamo na vzajemnostno strukturo človeškosti: Bit, dejanje in nehanje drugega in drugih — to določa posameznika v njegovi lastni biti in dejavnosti. Tako more znova postati razumljivo, da je Jezus Kristus s svojo pokorščino in s svojo predanostjo »za mnoge« nanovo določil bitno situacijo slehernega človeškega bivanja. Trditve o nadomestni naravi odrešenjskega dejanja Jezusa Kristusa postanejo v polnosti seveda razumljive šele tedaj, če k temu dodamo, da je v Jezusu Kristusu Bog sam stopil v *conditio humana* (človeški rod v njegovem položaju), tako da je v osebi Boga-človeka Jezusa Kristusa Bog svet spravil s seboj (prim. 2 Kor 5,19). Tako velja trditev: »Če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli. Ako je kdo v Kristusu, je nova stvar« (2 Kor 5,14.17). Odrešenje od greha oziroma odpuščanje grehov se torej izvrši z »admirabile commercium« (s čudovito zameno) Bog je »njega, ki ni poznal greha, . . . za nas storil nosilca greha, da bi mi po njem postali božja pravičnost« (2 Kor 5,21; prim. Rim 8, 3.4; Gal 3,13; 1 Pt 2,24). »Ko je božji Sin v človeški naravi, ki jo je združil s seboj, s svojo smrtjo in vstajenjem premagal smrt, je odrešil človeka in ga preoblikoval v novo stvar« (C 7). »Ker je v njem človeška narava privzeta, ne pa uničena, je že s tem tudi v nas dvignjena k dostojanstvu brez primere. Kajti on, božji Sin, se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom.« (CS 22).

3. Krščanska pokora je *deležnost pri življenju, trpljenju in umiranju Jezusa Kristusa* (Tomaž Akv., S. th. III, 49,3.6). Utemeljena je krščanska pokora s krstom, ki je zakrament spreobrnjenja za odpuščanje grehov (Apd 2,38) in zakrament vere; in določati mora pokora celotno kristjanovo življenje (prim. Rim. 6,3.4). Krščanske pokore zaradi tega ne smemo razumeti v prvi vrsti etično in asketično, temveč v osnovi zakramentalno kot od Boga

podarjeni dar nove biti, ki pa potem seveda priganja k etični in asketični dejavnosti. Pokora ne sme biti le hipen dogodek v posameznih dogajanjih, temveč mora oblikovati vso krščansko eksistenco in ji dajati svoj pečat. V tej trditvi je izraženo opravičeno jedro prve Lutrove teze o odpustkih z dne 31. 10. 1517. (Opomba: Martin Luthers Werke 233, Weimar 1883: »Ko je naš Gospod in Učenik Jezus Kristus rekel: ‚delajte pokoro' itd., Mt 4,7, je hotel, da bi bilo vse življenje kristjanov pokora.«)

Končno ne smemo pokore skrčiti na nekaj individualističnega. Pojmovati jo je namreč treba v hoji za Kristusom kot pokorščino do Očeta in obenem kot namestniško služenje za druge in za svet.

III. Cerkvenostni temelji

1. Delo sprave, ki ga je izvršil Bog v Jezusu Kristusu, ostane po Svetem Duhu živa sedanjost in dobi vseobsegajočo resničnost v občestvu verujočih. S tem ni izključeno, da se sprava po delovanju Duha dogaja tudi zunaj meje Cerkve. Toda Cerkev je v Jezusu Kristusu tako rekoč *zakramentalno znamenje odpuščanja in sprave za ves svet.* To je Cerkev na tri načine:

a) Cerkev je Cerkev za uboge, trpeče in oropane pravice; njihovo stisko hoče olajšati in v njih služi Jezusu Kristusu.

b) Cerkev je Cerkev grešnikov, Cerkev ki je sveta in mora hkrati zmeraj hoditi po poti spreobračanja in prenavljanja.

c) Cerkev je preganjana Cerkev, ki »nadaljuje svoje romanje med preganjanji sveta in tolažbami Boga«. (C 8) Tako Cerkev v temelju živi iz odpuščanja, ki ga Bog daje v Jezusu Kristusu. Vendar pa ni le znamenje te sprave, temveč tudi njeno učinkovito orodje v svetu (prim. C 1; 11 in večkrat). To je Cerkev s tem, da z besedo o pokori in spravi, z zakramentom pokore in sprave ter s celotno svojo službo sprave oznanja in posreduje spravo, ki nam jo je Bog podaril v Jezusu Kristusu.

2. Zakramentalno znamenje sprave za svet more Cerkev biti le zato, ker in če je navzoča *v njej sami živa* beseda in služba *sprave.* Po zgledu Boga, ki uresničuje spravo, vključuje v bratsko občestvo Cerkve pripravljenost verujočih, da odpuščajo (prim. Ef 4,32; Kol 3,13; Lk 17,34; Mt 18,21.22). Od Boga prejeto odpuščanje meri na bratsko odpuščanje (prim. Mt 5,23.24; 6,12.14.15; Mr 11,25.26). V odpuščanju znotraj občestva prihaja do grešnega brata ljubezen Jezusa Kristusa, ki uresničuje spravo. Opomin in svarilo (prim. Mt 18,15.16) imata svoj smisel v tem, da rešita brata, ki je ogrožen v svojem zveličanju. Skrb za blodečega brata mora biti neutrudna in pripravljenost na odpuščanje mora biti neomejena (prim. Mt 18,21.22).

Vendar pa resnoba božje ponudbe odrešenja in zveličanja zahteva, da upoštevamo tudi še nadaljnji vidik: Greh rani Cerkev in sicer prav kot znamenje sprave Boga z ljudmi in ljudi med seboj. Zato so pregreški zoper

češčenje Boga in prestopki zoper ljubezen do bližnjega tesno povezani. Sodba zaobsega oba vidika, kakor se vidi zlasti iz tega, da Jezus istoveti sam sebe z najmanjšimi od svojih bratov (prim. Mt 25,40.45). Zato se mora Cerkev sama vedno znova očiščevati zlega in hoditi po poti spreobračanja in prenavljanja (C B). Spreobrnitev k Bogu je obenem obrnitev k bratom in sprava s cerkvenim občestvom. Kdor se spreobrne, mora iti nazaj po poti, po kateri je najprej prišla k njemu sprava.

Ecclesiae caritas quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit: Ljubezen do Cerkve, ki je po Svetem Duhu izlita v naša srca, odpušča grehe svojih udov, zadrži pa grehe tistih, ki niso njeni udje. (Avgustinus, In Ev. Joan. 121,4: Lukman, Sv. A. Avguština IS X, 374). Tako brez Cerkve ni nobenega odpuščanja pregreh. Sprave s Cerkvijo in sprave z Bogom ni mogoče ločiti med seboj.

3. Nova zaveza kljub vsemu opominjanju k neomejeni pripravljenosti za odpuščanje računa z obremenjujočimi prekrškitvami zoper ljubezen, zoper krščansko ljubezen do Boga in do bližnjega. Pri tem je viden stopnjevit *postopek sprave:* pridobitev brata, svarilo, opomin, ukor, izključitev (prim. Mt 18,15—20 in tudi 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11; 7,10—13). Pri tem sta trdovratnost in zakrknjenost v določenem zgrešenem ravnanju posebno važen kriterij za težo prestopka. Zaradi čistosti občestva se lahko zgodi, da je postopek za izključitev nujno potreben.

4. *Oblast odpuščati grehe,* ki pripada Jezusu (prim. Mr 2,1—12), je dana tudi »ljudem« (Mt 9,8). Na nekaterih mestih nove zaveze (prim. Mt 18,17) stoji pri tem v ospredju najprej Cerkev kot celota, ki ima seveda službe in uredbe. Čeprav v nekaterih trditvah ni z zadnjo enoumnostjo jasno opredeljen krog pooblaščenih oseb (prim. Mt 18,15—20; Jan 20,22.22), se vendar splošno naročilo glede sprave (prim. Mt 5,23.24) kakovostno razlikuje od službenega pooblastila oziroma službene oblasti za odpuščanje ali zadrževanje grehov. Beseda in služba sprave sta namreč na poseben način izročena apostolski službi v Cerkvi. Ta apostolska služba je poslana kot Kristusova zastopnica in Bog je tisti, ki po njej opominja (2 Kor 5,20; prim. 1 Kor 5,1—13; 2 Kor 2,5—11; 7,10—13). Na tem mestu je pomembna povezanost s tisto vseobsegajočo učiteljsko in vodstveno oblastjo, ki je bila podeljena apostolu Petru (prim. Mt 16,18.19). Prav pri prestopkih, ki izključujejo iz božjega kraljestva (1 Kor 6,9; Gal 5,20 sl.; Ef 5,5; Raz 21,8; 22,15; prim. Heb 6,4—6; 10,26.27; 1 Jan 5,16; Mt 12,32), je nujno, da je oblast odpuščati ali ne odpuščati grehe prenesena na tistega, ki so mu dani ključi nebeškega kraljestva. Pregreho, ki je v temelju naperjena zoper Boga in Cerkev, more premagati in odpraviti le enoumna, avtentična beseda odpuščanja v imenu Jezusa Kristusa in njegove oblasti *(auctoritas).* Za to potrebno posebno pooblastilo je Kristus prenesel na službo, ki z oblastjo načeljuje Cerkvi in ji je poverjena služba edinosti.

Po tej opolnomočeni službi, ki je utemeljena v Kristusovi ustanovitvi, odpušča grehe Bog sam (prim. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). V skladu s tem, kar je ustanovil Jezus Kristus, je Bog tisti, ki odpušča po Svetem Duhu, ko Cerkev po svojih službenih predstavnikih daje odvezo od bremena grehov. To strukturo zakramenta pokore je Cerkev v svoji zgodovini vedno bolj odkrivala, ko se je polagoma poglabljala v smisel svetega pisma (prim. pomen Mt 16,19 in 18,18 pri Tertulijanu, De pudicitia 21,9.10; Origen, de oratione 28 k Jn 20,23), in na tridentinskem koncilu jo je razglasila za obvezno (prim. sklicevanje na Jn 20,23 v DS 1670, 1679, 1684, 1692, 1703: S 644, 652, 653, 658, 662). Drugi vatikanski koncil je še enkrat jasno naglasil cerkvenostni vidik odpuščanja v zakramentu pokore (C 11; prim. tudi novi *Obred sprave).*

V povzetku torej lahko rečemo: Izključitev *(excommunicatio* = zavezati) iz polnega občestva Cerkve, ki je *universale salutis sacramentum,* ima veljavo v nebesih (pred Bogom) in pomeni izključitev od zakramentov odrešenja in zveličanja, posebno od evharistije. Ponoven sprejem (*reconciliatio* = razvezati) v polno občestvo Cerkve (= evharistično občestvo) je hkrati sprava z Bogom (odpuščanje grehov). Tako je pri zakramentalni pokori ponovni sprejem v polno zakramentalno cerkveno občestvo zakramentalno znamenje *(res et sacramentum)* obnovljenega občestva z Bogom *(res sacramenti).* To staro cerkveno pojmovanje zakramenta pokore morata oznanjevanje in kateheza spet določneje vtisniti v zavest Cerkve.

5. Na pokoro je treba gledati *v organski povezavi z drugimi zakramenti.* V vseobsegajočem oznanjevanju Cerkve je pokora navzoča najprej kot vsem namenjena beseda sprave. Osrednje pričevanje za to je člen veroizpovedi: »Verujem . . . odpuščanje grehov.« Odpuščanje pride do veljave pri *spreobrnjenju,* v katerem se verujoči obrne od svojega dotedanjega grešnega življenja, se z vsem srcem obrne k Bogu, ta pa ga z odpuščanjem grehov osvobodi iz nesrečnega pogubnega stanja (situacije) in mu odpre novo življenje v Duhu. To spreobrnjenje se v temelju izvrši z vero in *krstom.* Krst je pečat na podelitev Duha; verujoči postane ud na Kristusovem telesu Cerkvi. Krst ostane tako tudi podlaga za odpuščanje poznejših grehov. *Pokora* krščenih se je pri tistih, ki so bili prerojeni iz vode in duha, izkazovala dostikrat za popolnoma nemogočo; v starocerkveni spokornostni praksi se je zdelo, da jo je mogoče opraviti samo enkrat — kakor je to pri krstu. In dejansko ta pokora ne zahteva — kakor je to pri krstu — samo iskreno kesanje kot pripravo na odpuščanje, temveč tudi trdno voljo po poboljšanju in zadostitvi, obenem pa tudi priznanje svojih grehov pred Cerkvijo v njenih službenih predstavnikih. Čeprav je pokora postavljena v odnos do krsta, je poseben zakrament s posebnim znamenjem in posebnim učinkom. Po svoji notranji določitvi je pokora dopolnitev krsta (prim. klasične izraze »paenitentia secunda«: Tertulijan, De paenitentia 7,10; »secunda planca salutis«:

De paenitentia 4,2; 12,9, nav. Ds 1542: S 812; »laboriosus quidam baptismus«: Gregor Nacianški, Oratio 39,17, nav. Ds 1672: S 646).

Kot drugi krst je pokora hkrati pogoj za prejem drugih zakramentov (prim. Rihard a s. Victore, De postestate ligandi et solvendi 21). To velja posebno za *evharistijo,* ki je vrhunec duhovnega življenja Cerkve in posameznih vernikov (C 11). *Bolniško maziljenje* je že od začetka (prim. Jak 5,15; k temu DS 1695. sl., 1699, 1617: S 697 sl., 699, 700) povezana z odpuščanjem grehov. »Hoc sacramentum ... praebet etiam, si necesse est, veniam peccatorum et consummationem paenitentiae christianae« — »Ta zakrament ..., če je potrebno, odpusti tudi grehe in dopolni krščansko pokoro« (Obred bol. maziljenja, predhodna navodila 6, s sklic. na DS 1694, 1696: 696, 698). Ko se bliža konec zemeljskega romarstva ali vsaj ko je človeško življenje fizično hudo ogroženo, je bolniško maziljenje posebna oblika obnovitve krsta. Vse to kaže na tesno povezanost med krstom — pokoro — bolniškim maziljenjem in na naravnanost teh zakramentov na evharistijo, središče zakramentalnega življenja Cerkve.

IV. Dogemsko-zgodovinski in teološko-zgodovinski temelji

a) Stalnice v zgodovinskem razvoju.

1. Bistvena struktura zakramenta pokore je izpričana že v stari apostolski in poapostolski Cerkvi. Posebnega, čeprav ne izključnega pomena je beseda o »zavezovanju in razvezovanju« pri Mt 16,19 in 18,18, pa tudi različica tega pri Jn 20,23 (prim. spredaj B III, 4). Bistveno za ta zakrament je torej to, da se sprava grešnika z Bogom udejanja v spravi s Cerkvijo. V skladu s tem obstaja znamenje zakramenta pokore v dvojnem dogajanju. Z ene strani so naslednja dejanja: spreobrnitev *(conversio)* prek kesanja, ki ga nagiblje ljubezen *(contritio),* zunanje priznanje *(confessio)* in pa zadoščevanje *(satisfactio),* to je antropološka razsežnost. Z druge strani je cerkvena skupnost, ki pod vodstvom škofa in duhovnikov v imenu Jezusa Kristusa ponudi odpuščanje grehov, določi potrebne oblike zadoščevanja, za grešnika moli in z njim dela nadomestno pokoro, da mu končno zagotovi popolno vključenje v cerkveno občestvo in odpuščanje njegovih grehov; to je cerkvenostna razsežnost.

2. Odločilno dejstvo v *zgodovinskem razvoju* zakramenta pokore je v tem, da so v Cerkvi to vedno določneje spoznavali in izražali osebnostno naravo tega zakramenta. Pri tem procesu personalizacije, se pravi pri izoblikovanju poosebljenja, je živo cerkveno izročilo nadaljevalo in izvršilo tako razvoj znotraj stare zaveze kakor tudi razvoj od stare v novo zavezo in si to globlje prisvojilo (prim. spredaj B I, 3). Ker je v tej zgodovini prišla v vesoljnem soglasju Cerkve do veljave temeljna težnja bibličnega pričevanja,

zato tega procesa personalizacije ni mogoče obrniti nazaj. Z druge strani je seveda vodil tudi do tega, da je bila dolgo časa potisnjena v ozadje zavesti cerkvenostna razsežnost zakramenta. V našem stoletju so znova odkrili občestveni vidik pokore. Drugi vatikanski koncil in novi Obred sprave sta povzela ta vidik. Treba pa ga je v zavest vernikov še globlje zasidrati in spet priti do pravšnega ravnotežja med obema vidikoma zakramenta pokore. Da bi mogli v sedanjosti opraviti to nalogo, kakor je treba, je neizogibno potrebno bolj poglobljeno poznanje zakramenta pokore. Ta pri vsej stalnosti v bistvenem razodeva tudi nemajhno spremenljivost in tako pušča Cerkvi možnost svobode, ki jo ima danes — salva eorum substantia, ob ohranitvi njihovega bistva (DS 1728, prim. 385: 519, 589) — pri obnovi zakramenta pokore.

b) Spremenljivosti v zgodovinskem razvoju.

1. Že od nekdaj se je sprava v Cerkvi nanašala na dve *različni krščanski situaciji:* Na eni strani je sprava uresničevanje v krstu utemeljenega življenja, ki nalaga obveznost stalnega boja zoper »vsakdanje grehe«. Na drugi strani mora spokornostna praksa voditi nazaj v življenje milosti in vračati krstne pravice tistim, ki so pečat svetega krsta ranili s takimi grehi, ki vodijo v smrt in so nezdružljivi s krščanskim bivanjem. V prvotni Cerkvi so se vsakdanji grehi odpuščali z bogoslužnimi molitvami, ki se jih je udeleževala vsa občina, zlasti pri obhajanju nedeljske evharistije; poleg tega so bile pomembne raznovrstne druge oblike pokore (prim. spodaj C I, 3). Spokornostna disciplina v pravem pomenu besede se je v prvotni Cerkvi nanašala na drugo situacijo. Pri prehodu od javne k zasebni pokori se je zakrament sprave, ki so ga zdaj ponovno podeljevali, od primerov smrtnega greha vedno bolj raztezal na odpustljive grehe. Ena sama oblika zakramenta je zdaj ustrezala obema različnima krščanskima situacijama.

2. *Priznanje grehov* (spoved), ki je združeno z duhovnim pogovorom pri duhovnem vodstvu, je zelo stara dobrina Cerkve. Na eni strani spada to k strukturi pri spravi in zaradi tega tudi k temeljni strukturi zakramenta, ki ga je postavil Kristus. A na drugi strani ima po pričevanju meniškega in duhovnega izročila priznanje grehov svoje mesto tudi zunaj zakramenta. Razvoj je potekal na podlagi tega dvojega; vodilo ga je duhovno izkustvo Cerkve. Privedel je do tega, da je od konca dobe prvotne Cerkve naprej v zgodnjem in srednjem veku želja po zasebnem spovedovanju svojih grehov vedno bolj naraščala; povezanost med duhovnim vodstvom in zakramentalno pokoro je postajala vedno tesnejša.

3. V disciplini in pastorali sprave je Cerkev pokazala veliko svobodo, ko je skušala disciplino svojih zakramentov, katerih temeljna struktura (zgradba) je seveda nespremenljiva, izoblikovati ustrezno potrebam krščanskega ljudstva in za čim boljše služenje vernikom. Najbolj razločna in očitna sprememba je obstajala v prehodu od *pretežno javne pokore* k pretežno

zasebni praksi pokore. Zaradi težav in odpora, v katere je prišla starejša praksa, je Cerkev po poti stoletja trajajočega razvoja, ki ni bil možen brez izgub in navzkrižij, dospela do prenovljene discipline. Le-ta je napravila zakrament spet bolj zaželen in rodovitneje oblikovan. Ta nova podoba zakramenta je vodila tudi k premiku glede reda dejanj pokore. Prvotno so podeljevali spravo šele po izvršitvi naloženega zadoščevanja; zdaj so podeljevali odvezo že po priznanju grehov.

