

BOGO SLOV NI · VJE STNIK

Glasilo teološke fakultete
v Ljubljani

Št. 3
1975
L. 35

BOGOSLOVNI VESTNIK

števila 3

julij—avgust—september 1975

leto 35

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Franc Rodé (glavni in odgovorni urednik), Jože Rajhman, France Rozman, Štefan Steiner. Lektor A. Pirnat, likovna oprema Tone Seifert.

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

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

Letna naročnina 120 din, posamezna številka 30 din.

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Anton Nadrah O Cist

EVHARISTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Osnovna značilnost ljudi kamene in atomske dobe, vernih in nevernih, starih in mladih, je hrepenenje po veselju in sreči. V tem se kaže prapotreba človeškega srca. Človek sploh ne more želeti, da ne bi bil srečen. Vendar ostaja ta želja v veliki meri neizpolnjena. Anton Trstenjak pravi v svoji knjigi *Človek in sreča*: »Problem sreče pomeni za sodobnega človeka neprijetno hujšo stisko kot pa katerakoli zunanja človeška stiska v zgodovini.«¹

O veselju in sreči v krščanstvu, ki je in mora biti vera vesele novice, premalo govorimo, predvsem pa to dvojje premalo živimo. Pogosto naletimo na prepričanje, da je krščanska vera z veseljem in srečo na tem svetu nezdržljiva. Kakor da bi bila za kristjana le pokora in zatajevanje, kakor da bi bili duhovniki le »črni pridigarji smrti« (Nietzsche). Teološki leksikoni redko vsebujejo gesli »veselje«, »sreča«. Če ju že obravnavajo, pa večkrat govore o različnih filozofskih nazorih glede veselja in sreče, bolj redko pa o tem, kako sta oba pojma povezana s krščansko vero. Obe gesli obravnavata npr. *Vocabulaire de théologie biblique*² in Vladimir Truhlar v *Lesikonu duhovnosti*.³

Razprava hoče raziskati, v kakšnem smislu bi mogli govoriti o evharistiji kot viru veselja in sreče (III). Še prej je treba podati osnovne pojme o veselju in sreči (I) in pa zlasti raziskati na podlagi sv. pisma, kakšno vlogo imata veselje in sreča v kristjanovem življenju (II). Na koncu se bomo srečali s pastoralnimi nalogami, ki sledijo iz raziskave (IV).

I. IZKUSTVO BOGA V KRISTUSU JE VIR VESELJA IN SREČE

1. Osnovni pojmi o veselju in sreči

Predvsem je treba imeti jasne pojme. Občutek ugodja, veselje in sreča so tri različna dejstva, ki jih ljudje večkrat istovetijo. Anton Trstenjak pravi, da gre za »tri različna čustva, z njimi pa obenem za tri različne plasti, ali bolje, globine duševnega, posebej pa osebnega življenja.«⁴ Nas tu zanimata veselje in sreča. Veselje je bolj površinsko in včasih tudi na zunaj

¹ A. Trstenjak, *Človek in sreča*, Ljubljana 1974, 120.

² X. L.-Dufour (z mnogimi sodelavci), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1969². Uporabljal sem hrvaški prevod: *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969.

³ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Maribor 1974.

⁴ A. Trstenjak, n. d. 135.