4. Poleg tega imamo pred seboj prehod *od discipline,* ki je poznala nekatere primere neodpustljivih grehov (to tudi pomeni pokoro, ki je trajala vse življenje), k disciplini, pri kateri so se odpuščali vsi grehi. Pred seboj imamo nadalje prehod: od prakse enkratne pokore k praksi ponovljive pokore; od zelo strogih in dolgo trajajočih naloženih pokoril do lažjih; od pokore, ki je bila prvotno predvsem javna, k zasebni pokori; od sprave, pridržane škofu, odvezi, ki jo daje duhovnik; od prosilnega k povednemu obrazcu odveze.

5. Tudi podoba spokornikovih (spovedančevih) dejanj je doživela znatne spremembe. Pogosto se je zgodilo, da je bilo katero od njih tako močno naglašeno, da so druga stopila v ozadje. Javna pokora v prvotni Cerkvi je stala v znamenju zunanjega, določen čas trajajočega *zadoščevanja* (satisfatio); zasebna pokora v srednjem veku in v novem času pa je nasprotno stala v znamenju *kesanja* (contritio); v sedanjosti pa je poudarek postavljen bolj na *spoved, obtožbo.* Ker se ta spoved oziroma to priznanje pogosto nanaša na življenjsko manj pomembne grehe, je zakrament pokore v mnogih primerih dobil obliko cenenega zakramenta« (billiges Sakrament). Confessio, contritio ter satisfatio je treba zato spet bolj gledati v njihovi notranji medsebojni povezanosti.

c) Nauk tridentinskega koncila.

1. Dogmatične izjave tridentinskega koncila o zakramentu pokore (DS 1667—1693; 1071—1715: S 641—659; 660—674) je treba razumeti kot odgovor na precej natančna in v kontroverzi z reformatorji tedaj aktualna vprašanja. Ta *kontekst* in ta *namera* sta zelo pomembna za razlago tridentinskih odlokov o zakramentu pokore.

Vprašanja o spravi in zakramentu pokore, ki so bila v 16. stoletju med katoličani in reformatorji sporna, so se med drugim nanašala na naslednje:

a) Ali je Jezus Kristus ustanovil zakrament pokore kot od krsta različen zakrament;

b) Kakšno je razmerje opravičujoče vere do kesanja, do priznanja, do zadoščevanja in do zakramentalne odveze;

c) Kakšna je obveznost spovedati se vseh grehov. Natančnejše vprašanje je bilo: ali je taka spoved možna ali jo zahteva Bog ali Cerkev; ali je v nasprotju z opravičenjem po veri; ali vodi k miru ali pa k vznemirjenju vesti;

d) Kakšno vlogo ima spovednik, natančneje, ali ga moremo primerno opisati kot oznanjevalca brezpogojne obljube odpuščanja grehov, ki ga daje Bog zaradi Jezusa Kristusa, ali pa ga moramo označiti tudi kot zdravnika, kot duhovnega voditelja, kot vzpostavljalca tistega reda stvarstva, katerega krši greh, in kot sodnika.

2. V *odgovor* na ta vprašanja je tridentinski koncil o zakramentalni spovedi učil:

a) Spoved služi človekovemu duhovnemu blagru in zveličanju, in sicer tako, da ne vodi nujno k vznemirjenju vesti; nasprotno, sad tega zakramenta sta dostikrat mir in veselje vesti ter duhovna tolažba (DS 1674, 1682: S 649, —);

b) Spoved je nujen del znotraj zakramenta pokore; neupravičeno skrčujejo ta zakrament na oznanjevanje brezpogojne obljube božjega odpuščanja zaradi Kristusovega zasluženja (DS 1679, 1706, 1709: S 652, 665, 668).

c) Spoved mora biti jasna in nedvoumna, če gre za smrtne grehe; ta obveznost ne velja v primeru, da je nemogoče spomniti se grehov (DS 1682, 1707: S 666);

d) Celovito priznanje smrtnih grehov zahteva zveličavna božja volja *(iure divino),* da more Cerkev po posvečenih nositeljih službe opravljati nalogo sodnika, zdravnika, duhovnega voditelja, vzpostavljalca tistega reda stvarstva, katerega krši greh (DS 1679, 1680, 1692, 1707: 652, 658, 666).

3. Kljub razlikam glede potrebnosti priznanja vseh smrtnih grehov obstaja med tridentinskim koncilom (DS 1680, 1682: 652) in luteranskimi veroizpovednimi spisi (CA 12; 25; Apol. 12, 99, 110) upoštevanja vredno soglasje glede duhovne koristi priznanja grehov in glede odveze. To soglasje je pomembno za ekumenski pogovor in je lahko izhodišče za pogovor o še obstoječih razlikah.

4. Kljub današnjemu kulturnemu pluralizmu obstajajo trajne *realne* potrebe, ki so skupne vsemu človeštvu in jim tudi danes kar najbolje ustrezajo pripomočki, ki na osnovi božjega usmiljenja izvirajo iz zakramenta pokore:

a) Zdravljenje duhovnih bolezni;

b) Rast v osebnem duhovnem življenju;

c) Navajanje, ko gre za ponovno vzpostavitev reda, ki ga je kršil greh, in za pospeševanje pravičnosti, katero zahteva tako socialna narava greha kakor socialna narava odpuščanja;

d) Učinkovita božja in cerkvena ponudba odpuščanja grehov v času, ko med ljudmi in narodi dostikrat vlada sovraštvo;

e) Podreditev sodbi Cerkve, ki po nositeljih cerkvene službe razsoja glede resnobe spreobrnjenja k Bogu in k Cerkvi.

5. Spričo teh človeških in duhovnih potreb in spričo dejstva, da nam v zakramentu pokore Bog daje tem potrebam ustrezna zdravila, mora na

temelju zveličavne božje volje *(iure divino)* spoved velikih grehov, ki se jih grešnik po skrbnem spraševanju svoje vesti spomni, brezpogojno obdržati svoje mesto pri dosegi odveze, drugače bi Cerkev ne mogla spolniti nalog, katere ji je Jezus Kristus, njen Gospod, dal v Svetem Duhu (iure divino). Gre tu za nalogo zdravnika, duhovnega voditelja, pospeševatelja pravičnosti in ljubezni tako v osebnem kakor v socialnem življenju, oznanjevalca božje obljube odpuščanja in miru v svetu, ki mu dostikrat gospodujeta greh in sovraštvo, ter končno (raz)sodnika glede resnosti spreobrnjenja k Bogu in k Cerkvi.

6. Celotno priznanje smrtnih grehov spada torej *po božjem pravu (iure divino)* nujno k zakramentu pokore in potemtakem ni niti dano na voljo posamezniku niti prepuščeno odločitvi Cerkve. Tridentinski koncil pa vendarle pozna pojem zakramentalnega priznanja in *voto* (DS 1543: S 813). Zato more Cerkev v *izrednih situacijah* sile, ko takšno priznanje ni možno, dovoliti odložitev spovedi in brez predhodnega priznanja podeliti odvezo posamič ali skupno (skupna odveza). V tem primeru mora seveda Cerkev, ko upošteva možnosti in duhovno stanje (situacijo) spokornika, poskrbeti za poznejše priznanje smrtnih grehov in vernike s primernimi sredstvi skrbno poučiti o tej dolžnosti. Glede narave in obsega takšnih primerov sile (Notsituationem) tridentski koncil sam nič ne govori. Za reševanje težavnih pastoralnih situacij seveda ni edina možna rešitev tisto od mnogih priporočano raztezanje primerov, ki jih omenjajo *Pastoralna navodila* (Normae pastorales) iz l. 1972 in *Obred sprave* (Ordo Paenitentiae). Za položaje, ko manjka *copia confessorum* (DS 1661: S 587), opozarja tridentinski koncil prej na spravni učinek, ki ga ima v môči ljubezni popolno kesanje (contritio), ki podarja spravo z Bogom, če je v njem obsežena želja po prejemu zakramenta *(votum sacramenti)* in s tem tudi želja po priznanju (votum confessionis) (DS 1677: S 651). Kako naj Cerkev na temelju nauka tridentinskega koncila tukaj ravna, je vprašanje pastoralne modrosti in ljubezni (gl. spodaj C II, 4).

C. Premisleki k nekaterim praktično pomembnim vprašanjem

I. Enotnost in raznovrstnost spokornih oblik pokore

1. Tudi v predbibličnih in zunajbibličnih verstvih imamo razne oblike pokore. Te (oblike) izpričujejo prazavest človeštva glede krivde in potrebnost odrešenja. Krščansko oznanilo o pokori in spravi izhaja odtod, da je Jezus Kristus s svojim pokornim služenjem življenja in smrti na križu enkrat za vselej naredil pokoro in dal vso zadostitev. Krščanska pokora se zaradi tega razlikuje od spokornostnih dejanj drugih verstev zlasti po tem, da jo določa *duh Jezusa Kristusa* in da tega duha z znamenji izraža tako v oseb-

nem spokornostnem razpoloženju kakor tudi v dejanjih telesne pokore. Tako morajo oblike krščanske spokornosti biti vsaj na začetni način (saltem inchoative) in v kali (in nucleo) prešinjene z vero, upanjem in ljubeznijo. Temelj, stalno središče in življenjsko počelo krščanske pokore, je predvsem vera v Boga. Upanje obdarja spreobrnjenca z zaupanjem, da bo mogel z božjo pomočjo hoditi naprej po poti spreobrnjenja in končno doseči zveličanje. S tem je v zvezi narava potovanja (Wegcharakter), ki je značilna za pokoro. Začeti se more z »nižjimi« nagibi: s strahom pred kaznijo, s strahom pred božjo sodbo in pod. (prim. DS 1526, 1678: S 796, 651); od tam se more dvigati k »višjim« nagibom. Ljubezen do Boga in do bližnjega je najgloblji nagib, zakaj se krščeni kesa in spreobrne ter živi novo življenje (DS 1526, 1676: S 544, 650). Iz tega sledi nov način občestva z Bogom in ljudmi med seboj (prim, spr. A II, 2.3; B III, 2.4).

2. Pri mnogih oblikah krščanske pokore in odpuščanja grehov obstaja kljub pluralnosti oblik *strukturna enota celotnega dogajanja:* uvid v individualno ali skupno krivdo — kesanje nad storjenim ali opuščenim — priznanje krivde — pripravljenost spremeniti življenje (skupaj z morebiti možnim, vendar pa načelno nujnim popravilom nastale škode — prošnja za odpuščanje — sprejem daru odveze — zahvala za dobljeno odpuščanje — življenje v novi pokorščini. Praksa pokore je torej v posameznih oblikah pokore dinamičen proces z dosledno strukturo. Pastorala in kateheza o spravi morata paziti na celoto in na to, da so posamezne prvine podane v pravem medsebojnem ravnotežju.

3. Ena sama pokora poteka na raznovrstne načine udejanjenja. Sveto pismo in cerkveni očetje naglašajo, da spadajo skupaj tri temeljne oblike: post, molitev in miloščina (Tob 12,8, povzeto v DS 1543: S 813). Origen (Hom. in Lev. 2,4) in Kasijan (Collationes patrum 20,8) podajajo daljši seznam oblik, v katerih se odpuščajo grehi. Poleg temeljnih učinkov krstne milosti in pretrpetega mučeništva imenujejo npr. sprava z bratom, spokorne solze, skrb za zveličanje bližnjega, priprošnje svetnikov in ljubezen. V živem cerkvenem izročilu se temu pridružujeta branje svetega pisma in molitev očenaša. Navesti pa je tudi treba takšna uresničevanja spreobrnjenja v vsakdanjem življenju, ki jih navdihne vera, npr. sprememba mišljenja, skupen pogovor o krivdi in grehu v tej ali oni skupnosti, dejanja sprave, *correctio fraterna,* spravna spoved. Določene oblike duhovnega življenja po svoji naravi očiščujejo človeka greha, npr. revizija življenja, javna obtožba (kapitelj) krivde, dušnopastirski pogovor, spoved pri »starih« v zvezi z meniško spovedjo. Pozabiti ne smemo etičnih posledic nove usmeritve življenja: sprememba življenjskega sloga, askeza in odpovedi v mnogih oblikah, dejanja ljubezni do bližnjega, dela usmiljenja, sprava in zadoščevanje za druge.

Bogoslužne oblike priznanja grehov ne obstoje le v *celebrationes paenitentiales* (spokorna opravila), temveč tudi v meditaciij (premišljevanju) in mo-

litvi, v cerkvenih spokornih prošnjah in molitvenem bogoslužju, v branju in premišljevanju svetega pisma in v obhajanju sv. evharistije (prim. DS 1743: S 599; in spodaj C IV, 1). Poleg specifično zakramentalnih oblik odpuščanja grehov (prim. tri obrede sprave v obredniku Sveta pokora) naj omenimo tudi razne oblike v današnji spokornostni disciplini (prim. absolutio a censuris in dispensatio ab irregularitate — odveza od cenzur in spregled od iregularnosti v Sveti pokori, Dodatek I.). Posebno pomembni časi cerkvene spokornostne prakse so spokorne dobe in spokorni dnevi v cerkvenem letu.

II. Posamična spoved — spokorno opravilo — skupna odveza

1. Zavest glede *bogastva in raznovrstnosti* oblik pokore je dostikrat zabrisana; zato jo je treba tako pri oznanjevanju sprave kot tudi v pastorali pokore znavo okrepiti; in privesti do veljave. Če osamimo zakrament pokore in ga ločimo od celote krščanskega življenja, ki ga prešinja duh sprave, vodi to k okrnitvi in oslabitvi zakramenta samega. Zožitev spravnega dogajanja na nekaj malega more postati sokriva za krizo zakramenta pokore in za pojav znanih nevarnosti ritualizma in privatiziranja. Ne smemo torej pustiti raznih poti sprave, da bi tekmovale med seboj; osvetljevati in razjasnjevati namreč moramo enoto in dinamično povezanost med posameznimi oblikami udejanjanja. Naštete oblike (prim. C I, 3) so koristne zlasti glede na odpuščanje »vsakdanjih grehov«. Odpuščanje grehov je namreč mogoče dobiti na mnogotere načine; odpuščanja vsakdanjih grehov smo deležni vselej, kadar je podano kesanje iz ljubezni (contritio) (prim. DS 1677; S 651).

2. Čim jasneje in prepričljiveje se v vsakdanjem življenju kristjana udejanjajo naštete oblike in razsežnosti pokore, tem bolj bo rastla tudi želja po *posamični zakramentalni spovedi*. Predvsem vélike grehe je namreč treba v individualni in kolikor mogoče celoto obsegajoči izpovedi krivde predložiti Cerkvi v njenih službenih predstavnikih. Splošno priznanje grehov ne zadostuje; kajti z ene strani mora grešnik — kolikor je to le mogoče — nadrobno izraziti resničnost svoje krivde in vrsto svojih grehov, z druge strani pa takšno posamično in zares osebno priznanje krivde krepi in poglablja resnično kesanje. V prid te trditve govore tako antropološki (prim. A III, 3) kakor tudi in predvsem teološki vidiki (prim. B III. 4; B IV, c, 2.5.6). Za odpuščanje takih grehov je torej potrebna zakramentalna oblast. Pristna podoba posamične spovedi seveda zahteva danes v zvezi z obnovljenim obredom sprave *(Ordo paenitentiae* — Sveta pokora) daljnosežno duhovno prenovo, brez katere ni mogoče premagati krize zakramenta pokore. Zato je potrebno zlasti globlje duhovno teološko oblikovanje (formacija) duhovnikov, da bodo mogli zadostiti današnjim zahtevam glede spovedi, ki mora

obsegati več prvin duhovnega vodstva in bratskega pogovora. Prav pod tem vidikom ostane pomembna tudi tako imenovana spoved iz pobožnosti.

3. Pod izrazom *celebrationes paenitentiales,* spokorna opravila, večkrat ljudje razumejo različne stvari. V tej zvezi so s tem mišljena bogoslužna opravila zbranega občestva, pri katerih se oznanja klic k pokori in obljuba, sprave, ter pride tudi do splošnega skupnega priznanja grehov, toda brez posamične spovedi grehov in brez individualne ali skupne odveze. Te vrste spokorna opravila morajo jasneje osvetliti skupnostni vidik greha in odpuščanja; prebuditi in poglobiti morajo duha pokore in sprave. Vendar pa jih ni dovoljeno enačiti z zakramentom pokore (sprave) ali pa z njimi kratko malo ta zakrament nadomestiti. Taka spokorna opravila so po svoji notranji namenskosti gotovo naravnana na posamično zakramentalno spoved. Vendar nimajo le vloge vabljenja k spreobrnjenju in priprave na zakrament pokore; pač pa morejo ob pristnem duhu spreobrnjenja in ob zadostnem kesanju (contritio) postati glede na vsakdanje grehe resničen kraj odpuščanja. Takó morejo dobiti spokorna opravila učinkovit zveličavni pomen, čeprav ne sestavljajo nikakršne oblike zakramenta pokore.

4. Obred sprave (»Ordo paenitentiae«) pozna tudi skupno obhajanje sprave s splošno spovedjo in *skupno odvezo.* Le-ta predpostavlja etično in pravno enoumne norme (določbe), ki jih je treba v pastorali upoštevati (prim. Pastoralna navodila glede podeljevanja skupne odveze iz l. 1972; dalje Sveta pokora, Predhodna navodila št. 35).

Iz tega vidimo, da se ta oblika zakramentalne sprave nanaša na izredne situacije, ko je sila — (Notsituationen). Kakor je praksa priložnostno pokazala, more skupna odveza zunaj takih izrednih nujnih primerov zlahka voditi k nesporazumom načelne narave glede bistva zakramenta pokore, zlasti glede načelne potrebnosti osebnega priznanja grehov in pa glede učinkovitosti zakramentalne odveze, ki predpostavlja kesanje in vsaj *votum confessionis.* Taki nesporazumi in zlorabe, ki izvirajo iz tega, škodujejo duhu sprave in zakramentu sprave.

Težavne in deloma dramatične *pastoralne razmere* v marsikaterih delih Cerkve seveda povzročajo, da imajo mnogi verniki komaj možnost prejemati zakrament pokore. V takih okoliščinah sile je neobhodno prizadetim vernikom pokazati pot, ki jim omogoča dostop do odpuščanja grehov in do prejemanja evharistije. Cerkveno izročilo pozna možnost, ki jo je potrdil tridentinski končil, možnost doseči v takih situacijah s popolnim kesanjem *(contritio)* odpuščanje vélikih grehov, pri tem pa po istem izročilu popolno kesanje vedno vključuje tudi željo *(votum)* da bi prejel zakrament pokore, kakor hitro bo mogoče (DS 1677: S 651). Kjer ni mogoče priti do spovednika (copia confessorum), bi smelo biti po nauku tridentinskega koncila takšno popolno kesanje zadostna priprava za prejem evharistije (DS 1661: S 587; prim. spredaj B IV c, 6). V večini pastoralnih položajev sile bo ta možnost

primernejša kakor pa skupna odveza, ker je takó večini vernikov psihološko laže razjasniti, da so se pozneje dolžni grehov osebno spovedati. Cerkvenostna razsežnost takega popolnega kesanja more priti do veljave v prej navedenih spokornih opravilih.

5. Sedanje krize pokore in zakramenta pokore ni mogoče premagati le z naglašanjem samo ene oblike pokore; to je namreč mogoče samo s celostnim pojmovanjem, ki upošteva mnogoplastne povezave in medsebojno dopolnjevanje med posameznimi oblikami pokore. Pri tem bo treba posamezne oblike pokore tudi spet bolj vključiti v udejanjenje zakramenta pokore, da bi tako zakramentalni spovedi v zavesti vernikov spet dali večjo bivanjsko tehtnost.

III. Greh — véliki greh — vsakdanji grehi

1. Spreobrnjenje kot odvrnitev od greha in obrnitev k Bogu predpostavlja zavest glede greha, zavest, da greh človeka oropa odrešenja in zveličanja. Današnja kriza zakramenta pokore je v neposredni zvezi s krizo razumevanja greha in s krizo glede zavesti o grehu. To krizo moremo ugotoviti v prostranih delih sveta. Pri tem igra vlogo tudi občutek mnogih ljudi današnjega časa, občutek, da so pastoralna prizadevanja Cerkve (pridiga, kateheza, osebni pogovor in pod.) v mnogoterih pogledih ostala za svojimi možnostmi (prim. spr. A I, 2). Zato je potrebno spet na novo podati pristno krščansko umevanje greha.

Čeprav nam sveto pismo ne daje nobene čisto prave opredelitve greha, imamo vendar v njem polno posameznih trditev, ki v več pogledih in pod mnogoterimi vidiki vključujejo *razlago greha.* Takó sveto pismo imenuje greh med drugim:

a) Odtegnitev odrešenosti *(hamartia):* brezbožnost, odklonitev priznanja Boga (Rimlj 1,18.19), prelom zaveze z Bogom;

b) Nasprotovanje razodeti božji volji *(anomía):* upor zoper božjo postavo in njegove zapovedi;

c) Krivica in krivda *(adikía):* odklonitev, da bi živeli iz pravičnosti, ki jo podarja Bog;

d) Laž in tema *(pseudus, skotos):* Nasprotovanje božji resnici, Jezusu Kristusu, ki je pot, resnica in življenje (Jn 14,6), bližnjemu in resnici človeškosti same. Kdor greši, ne pride k luči, ostane v temi (prim. tudi zgoraj B I, 1—3).

Če gledamo na tem ozadju, postane jasno, da je vsak greh *v odnosu do Boga;* greh je odvrat od Boga in njegove volje, je absolutiziranje ustvarjenih dobrin. Zato je mogoče priti do zavesti glede greha in do razumevanja greha le po poti oznanjevanja Boga in njegove odrešenjsko zveličavne blagovesti in po poti prebuditve obnovljenega in poglobljenega čuta za Boga. Samo če

postane jasno, da je greh v odnosu do Boga, postane tudi razumljivo, da more priti odpuščanje greha samo od Boga.

2. Že v parenezi in spokornostni praksi zgodnjih krščanskih občin se je izoblikovalo *razlikovanje vrst* grehov:

a) Grehi, ki izključujejo iz božjega kraljestva, kot so to nečistovanje, malikovalstvo, prešuštvo, hotništvo moških (pederastija), lakomnost in pod. (prim. 1 Kor 6,9) in vodijo hkrati k izključitvi iz cerkvene občine (prim. 1 Kor 5,1—13) (prim. spr. B III, 4);

b) Takó imenovani vsakdanji grehi *(peccata quotidiana).*

Celotno izročilo Cerkve je učilo načelno razlikovanje med vélikimi in malimi grehi, čeprav obstajajo v izrazoslovju in ocenjevanju posameznih grehov znatne razlike.

Večkrat naletimo na poskus, da bi to delitev na vélike in male grehe zamenjali oziroma dopolnili z razlikovanjem med trojim: *crimina (peccata capitalia), peccata gravia in peccata venialia.* Ta delitev na troje je upravičena na fenomenološko-deskriptivni (pojavno-opisni) ravni; toda na teološki ravni ne smemo zabrisati načelne razlike med DA in NE, izrečenima Bogu, med stanjem milosti, življenjem v občestvu in prijateljstvu z Bogom na eni strani, na drugi strani pa tistim stanjem greha, tisti odvrnjenosti od Boga, ki vodi v izgubo večnega življenja. Zakaj med tema dvema stanjema ne more biti nečesa tretjega. Staro tradicionalno razlikovanje na dve kategoriji izraža resnobo človekovega nravnega odločanja.

3. S tem razlikovanjem je Cerkev že v zgodnjih stoletjih — vsakokrat v miselnih načinih in izraznih oblikah svojega časa — upoštevala to, kar je v cerkvenih doktrinalnih izjavah in v teoloških premislekih glede razlikovanja razmerja med vélikim in malim grehom pri *sedanjih uvidih in okoliščinah* zelo pomembno:

a) *S subjektivne strani:* Na svobodo človeške osebe moramo gledati z vidika njenega razmerja do Boga. Zato obstaja za človeka možnost, da iz središča svoje osebe izreče Bogu NE *(aversio a Deo)* in se s tem temeljno odloči glede smisla svojega bivanja. Ta temeljna odločitev se zgodi v človekovem »srcu«, v središču človekove osebe. Toda zaradi človekovega prostorsko-časovnega bivanja posredujejo to temeljno odločitev dejanja, ki se v njih človekova temeljna odločitev izraža v večji ali manjši polnosti. In dodati je treba: Zaradi tiste razklanosti, kakršna obstaja v človeku na osnovi izvirnega greha, ima nekako »razdeljeno srce« tudi tedaj, ko ohranja svojo temeljno pritrditev (svoj temeljni DA) Bogu. Z drugimi besedami, človek ne more živeti in delovati v razmerju do Boga z docela polno in dokončno zavzetostjo.

b) Z objektivne strani obstaja na eni strani stroga, pod vélikim grehom obvezujoča zapoved, ki zahteva v celoti premišljeno dejanje, in na drugi

strani pod malim grehom obvezujočo zapoved, ki njen prestopek moremo normalno le v analognem smislu označiti kot greh, ki ga pa vendarle ne smemo omalovaževati. Saj tudi tako ravnanje stopa v svobodno odločanje in more biti ter postati izraz temeljne odločitve.

4. To teološko umevanje vélikega greha podaja Cerkev, ko govori o vélikem grehu kot uporu zoper Boga, kot odklonitvi Boga in kot obrnitvi k stvarem, katerim dajemo prednost. Isto je tedaj, ko v vsakem pomembnem nasprotju do krščanske ljubezni in takem ravnanju, ki v veliki meri nasprotuje redu stvarstva, kakršnega hoče Bog, predvsem pa v kršitvi dostojanstva človeške osebe prav tako vidi velik prestopek zoper Boga. Ta drugi vidik naglaša kongregacija za nauk vere, ko opozarja na Jezusov odgovor mladeniču, ki ga vpraša: »Učenik, kaj naj dobrega storim, da prejmem večno življenje?« Jezus mu je odgovoril: »Če ... hočeš priti v življenje, spolnjuj zapovedi ... Ne ubijaj, ne prešuštvuj, ne kradi, ne pričaj po krivem, spoštuj očeta in mater in svojega bližnjega ljubi kakor sam sebe!« (Mt 19,16—19) (prim. Izjava k nekaterim vprašanjem spolne etike, 1975, št. 10).

Po tem nauku Cerkve odloča o človekovem nravnem stanju končno ta *temeljna odločitev*. Toda pojem temeljne odločitve ne služi kot kriterij, po katerem bi mogli razlikovati med vélikim in nevélikim grehom; pač pa ta pojem pomaga, da teološko razložimo, kaj je véliki greh. Čeprav načelno more človek izraziti ali spremeniti svojo odločitev v enem samem dejanju, če je namreč to dejanje izvršeno s polno zavestjo in z vso svobodo, vendar ni nujno, da bi v vsako posamezno dejanje stopila že celotna temeljna odločitev. Takó torej ni nujno vsak posamezen greh *eo ipso* tudi že spremenitev oziroma revidiranje (vključne ali izrečne) temeljne odločitve. Po cerkvenem in teološkem izročilu za takega kristjana, ki je v stanju milosti in se iskreno udeležuje zakramentalnega življenja Cerkve, véliki greh zaradi »težnostne moči« (»pondus«) milosti ni kar tako zlahka možen in ni nekaj normalnega v krščanskem življenju (prim. Tomaž Ak., De veritate 27,1 ad 9).

IV. Pokora in evharistija

1. Vprašanje razmerja med pokoro in evharistijo nas v izročilu Cerkve sooča z dvema danostima, ki sta samo na videz v medsebojnem protislovju, v resnici pa je rodovitna prav tista napetost, ki po notranje obstaja med njima:

a) Na eni strani je evharistija zakrament edinosti in ljubezni za kristjane, ki žive v božji milosti. Prvotna Cerkev je izmed krščenih, ki so storili kak *greh za smrt,* pripuščala k obhajilu le, ko jim je bila po koncu javne pokore podeljena sprava. Enako zahteva tridentinski koncil, da tisti, ki se zaveda vélikega greha, ne gre k obhajilu in ne mašuje, dokler ni prejel zakramenta pokore (DS 1647, 1661: S 575, 587). Vendar pri tej točki ne govori o ob-

veznosti po božjem pravu *(iure divini);* pač pa prestavlja obveznost na raven discipline, da človek sam sebe presodi in šele potem je od kruha in pije iz keliha (1 Kor 11,28). Zato more ta obveznost dopustiti izjeme, tako npr., če ni na voljo *copia confessorum;* toda v tem primeru mora *contritio* vključevati *votum sacramenti* (prim. spr. B IV c, 6; C II, 4). Kljub temu Cerkev izključuje bolj daljnosežno Kajetanovo tezo (prim. DS 161; S 587). Evharistija torej v Cerkvi nikakor ni alternativa k zakramentu pokore, kakor da bi bilo mogoče izbrati ali eno ali drugo.

b) Na drugi strani evharistija odpušča grehe. Prvotna Cerkev je bila prepričana, da evharistija odpušča vsakdanje grehe (prim. pričevanje liturgij). Tudi tridentinski koncil govori o evharistiji tudi kot o »protistrupu, ki nas osvobaja vsakdanjih pregreškov in varuje smrtnih« (DS 1638, prim. 1740: S 570, 597). Odpuščanje vélikih grehov nam podarja evharistija prek milosti in prek daru spokornosti (DS 1743: S 599), ki po nauku koncila vključuje zakramentalno spoved vsaj *in voto* (prim. spr. B IV c, 6). Ta moč evharistije za odpuščanje vsakdanjih grehov je utemeljena v tem, da je evharistija *memoria,* se pravi zakramentalno ponavzočenje *(repraesentatio)* enkrat za vselej darovane žrtve Jezusa Kristusa, čigar kri je bila prelita za odpuščanje grehov (Mt 26,28) (prim. DS 1743: S 599).

2. *Spoved in obhajilo otrok.* Oblikovanje vesti za razumevanje greha in pokore pri otrocih mora upoštevati starost in izkušnjo otrok in ne sme tiste zavesti in tistih skušenj, ki jih imajo odrasli, kratko in malo prenašati na otroke. Na spoved otrok kot na zakrament spreobrnjenja (metanoia) pa ne smemo gledati kot na končni cilj religiozne vzgoje. Zakaj prav z zakramentom bo otrok rastel v živem razumevanju pokore.

Sklep

Prenova pripravljenosti za spreobrnjenje in prenova zakramenta spreobrnjenja ter sprave sta v povezanosti s poživitvijo oznanila o Bogu, ki je bogat v usmiljenju (Ef 2,4).

Ta prenova je povezana zlasti z oznanilom o spravi, ki jo je Bog s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa podaril enkrat za vselej in jo v Svetem Duhu napravlja stalno navzočo v Cerkvi. Prenova spreobrnjenja in sprave je zato mogoča samo tedaj, če se posreči prebuditi spet bolj živ čut za Boga in poglobiti v Cerkvi duha hoje za Kristusom ter ravnanje iz vere, upanja in ljubezni. Prenova zakramenta pokore je mogoča le znotraj celotnega organizma vseh zakramentov in vseh oblik pokore.

Ta vseobsegajoča in iz sredine krščanskega oznanila prihajajoča duhovna prenova vključuje prenovo čuta za osebnostno dostojanstvo človeka, ki je po milosti poklican k občestvu in prijateljstvu z Bogom. Le če se človek spre-

obrne, prizna božanskost Boga in živi iz svojega občestva z Bogom, najde tudi resnični smisel svojega lastnega bivanja. Zato je pomembno, da pri prenovi zakramenta pokore upoštevamo antropološko razsežnost tega zakramenta in da stopi v jasno luč neločljiva povezanost med spravo z Bogom ter spravo s Cerkvijo in z brati. Takó se more posrečiti, da z ustvarjalno zvestobo izročilu Cerkve na črti novega Obreda sprave (Ordo paenitentiae) damo zakramentu sprave novo podobo, ki ustreza duhovnim potrebam in stiskam ljudi.

Ne nazadnje mora celotna Cerkev biti s svojo *martyría, leiturgía in diakonía* (s svojim pričevanjem, bogoslužjem in strežništvom) zakrament, se pravi znamenje in orodje sprave za svet in mora z vsem, kar je in kar veruje, v Svetem Duhu pričevati za oznanilo o tisti spravi, ki jo je podaril Bog po Jezusu Kristusu, in to oznanilo napravljati učinkovito.

Prevedel S. Ž.

In memoriam

Praktična apologetika Vilka Fajdiga

»Apologetika toliko velja, kolikor velja apologet,« je zapisal francoski filozof religije H. Duméry, ki je kritično preučeval teološke osnove in še zlasti apologetiko. Ob študiju teoloških del profesorja Vilka Fajdiga sem spoznal, da ta trditev drži tudi zanj, saj sem v ozadju njegovih del zaslutil moža vere in moža razuma, vseskozi pozornega do človeka in njegovih problemov. Na kratko bom predstavil glavne značilnosti njegovega teološkega dela in razmišljanja, da bi mlajši, ki smo ga poznali le bežno ali pa sploh ne, prek dela spoznali avtorja.

Njegovo delo posega v apologetiko, primerjalno veroslovje, misiologijo, duhovnost in pastoralko, vse pa je vodil Petrov svet: »Gospoda Kristusa slavite v svojih srcih, vedno pripravljeni, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor, toda krotko in ponižno.« (1 Pt 3,1516). Profesor Fajdiga je namreč odkril kruto resnico ,da je med vero in življenjem pravi razkol. »Premalo smo se trudili, da bi prilagodili vero življenju . . . temveč smo od življenja bežali še bolj v vero . . . Z zakladom verskih resnic in stvarnosti smo se potegnili v abstraktne, nedostopne višine, od katerih nima življenje nobene koristi, temveč tudi samo beži kakor pred strašilom od njih in veča razdaljo . . . pozornost na odnos resnice do življenja pa smo opustili . . . Zato smo zbežali v dobra dela (maša, velikonočna dolžnost), za soglasja ali nesoglasja med vero in življenjem nam ni bilo več mar.« (P 111)[2]

To žalostno stanje ga je spodbudilo, da je začel iskati, kako bi premostil ta razkol in olajšal sodobnemu človeku »Pot do vere«. Najlepši sad tega napora je Praktična apologetika, ki je Summa njegovega teološkega ustvarjanja in življenjsko delo. Vsi članki, spisi in razmišljanja pripravljajo ali

[1] H. Duméry, Critique et religion, Problèmes et methode en philosophie, Paris, 1957, 256.

[2] V oklepajih navajam z oznako P Praktična apologetika, De appetibilitate revelationis christianae, tretja predelana izdaja Pot do vere, Ljubljana 1971. S črko T je označena Teoretična apologetika, (O znanstvenih temeljih krščanskega verovanja) Ljubljana 1963.

dopolnjujejo to delo in se vanj harmonično vključujejo. Velika kultura in osebna dognanja se prepletajo s pastoralnimi problemi in praktičnimi nasveti. O knjigi Pot do vere, ki je predhodnica praktične apologetike, je Stanko Cajnkar zapisal, da »je verjetno edinstveno delo te vrste v teološki literaturi.«[3]

Profesor Fajdiga je bil prepričan, da pregovor »Besede mičejo, zgledi vlečejo« drži, zato ga je zanimala praksa, ne pa zgolj razumarsko hladna in vsestransko jedka apologetika, za katero je rekel, da je le vse »preveč ‚muzej zmot in ugovorov'« (T 1). V ospredju njegovega razmišljanja je bilo življenje in delovanje Cerkve. Sredi vojne vihre je objavil habilitacijsko razpravo o moralnih čudežih, kjer govori o Cerkvi kot dokaznem znamenju za resničnost krščanskega razodetja. Fajdigov naslednik na teološki fakulteti dr. Franc Rode pravi, da »je bilo to tedaj prava redkost. Še desetletja kasneje je K. Rahner tožil, da teologi ne preučujejo zadosti Cerkve kot znamenja razodetja, da Cerkev v njihovi apologetiki ne igra nobene vloge, ko bi morala vendar postati privilegirana in osnovna tema apologetike ... Ta očitek vsekakor ne velja za profesorja Fajdiga, saj je že leta 1942 spregovoril o tej temi in tako stopil v prve vrste teološkega snovanja pri nas.«[4]

Njegova »praktična ali pastoralna apologetika hoče sodobnemu človeku odkrivati resnico, dobroto in lepoto katoliškega verovanja, da bi ga v veri utrdila ali pa zanjo pridobila« (P 112). Ta program se močno razlikuje od klasične šolske apologetike, ki je dokazovala resničnost katoliške vere v okviru abstraktnega racionalistično-pozitivističnega pojmovanja resnice. Profesor Fajdiga ni bil pozoren le na resnico, ampak tudi na to, da se ta resnica posreduje. Zato v svoji Praktični apologetiki najprej govori o obeh polih posredovanja, šele nato o posredovani resnici. Res je, da ne vidi notranje povezave med resnico in komunikacijo, zato tudi ne izpelje do konca vseh implikacij, ki jih vsebuje njegovo izhodišče, ampak obravnava posamezno vsak člen posredovanja.

Prvi člen je praktični apologet: to je vsak kristjan. Odlikovati ga mora dobrohotnost in ljubezen in danes še zlasti socialni čut. »Če je treba, mora praktični apologet stopiti tudi v boj za pravično rešitev socialnih vprašanj, ki tarejo trpeče človeštvo.« (P 63). Odprt mora biti za svoj čas. »Nove dobe nimamo pravice odklanjati, ker je vsaka doba od Boga ... Gorje, če bi praktičnega apologeta zadel Jezusov očitek: »Obličje neba znate presojati, znamenj časa pa ne morete« (Mt 16,3) (P 70).

Drugi člen v posredovanju je človek, ki živi v čisto določenih razmerah. Praktična apologetika mora biti »resnično humanistično usmerjena, če naj bo uspešna, to je, da mora dati vso pravico človeku in njegovi celotni situaciji. Oddaljiti se od njega nikdar ne sme. Kako mikavna je vera, ko upo-

---

[3] S. Cajnkar, BV 29. 1968, 3—4, 196.
[4] F. Rode, Zvestoba in odprtost, v: Družina 26—27, 1976, 10.

števa človeka, kakršen v resnici je!« (P 94) Avtor je izdelal antropologijo, kjer je pokazal, da človek teži po popolni in trajni sreči. O tem priča hrepenenje po resnici, dobroti in lepoti. »Prav zaradi tega trojnega teženja je človek bistveno poklican k višjemu: ‚Za nekaj višjega sem rojen', je dejal sv. Stanislav Kostka« (P 84). Ker je človek slab in zemlja solzna dolina, mora apologet tolažiti kot zdravnik ali usmiljena sestra. Še več, v nebistvenih stvareh mora vero prilagoditi ljudem, ko gre na primer za razne pobožnosti, zidavo cerkva, oblike svetih podob in okrasja v cerkvi, mašne obleke in podobno (prim. P 105).