bolj opazno. Čeprav je navadno povezano s človekovo srečo, more biti tudi človek v žalosti kdaj srečen, a tudi človek v veselju je lahko nesrečen. Doživljanje sreče je pri človeku nekaj mnogo globljega od doživljanja veselja ali celo le trenutnih užitkov. Sreča je po Trstenjaku posebna kakovost, zato jo zamenjamo v smeri količin, kator to navadno delajo ljudje, ki so pod vplivom zahodne, le količinsko usmerjene civilizacije. Če še toliko užitkov seštejemo, to ne daje sreče. Če seštejemo pri človeku različno trpljenje, to človeka še ne napravi nujno nesrečnega. »Užitki se gibljejo v okviru količnosti, sreča in nesreča pa v okviru kakovosti.«⁵ Hrepenenje po užitkih je količinsko hrepenenje po sreči, ki cilja nikoli ne doseže. Vsak užitek namreč zahteva vedno močnejši dražljaj.⁶ »Sreča ni vsota delov, temveč je enovita celota, ki je več in kot taka nekaj drugega ko gola vsota vseh posameznih dobrin in njihovih užitkov, ali bolje njihove posesti... Sreča je zavestna osebna kvaliteta. Kar pa je zavestno in osebno, je nenadomestljivo, je enkratno.«⁷

Vprašanje človekove sreče je povezano s smislom njegovega življenja. »Srečo doživljati se pravi doživljati smisel življenja v polnosti. Ko je smisel dosežen, je polnost doživetja.«⁸ »Sreča je hoja za smislom življenja. Srečen je človek, ki je našel smisel... V smislu življenja najde človek obenem življenjsko srečo.«⁹ V tej luči vidimo, da sreča ni le golo čustvo. Ker je povezana s smislom življenja, sega v človekovo osebnost, to je razumsko in hotno območje¹⁰ in je »najbolj neodtujljiva osebna vrednota.«¹¹ Anton Trstenjak v svojih izjavah o povezanosti sreče s smislom življenja sledi dunajskemu profesorju psihiatrije V. Franklu, ki vidi temeljni gon v človekovi težnji po smislu življenja.

Moremo pa reči tudi nasprotno: »Smisel svojega življenja vidi človek v sreči. Kdor ne doseže sreče, ne doseže smisla življenja.«¹² Kako je sreča povezana s smislom življenja, kaže ameriška anketna raziskava, po kateri je kar 78 % ljudi odgovorilo, da vidijo svojo temeljno usmerjenost v smislu življenja.¹³

Sreča ljudi se navadno poruši ob trpljenju in smrti. Če hočemo, da trpljenje in smrt ne bosta oviri na poti k sreči, ju je treba osmysliti in v njih videti vrednoti.¹⁴

2. Veselje in sreča pritekata iz srečanja s Kristusom

Človeško izkustvo uči, da popolno veselje in sreča na zemlji nista možna. Sreča je povezana z onstranstvom, z Bogom. Hoja za srečo je hoja iz tostranstva v onostranstvo. Upanje v prihodnost sreče je sestavni del vsake

⁵ A. Trstenjak, n. d. 81.

⁶ Prim. A. Trstenjak, n. d. 112.

⁷ A. Trstenjak, n. d. 134.

⁸ A. Trstenjak, n. d. 134.

⁹ A. Trstenjak, n. d. 86.

¹⁰ A. Trstenjak, n. d. 136.

¹¹ A. Trstenjak, n. d. 135.

¹² A. Trstenjak, n. d. 87. Treba je pa upoštevati, da človekov najvišji smoter ni le sreča, ampak je skupaj z njo Bog in pa prizadevanje za npravno popolnost človeka, prizadevanje, da bi bil človek dober. Vse troje je med sabo povezano. Prim. J. Janžekovič, Smisel življenja, Celje 1966, 218–236.

¹³ Prim. A. Trstenjak, n. d. 137.

¹⁴ Prim. A. Trstenjak, n. d. 85, 88.

sreče, kajti na tem svetu je vse minljivo, tudi sreča. Sreči in minljivost se izključujeta. »Sreča ni zgolj tostranska; človek je zlepa ne doseže; zlasti pa nikoli ni v zavesti trajne, neminljive sreče. Zato smo vedno le v hoji za srečo; hodimo za njo v veri in upanju, da se nam ne izneveri, da jo dohitimo in je ne zgrešimo. Njena trajna posest se nam postopno umika in kaže smer v prihodnosti.«¹⁵