Ko avtor osvetli oba pola posredovanja, se posveti posredovani resnici, ki ju povezuje. »Praktični apologet bo moral biti še posebno danes oznanjevalec tiste strani Kristusovega nauka, ki govori ‚srcu' in človeku pokaže brezmejno bogastvo božje resnice, lepote in dobrote za vse strani in za vsako obliko življenja« (P 114).

Prva vrednota je krščanska resnica sama. To utemeljuje s tomizmom; zanj pravi, da »nikakor ni kaka odvratna, pusta, dlakocepska in srednjeveška filozofija, ampak ‚resnica, ki osvobaja', življenjska modrost, ki velja za vse čase in kraje, zares, philosophia perennis«. Kako simpatičen bo svoji Cerkvi in njenim vernikom tisti, ki bo spoštoval to filozofijo in na njej, kakor na trdni skali oprt, vodil tudi druge k resnici« (P 24). V okviru te misli zlahka dokažemo znanstveno zanesljivost in popolno skladnost krščanskega nauka z vsem, kar razum išče in najde v naravi stvari (prim. P 114), obenem pa z njo suvereno zavrnemo vse zmote zoper resnico od racionalizma pa vse do eksistencializma.

Vrednota pa je krščanska resnica tudi zaradi svoje čudovite harmonije in ni človeka, ki bi mogel zavreči to resnico, če mu jo predstavimo v vsej njeni lepoti.

»Končno pa je krščansko in katoliško verovanje, kakor ga vsebuje in uči katoliška Cerkev, dobrina v ožjem pomenu, saj ne odgovarja človeku le kot resnica in lepota, ampak nasičuje njegovo iskanje po sreči še posebej kot dobrota, ki se ji je skoro nemogoče ustavljati po znanem reku, da danes ljudje poslušajo le še dobrega človeka« (P 115).

Ko obravnavamo krščanske resnice pod vidikom dobrine in vrednote, se ne sklicujemo na notranja razpoloženja in občutja. Katoliška teologija ne zanika, »da bi božji Duh ne mogel z notranjo lučjo in močjo izpričati svoje navzočnosti v določenem nauku ali Cerkvi,« temveč trdi, »da je Bog izbral za posredovanje svojega razodetja posebne odposlance . . ., ki so morali izpričati prav ljudem s čudeži kot edinimi zadostnimi dokazi, da so res poslani od Boga. Táko posredovanje božje resnice je pa človeški naravi nad vse primerno, saj velja v njej zakon medsebojnega posredovanja« (P 197).

Dokazi za resničnost razodetja so torej razvidni vsem in jih je možno priobčiti. Poznamo tri vrste takšnih dokazov:

1. Razodetju notranji dokaz je vzvišenost in čudovita primernost Kristusovega nauka.

2. Še bolj učinkoviti so notranje-zunanji dokazi kot na primer čudežna Jezusova osebnost in njegova Cerkev, ki je »božja zato, ker je plodovita v vsem dobrem« (P 199).

3. Najboljši dokazi pa so fizični čudeži in prerokbe. To so zunanji dokazi, pravi avtor, ker »vsakdo lahko na prvi pogled spozna, da nenadoma zaceljena kost ali napoved daljnega dogodka povsem svetnega značaja nima nobene nujne zveze z razodetim naukom« (P 200). Ti Stvarnikovi posegi so res najnižje »v kraljestvu bitij, vendar jih za Kristusom in vso poznejšo dobo, Cerkev še danes priporoča kot najuspešnejše dokaze za božje razodetje« (P 202). Profesor Fajdiga še zlasti poudarja neprecenljivo vlogo čudežev, ki obsegajo vse tri vrste kot na primer Lurd in Fatima. V njih ljudje vidijo, kako jih Bog odrešuje prek Cerkve.

Avtor torej dokazuje, da je razodetje pod vidikom vrednote resnično, lepo in dobro. Zato je racionalno, v skladu z naravnim razumom, je pa tudi mikavno in vabljivo za človeško voljo, ki se ga z veseljem in trdno oklene, ko odkrije, kako simpatično je. Kljub človekovi celostni angažiranosti pa je vera le delo milosti. Avtor poudarja, da je dej vere dej razuma, »ki sloni na objektivnih dokazih, vendar pa je od začetka do konca odvisen od svobodne volje in božje milosti« (P 236).

V ospredju Fajdigove teološke misli so torej praksa, Cerkev in komunikacija. Pred desetletji je bila to izvirna novost, ki je naznanjala in pripravljala koncilski ‚aggiornamento', danes pa so to v osnovnem bogoslovju tri splošno sprejete bistvene razsežnosti naše vere. Vendar pa sodobno osnovno bogoslovje ne uporablja več sholastične filozofije, ko hoče opravičiti krščanstvo in pokazati njegovo smiselnost. Na tem področju se je osnovno bogoslovje oddaljilo od profesorja Fajdige.

Sholastična teologija razlikuje med naravo in nadnaravo, človeškim in božjim, racionalnimi in razodetimi resnicami. Človeka pojmuje kot razumno in hoteče bitje, družbo pa le kot skupek posameznikov, intelektualne kreposti so pred moralnimi, kontemplacija nad prakso. Naravo in nadnaravo povezuje teženje po resnici, h kateri vodita tako razum kot vera. Posebno mesto imajo čudeži, ki so vdor nadnaravnega v naravo in tako dokazujejo njegov obstoj. Apologetika je znanost, ki z naravnim razumom dokazuje resničnost vere in njeno primernost za človeka, vsebino vere pa obravnava dogmatika. Vendar pa se profesor Fajdiga sprašuje: »Ali je spričo enovitosti človekovega bitja in enovitosti verovanja sploh možno in dovoljeno ‚razstavljati' eno in drugo, ločevati to, kar je Bog združil?« (P 7).

Kljub močnemu poudarjanju hotenjske in eksistencialne razsežnosti vere profesor Fajdiga torej še ohranja določene poudarke, ki so značilni za racionalistično apologetiko in katere ozkosti je prvi kritiziral. Kako je mogoče to

razumeti? Gotovo so ga zaznamovale zgodovinske okoliščine, saj je deloval in mislil v času bolj ali manj stalinistično obarvane protiverske propagande. Čas, v katerem se je marksizem predstavljal predvsem kot znanstveni svetovni nazor in je torej nastopal v imenu znanosti in razuma, vero pa je imel za neracionalno, domišljijsko in fantazijsko bajanje. Iz tega je razumljivo, da se apologet ni mogel izpostaviti nevarnosti, da bi pristal na trditev, da je vera v nasprotju z razumom in stvar tako ali drugače nepotešene čustvenosti. Čeprav avtor praktične apologetike nikjer neposredno ne polemizira z marksističnim pogledom na svet in človeka, smemo v omenjenih družbenih okoliščinah videti glavni razlog, zakaj ni bolj odločno opustil določenih intelektualističnih miselnih izhodišč. Tako je praktična apologetika po eni strani ohranila intelektualistično stališče, po drugi strani pa s tem, da je obravnavala prakso, Cerkev in komunikacijo, že pokazala na njegovo nezadostnost pri celostnem in smiselnem razumevanju krščanske vere.

Za konec lahko rečemo, da je profesor Fajdiga kot dober gospodar zajemal iz starega in novega, da bi v svojem času vse privedel h Kristusu. Moč njegove misli je prav tam, kjer bi ji spontano pripisovali nemoč. Vsaka dobra apologetika je namreč zaradi svoje dialoške naravnanosti nujno relativna. Tisti, ki bi hotel popolno in večno apologetiko, se pravi apologetiko zaradi apologetike, ali teologijo zaradi teologije, nekakšen teološki larpurlartizem torej, bi podlegel isti intelektualistični in objektivistični skušnjavi, kot tako očrnjena šolska racionalistična teologija. Fajdigova misel se ni pustila ujeti v noben sistem in se ni umirila v nobeni skrajnosti. Raznovrstnost, bogastvo in z njima vred tudi neka nedomišljenost in odprtost pričajo, da se je oplajala v življenju in med ljudmi ter bila njim tudi namenjena. Ko se je škof Lenič poslavljal od rajnega profesorja, je rekel: »Če je še tako poudarjal vlogo razuma pri apologetiki, je iz vsega vendarle nenehno udarjalo samó srce.«[5] Boljše ocene apologet ne more dobiti!

D. Ocvirk

[5] V: Družina 33, 1984, 6.

Vodstveno delovanje prof. V. Fajdiga

Pomen prof. V. Fajdiga za našo TF bi bil premalo poudarjen, če bi upoštevali samo njegovo predavateljsko in znanstveno delo. Dejansko ima ta dolgoletni član fakultetnega zbora najbrž še več zaslug zaradi *vodstvenega* delovanja na TF. Te njegove zasluge kaže ob komemoraciji vsaj površno našteti: najprej zato, ker so zdaj precej zabrisane, saj pretežni del fakultetnega življenja poteka v novih prostorih tako imenovanega prizidka; še bolj pa zato, ker se je prav prof. V. Fajdiga kot prodekan skupaj z dekanom prof. St. Cajnkarjem velikodušno žrtvoval za TF ravno v najtežjih letih, ko je bilo treba fakulteto srečno prepeljati iz državne ustanove v zgolj cerkveno in za to v tistih letih skoraj ni bilo v zboru drugih mož na izbiro. Po ponovnih volitvah (zaradi »veta«, ki si ga je takrat pridrževala VK) sta namreč 1. aprila 1950 prav ta dva prevzela vodstvo TF in jo vodila ter varovala skoraj 20 let: Fajdiga 18 let (1950—1968 z majhnim presledkom v zadnjem letu) kot prodekan, nato še dve leti (1969—1970) kot dekan. Ob uvidevnosti dekana Cajnkarja je bil prodekan dejanski voditelj vsega internega delovanja fakultete, hkrati pa v veliki meri tudi skrbnik za vso stavbo Alojzijevišča. Odgovornosti za vse to se je tako živo zavedal, da je leta 1952, ko je bilo treba po zahtevi ljudske oblasti zamenjati tudi vodstvo semenišča, škofu Vovku z nemalo zamere odklonil ponudeno mesto prorektorja, med drugih prav z motivacijo, da se želi kot prodekan posvetiti predvsem fakulteti. Tej nameri in odločitvi je ostal zvest do konca svojega službovanja in skoraj z nekakšno sveto konkurenco s semeniškim vodstvom skrbel za TF na mnogotere načine. Prav je, da se jih podrobneje spomnimo!

1. Glede internega vodstva fakultete mu je dekan St. Cajnkar v spominskem zapisu ob 50-letnici TF pošteno priznal: »Upravne posle je vešče in vestno ves čas opravljal dr. Fajdiga kot prodekan« (BV XXIX /1969/, 186). Zares je bil prodekan nekakšen »notranji minister«, dekan pa le »zunanji«, ker si je pridržal skoraj samo reprezentanco in prepotrebne intervencije pri ljudski oblasti, oba pa »ministra« — služabnika v prvotnem žlahtnem pomenu besede, saj za svoje služenje nista uživala posebnega

ugleda, niti nista jemala priznanega skromnega položajnega honorarja. Prav zaradi tako pojmovane prodekanske službe je bilo za red in organizacijo dela vsa tista težka leta na TF dobro preskrbljeno.

2. Čeprav je TF uporabljala le del alojzijeviških prostorov, se je prodekan Fajdiga zelo brigal za celotno stavbo. Ni skrbel samo za običajna popravila sproti, marveč je v stavbi sami mnogo stvari izboljšal: moderniziral je sanitarije v vseh nadstropjih; na varovalnem zidcu hodnikov v obeh nadstropjih je dal zamenjati razpadajočo leseno oblogo z marmornatimi ploščami, pri tleh pa dodal kamnito obrobo zaradi lažjega čiščenja; namesto zguljenih lesenih stopnic do knjižnice je oskrbel nove iz umetnega kamna (teraco); kljub najbrž bolj potrebni zamenjavi zastarelih oken je dosegel celó obnovo vse fasade ob Poljanski cesti, da bi fakulteta imela tudi lepo zunanje lice.

3. Bolj notranjemu delovanju fakultete so koristile naslednje spremembe in dopolnitve: Nekdanjo predavalnico 3 in 4, kjer sta zdaj spet ločena seminarja za katehezo ter misijologijo in ekumenizem, je z zahtevno odstranitvijo debele vmesne nosilne stene združil v eno samo veliko predavalnico za I. in II. letnik, ki sta tedaj štela prek 120 slušateljev in je bila spodnja predavalnica (kjer je zdaj škof. knjižnica) zanje premajhna; hkrati je tako pridobil za silo ustrezno »veliko avlo« — prostor, kjer so bile edino možne tedanje fakultetne proslave, npr. Tomaževa in druge. Zaradi dolžine je dal to veliko predavalnico tudi ozvočiti in opremiti s primernimi svetili, ko je že prej oskrbel zanjo namesto luknjičastega lesenega poda nov parket. — Podobnega praktičnega pomena je bil tudi preboj stropa v knjižnici in skozi odprtino povezava obeh nadstropij s stopnicami. Poslovanje in obisk knjižnice je končno zelo olajšala ureditev upravnih prostorov v sobi na prehodu v novo čitalnico. Seveda je bilo manjših dopolnil v vseh fakultetnih prostorih še veliko. O tem delovanju prodekana Fajdiga zopet priznava dekan Cajnkar: »Skrb za realizacijo popravil je prevzel gospodarski sosvet, ki ga je spodbujal in energično vodil takratni prodekan dr. V. Fajdiga« (prav tam 182).

4. Nikakor pa ni prof. Fajdiga ostajal samo pri takih in podobnih zunanjih izboljšavah. Zelo se je trudil hkrati za povezavo kolegov v kar najbolj delaven znanstven kolektiv. Zato je v raznih oblikah skušal uvesti bolj ali manj redne sestanke profesorjev, zunaj običajnih sej, z informativnimi predavanji in razgovori, pa tudi s skromno postrežbo, da bi se večalo tudi medsebojno razumevanje. Čeprav so bili nekateri starejši profesorji zelo samostojni in včasih celo samosvoji, je skušal z raznimi pobudami in nasveti vplivati tudi na njihovo strokovno in kulturno udejstvovanje. Zato je pogosto priporočal in pospeševal naročanje novih knjig in sodelovanje pri BV ter raznih tečajih. Odprl je tudi staro alojzijeviško kapelo za potrebe fakultete in uvedel spominsko mašo za rajne profesorje in uslužbence v novembru ter

posebno komemoracijo za vsakega umrlega, kakor smo jo zdaj opravili tudi zanj.

5. Dekan Cajnkar mu je prepuščal tudi vso skrb za dobre odnose z velikim kanclerjem in še višjimi cerkvenimi forumi. Sproti je skrbno informiral velikega kanclerja o delovanju in potrebah TF ter sestavljal poročila za rimske kongregacije. Ves čas je bil tudi goreč pospeševatelj povezave z zagrebško in beograjsko fakulteto in drugimi teološkimi šolami v državi, npr. s frančiškansko v Sarajevu, od koder so slušatelji radi prihajali nadaljevat svoje študije; vsem je bil prof. Fajdiga naklonjen pri dopolnilnem študiju, menda kar šestim uspešen mentor pri doktorskih tezah.

Te in še druge manj opazne dejavnosti vsekakor zaslužijo, da jih vsaj nekoliko poznamo in mu tudi zanje ohranimo hvaležen spomin.

* * *

Spet pa bi ostala podoba prof. Fajdiga preveč bleda, če bi orisali njegovo voditeljstvo zgolj na TF. Njegova neugnana narava je namreč daleč presegala fakultetne predavalnice. Naj za sklep nanizam vsaj še nekatere druge njegove voditeljske dejavnosti!

V zvezi z njegovo stroko — apologetiko in misijologijo, je ozko povezana njegova vseživljenjska skrb za misijone in apologijo vere na vseh področjih. Že kot bogoslovca ga najdemo v pripravljalnem odboru za »prvi slovenski misijonski tečaj 1924« (prim. knjižico z enakim naslovom str. 6). Ni čudno, da je obetajočega misijologa tedanji profesor apologetike L. Ehrlich po diplomi poslal na specializacijo za veroslovje v Pariz. Ko je za rajnim mentorjem prevzel to katedro (13. 2. 1943 docent), je takoj prvo leto nadrobno očrtal »Ureditev misijonskega dela v škofiji« (prim. Misijonska predavanja, Lj. 1943, 192—203). Že naslednje leto je pridobil prijatelja župnika Gregorja Malija, da je napisal prve misijonske šmarnice »Blagrovali me bodo vsi rodovi« (1944). Najbrž je po vojski botroval tudi Baragovim šmarnicam »Eno je potrebno« (1968) in Svoljškovim »Mati mladih Cerkva« (1973). Gotovo pa je na njegovo pobudo izšlo več knjig misijonske vsebine: Baragova »Zgodovina... severnoameriških Indijancev« v prevodu brata Vlada (1970), »Iz pisem slovenskih misijonarjev v Afriki« (1977), »Baragova pisma« v prevodu J. Gregoriča (1983). Kako vneto je do zadnjih let vodil Baragov odbor za beatifikacijo (prim. brošure »Barago na oltar!«) in skrbel za vsakoletni »Baragov dan« ter srečanja slovenskih misijonarjev, pa je še vsem v živem spominu.

S podobno zavzetostjo je skrbel za spoznanje in popularizacijo lurških prikazovanj, saj je prepridigal in kar dvakrat izdal »lurške šmarnice«: V žaru stoletnice (cikl. 1958) in Lurd (ob 120-letnici, tisk dvakrat 1978), vmes pa še »Marija v življenju Cerkve« (cikl. 1965, natis tudi v inozemstvu

isto leto). Njegovih priložnostnih misijonskih in obnovitvenih govorov, poleg slavnostnih ob novih mašah ipd., ter rednih nedeljskih, pa je nič koliko, omenjam le dolgoletne v stolnici ob mesečni marijanski pobožnosti. Med prvimi se je uvrstil tudi med naše predvojne radijske govornike, njegove postne meditacije so izšle v Mohorjevi zbirki »Studenci žive vode« z naslovom »Pisma o trpljenju« (Celje 1941, Lj. 1942), spremenjene z naslovom »Trpljenje Kristusovo, utrdi me« tudi po vojni (Celovec 1974).

Apostolska vnema ga je pritegnila tudi h gibanju za mednarodne kongrese KK, le vojna je preprečila, da ni mogel zanje prevzeti za pobudnikom J. Kalanom mednarodno tajništvo. Že na začetku KA pri nas je zelo samostojno vodil dekliške organizacije KA in zanje najprej izdal programsko knjižico »Začeti je treba« (1937), nato pa tri leta sam urejal istoimensko mesečno glasilo z gradivom za sestanke in duhovno življenje članic (1938/39 do 1941/42). Kasneje je pisal ali oskrbel prevode knjig apostolske vsebine: Božji otroci 1940, Izžarevajmo Kristusa (Plus) 1941, posebej za duhovnike Jezus duhovniku (Schrijvers) 1941.

Po nekaj letih gorečega dela na župnijah (Šmarje 11. 1. 1930—25. 9. 1930 in Škofja Loka 8. 11. 1930—8. 11. 1933, nominalno do 16. 7. 1935) je prešel med gimnazijske katehete in tudi v KD prevzel vodilno vlogo. Celo še kot profesor na TF je sodeloval pri pisanju novih veroučnih učbenikov (Verouk VI, VII, VIII in Zgodovina Cerkve I, 1942—1945). Za dijake je ustanovil posebno MK Srednice vseh milosti in vodilno sodeloval pri sestavi obširnega »Načrta osemletnega kongregacijskega dela« (ŠVDMK 1941), predvsem pa štiri leta uspešno urejal kongregacijsko glasilo Naša zvezda (VIII—XI, 1938/39—1941/42); prav ti letniki so najbogatejši in še danes vredni branja.