Popolno veselje in sreča sta končno le v Bogu, v srečanju z njim. Globoko doživeti in blizu človeku je znani stavek sv. Avguščina: »Zase si nas ustvaril, o Bog, in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.« Ker se pa srečujemo z Bogom že v tem življenju, nas Bog že v njem razveseljuje in osrečuje. Vladimir Truhlar pravi v svojem Leksikonu duhovnosti, da »je pristna, neomejena sreča — kolikor je na tej zemlji možna — vedno eksistencialno-izkustven stik z absolutnim.«¹⁶ Kristjani v tem absolutnem prepoznamo Boga v Kristusu. Za nas »je absolutno Bog v Kristusu, ki znotraj dejanja vere sam sebe izkustveno izpričuje ter postane tako temelj krščanskega izkustvenega verovanja.«¹⁷ Kristus je v svoji navzočnosti in dejavnosti dojemljiv (Jan 14, 19–21). To srečanje z Bogom v Kristusu se dogaja v izkustvenem dnu, ki je človekovo osebno središče in čut za dojetje Kristusove navzočnosti.¹⁸ Zato je pristna in popolna sreča »samo kot udeleženec (aktuacija) izkustvenega osebnega dna, ki s seboj na različne načine soudeji ves drugi človekov potencial in se usmeri na resnično, končno na absolutno dobro.«¹⁹ Eksistencialno-izkustveno srečanje s Kristusom in po njem z Bogom bo za kristjana že tu na zemlji vir veselja in sreče. Zato je potrebno, da je človekovo izkustveno dno, človekovo osebno središče, živo in ne v odmiranju. Potrebno bi bilo uvažanje ljudi v izkustvo absolutnega, izkustvo Kristusa.²⁰ Sploh bi moral biti Kristus središče krščanskega življenja, krščanskega izkustva in krščanske izkustvene teologije,²¹ kajti krščanstvo je »v svojih poslednjih globinah izkustveno življenje s Kristusom in njegovim Duhom.«²² »V veri kristjan ne le ve za Kristusa, ampak oa znotraj vere lahko tudi dojema, doživlja. Med vedenjem za Kristusovo navzočnost in dejavnost v nas ter med dojetjem tega je velika razlika.«²³

Seveda moramo izkustvo pojmovati pravilno. Ne gre za nekaj, kar bi bilo v prvi vrsti čustveno. Izkustvo »je spoznavno dojetje, čeprav ne spada po osnovnem gibanju k pojmovnemu, diskurzivnemu, temveč k nadpredmetenju, akategorialnemu spoznavanju... Zaradi tega pa ni iracionalno, temveč zaseže realnost in njeno 'resnico' na neki način, ki je brez dvoma umskega reda in je, v resničnem pomenu besede, udeleženec (aktuacija) uma, čeprav se ta v izkustvu vselej uresničuje hkrati z voljo in višjim duhovnim čustvom.«²⁴ Pristno duhovno življenje je končno osnovano »na umsko pri-

¹⁵ A. Trstenjak, n. d. 118; prim. 100, 105 sl.

¹⁶ V. Truhlar, n. d. 583.

¹⁷ V. Truhlar, n. d. 472; prim. 12, 153, 229, 338, 633, 650.

¹⁸ Prim. V. Truhlar, n. d. 12, 135, 287, 647.

¹⁹ V. Truhlar, n. d. 582.

²⁰ Prim. V. Truhlar, n. d. 12, 647 sl. Seveda uvažanje kristjanov v izkustvo Kristusa ni nekaj novega, ampak je bilo pri vsaki pravi krščanski vzgoji vedno navzoče.

²¹ Prim. V. Truhlar, n. d. 269.

²² V. Truhlar, n. d. 272.

²³ V. Truhlar, n. d. 287.

²⁴ V. Truhlar, n. d. 228 sl.; prim. A. Nadrah, Pomen osebnega doživljanja Boga za človekovo vernost, v: BV 32 (1972) 187 sl.

stopnem javljanju, samorazkrivanju absolutnega Boga,« ne na čustvih.²⁵ »Dojemanje Boga ni nič iracionalnega, zgolj čustvenega, instinktivnega. V njem dosega resničnost, ki je nadracionalna, nadpojmovna, nadpredmetna.«²⁶

Kristjan more izkustveno dojemati Kristusa in s tem tudi osebno srečo ob zelo različnih prilikah. »V posameznih oblikah liturgičnega življenja — pri poslušanju božje besede, — v evharističnem slavlju, pri obhajilu... — bi bilo treba živeti **izkustveno** življenje s Kristusom. Človek bi ne smel pozabiti, da Kristus ni izkustveno navzoč le v liturgiji, temveč povsod, kjer sta dva ali so trije zbrani v njegovem imenu, kakor tudi — v notranjosti pristnega kristjana — že v veri, ki bistveno vključuje samorazodevanje, javljanje, samoizpričevanje Boga v Kristusu in ki na neki način prepaja vse urejene prvine človekovega življenja.«²⁷ »A kristjan Kristusa ne dojema le v sebi, marveč — če je njegovo izkustveno dno odprto in živo — v vseh stvareh in dogodkih na vsej črti. Saj so vse stvari in dogodki simboli, ki sicer še ne popolnoma odstrto, a vendar resnično razkrivajo absolutno.«²⁸ Seveda je med različnimi načini izkustvenega dojemanja Kristusa precejšnja razlika. Posebno intenzivno se s Kristusom hranimo pri mizi božje besede in evharistije (prim. D 18, 1; R 6, 3; BR 21). Kdor v globoki veri že izkustveno živi s Kristusom, zanj bosta božja beseda in evharistija posebno živo srečanje z njim. Iz teh dveh vrelcev bo v veliki meri zajemal svoje osebno veselje in srečo.

Ne bi pa bilo pravilno, če bi Kristusovo in božjo navzočnost presojali le po tem, koliko jo izkustveno zaznavamo. Bog more biti zelo intenzivno navzoč, a človek iz različnih vzrokov tega prav nič ne »okuša«. Včasih je izkustveno dojemanje Kristusa bolj vključno in le tu pa tam pride do zavesti. Končno milosti ni mogoče zaznavati in meriti s človeškimi merili. Smo na področju skrivnostnega božjega delovanja, delovanja božje ljubezni, ki ga nikakor nismo zmožni do konca doumeti. Vsekakor je za izkustveno zaznavanje Kristusove navzočnosti in s tem sreče odločilno pomembno človekovo globoko življenje iz vere.

II. VESELJE IN SREČA V SVETEM PISMU

Sv. pismo ne govori o veselju in sreči le izrečno, ampak tudi vključno, kadar uporablja drugačne izraze, ki so povezani zlasti s človekovo srečo. Na kratko si bomo poleg svetopisemskega izrečnega oznanila o veselju in sreči (1) ogledali še blagovest o ljubezni in edinosti (2), raju in odrešenju (3), življenju, blagoslovu in miru (4) ter o prazniku, počitku in gostiji (5). Vse to pod vidikom veselja in sreče.

1. Izrečno o veselju in sreči

1. Človek v življenju doživi veliko veselja. Sv. pismo ne nasprotuje drobnim življenjskim radostim, nasprotuje le veselju, ki izvira iz grešnega živ-

²⁵ V. Truhlar, n. d. 100.

²⁶ V. Truhlar, n. d. 529.

²⁷ V. Truhlar, n. d. 672; prim. A. Nadrah, n. d. 189.