Kot urednik in publicist se je še bolj na široko uveljavil po osvoboditvi, ko je najprej z veseljem prevzel souredništvo pri lepo zasnovani reviji Sejavec, ki žal ni mogla začeti izhajati. Nato je kot glavni urednik vsa leta (1945—1952) vodil povojni verski list Oznanilo. Bil je soustanovitelj in prvi ter tri leta glavni urednik pastoralne revije Cerkev v sedanjem svetu (1967—69). Zelo se je trudil tudi za obnovo samostojnega misijonskega lista, dosegel vsaj v Družini posebno rubriko »Misijonska obzorja«. Kajpada je vzporedno (poleg strokovnih razprav v BV) napisal tudi nepregledno vrsto manjših in večjih člankov — samo v letnikih Oznanila jih je prek 400.

Še in še bi bilo mogoče naštevati, pa naj to površno dopolnilo zadostuje, da tudi mlajši rod spozna široko razvejanost dejavnosti našega uglednega profesorja V. Fajdiga.

Janez Oražem

Poročila

Teološka fakulteta v akademskem letu 1983-1984

Študentje, profesorji

Na začetku pregleda dela na fakulteti poglejmo, koliko slušateljev je bilo vpisanih v poletnem semestru, katerim škofijam oziroma redovnim skupnostim pripadajo. Seveda nam bodo letošnje številke kaj povedale le v primerjavi z lanskimi, zato so v oklepajih navedene številke vpisanih v lanskem poletnem semestru (1982—1983).

Takoj na začetku poletnega semestra 1983—1984 je bilo vpisanih 169(161) slušateljev. Od tega v Ljubljani 157(144), na oddelku v Mariboru 12(17).

Po posameznih letnikih so bili takole razporejeni: I. — 45(28), II. — 24(36), III. — 31(25), IV. — 20(23), V. — 23(23), VI. — 23(21), VII. — 4(4).

Po škofijah oziroma redovnih skupnostih je bilo stanje naslednje: Ljubljanska nadškofija 44(38), Mariborska škofija 38 (34), Koprska škofija 19(20), frančiškani 17(5 iz Bosne)(9), kapucini 5(3), minoriti 3(3), salezijanci 19(19), lazaristi 6(8), jezuiti — (4), redovnice 3(1), laiki 12(14), druge škofije 3(1).

V akademskem letu 1983—1984 je na fakulteti predavalo 41 predavateljev: 4 redni profesorji, 7 izrednih, 8 docentov, 13 honorarnih predavateljev, 5 asistentov in 4 predavatelji živih jezikov.

Dne 7. aprila 1984 sta bila imenovana za izredna profesorja docenta dr. Stanko Janežič za vzhodno bogoslovje, dr. France Oražem za duhovno teologijo. Ker se je izredni profesor dr. Anton Nadrah odpovedal profesuri na naši fakulteti, je bil na redni seji fakultetnega sveta Teološke fakultete, 28. junija 1984, za honorarnega predavatelja sistematične dogmatične teologije izbran dr. Anton Štrukelj.

V nedeljo 5. avgusta 1984 je umrl upokojeni redni profesor osnovnega bogoslovja in misiologije, dolgoletni prodekan in dekan fakultete, dr. Vilko Fajdiga. Pokopan je bil 9. avgusta na ljubljanskih Žalah. Pogrebne slovesnosti z nagovorom je vodil ljubljanski pomožni škof dr. Stanislav Lenič ob sodelovanju mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja in ljubljanskega pomožnega škofa msgr. Jožefa Kvasa. V imenu naše fakultete se je od rajnega profesorja poslovil dekan dr. Franc Perko, v imenu zagrebške teološke fakultete pa dekan dr. Bonaventura Duda. Zvečer je somaševanje v ljubljanski stolnici za rajnim profesorjem vodil mariborski škof dr. Franc Kramberger, homilijo pa je imel škof dr. Stanislav Lenič.

Magistrski izpiti

S. Jasna Kogoj OSU je 24. novembra 1983 napravila magistrski izpit. O njenem magistrskem delu, Zgodovina uršulinskega reda v Sloveniji pravi njen mentor dr. Metod Benedik: »Redovna skupnost uršulink, katere apostolat je usmerjen predvsem v vzgojno poslanstvo Cerkve, že dobrih 280 let uspešno deluje na Slovenskem. Ne moremo mimo dejstva, da so v naših krajih, kjer so bivale, pa tudi v njihovi širši okolici, uršulinke predvsem prek

svojih šol močno vplivale na duhovno podobo našega človeka. Prav tako pa je treba poudariti, da so s svojim apostolskim delom in katehetsko dejavnostjo po župnijah tudi danes pomemben dejavnik v življenju Cerkve na Slovenskem. Magistrska naloga s. Jasne Kogoj predstavlja to redovno skupnost v njenem zunanjem razvoju, duhovni rasti in raznovrstni dejavnosti. Zato je zelo koristen prispevek in dopolnilo k poznavanju zgodovine Cerkve na Slovenskem — zgodovina ženskih redovnih skupnosti na naših tleh je doslej zelo skromno obdelana — obenem pa bralca sooča z nekaterimi prizadevanji Cerkve na Slovenskem.

Cveto Jurak, župnik v Lešah, je opravil magistrski izpit 19. januarja 1984. Njegovo magistrsko delo, Poslednje reči v De civitate Dei sv. Avguština v primerjavi z naukom današnje teologije, je mentor dr. Anton Strle ocenil: »V svoji magistrski nalogi se Cveto Jurak pri obravnavanju eshatologije v vélikem, zelo obširnem in slavnem delu sv. Avguština De civitate Dei omejuje na tako imenovane individualne poslednje reči in pušča ob strani občestveno eshatologijo. V skladu z naukom o štirih poslednjih rečeh, kakor so nam znane iz nekdanjega katekizma, razčlenja razpravo na štiri dele in vsakokrat podaja najprej nauk sv. Avguština, nato pa ga sproti primerja z naukom današnjih teologov, vendar samo nekaterih, ker bi sicer presegel vnaprej določen okvir. Dobra stran razprave je najprej že to, da se je avtor naslonil na latinski izvirnik in ne na kakršnekoli prevode; obenem je opozoril na prvine in razsežnosti, ki so pri današnjih teologih kljub skupnim svetopisemskim temeljem drugačne kakor pri sv. Avguštinu. Tako ob praktičnem zgledu začutimo, kaj pomeni razvoj dogem in razvoj teologije«.

Diplomske naloge

V letošnjem študijskem letu so napisali in uspešno zagovarjali diplomske naloge: Jože Adamič Apostol Indijancev Bartolome de Las Casas (mentor dr. Drago Ocvirk); Janez Celar, Ženska v Cerkvi včeraj in danes (mentor dr. Franc Perko); Vinko Cingerle, Pričakovanje kot bistvena sestavina liturgije adventnega časa (mentor dr. Marijan Smolik); Rado Čuk, Človekovo dostojanstvo po nauku 2. vatikanskega koncila in papeža Janeza Pavla II. (mentor dr. Anton Strle); Stanko Fajdiga, Moralni nauk o vesti pri Alojziju Šuštarju (mentor dr. Rafko Valenčič); Evgen Gantar, Kristus v reviji Cerkev v sedanjem svetu (mentor dr. Anton Nadrah); Karel Gržan, Bog Jezusa Kristusa — odgovor na bivanjsko stisko današnjega človeka (mentor dr. Anton Strle); Branko Jan, Vstani in hodi — dokumenti papeža Janeza Pavla II. bolnikom ter uresničevanje njegove misli v gibanju bratstva bolnikov in invalidov (mentor dr. Marijan Šef); Pavel Juhant, Človekova beda in veličina v Pascalovih Mislih (mentor dr. Anton Strle); Tomislav Jurič, Krščansko spasenje čoveka i svijeta (mentor dr. Anton Nadrah); Slavko Kalan, Dr. Gregorij Rožman in Katoliška akcija v Sloveniji (mentor dr. Franc Perko); Anton Kerin, Božji klic po situaciji (mentor dr. Rafko Valenčič): Stane Kerin, Prizadevanje škofa Jegliča za zgodnje in pogostno obhajilo (mentor dr. Marijan Smolik); Franc Kovše, Koncilske in pokoncilske oznanjevalne spodbude in njihova začetna odmevnost na Slovenskem (mentor dr. Janez Oražem); Anton Maroša, Vloga matere pri religiozni rasti otroka v prvi mladosti (mentor dr. Valter Dermota); Franc Mervar, Kristus kot ključ do smisla življenja pri Alešu Ušeničniku (mentor dr. Anton Strle); Ivo Kožuh, Župnije v Ljubljani — ustanovljene po letu 1945 (mentor dr. p. Roman Tominec); Jože Pavlakovič, Krstna simbolika na nekaterih krstnih kamnih in krstilnicah v Sloveniji (mentor dr. Anton Nadrah); Jože Petek, Pierre Teilhard de Chardin in sv. Frančišek Asiški — Kristusovi priči in prijatelja sveta (mentor dr. Anton Strle); Jože Planinšek, Slovenski lazaristi in jugoslovanska provinca (mentor dr. France Dolinar); Ciril Plešec, Pregled cerkvenih zavetnikov v Sloveniji (mentor

dr. Marijan Smolik); Rafael Slejko, Pojmovanje Jezusa Kristusa pri Milanu Machovcu (mentor dr. Anton Strle); Alojzij Suban, Zveza med vero v Boga, v Kristusa in Cerkev pri J. H. Newmannu (mentor dr. Anton Strle); Andrej Šink, Mesijanstvo v Janezovem evangeliju (mentor dr. France Rozman); Ivanka Tadina, Inkulturacija bogoslužja (mentor dr. Marijan Smolik); Jože Tomažič, Resnica in morala (mentor dr. Anton Stres); Matej Zevnik, Župnijski listi med obema vojnama in njihova oznanjevalna vrednost (mentor dr. Janez Oražem); Stane Zore, Podoba Cerkve v spisih Zdenka Roterja (mentor dr. Franc Perko).

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega

Praznovanje fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega, ki je bilo 5. marca 1984, se je začelo s slovesnim bogoslužjem v ljubljanski stolnici. Bogoslužje je vodil veliki kancler Teološke fakultete nadškof in metropolit dr. Alojzij Šuštar s somaševanjem slovenskih škofov in profesorjev fakultete. Med bogoslužjem je pel zbor bogoslovcev pod vodstvom prof. Jožeta Trošta.

Akademijo v čast sv. Tomažu, ki je bila v veliki avli Teološke fakultete, je začel zbor bogoslovcev s Troštovo skladbo Psalm **8.** Potem je spregovoril dekan fakultete dr. Franc Perko in povedal nekaj misli o pomenu praznovanja. Pozdravil je vse navzoče, nekatere med njimi še posebej: velikega kanclerja fakultete nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, beograjskega nadškofa dr. Alojzija Turka, koprskega škofa dr. Janeza Jenka, mariborskega škofa dr. Franca Krambergerja, ljubljanska pomožna škofa dr. Stanislava Leniča in msgr. Jožefa Kvasa ter mariborskega pomožnega škofa dr. Jožefa Smeja. Med gosti sta bila prodekan beograjske pravoslavne teološke fakultete dr. Pribislav Simić in prof. dr. Dragan Milin z dvema študentoma. Zagrebško fakulteto pa so zastopali dekan dr. Bonaventura Duda, prof. dr. Adalbert Rebič in dva študenta.

Z veliko pozornostjo smo spremljali aktualno slavnostno predavanje dr. Antona Stresa, Človekove pravice v luči evangelija.

Za doktorja teologije so bili promovirani: mag. Andrej Pirš (promotor dr. Anton Strle), mag. Lojze Kovačič DJ (promotor dr. Franc Perko), mag. Marijan Peklaj (promotor dr. Anton Strle). Diplomo magistra teologije pa sta prejela s. Jasna Kogoj OSU in Cveto Jurak.

Med lansko in letošnjo Tomaževo proslavo je uspešno končalo študij 18 slušateljev in prejelo diplomo Teološke fakultete. V Ljubljani so končali študij: Stanko Bešter (kapucin), Janko Gašparič (minorit), s. Irma Makše (Marijina sestra), Stanko Matjašec (kapucin), Marko Pajk (Ljubljanska nadškofija), Janez Šamprl (minorit), s. Barbara Šelih (usmiljenka), Jože Treven (Ljubljanska nadškofija), Andrej Vovk (Koprska škofija), Ivan Žabot (salezijanec), s. Terezija Žerdin (sestra sv. Križa). V Mariboru pa so končali študij: Štefan Grabar, Jože Kornik, Janko Kvartič, Stanislav Slatinek, Janez Strašek, Marijan Veternik, Andrej Zrim (vsi iz Mariborske škofije).

Fakulteta spodbuja slušatelje tudi k osebnemu znanstvenemu delu. Med drugim so za to priložnost tudi diplomske naloge. Nekateri slušatelji so te napisali tako dobro, da zaslužijo posebno priznanje in Tomaževo nagrado, ki je ustanova slovenskih škofov. Na letošnji proslavi so to nagrado prejeli trije slušatelji. Njihovo delo so kratko predstavili profesorji mentorji.

Štefan Grabar je ob mentorstvu dr. Jožeta Rajhmana napisal diplomsko nalogo Dušnopastirski profil Mikloša Küzmiča in njegovo pastoralno delovanje. Mentor takole sodi o delu: »Grabarjevo delo, napisano trezno, jedrnato in podkrepljeno z navedki, vsekakor zasluži priznanje in nagrado. Neposredna priprava za to delo je bil tudi študij madžarskega jezika — dve leti na teološki fakulteti in dva meseca med počitnicami na Madžarskem. Tako je avtor s pridom uporabil madžarske vire in literaturo. Ni se ustrašil tudi

latinskega, na nekaterih mestih težko berljivega rokopisa, ohranjenega v martjanskem župnijskem arhivu. Tega rokopisa se doslej ni še nihče lotil. Grabar pa ga je odlično uporabil za osvetlitev Küzmičeve pastoracije, ki ni ustrezala le agrarnemu, statičnemu tipu župnij pred 200 leti, ampak ima marsikaj povedati tudi sodobnemu, mobilnemu in industrializiranemu svetu. Prav zaradi te aktualnosti smemo pričujočo nalogo šteti za dragocen prispevek k zgodovini pastoracije na Slovenskem.«

Branko Jan je napisal diplomsko nalogo Vstani in hodi — dokumenti papeža Janeza Pavla II. bolnikom ter uresničevanje njegove misli v gibanju bratstva bolnikov in invalidov pod mentorstvom dr. Marjana Šefa, ki utemeljuje predlog za Tomaževo nagrado: »Slušatelj Branko Jan je v svoji nalogi upošteval načela znanstvenega raziskovanja, pokazal je sposobnost samostojnega razmišljanja in kritičnost tako do obstoječe literature kot do posameznih pastoralnih poskusov, hkrati pa daje številne pobude, da bi bilo to delo pri nas še bolj ustrezno in uspešno«.

Frančiška Žižek je napisala diplomsko nalogo Hierarhično razmerje: škof — laik v izročilu cerkvenih očetov. Mentor dr. Stanko Ojnik pravi kratko o nalogi: »Naloga je napisana jasno, samostojno in metodično v dovršeni obliki. Avtorica je pokazala nadpovprečno usposobljenost in zavzetost za znanstveno delo.«

Druga dogajanja in dejavnosti

V smislu pogodbe o znanstvenem sodelovanju univerze v Regensburgu z našo fakulteto je imel 11. oktobra 1983 na naši fakulteti predavanje prof. dr. Bruno Kleinheyer, Eucharistiefeier an Apostelfesten. 12. oktobra pa je predaval prof. dr. Karl Hausberger, Martin Luther in katolischer Sicht. 16. novembra 1983 pa je imel v Regensburgu predavanje prof. dr. Vekoslav Grmič, Theologische Aspekte des Sozialismus. Od 28. novembra do 3. decembra 1983 je bil v Regensburgu na študijskem bivanju kot gost tamkajšnje teološke fakultete dr. Ivan Rojnik. Ob tej priložnosti je imel tam tudi predavanje La relazione pedagogica nella cominicazione di catechesi. Zadnji teden julija je bil na študijskem bivanju prof. dr. Marijan Smolik. Dne 16. maja 1984 je imel pri nas dve predavanji prof. dr. Norbert Brox, Salvians Sozialkritik an der Kirche des 5. Jahrhunderts in zur altkirchlichen Theologie der Mission.

Ob 500-letnici rojstva začetnika reformacije Martina Lutra je Teološka fakulteta priredila 10. novembra 1983 kratek simpozij o Lutru s tremi predavanji: dr. Metod Benedik, Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa; dr. Vlado Deutsch, Luther — človek vere; dr. Jože Rajhman, Luter in Slovenci.

Dne 15. novembra 1983 je bilo v alojzijeviški kapeli evharistično bogoslužje za rajne profesorje, slušatelje in uslužbence Teološke fakultete. Somaševanje je vodil in imel homilijo veliki kancler fakultete nadškof dr. Alojzij Šuštar.

Proslave sv. Save na teološki fakulteti v Beogradu 27. januarja 1984 so se udeležili dekan dr. Perko, prof. dr. Stanko Ojnik in dva študenta. Tudi na proslavo teološke fakultete v Zagrebu 24. februarja 1984 je šel dekan Perko z dvema študentoma.

Kot je že v navadi, je bil tudi letos v tednu po veliki noči (24. in 25. aprila) teološki tečaj v Ljubljani in Mariboru. Tečaj je priredila biblična katedra. Predavali so: dr. Jože Krašovec, Božja pravičnost med razodetjem, mitom in filozofijo; dr. Jurij Bizjak, Upravičenost trpljenja pri Jobu; dr. Marijan Peklaj, Jurij Dalmatin in njegova biblija; prof. Milan Holc, Izrek 1 Mz 3,15 in protoevangelij; dr. France Rozman, Pravna zgodovinska in teološka razsežnost postopka proti Jezusu.

Od 10. do 12. maja 1984 je bil v Ljubljani mednarodni simpozij Znanost in vera. Priredila sta ga Tajništvo za dialog z neverujočimi in Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Na simpoziju so sodelovali tudi profesorji Teološke fakultete. Dekan dr. Franc Perko je bil član

organizacijskega odbora. Na simpoziju pa sta predavala akademik dr. Anton Trstenjak, Znanost in vera dve spoznavno teoretični ravni; prof. dr. Vekoslav Grmič, Tehnična kultura in religiozno izkustvo. S krajšim interventom je nastopil tudi prof. dr. Anton Stres.

Od 27. do 29. septembra 1984 je bil šesti medfakultetni ekumenski simpozij v samostanu Studenica — Kraljevo. Pripravila ga je pravoslavna teološka fakulteta v Beogradu. Tema letošnjega simpozija je bila: Čas Svetega Duha — Čas Cerkve. Sodelovali so profesorji naše fakultete: dr. Franc Perko je imel referat, Sveti Duh in Cerkev. Koreferate pa dr. Vekoslav Grmič, Institucija in karizma; dr. Stanko Janežič, Sveti Duh in kultura; dr. France Oražem, Razlikovanje duhov v sodobnih dogajanjih.

Knjižnica Teološke fakultete

Po zaslugi v. d. knjižničarja dr. Marijana Smolika in njegovega pomočnika Franca Milavca je knjižnica vse leto redno delovala za obiskovalce naše fakultete in tuje; teh je bilo vedno precej. Letos je bilo izposojenih 780 knjig in revij.