²⁸ V. Truhlar, n. d. 230.

ljenja in pravzaprav ni pravo veselje. Že v stari zavezi so Izraelci doživljali veselje ob skupnem bogoslužju na različne praznike. Svoje veselje so črpali iz osebne vernosti in predanosti Jahvetu, iz izpolnjevanja njegove postave. Pri bogoslužju so v hvaležnem veselju proslavljali velika božja dela, npr. izhod iz Egipta. Sploh je spominjanje Boga stvarnika in rešitelja zanje največji vir veselja. Pri tem niso bili usmerjeni le na preteklost, ampak tudi na prihodnost, na prihodnjo mesijansko rešitev, ki jim je bila prav takrat vir veselja. Radost mesijanske dobe, ki jo bo prinesel Mesija, so napovedovali zlasti preroki.

Odrešenikov prihod in srečanje z njim prinaša veselje, ki ga naglašajo zlasti sv. Luka. Jezusovo rojstvo je veliko veselje za angele in ljudi (Lk 2, 10. 13. 14). Njegov javni nastop je povzročil Janezu Krstniku srčno veselje (Jan 3, 29). Ob Kristusovi navzočnosti se v znamenje veselja njegovi učenci niso mogli postiti (Lk 5, 34). Nebeško kraljestvo kot najdragocenejši zaklad povzroča tolikšno veselje, da človek zanj vse žrtvuje (Mt 13, 44).

Veselje ne prinaša le Kristus. Tudi grešniki, ki se ob srečanju z njim spreobrnejo, razveseljujejo Boga samega in vse, ki so v nebesih. To sicer antropomorfno govorjenje izraža globoko stvarnost. Oče, ki pomeni nebeškega Očeta, izgubljenega sina z veseljem sprejme, mu napravi gostijo in prepričuje starejšega brata, da se je treba veseliti zaradi bratovega spreobrnjenja (Lk 15, 20—32). Kakor se pastir s prijatelji in sosedi bolj veseli najdene ovce ko devetindevetdesetih, ki niso zašle, »tako bo v nebesih večje veselje nad enim grešnikom, ki se spokori, kakor nad devetindevetdesetimi pravičnimi, ki ne potrebujejo pokore« (15, 7; prim. Mt 18, 13). Kakor je s prijateljicami in sosedami vesela žena, ki je našla izgubljeno dražjo, tako bo »veselje med božjimi angeli nad vsakim grešnikom, ki se spokori« (Lk 15, 10).

Polnost Jezusovega veselja ima v sebi tisti, ki vanj veruje in izpolnjuje njegove zapovedi, zlasti zapoved medsebojne ljubezni (Jan 15, 9—15; 17, 13). Značilnost prve krščanske skupnosti, ki je živela iz vere, je bilo veselje, ki se je kazalo zlasti pri lomljenju kruha (Apd 2, 46). Oznanjevanje in širjenje evangelija je bilo vzrok velikega veselja (8, 8). Celo pogani so se oznanjevanja blagovesti veselili, in ko so sprejeli vero, »so bili polni veselja in Svetega Duha« (13, 52; prim. 13, 48). Ko je dvornik etiopske kraljice sprejel vero in ga je Filip krstil, je šel »veselo svojo pot« (8, 39). Ko je ječar, ki je stražil Pavla in Sila, s svojo hišo prejel krst, se je »z vso hišo veselil, da je prejel vero v Boga« (16, 34).

Radost je sad Duha (Gal 5, 22). Značilnost krščanskega življenja naj bo »veselje v Svetem Duhu« (Rimlj 14, 17), »zakaj veselega darovavca Bog ljubi« (2 Kor 9, 7). Edinost v mišljenju in sploh zvesto življenje po veri povzroča med kristjani veselje (Flp 2, 2; 2 Jan 4; 3 Jan 3—4). Pavel naroča: »Vedno se veselite. Neprenehoma molite. V vsem bodite hvaležni« (1 Tes 5, 16—18). Kakor je značilnost kristjana neprestana molitev in hvaležnost, tako naj bo tudi veselje. Kristjan najde svoje veselje tudi v molitvi. Njegov poklic je veselo zahvaljevanje Očetu (Kol 1, 11—12). Krščansko veselje je povezano z Gospodom: »Veselite se vedno v Gospodu; zopet pravim: Veselite se! Vaša blagost bo znana vsem ljudem. Gospod je blizu« (Flp 4, 4—6).