Skrb za nabavo domače in tuje literature je tekla nepretrgano. Zato lahko ugotavljamo, da imamo v primerjavi z drugimi knjižnicami še kar zadovoljiv pritok novih knjig in revij. Največjo zaslugo za to ima nadškof dr. Alojzij Šuštar pa tudi mnogi drugi dobrotniki doma in v tujini. V tem letu se je knjižnica obogatila za 1060 knjig. Vseh knjig in revij je zdaj v knjižnici nad 28 000. Večina novih knjig je že katalogiziranih po abecedi avtorjev in po vsebini, nekatere pa še čakajo na obdelavo. Redno prihaja v knjižnico kot zamenjava za Bogoslovni vestnik, Cerkev v sedanjem svetu in Acta Ecclesiastica Sloveniae, kot nakup in kot dar 180 revij v različnih jezikih. Vseh letnikov revij ima knjižnica okrog 5 500.

Knjižnica je vključena tudi v sistem centralnega knjižnega kataloga v Sloveniji, zato pri nas lahko ugotovimo, kje je kakšna verska knjiga v slovenskih knjižnicah. Prav tako pa so naše knjige uvrščene v centralni katalog Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani.

Inštitut za zgodovino Cerkve

Predstojnik Inštituta dr. France Dolinar je oskrbel spremembe pravilnika Inštituta za zgodovino Cerkve in s tem je bilo omogočeno uresničevanje namenov Inštituta širšemu krogu znanstvenikov in ljudi s terena. Spremenjen pravilnik je sprejel redni fakultetni svet na svoji seji 19. januarja 1984, potrdil pa ga je veliki kancler dr. Alojzij Šuštar 25. januarja 1984.

Od 23. do 25. maja 1984 je Inštitut organiziral mednarodni simpozij Meništvo na Slovenskem (Stična—Pleterje—Kostanjevica). Sodeč po odmevih v domačem in tujem tisku, je simpozij zelo dobro uspel. Udeleževalo se ga je povprečno 100 udeležencev. Še pred simpozijem je organizatorjem uspelo izdati nekoliko razširjena predavanja simpozija v novoustanovljeni zbirki Redovništvo na Slovenskem. Upamo, da bomo na podobnih simpozijih prikazali vse redovne skupnosti, ki so delovale ali še delujejo na Slovenskem.

Junija 1984 je izšla šesta številka Acta Ecclesiastica Sloveniae, ki prinaša vrsto zanimivih prispevkov s področja naše zgodovine.

Težišče dela je Institut posvetil proučevanju virov slovenske vernosti. V vrsti pobud s tega področja je gotovo najpomembnejša ta, da bi se v program vključili vsi profesorji Teološke fakultete.

Teološko pastoralni tečaj (s katehetsko specializacijo)

Namen tečaja je poglabljanje verskega znanja, usposabljanje za sodelovanje pri pastoralnem poslanstvu Cerkve ter priprava za katehetsko službo. Študij traja redno tri leta.

V letošnjem študijskem letu je bilo v Ljubljani vpisanih 177 slušateljev: I. letnik 79, II. letnik 60, III. letnik 38. V Mariboru pa je bilo vpisanih 31 slušateljev.

Na tem tečaju so predavali poleg teoloških profesorjev tudi nekateri drugi predavatelji.

Orglarski tečaj

Tečaj usposablja organiste in zborovodje za glasbeno in liturgično delovanje pri bogoslužju. Tečaj traja štiri leta.

V tem letu je v Ljubljani obiskovalo ta tečaj 128 slušateljev: pripravnico 40, I. letnik 28, II. letnik 23, III. letnik 20, samo orgle brez teorije 17 slušateljev. Na tečaju je poučevalo 11 predavateljev.

V Mariboru sta obiskovala tečaj 102 slušatelja: pripravnico 62, I. letnik 14, III. letnik 10, samo orgle 18. Poučevalo je 12 predavateljev.

France Oražem

Ocene

Oskar Stoffel, Die katholischen Missionsgesellschaften. Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht, Immensee 1984, XXXVI-283. Supplementa der Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.

Profesor dr. Oskar Stoffel je avtor več knjig in razprav s področja cerkvenega prava, ki ga predava na Teološki fakulteti v Luzernu v Švici. V začetku letošnjega leta je izšla omenjena knjiga, ki posega v misiologijo z zgodovinsko-pravnega vidika.

Vsebina omenjene knjige je razdeljena na pet poglavij. V *prvem poglavju* prikazuje avtor zgodovinski razvoj nekaterih poznanih misijonskih družb in ustanov, ki so nastale v 19. in 20. stoletju. Na pobudo papeža Gregorija XV. je bila 6. 1. 1622. ustanovljena v Rimu Kongregacija Propaganda fide. Vso misijonsko dejavnost je vodil ta osrednji rimski urad. Ustanovitev te kongregacije pomeni za Cerkev mejnik v zgodovini njenega delovanja. S tem je bila afirmirana dejanska navzočnost papeža v misijonskih deželah, misijonska dejavnost pa se je pričela osvobajati kolonialnega vpliva in se vezati izključno na Cerkev, to pa seveda ni bilo tako preprosto in kratkotrajno. Katoliške kolonialne oblasti niso priznale jurisdikcijo rimske Kongregacije, redovne oblasti pa so še naprej razpolagale s svojimi lastnimi misijonarji neodvisno od Kongregacije. Propaganda fide je zato iskala nova »patronatska« področja, kjer še niso bili misijonarji; k misijonski dejavnosti pa je poklicala ustanove, ki se do tedaj niso ukvarjale z misijoni: karmeličane in kapucine. Te so poslali na Bližnji vzhod, v Kanado, Afriko in na Kitajsko. Kongregacija si je zelo prizadevala, da bi ustanovila misijonske družbe svetnih klerikov, s katerimi bi lahko razpolagala; ti bi polagoma prevzeli vodstvo krajevnih Cerkva in s tem nadomestili redovno hierarhijo, ki pa ni bila preveč naklonjena domačemu svetnemu kleru. Po več spodletelih poskusih je bil v Parizu leta 1660 ustanovljen »Séminaire pour la conversion des Infidèles dans les pays étrangers«. To je bila prva misijonska družba svetnih duhovnikov, ki je služila tudi kasnejšim kot prototip.

V *drugem poglavju* avtor prikazuje pravni status misijonskih družb in njihove bistvene značilnosti. Misijonska dejavnost raznih ustanov je po razglasitvi cerkvenega kodeksa leta 1917 zašla v krizo, saj se je zaradi predpisov cerkvenega prava vedno bolj povezovala z življenjem in delom redovnih družb, oddaljevala pa od prvotne karizmatične usmerjenosti in specifičnosti kleriških misijonskih ustanov. Kdor je hotel »biti« misijonar, je »moral« postati redovnik, ali če je kleriška ustanova hotela biti misijonska, se je morala prilagoditi in podrediti redovnim predpisom in sprejeti njihov stil življenja. Novo teološko in pravno pojmovanje misijonarske dejavnosti je

vnesel v življenje Cerkve šele II. vatikanski cerkveni zbor. To novo pojmovanje obravnava avtor v *tretjem poglavju.* Koncil je namreč ponovno ovrednotil pomen krajevne Cerkve tudi v latinskem svetu, to pa je bilo nekaj povsem razumljivo v vzhodni Cerkvi. Domača, krajevna Cerkev postane nositeljica misijonske dejavnosti, s tem pa tudi področje odgovornosti, soodgovornosti in medsebojne povezanosti raznih misijonskih ustanov in družb.

Največ prostora daje avtor *četrtemu poglavju,* v njem prikazuje pokoncilsko osveščanje misijonskih družb. Poudarek na krajevni Cerkvi, nove oblike misijonske dejavnosti, kriza misijonskih družb in misijonov, vse to je klicalo po splošni in temeljiti prenovi in obnovi posameznih misijonskih družb. Redovne in kleriške misijonske ustanove so se morale seznaniti s koncilskim naukom in se mu prilagoditi. Poraja se »nov stil misijonskega življenja« redovnikov in klerikov in nove strukture misijonskih skupnosti. Seveda pa je to doba številnih preizkušenj in iskanja novih, bolj življenjskih in času primernih oblik misijonske dejavnosti.

Peto poglavje je namenjeno kanoničnemu statusu misijonskih družb v novem zakoniku cerkvenega prava. Novi kodeks posebej obravnava misijonsko dejavnost Cerkve (kan. 781—792), to pa je nekaj novega v cerkveni zakonodaji. Avtor prikazuje ozadje in potek pri nastajanju posameznih kanonov ter njihovo problematiko. Novi predpisi cerkvenega prava bodo od marsikatere misijonske družbe zahtevali temeljito prenovo oziroma kličejo po novi tipologiji misijonskih ustanov. Pravni vidik pri tem sicer ni najpomembnejši, je pa potreben za življenje in urejeno delovanje vsake misijonske ustanove, ki pa si mora sama poskrbeti, kateri »kanonični kategoriji« bo pripadala.

Delo je opremljeno s številnimi dokumenti najvišje cerkvene oblasti, rimskih kongregacij, redovnega vodstva misijonskih družb ter z bogato literaturo raznih avtorjev, ki so posredno ali neposredno obravnavali vprašanje in problematiko misiologije v preteklosti in v novejšem času.

P. Viktor Papež

Antoine Vergote, Religion, foi, incroyance, Pierre Mardaga, Bruxelles 1983, 328 str.

Znani belgijski psiholog religije, profesor filozofske antropologije, filozofije religije in psihologije religije na univerzi v Louvainu, Antoine Vergote, je v tem svojem zadnjem delu zbral v enotno psihološko študijo sadove petindvajsetih let znanstvenega raziskovanja. Delo ni zanimivo samo za psihologa religije, ampak za vse, ki se s tega ali onega vidika zanimajo za religiozni pojav.

Poleg predgovora in sklepa obsega razprava šest različno obsežnih poglavij. Prvo je najkrajše in je posvečeno uvodnim razmišljanjem o religiji ter še prav posebej o mestu in pristojnosti psihologije religije. Tu se kaže ustaviti predvsem pri avtorjevi opredelitvi religije. Hoče se izogniti vsem funkcionalističnim opredelitvam, katerih bistvena pomanjkljivost je v tem, da hočejo z določeno nereligiozno funkcijo, ki jo pripisujejo religiji, religijo tudi razložiti in jo s tem dejansko podrediti kakšni drugi, nereligiozni koristnosti. Prav tako pa se avtor varuje, da bi religioznost opredelil preveč široko, s čimer bi opredelitev ne bila več uporabna. Zato se je odločil za naslednjo definicijo: »Religija je za nas celota govorice, čustev, ravnanj in znamenj, ki se nanašajo na neko nadnaravno bitje (ali na neka nadnaravna bitja)« (9—10). Nato pa tudi jasno nakazuje meje svoje znanosti, ki se mora, če noče pasti v psihologizem, odreči sleherni volji po razlagi nastanka religije. »Gotovo, religija se pojavi s človekom, vendar jo je nemogoče rekonstruirati, kot da bi jo naredil človek, prav tako kot ne more psihologija ponoviti nastanka jezika, ki se je tudi pojavil s človekom« (14). »Ker se religija pojavi s človekom, je v religiji vse psihološko; vendar pa celota religije ni psihološka,

ker kot simbolni sistem ni hkraten s svojo psihološko platjo« (15). Skratka, avtor se odločno upira vsem poskusom redukcije religije na zgolj človeški proizvod, katerega zadnji smisel bi bil v zadovoljitvi kakšne druge, se pravi nereligiozne človekove potrebe. (Sicer pa tudi o religiozni »potrebi« avtor ne govori.) Seveda tudi zavrača vsako uvajanje nadnaravnih dejavnikov v znanost kot razlagalnih dejavnikov v znanost (prim. 20).

Posebna splošna značilnost Vergotovega dela je tudi v tem, da hkrati obravnava vernost in nevero. Nevera ni psihološko bolj samoumevna ali celo bolj normalna kot vera. Če kakšna okoliščina pri enem subjektu podpira vernost, lahko drugega pripelje v nevero. Tako kot vernost se da torej tudi nevernost psihološko osvetliti. Če je lahko predmet psihologije določen veren posameznik v svoji vernosti, je lahko tudi prav tako tudi neverujoč človek.

Drugo poglavje je posvečeno nagibom, motivacijam, ki podpirajo vernost. Toda ti nagibi se izkažejo za ambivalentne. Učinkujejo lahko namreč v nasprotnih smereh, torej tudi v smeri nevere in ne samo vere. To je predvsem kritično poglavje, kjer avtor kaže na neustreznost pojma religiozne »potrebe«. Religioznosti ni mogoče razložiti z nagibi, ki sami po sebi niso religiozni. Taki nagibi lahko sicer vernost podpirajo, ne razlagajo pa nastanka vernosti, saj lahko prav tako učinkujejo v nasprotni smeri. Avtor razlikuje tri vrste nagibov. Čustvene motivacije izhajajo iz človekovih neuresničenih želja, dejanske nemoči in smrtnosti; družbeni nagibi prihajajo od družbe, ki spodbuja k religioznosti, ker potrebuje etičnih temeljev za svoj obstoj; sam razum pa se lahko nagiba k vernosti, ko išče osnov za razumno in poenoteno gledanje na svet in njegov zadnji temelj. V tem poglavju je veliko pozornosti posvečeno Freudovim, Durkheimovim ter starejšim in novejšim razsvetljenskim, psihologističnim in sociologističnim funkcionalističnim teorijam o bistvu in nastanku religije. Končni izsledek tega poglavja mogoče povzema naslednja trditev: »... Sociolog ali psiholog nista pristojna, da bi mogla izjaviti, da je religija po sebi stvaritev domišljijskega območja, s katerim si človek namesto dejanskih potešitev daje čustveno nagrado« (97). V tej zvezi poudarja A. Vergote dvoje: Prvič, religioznost je mogoče samo delno razložiti z raznimi drugimi nagibi; če pa taki nereligiozni nagibi prevladajo, gre za religioznost, ki je nepristna, ker ji ne gre več za tisto, kar izjavlja in kar v bistvu po sebi je. Drugič pa je mogoče opaziti, da se nereligiozni nagibi, če vernost sloni pretežno na njih, »redno obrnejo proti vernosti« (102).

Tretje poglavje je posvečeno zelo pomembni in pogosto uporabljeni religiološki kategoriji religioznega izkustva. Vendar ostaja ta pojem dosti nejasen. Zato je treba najprej opredeliti že sam pojem izkustva. »Izkustvo je v povezavi neposrednega stika in dojetega pomena stvari. ... Izkustvo obstaja samo tam, kjer se smisel porodi iz stvari in kjer interpretacija odkrije smisel, ki je skrit v njej« (112—113). Se pravi, da ne gre za izkustvo v empirističnem in senzualističnem pomenu besede, ampak za izkustvo, ki ga ponazarja naš slovenski izraz doživetje.

Potem ko avtor razvrsti različne oblike religioznih izkustev ali doživetij v pet različnih skupin, in sicer glede na to, kako nastajajo, obširno prikazuje dve znani teoriji o religiji, ki sta pravzaprav največ prispevali k razprostranjenosti pojma religioznega izkustva. To sta »empiristična psihologija religioznih čustev« Williama Jamesa in »idealistična filozofija religioznih čustev« Rudolfa Otta, o katerem je znano, da je našel naslednika v znanem zgodovinarju in fenomenologu religije Mirceaju Eliadeju. Avtor ni naklonjen Ottovi teoriji, saj gre tudi v tem primeru za redukcionizem, za redukcijo vernosti na nekakšno apriorno formo čustvenosti, ki je človeku prirojena tako, kot je po Kantu človeku vrojena določena apriorna struktura dojemanja in umevanja sveta. »Po čustveni spontanosti je torej človek tako naravno obdarjen z religioznim čutom, kot je nosilec razumskih kategorij«

(128). Avtorji, ki se jih Vergote tukaj dotika, ga pripeljejo do drugega pomembnega sodobnega religiološkega pojma, do kategorije svetega. Proti ustaljenemu prepričanju, da je sveto in doživetje nekakšna podlaga za bolj določno religioznost, poudarja Vergote, da je razlikovanje med svetim in nesvetim, sakralnim in profanim »učinek obrednega razločevanja«, zato ni pred religijo, ampak dano šele z njo. Torej ne more veljati za prvobitno religiološko stvarnost. »V resnici pa je že preveč raziskav dokazalo, da je pojem svetega, če ga imamo za prvotno religiozno stvarnost, umetna tvorba« (131). S tem pa seveda avtor ne odpravlja vsega pomena, ki ga ima doživetje svetega za vernost. Spodbija le teorije, »za katere bi naj bilo izkustvo svetega srce ali ‚matica' religij« (147). »Sveto in ideja Boga se pokrivata samo delno, kajti Bog se razlikuje od svetega po simboliki višine, po tisti, ki ravno označuje njegovo drugačnost« (151). Zato je ideja Boga seveda bolj kompleksna kot ideja svetega. »... človek ima izkustvo Boga, kolikor je navzoč v svetem. Vendar pa Bog ni hkratnost s svetim in sveto ni Povsem-Drugi kot trdi Otto« (152). Nato pa močno poudarja, da je smisel religioznega izkustva predvsem v vtisu, ki ga ima religiozni človek, da je v njegovo življenje vdrla resničnost, ki preseneča, ker »se ne pojavlja kot učinek dejavnega postopka« (155). Med drugimi šestimi lastnostmi religioznega izkustva pa še posebej poudarja, da ni mogoče razložiti izkustva kot posledico ali učinek drugih motivacij. Človekove najbolj značilne dejavnosti ali vidiki življenja niso taki, da bi pri njih šlo za učinke, ki bi jim sledili, kot sledi učinek ročnega dela temu delu in je v tem smislu zunaj, onstran tega dela samega. Učinek umetniškega ustvarjanja, ljubezni, prijateljstva in religioznega doživetja pa ni onstran tega dogajanja, ampak v njem. Zato prav ta dogajanja osmišljajo življenje. Če torej religioznost osmišlja, njen učinek ni onstran nje, marveč v njej, zato je tudi ne razložimo z drugimi postranskimi učinki, ki jih mogoče tudi ima na spoznanjskem, nravnem ali čustvenem področju. Od raznih vidikov zelo izčrpne Vergotove analize religioznega izkustva je treba omeniti analizo psiholoških, kulturnih in samih religijskih pogojev, da do njega sploh pride. Hkrati pa v tem poglavju avtor razčlenjuje drugo vrsto religioznega doživetja, tisto, katero nastane brez postopnega razvoja ali celo navidez proti subjektovi volji. S tem v zvezi Vergote tudi zavrača teorije, po katerih bi lahko do religioznega doživetja pomagali ljudem z določenimi mamili.

Omenil sem že, da razlikuje A. Vergote pet vrst religioznih doživetij. V prvo sodijo tiste neposredne zaznave božjega, ki jih človek dobi ob stiku z naravo ali določenimi življenjskimi trenutki, kjer doživi človek nekakšno razodetje Boga. Ne gre torej za popolno neposrednost, saj je vedno vmes tudi zaznava nečesa, prek katerega človek *neposredno* začuti navzočnost ali obstoj koga drugega. Drugačno pa je nenadno doživetje, ki subjekt skoraj iznenadi in ga nepričakovano spremeni, spreobrne. Tretja vrsta religioznega doživljanja je tisti pogled na preteklost, ko subjekt na podlagi prakse in trajnega verskega življenja dobi določeno izkustvo o veri. Oče, ki je s svojimi otroki doživel veliko stvari, lahko po desetletjih očetovstva reče, da ve, kaj se pravi biti oče, in to védenje je neposredno navzoče. Tako tudi vernik, ki intenzivno verno živi in se stalno sooča z nevero v sebi in okoli sebe, ve, kaj je vera. To vrsto religioznega izkustva obravnava posebno, četrto poglavje, ki ima naslov Vera in nevera ter obravnava različne vidike dinamike religioznosti. Iz tega nato postane razvidno to, kar avtor imenuje »asimetričnost vere in nevere« (193). Ta asimetričnost je v tem, da vernost v primerjavi z nevero pomeni neko novo razsežnost, ki se lahko ohrani le, če jo človek vedno znova udejanja. Nevere pa ni treba ohranjati s posebnimi dejanji nevere. »Tako kot določena druga razmerja, s katerimi se vzpostavljajo vezi priznanja, spoštovanja, zaupanja in ljubezni, je vera razpoloženje, ki se ohranja pri življenju z dejanji, v katerih se izraža.