Sv. pismo veselje večkrat izrečno povezuje s trpljenjem. Jezus gre k Očetu po križu. Pot do veselja vodi prek trpljenja. Če bi bili učenci Jezusa ljubili in bi bili razumeli, da bo le v tem primeru poslal Svetega Duha, bi se bili morali tega odhoda k Očetu veseliti (Jan 14, 28; 16, 7). Ob Jezusovem trpljenju in smrti bodo učenci jokali in žalovali, ob vstajenju in ob prihodu Svetega Duha pa se bo njihova žalost spremenila v veselje: »Žena na porodu je žalostna, ker je prišla njena ura. Ko pa porodi dete, od veselja, da je človek rojen na svet, ne misli več na bridkost. Tudi vi zdaj žalujete, a zopet vas bom videl in vaše srce se bo veselilo in vašega veselja ne bo nihče vzel« (16, 21—22). Ko se jim je vstali Gospod prikazal, je bilo to vzrok tolikšnega veselja, da sprva kar niso mogli verjeti (Lk 24, 41). Lahko si mislimo, kolikšno veselje so povzročala Jezusova prikazovanja v času pred odhodom v nebo (Jan 20, 20). Ko je odšel v nebesa, so se apostoli »z velikim veseljem vrnili v Jeruzalem« (Lk 24, 52). S prihodom Svetega Duha so to svoje veselje zelo izrazito pokazali (Apd 2, 4, 11).

Apostoli so bili veseli celo v preganjanju, saj so »izpred velikega zbora odhajali veseli, da so bili vredni za Jezusovo ime trpeti zasramovanja« (Apd 5, 41). Izpolnile so se Jezusove besede: »Blagor vam, kadar vas bodo zaradi mene zasramovali in preganjali in vse hudo zoper vas lažnivo govorili. Vese-lite se in radujte, zakaj vaše plačilo v nebesih je veliko« (Mt 5, 11—12). Prav veselje, ki traja tudi v trpljenju, kaže, da evangelijsko veselje ni le kratkotrajno navdušenje (1 Tes 1, 6; 2 Kor 8, 2).

Kristjanovo veselje je torej v tem življenju povezano s trpljenjem, ki mora biti združeno s Kristusovim trpljenjem. Le tako bo kristjan dosegel drugi del velikonočne skrivnosti, kjer bo sama radost: »Kolikor s Kristusom trpite, se veselite, da se boste tudi v razodetju njegovega veličanstva veselili in radovali« (1 Pet 4, 13). Razne preskušnje naj bodo kristjanom v veselje, ker iz njih izvirajo dobri sadovi (Jak 1, 2). Tudi če bi bilo treba prelitati svojo kri za Kristusa, se tega kristjana, ki je Pavlovega kova, veseli, z njim pa se tega vesele tudi njegovi bratje (Flp 2, 17—18).

Kristus trpljenja ne odstranja, temveč ga olajšuje, ne odpravlja solz, ampak jih v svojem življenju le tu pa tam obriše (Lk 7, 13; 8, 52). Prav tako z oživiljanjem nekaj mrtvih smrti ne odpravi. Daje pa možnost, da trpljenje in smrt spremenimo v veselje in celo v srečo, seveda na tem svetu le nepopolno. S svojim delovanjem hoče pokazati, da popolne sreče ni tu na zemlji, vendar pa se bo to zgodilo v absolutni prihodnosti, ko bo vse-mogočni Gospod obrisal »solze z vseh obrazov« (Iz 25, 8). »Bog bo obrisal vse solze z njih oči« (Raz 7, 17) »in smrti ne bo več; tudi ne bo več ne žalovanja ne vpitja ne bolečine« (Raz 21, 4). Nastopilo bo novo veselje (Raz 21, 5), sestavljeno iz »novih nebes in nove zemlje« (2 Pet 3, 13; Raz 21, 1). Tu bo vladalo neminljivo veselje, ker bomo na Jagnjetovi svatbi (Raz 19, 7), ker »bomo vedno z Gospodom« (1 Tes 4, 17). Po njem bomo v popolnem občestvu z Bogom in med seboj.²⁹