Usiha, če se ne oživlja s svojimi izraznimi dejanji« (193). Človek se seveda lahko pozivu k veri upre, za tem odklonom pa se vedno skrivajo tudi določeni psihološki nagibi, te pa razčlenjujeta to in naslednje poglavje. Veliko pozornost posveča avtor tudi starševskim podobam Boga, pri tem pa se še posebno srečuje s Freudovo razlago vernosti, saj je znano, da je za Freudovo teorijo o vernosti simbol Boga kot očeta osrednjega pomena. (Sicer pa je Freud ravno najbolj pogosto omenjeni avtor v tem delu.) Tudi v tem pogledu pa se Vergotu izkaže Freudova razlaga nezadostna. Ali je res Bog podaljšek očetovstva? Raziskave so pokazale, da ima celo bolj neposredno vlogo matere (brezpogojne ljubezni). Če ga kljub temu imenujemo predvsem oče, je to zato, ker je tudi sicer očetovski simbol bogatejši in vključuje celo poteze, ki so poleg tega značilne tudi za materinski simbol. »Očetovska podoba vključuje namreč prav tako materinske kakovosti, čeprav manj intenzivno kot mati; očetovske kakovosti pa materi ne pripisujemo tako izrazito kot materinske očetu« (206).

Posebno bogate in zanimive so v tem poglavju avtorjeve analize konfliktov, ki jih mora razrešiti vernik in ki ga lahko zato tudi pripeljejo do tega, da prizadevanje za vero opusti. Poleg vseh tistih, v katerih se znajde že zaradi omenjene starševske podobe Boga in svojih nerazrešenih vprašanj v zvezi z lastnimi starši, obravnava avtor še konflikte, ki se izražajo v obliki spora med samostojnostjo in odvisnostjo, strahu pred samoprevaro, užaljenosti zaradi omejenega in nepopolnega življenja in zaradi ugotovitve razlike med dejansko in idealno vernostjo. V okviru vprašanj v zvezi s samostojnostjo in odvisnostjo so še posebno poučne analize človekovih fantazem o vsemogočnosti in o uporniškem ter s tem ateizacijskem učinku spolnosti. Krščanstvo je uvidelo to ateizacijsko moč spolnosti. Zato jo je sicer hotelo odločno ukleniti, vprašanje pa je, če ni s tem še bolj spodbudilo uporno st, ki se v njej skriva, in tako otežilo tisto za vernost ugodnejšo rešitev konflikta, ki jo poznajo nekatere druge religije in civilizacije (220—221; 138—139).

Zadnje, peto poglavje izvaja logične posledice in sklepe predhodnega, v katerem je avtor na koncu že ugotovil, da se vernost ohranja samo s pomočjo svojega udejanjanja. Izražanja in taka udejanjanja vere pa so predvsem molitev, obredje in etika. V njih se vernost ne samo izraža, ampak tudi udejanja, zato govori avtor o molitvi, obredju in etiki kot o izraznih in performativnih praksah vere. (Performativna izjava je tista, katere bistvo ni v ugotovitvi dejstva, marveč tista, s katero dejstvo šele nastane, ko je »reči« isto kot »storiti«.) Avtor obravnava različne oblike molitve in njihovih posebnosti. Pri tem je na primer sugestivna njegova kritika zahodnjaškega dualističnega ločevanja telesa in duše, zaradi česar ne samo da telo pri molitvi ne sodeluje, ampak jo celo ovira. Če bi pa molili tudi s telesom, s kretnjami, bi telo duha podpiralo. Ko gre za obredje, poudarja avtor pomen družinske vzgoje in s tem pridobljenih navad. S psihološkega vidika razčlenjuje njihovo psihološko ozadje in simbolično vsebino in se pri tem še posebno ustavi pri krščanskih obredih in nekaterih najbolj pogostnih simboličnih dejanjih. Nakazuje tudi nekatere stranpoti kakor tudi razna napačna pojmovanja obredov, ki izhajajo iz zahodnega sekulariziranega razmerja do njih (prim. 297). Končno pa je nekaj strani posvečeno tudi moralnosti, kolikor se mora v določeni moralni drži vernost izražati in preverjati svojo pristnost. Moralno odgovornost vključuje tako zavest o svetem kot še bolj zavest o božjem očetovstvu. In ker je avtor že prej opozoril na konflikt med avtonomijo in odvisnostjo in na razliko med ponotranjeno in pozunanjeno religioznostjo, lahko sedaj to znova osvetli še z vidika moralnosti. Ker je moralna obveznost kritična do želje po užitku in lahko z njo pride tudi v spor, lahko želja po užitku najde v zahtevi po neodvisnosti svojega močnega zaveznika. Sicer pa se ob etičnem ravnanju vernost predvsem preveri. »Če želja po Bogu ne poveča čuta za svetost vsake

človeške osebe ali če obredna praksa ne razvije obredne etike, upravičeno dvomimo o pravi religioznosti in religiozni naravnanosti religije« (309). In končno v tej zvezi poudari, da so raziskave potrdile domnevo, da religiozna vzgoja pozitivno vpliva na človekovo moralno ravnanje, čeprav iz tega ne sledi, da lahko na splošno in brez podrobnejših določil rečemo, da so verniki bolj moralni kot neverujoči.

Delo Religija, vera in nevera je pomemben prispevek k umevanju religioznega pojava. Tukaj sem lahko samo od daleč nakazal najpomembnejše poudarke in le v grobem orisal problematiko 328 strani obsegajočega dela. Čeprav ga očitno piše kristjan, je napisano z vso potrebno nepristranostjo in znanstvenostjo. Osnovno njegovo vodilo je, da je vse, kar je človeškega, v nekem pogledu tudi psihološko, čeprav ne samo to. Zato pa psihologija osvetljuje ne samo tisto, kar se dogaja pri verniku, marveč tudi to, kar zaznamuje neverujočega in vodi v nevero. »Pokazali smo moč in nasprotujoče si vplivanje motivacij. Te vključujejo vernost v psihično življenje. Prerastemo jih lahko samo tako, da jih sprejmemo nase in preoblikujemo« (318).

Anton Stres

Josef Weismayer, Leben in Fülle (Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität) Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1983, 218 str.

L. 1976 je bil na Dunaju v okviru instituta za dogmatično teologijo in dogemsko zgodovino ustanovljen oddelek za duhovno teologijo; zaupali so ga vodstvu J. Weismayerja. Predavanja na omenjenem oddelku in od l. 1968 vodenje televizijskih oddaj s področja duhovne teologije so Weismayerja spodbudile, da je l. 1983 izdal knjigo Leben in Fülle, ki je po zgradbi in podajanju učbenik duhovne teologije.

Kakor pove že podnaslov knjige, se avtor poleg navajanja svetopisemskih mest pogosto ustavlja ob zgodovinskem in teološkem prikazu posameznih tem. Glede svetopisemskih besedil se sklicuje zlasti na Schliera in Schnackenburga, v zgodovinskem prikazu na Ignacija Antiohijskega, Klemena Aleksandrijskega, Atanazija, Origena, Frančiška Asiškega, Janeza Taulerja, Ignacija Lojolskega, Terezijo Veliko, Janeza od Križa, Frančiška Saleškega in še nekatere druge. V analitičnih oddelkih knjige pa zasledimo večkrat citirana zlasti Hansa Ursa von Balthasarja in Karla Rahnerja.

Knjiga je razdeljena na štiri poglavja. Na koncu vsakega so številne opombe, iz katerih vidimo, da avtor upošteva poleg nemškega tudi obsežno francosko slovstvo.

V prvem poglavju (10—21) so pojasnjeni pojmi: duhovnost, askeza, mistika, pobožnost, popolnost, svetost. Sledi opredelitev in uvrstitev duhovne teologije v odnosu do drugih teoloških disciplin. Weismayer pokaže mesto duhovne teologije, ko jo definira kot nauk o življenju s Kristusom v Svetem Duhu (16) in jo tako postavlja v okvir sistematične teologije. Pri tem se med drugim opira na Balthasarjevo mnenje, da je duhovnost »subjektivna stran dogmatike« (15; 18).

V drugem poglavju (22—79) so najprej opisane tri temeljne oblike duhovnega življenja: pot združenja z Bogom, hoja za Kristusom, življenje v Svetem Duhu. Teološko gledano, se vse tri prvine vedno medsebojno prepletajo (22). Uresničujemo pa te načine duhovnega življenja z vero, upanjem in ljubeznijo (38 ss). Pri tem smo vedno na poti. Opisane so različne smeri in stopnje te poti (npr. dvojna pot, trojna pot, potovanje duše k Bogu, pot k popolnosti, vzpon na goro Karmel, preprosta pot sv. Terezije iz Lisieuxa) (59 ss). Človek ni osamljen popotnik, temveč je vedno povezan z drugimi. Vključen je v božje ljudstvo, v Cerkev. Cerkvenostni vidik je zelo pomemben za duhovno življenje (67 ss).

Tretje, najobširnejše poglavje ima naslov Razsežnosti duhovnega življenja (80—189) in je razdeljeno na štiri oddelke.

V prvem je obdelan naš odnos do Boga (80—125), v drugem naše življenje v Cerkvi z drugimi (125—141), v tretjem življenje v svetu (141—154) in v četrtem askeza, ki je potrebna, da imamo pravi odnos do Boga, do ljudi in do sveta (154—174).

Kartuzijanski prior Guigo II. († 1188 ali 1193) govori o štirih stopnjah duhovnega življenja: duhovno branje, meditacija, molitev in kontemplacija (80). Weismayer se ustavlja pri vsaki od teh stopenj, ko obravnava človekov odnos do Boga. Pri duhovnem branju omenja, da so v zadnjem času napetosti in težave zaradi zgodovinsko-kritične eksegeze (83). Ko našteva različne vzhodne metode meditacije, se sprašuje, kakšen odnos naj bi zavzel kristjan do teh metod. Odgovor je odvisen od povezave med metodo in metafiziko: Ali metoda vključuje metafiziko ali pa more biti od nje popolnoma neodvisna. Hans Urs von Balthasar in Josef Sudbrack sta prav zaradi tega do vzhodnih metod zelo zadržana (89). Precej se avtor ustavlja ob problemu prosilne molitve. Odnos do prosilne molitve je nekakšen preizkus naše vere (111). Kjer je postavljen pod vprašaj Bog, ki uslišuje, je seveda vsaka prošnja nesmisel.

V drugem oddelku zagovarja Weismayer pomembno načelo, da za vernika ni možna ločitev med Kristusom in Cerkvijo (128). Cerkev je obdarovana tudi z različnimi karizmami. Kriterij za razpoznavanje pravih karizem je, da te karizme gradijo Cerkev (126 s). V odnosu do soljudi je zelo pomembna ljubezen (136 ss).

Glede odnosa do sveta razpravlja avtor najprej o svetopisemskem gledanju na svet in se nato še posebej ustavlja ob krščanskem pojmovanju uboštva.

Napačne odnose do Boga, ljudi in sveta popravljamo in odpravljamo z askezo, ki je obdelana v četrtem oddelku tretjega poglavja (154—166). V istem oddelku se Weismayer obsežneje zadržuje ob problemu trpljenja (166—174).

V četrtem poglavju (190—218) avtor poudarja, da je vsak posameznik poklican k svetosti. Nato na kratko nakaže še duhovnost posameznih stanov: redovnikov, duhovnikov, poročenih.

Vrednost knjige je v sistematičnem pregledu duhovne teologije. Napisana je zelo koncilsko, evangeljsko, življenjsko prepričljivo in bogato.

Andrej Pirš

Concilium, 1984, 13 (193)

Concilium 193 je posvečen sociologiji verstva. Letošnji podnaslov: Spolna revolucija; spolnost, vera in družba. Revija se najprej s toplimi besedami, spominja preminulega Karla Rahnerja, ki je bil eden izmed njenih ustanoviteljev in ji je še za leto 1985 obljubil poseben članek. Pri tem omenja, da ji je l. 1983 za dvajsetletnico poslal nekaj spodbudnih besed in na koncu zapisal: »Menim, da mora Concilium pogumno in veselo naprej živeti ter nadaljevati svoje delo bodi prilično ali neprilično. Ne pove pa, da so ga za ta prispevek le s težavo pripravili najvidnejši bogoslovci, češ, saj je bil tudi on sotrudnik revije, čeprav se pozneje ni povsem strinjal z njo.

Zvezek ima uvodnik in tri poglavja: Novi pojav, Posledice in vprašanja, Odzivi kristjanov in dodatek: Kongregacija za verski nauk: Izjava glede nekaterih vprašanj spolne etike.

Uvodnik sta podpisala G. Baum in J. Coleman. »V tem zvezku Conciliuma hočemo preučiti spolno revolucijo, njene razlage in družbene učinke, ki ji sledijo, nato pa bežno pogledati katoliške rešitve« (7). Sledi napoved in kratka oznaka prispevkov.

Prvo razpravo je napisal jezuitski pater G. Fuerez, doktor fizikalnih znanosti, magister bogoslovja, raziskovalec etičnih vprašanj sodobne družbe, sotrudnik znanstvenih zavodov v Belgiji in v Združenih državah. Svojemu prispevku je dal naslov Pogled na spolno revolucijo. Naloga, ki si jo je zadal: »Prikazati, kako so povezane spolna revolucija in etike čustvenega življenja telesa in spolnosti z družbenim stanjem... Raziskava bo povezala v en

sam vidik zgodovinske razvoje, ki se razlikujejo glede na dobe, kraje, omike, družbene razrede in spol« (15). Podnaslovi: Skupnost samozadostnih družb srednjega veka, Meščanske skupnosti, Od individualizma do industrijske revolucije, Upor erosa proti logosu, Spolna revolucija in srednji sloji, Naproti novi spolni morali ali naproti novi etiki družbe? Avtorjevo prepričanje: »Eno je gotovo: v spolni revoluciji ne gre le za ‚spolno moralo', marveč za etiko družbe; raziskave so pokazale, da ni mogoče ločiti spolnega vidika od družbeno-političnega« (25).

Drugo razpravo, Beležke za razumevanje spolnega vedenja, je napisal J. Gagnon, profesor za družboslovje na vseučilišču v Essexu v Angliji. Podnaslovi: Spolnost: področja sprememb in stalnosti, Spolni odnosi med spoloma pred zakonom, Homoseksualnost, Javna razkazovanja spolnosti, Odnos med zakoncema, Spolno samozadovoljevanje, Spremenjene značilnosti spolne vzgoje, Spolna vzgoja staršev in otrok, Zapletenost spolne preobrazbe. Osrednje misli: »Ni dvoma, da se večina ljudi zahodne družbe povsem strinja, da je spolnost v naših dneh drugačna, kakor je bila v preteklosti« (27). »Ena izmed večjih sprememb (na spolnem področju) v zadnjih tridesetih letih je v tem, da so se oznake, ki so jih prilepljali na mnogotere oblike spolnega vedenja, redno spreminjale in se gibale od greha do zablode, do neprilagodljivosti, do duševne prizadetosti. Ker so te spremembe prihajale tako naglo, moremo zadeti na goreče branilce vsakega izmed teh vidikov ne le na trgu idej, marveč tudi v Cerkvah, zakonodajnih skupnostih in na miličniških postajah« (39).

Spolno vedenje in družbene spremembe v prehodni družbi; italijanski primer. Tak je naslov razprave, ki jo je napisal S. Acquaviva, profesor za družboslovje na vseučilišču v Padovi. Podnaslovi: Predgovor: Posebnost italijanskega primera, Vzorec podrazvitosti, ki poraja spremembo spolnega vedenja, Vzorec razvitosti in spremembe spolnega vedenja; splošen okvir za primerjavo, Prvenstvo telesa in nove vrednote; vodilne smernice spremembe družbenega vedenja, Nekaj dokazov, ki potrjujejo navadene podmene: ankete, Razvoj nasprotij: eros, smrt, vera, v razvijajoči se družbi, Nekaj sklepnih opomb: obris, posledice, prihodnost. Uvod: »Spolno vedenje italijanske družbe se je bistveno spremenilo v teh dvajsetih zadnjih letih in pojav bi ne bil znatno različen od tistega, ki ga opazujemo v drugih evropskih deželah, če bi sprememba ne kazala nekaterih posebnih potez. Prvič, sprememba se tiče družbe, ki se je dvignila sorazmerno pozno iz podrazvitosti. Zato so bila tudi prejšnja spolna vedenja —vsaj na delu področja — značilna za zaostalo družbo... Drugič, sprememba je nastopila v izredno kratkem času, ker je nastopil enako naglo tudi gospodarski in družbeni dvig, ki je prestavil deželo iz podrazvitosti v razvitost... Tretjič, sprememba je nastala v družbi, ki ni ne gospodarsko ne družbeno ne prosvetno enotna... K vsakdanji razliki med mestom in deželo, značilni za vse družbe v razvoju in na stopnji strojne proizvodnje, se je pridružila tudi izrazita razlika med zgornjo in južno Italijo« (41—42). — Odnos do spolnosti se naglo spreminja. Na vprašanje, ali more spoštovati moški žensko, ki je imela spolne odnose pred poroko, je leta 1965 deset odstotkov vprašanih odgovorilo z da, leta 1978 že sedemindvajset odstotkov, in to v južni Italiji (48); severni Italijani so še vse bolj »širokosrčni«. Skratka, Italija preživlja na spolnem področju prehodno dobo, ko so dosedanja načela vsaj deloma porušena, pa še ni videti, kaj jih bo nadomestilo.

Razpravo Frankfurtska šola; humanizem in spolnost, je napisal Nemec R. Siebert, profesor za verstvo na michiganskem vseučilišču, ustanovitelj tečaja »prihodnost verstva« v našem Dubrovniku. Podnaslovi: Dialektika, Razum, Bogoslovje, Samospoznanje, Spolni odnos, Zgodovinskost, Domenek in ljubezen, Družbeni razredi, Družbeni proizvod, Poroka, Otroci, Moda, Razvrat, Sreča, Medsebojno priznavanje. — Dialektika: »V tej razpravi se držimo preverjenega nauka, ko presoja dialektiko

spolne osamosvojitve in ji skuša odpomoči «(54). — Razum; »Modroslovci-dialektiki se ne podrejajo osebnemu razumu... Znanost nam ne more povedati, zakaj je bolje ljubiti kakor sovražiti... Ne more nam dati pojasnil ne nas dokončno usmerjati na spolnem področju niti glede katere koli snovi, ki se tiče morale« (55). — Bogoslovje: »Ker se razgledani družboslovci gibljejo med bogoslovjem in modroslovjem pa med znanostjo, so načelno odprti za morebitne resnice, ki jih vsebujejo verski pogledi na svet, zlasti za judovske in krščanske: stvarjenje, odpoved, izvirni greh, druga zapoved, mesija, odrešenje. Te resnice skušajo rešiti s tem, da jih prestavijo na svetno področje. To nam razloži, zakaj se uvidevni znanstveniki včasih strinjajo z bogoslovno etiko in s cerkvenim naukom, ko zavračajo spolno revolucijo; primer: Horkheimerjeva podpora okrožnici Humanae vitae Pavla VI«. (56). Po njihovem mnenju je spolna etika neučinkovita, če se ne naslanja na prepričanje, da je Bog. — Samospoznavanje: »Na ramenih Kanta, Hegla, Marxa in Freuda so uvidevni znanstveniki ne le preučevali, opisovali in razčlenjevali spolno svobodnjaštvo, marveč so ga tudi učinkovito usmerjali in popravljali. V nekem smislu je spolna osamosvojitev v razsodni znanosti dospela do svojega samospoznanja in samopresojanja« (57). — Spolni odnos: Spolni odnos je mogoče presojati z biološkega, antropološkega, družbenega vidika. »Dialektična biologija opredeljuje spolni odnos kot razplojevanje vrste. Odnos do vrste ni nič drugega kakor zaploditev posameznika s smrtjo drugega posameznika. Ko se je posameznik razmnožil v drugem posamezniku, umre in izgine. Spolnost in smrt sta tesno povezani« (58). Z antropološkega vidika je spolni odnos, osnovan na razliki med spoloma, z družboslovnega vidika pa je spolni odnos zanimiv zaradi posebne povezave med spoloma, ki se je izoblikovala v zakonsko zvezo. — Zgodovinskost: »Dialektično družboslovje naglaša zgodovinskost spolnosti, ljubljenja, poroke in družine, pa tudi (zgodovinskost) bogoslovnega, modroslovnega in znanstvenega razmišljanja o teh stvarnostih« (59). Po razumarski meščanski miselnosti je bistvo poroke pogodba, romantikom je ljubezen vse. Dialektično modroslovje se pa ne more zadovoljiti s tema razlagama. Zato je opredelilo poroko v nasprotju z »naturalisti«, z meščanskimi razumarji in romantiki »kot družbeno-etično ljubezen, ki nas dviga nad bežnost, muhavost in zgolj osebno samovoljo, ki omogoča brezpogojno medsebojno pripoznanje in zamore ob vzajemnosti spominov preseči tega ali onega sodruga do izničenja« (60). — Domenek in ljubezen: »Dialektično družboslovje opozarja, da se v običajnih družbah poroka in družina začenjata z domenkom med starši. Spolno in ljubezensko nagnjenje enega do drugega vznikne pri osebah, ki so jih starši izbrali za ljubezensko skupnost, prav zato, ker doznajo to izbranost« (60). — Družbeni razredi: Tudi razlika med družbenimi razredi vpliva na spolnost: »Danes se mlada ameriška študentka dobro zaveda, ali ima zmenek s fantom, ki razpolaga z dvajset tisoč ali s takim, ki s petdeset tisoč dolarji. Presoja ga glede na prihodnjo možnost zaslužka in v zameno zanjo nudi svoje spolne usluge« (61). Vendar spričo dvigajočega se družbenega ugleda delavcev bliščbogastva počasi bledi. — Družbeni proizvod: Horkheimer pravilno vidi, »da je moška spolna nezmožnost prav tako kakor mnenje, da je naraven spolni odnos ‚pravilna' oblika spolnega užitka in poželenja, da sta obe mnenji samo družbeni proizvod, ki se spreminja s časom. Nezmožnost moškega za spolno dejanje, ki si ga želi ženska in ga ima sam za merilo moške spolne vrednosti, izvira ali iz dejstva, da se je pred poroko izčrpal v javni hiši ali s prileţništvom, ali pa je odvisna na splošno iz drugih oblik zadovoljevanja. Razgledan mislec razlaga moško nezmožnost in sramotilno oznako, ki ji je prilepljena, z zgodovino svobodomiselne in napredne družbe ter z njeno usodo v razvijanju proizvodnje in menjave« (62). — Poroka: »Horkheimer je živel v dolgem in srečnem zakonu s

svojo ženo Maidon... Kljub temu se je zavedal dejstva, da se je pojavil v tem stoletju odmik od spoštovanja do ene same in edine zveze, ki naj bi jo moški ali ženska sklenila in držala vse življenje, in da je to dejstvo del dialektike liberalizma v pozni kapitalistični družbi« (63). — Otroci: Otroci staršev, ki se ločujejo, znova poročajo pa zopet ločujejo, ne morejo biti dobro vzgojeni. Njihov edini namen je uspeti za vsako ceno. »Med tednom zavzeto spoznavajo meščansko krščanstvo, ki ga v nedeljo dojemajo kot nekaj povsem čudaškega in prismojenega« (64). — Moda: Spolno svobodnjaštvo se kaže tudi v modi. Moda skriva telesne čare tako, da čimbolj izziva. »Moda ni bila nikoli drugače kakor to, da je ženska izzivala smrt. Celo ženska, ki ima raka v zadnji stopnji, se bo izzivalno oblekla. Če je v preteklosti ženska izzivala smrt, se je to vedno izteklo z zmago smrti. Moda je posmehljivo oponašanje trupla... Moda, najnovejši val spolnega osvobajanja in osamosvajanja, je izzivalka smrti: teženje po vstajenju telesa« (65). — Perverznost: Sodobna družba ima za perverzno vsako spolno dejavnost, ki ne meri na rojstvo otroka. V očeh množice je perverznost največja sramota. To znajo izrabljati tirani. »Hitler je mogel pomesti vso levico svoje stranke, ki je zahtevala boj proti visokemu meščanstvu s tem, da je Röhma in njegove S. A. obdolžil homoseksualnosti« (65). Perverznost je nekaj relativnega. Kar velja v eni dobi za perverzno, je v drugi dobi naravno. V vojskah se spolna perverznost javlja kot krutost in krvoločnost. — Sreča: Sreče ne smemo zamenjati z užitki, zlasti ne s sadističnimi. »Vloga sadizma ni enaka v prosti spolnosti in v dejavnosti SS častnika, ki si vzame Judinjo iz koncentracijskega taborišča, ji da jesti, spi z njo, nato pa jo umori s plinom in ostali del noči igra Chopina« (67). Kaj je torej sreča? »Razgledani misleci se strinjajo s Freudom, ko opredeljuje srečo kot naknadno izpolnitev predzgodovinskih ali otroških željá« (68). — Medsebojno priznanje: Osebe, ki se ljubijo, posnemajo druga drugo. »To posnemanje označuje izraze brezpogojnega medsebojnega priznavanja, plemenitosti, nežnosti, prekipevanja, stvariteljske ljubezni in svobodnosti brez povračila« (68). Táko posnemanje pa je možno samo v zvezi »z izkustvom, ki omogoča vero v posebno Stvarnost, stori, da se tisti, ki je bil uničen, reši in omogoči preživelemu, da živi ob skupnih spominih z ljubljenim, ki je bil razdejan pa odrešen, ter se usmerja proti svoji lastni smrti in vstajenju. Tej Resničnosti daje judovsko-krščansko izkustvo naziv Bog. Živeti v tej vzajemnosti spominov z bližnjim, ki je bil uničen, a je bil otet, ni praznoverje... Skratka, brezpogojnega medsebojnega priznavanja, posnemanja, sprave, medosebja ni brez žrtve, in nesebične predanosti ni brez vstajenja in brez Stvarnosti, ki jamči zanj« (69).

Prvo razpravo v drugem poglavju je napisala Američanka Susan Hanks, psihoterapevtka, in ji dala naslov: Spolna revolucija in nasilje nad ženskami; meja med osvobajanjem in izkoriščanjem. Podnaslovi: Bralcu, Revolucija spolnega vedenja, Razvoj patriarhalne družbe, Patriarhalni predsodek, Podcenjevanje ženskosti, Prikrajšana ženska, Prikrajšan moški, Tečajnost: moški-ženske, Vez med spolom in nasiljem, Posilstvo, Posilstvo v zakonu, Krvoskrunstvo, Opolzko slovstvo, Vprašanje oškodovanja, Kaj torej? razorožitev srca: »Narediti konec nasilju nad ženskami, to je prvi korak do razorožitve naših src, naših ognjišč in naših odnosov ter korak več do razorožitve Bombe« (86). Na začetku pa pravi bralcu: »Spolno nasilje moških nad ženskami pač ni snov, ki bi se je bralec lotil s posebnim užitkom. Narobe, precej verjetno je, da se bralcu upira razmišljati o takem nasilju. Pričakovan upor. Bistvena primes, ki dela v zahodni družbi nasilje nad ženskami trajno, je tabu, ki ga obkroža. Ta tabu seveda ne prepoveduje moškim nasilja nad ženskami; prepoveduje le ženskam in moškim, da bi ga priznali. Če se torej bralec upira, (je to znak, da) tabu deluje. Avtorica upa, da bosta bralec ali bralka obvla-

dala upor, strla tabu in brala dalje« (73—74).

Drugo razpravo, Spolna revolucija in družina, je prispeval španski redemptorist A. Hortelano, profesor za moralno bogoslovje na Alfonzijanski akademiji v Rimu. Podnaslovi: Spolna revolucija, Freud-Reich-Marcuse, Razširjenost spolne revolucije na Zahodu, Od puritanskega zaviranja do spolne zadostitve, Posledice v zahodni družini: razpršena spolnost, spolni izbruh na področju družbenih ustanov, predzakonski odnosi, zunaj zakonski odnosi, razporoka, odgovorno očetovstvo, Predvidevanja za prihodnost: biti je več kakor storiti in imeti, demokratizacija prijateljstva, od spolnosti do bratstva, odprtost družine.

Tretja razprava ima naslov: Homoseksualna revolucija in njeno tolmačenje. Napisal jo je ameriški jezuit J. Coleman, profesor za verstvo in družboslovje v Berkeleyu v Združenih državah. Podnaslovi: Predhodne družbene razmere, Silnica osvobajajočega gibanja, Pravo, Občila, Zdravniški vzorec, Vera in homoseksualnost. Smisel razprave je, da je treba upoštevati dejstvo, da ima pač nekaj ljudi homoseksualni nagon in ni dovoljeno kar odsekano reči: To je sramoten in vsega zaničevanja vreden razvrat, homoseksualec ne spada v človeško družbo. »Zdi se, da je naloga Cerkve vsaj to, da skrbno prerešeta moralne in verske zahteve, ki jih vsebuje lastno tolmačenje homoseksualcev in jih porazvrsti. Zaradi bogoslovnih zahtev, da sooči krščansko izročilo s človeškim izkustvom, se zdi nemogoče, da bi nam uspelo zares sodobno pretolmačiti homoseksualnost, če kratko in malo odklonimo pomenek (dialog) — ki nikoli ni isto, kar preprosto strinjanje — z moralnimi in verskimi zahtevami homoseksualcev« (110).

Četrto razpravo, Mladost, spolnost in politično oporekanje, je prispeval Kanadčan J. Lazure, profesor za družboslovje na vseučilišču v Montrealu. Podnaslovi: Mladina v družbi, Nezanimanje za politiko, Zavračanje prevladujoče omike. Osrednja misel: »Kar se mene tiče, menim, da v splošnem vedenje mladih glede spolnosti ne more veljati ne za črno ne za belo, marveč se giblje prej v sivih območjih, kjer najdemo hkrati nove in nenavadne oblike odtujitve in trdovratne prvine starih izročil, kjer pa kalijo tudi izvirne usmeritve in izražanja, ki kažejo značilnosti oporekanja in osvobajanja« (115).

Prvo razpravo v tretjem poglavju je napisal Kanadčan R. Grecco, ki poučuje krščansko moralo na Bogoslovni šoli v Torontu. Naslov: Novejši nauk Cerkve: »Papež Janez Pavel II. je imel nad sto splošnih sprejemov, da bi prikazal ‚bogoslovje telesa'. Svoj bogoslovni nauk o telesu razvija v treh stopnjah« (124): Predzgodovinska stopnja: »Od začetka« (Mt 19, 3—9). Zgodovinska stopnja: »V srcu« (Mt 5, 27—28). Eshatološka stopnja (Mt 22, 23—33). »Cerkveni nauk, ki smo ga prikazali v tem prispevku kot papeževo bogoslovje telesa, je izviren zaradi naglašanja subjektivnosti, zaradi posebnega znanstvenega prijema in zaradi dejstva, da se ogiba razumarstvu. Ta posebnost zbuja mnogo zanimivih vprašanj. In ta izvirnost in ta vprašanja napovedujejo morebiti spremembo v cerkvenem nauku. Nedvomno bodo izzvala temeljitejšo obravnavo« (133).

X. Thévenot, francoski salezijanec, učitelj za moralko na Katoliškem institutu v Parizu, je napisal razpravo: Nova razvijanja na področju spolne morale. Podnaslovi: Rodilnost (génitalité) kot sestavina spolnosti (»spolnost ne samo da se ne da zvesti na delovanje rodil, marveč so njene sledi v sleherni človeški celici«, 136), Zakon o prispodobnem ojalovljenju, Čistost in trije učinki spolnosti: spolnost vzpostavlja medsebojne odnose, nudi posebne užitke, je usmerjena v rojstvo otroka, Spolnost kot zgodovina, Sistemska in družbeno-kulturna razsežnost spolnosti. Pozivi, ki prihajajo iz starih izročil. Sklepne besede: »Končal bom tako, da se bom skliceval na eno izmed najosnovnejših načel, ki jih ima bogoslovje v svoji preteklosti: tisto, o nepopolnosti sleherne človeške povezanosti spričo Brezpogojnosti, ki je Bog in ki o njej govori evangelij.

Uporaba takega načela stori, da popuste krčevite vezi, ki so značilne za spolne navezanosti (Lk 18,29). Tako je možno pozvati zahodne družbe, ki po mnenju družboslovcev preveč pričakujejo od zakonskega para in otroka in naposled od spolnosti. Ta poziv bi mogli izraziti takole: ‚Zavedajte se, da ni resnično žive spolne navezanosti razen tiste, ki se v svojem trajanju odpre, da sprejme Kraljestvo, ki ima za enega izmed glavnih znakov zares doživet čut za male in za revne na tem svetu'« (143—44).

Barbara Andolsen, profesorica za verstvo v New Yorku, je napisala razpravo: Spoštljivo negodovanje vernikov; stanje v Združenih državah. Podnaslovi: Dolžnosti družinskih očetov in mater, Preprečevanje rojstev, Homoseksualnost. V čem je torej »spoštljivo« (loyal) nesoglasje vernikov z dosedanjim naukom Cerkve? Avtorica navaja tri stvari: Ameriška žena, ki je prisiljena hoditi v službo, se pritožuje, da je breme, ki ga poleg službe in gospodinjstva nalagajo še otroci, zanjo pretežko. Drugič, poročenim je nemogoče živeti tako, da bi bilo vsako spolno dejanje usmerjeno v rojstvo otroka. Tretjič, tudi mnoge osebe s homoseksualnim nagonom želijo imeti svoje mesto v Cerkvi (145—46). »Dokler bo katoliška Cerkev vztrajala pri svojem vzorcu, ki se tiče človeške spolnosti, bo še naprej zijala huda razpoka med ravnanjem nekaterih njenih vestnih udov in med uradnim naukom Cerkve« (152).

Na koncu je podana v francoščini Izjava o nekaterih vprašanjih spolne etike, ki jo je izdala Sveta kongregacija za verski nauk in podpisal njen prefekt kardinal Šeper.

Janez Janžekovič

Bogoslovni vestnik 44 (1984)

RAZPRAVE

Bedernjak Karel
Samoodtujitev kot filozofski in moralnoteološki pojem 293
Benedik Metod
Kulturnozgodovinski okvir Lutrovega nastopa 3
Bizjak Jurij
Jobovo pričevanje 249
Cigoj-Leben Breda
Ključni pomen uboštva v nauku svetega Janeza od Križa 47
Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa 333
Deutsch Vlado L.
Luter — človek vere 16
Holc fr. Milan
Izrek 1 Mz 3, 15 in protoevangelij 237
Krašovec Jože
Božja pravičnost med mitom, filozofijo in razodetjem 217
Polarno izražanje v psalmu 139 117
Ocvirk Drago
Misijonska dejavnost in misel danes 365
Oražem France
Delovanje Svetega Duha v bogoslužju 137
Papež p. Viktor
Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava . . . 358
Peklaj Marijan
Dalmatinova Biblija in izročilo 279
Rajhman Jože
Luter in Slovenci 21
Rozman France
Sodni postopek proti Jezusu pred judovsko oblastjo 261

Smolik Marijan
Blaž Blaznik (1786—1862), neznani slovenski bogoslovni pisec . . 31
Zlati jubilej slovenskega obrednika 97
Škrabl Franc
Mladina, sekularizem in kateheza 380

PREVODI

Hausberger Karl
Katoliški pogled na Martina Lutra 65
Janez Pavel II.
Ob pestoletnici rojstva Martina Lutra 63
Ratzinger Joseph
Teologija osvoboditve 393
Rahner Karl
Teologove izkušnje 145
Vercruysse Jos E.
Za stvarno presojanje dela Martina Lutra 77
Mednarodna teološka komisija
Sprava in pokora 401

PREGLEDI

Pirnat Primož
Datum Jezusove smrti 185
Pirš Andrej
Pripombe k pismom in k Dušni paši božjega služabnika Friderika Baraga 195
Sorč Ciril
Kdo je kristjan? 171
Strle Anton
Kaj bi Martin Luter rekel glede odpustka v svetem letu odrešenja 1983—1984 81
Kateheza in katekizem — ne nekaj zgolj didaktično-pedagoškega 179
»Pozabljanje na Boga — najbolj temeljni problem tudi danes« . . 149
Štrukelj Anton
Oznanjevanje odrešenja s pogledom v prihodnost 166

IN MEMORIAM

Praktična apologetika Vilka Fajdiga (D. Ocvirk) 425
Vodstveno delovanje Vilka Fajdiga (J. Oražem) 431

POROČILA

Teološka fakulteta v akademskem letu 1983—1984 (F. Oražem) 435

OCENE

Bizjak Jurij, Proverbi discussi (J. Krašovec) 87
Rajhman Jože, Trubar (Truber) Primož (A. Pirnat) 85
Stoffel Oskar, Die katholicshen Missiongesellschaften (P. V. Papež) 441
Vergote Antoine, Religion, foi, incroyance (A. Stres) 442
Weismayer Joseph, Leben in Fülle (A. Pirš) 446
Zadnikar Marijan, Die Kartäuser (M. Benedik) 213
Zanin Ernesto, La Chiesa nell'esperienza religiosa di J. H. Newman (A. Pirš) 199
* * * Concilium 1983, 7; 1984, 8—13 (187—193) J. Janžekovič) 91, 201, 317, 447
* * * Grundkurs Philosophie (S. Kessler) 89
* * * Stefano Kociančič (1818—1883), un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani (F. M. Dolinar) 328
* * * Vita religiosa morale e sociale ed i concili di Split (Spalato) dei secc. X—XI (F. M. Dolinar) 329

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

B. Cigoj-Leben **333** Uresničevanje ideala uboštva po izkušnjah in nauku svetega Janeza od Križa
Realisation of the Ideal of Poverty according to the Experience and Teaching of Saint John of the Cross

P. V. Papež **358** Pravni položaj ženske v novem Zakoniku cerkvenega prava
Position of Woman in the Novel Code of Church Law

D. Ocvirk **365** Misijonska dejavnost in misel danes
Missionary Activity and Thought Today

F. Škrabl **380** Mladina, sekularizem in kateheza
Youth, Secularism and Catechesis

Prevodi (Translationes)

J. Ratzinger **393** Teologija osvoboditve

Mednarodna teološka komisija **401** Sprava in pokora

In memoriam

425 Praktična apologetika Vilka Fajdiga (D. Ocvirk)

431 Vodstveno delovanje Vilka Fajdiga (J. Oražem)

Poročila (Notitiae)

435 Teološka fakulteta v akademskem letu 1983—1984 (F. Oražem)

Ocene (Recensiones)

441 Oskar Stoffel, Die katholischen Missionsgesellschaften (P. V. Papež)

442 Antoine Vergote, Religion, foi, incroyance (A. Stres)

446 Joseph Weismayer, Leben in Fülle (A. Pirš)

447 Concilium 1984, 13 (193) (J. Janžekovič)