2. Z veseljem je navadno povezana sreča. Sv. pismo bolj redko pravi, da je Bog srečen, blažen (npr. 1 Tim 1, 11; 6, 5), medtem ko so Grki svoje bogove običajno tako pozdravljali in s tem vanje vnašali to, kar so želeli

zase. V stari zavezi so na Jahveta gledali predvsem kot na Boga slave, ki skrbi za srečo ljudi, medtem ko so se grški bogovi brigali predvsem za svojo srečo.

Človekova sreča izvira iz božje milosti in je deležnost pri božji slavi. Je božji dar, ki zahteva človekovo osebno sodelovanje. Srečo daje Jahve kot nagrado tistim, ki se ga boje in izpolnjujejo njegovo postavo ter upajo vanj. Do spoznanja, da je prava sreča samo v Bogu, se je izraelski človek dokopal le polagoma. Srečo, ki jo Bog daje, so Izraelci dolgo časa videli predvsem v tostranskih dobrinah: dobra žena, številni otroci, polne žitnice, velike črede ovac in goveje živine, različno drugo bogastvo.

Polagoma so začeli srečo pojmovati bolj duhovno, zlasti od tedaj, ko se je utrdila vera v posmrtno življenje. Vedno bolj so spoznavali minljivost, omejenost sreče, ki je v zgolj zemeljskih dobrinah. Avtor Ps 73 pričakuje vso svojo srečo od Jahveta osebno, ne od njegovih darov: »Kdo mi je v nebesih razen tebe? In če sem s teboj, me ne veseli zemlja... Meni pa je dobro, da sem blizu Boga, da svoje zavetje stavim v Gospoda Boga« (25–28).

Pot do kristjanove sreče so Jezusovi blagri. Sreče ne obetajo le za prihodnje življenje, ampak jo tistim, ki se po njih ravna, prinašajo že v tem življenju, vsaj deloma. Blagri so zelo povezani s smislom življenja, z Bogom, in prinašajo srečo tja, kjer se po človeški sodbi zdi, da je mesto le za žalost in nesrečo. Kakor se je teženje človeštva po sreči v stari zavezi uresničevalo v Jahvetu, tako se v novi zavezi v Kristusu. On je blagor »učlovečil«, s tem da jih je v polnosti živel. Ljudje so srečni, kolikor so povezani z njim. Marijo bodo blagrovali vsi rodovi med drugim tudi zato, ker je njegova mati (Lk 1, 48). Tisti, »ki božjo besedo poslušajo in jo ohranijo«, zaslužijo poseben blagor (11, 28); prav tako tisti, »ki niso videli in so verovali« (Jan 20, 29). Sreča prihaja od srečanja z Jezusom in z njegovim delovanjem: »Srečne pa vaše oči, ker vidijo, in vaša ušesa, ker slišijo; zakaj resnično, povem vam: Mnogi preroki in pravični so želeli videti, kar vi vidite, in niso videli; in slišati, kar vi slišite, in niso slišali« (Mt 13, 16–17). Jezus blagruje tiste, ki ga sprejmejo: »Blagor mu, kdor se nad menoj ne spotakne« (11, 6). Srečni smo, kadar delamo dobro, ne da bi mislili na povračilo (Lk 14, 14). Sreča izvira iz posnemanja Jezusa v ponižni strežbi bratom (Jan 13, 17). Radost je odvisna od naše čuječnosti in od premagovanja skušnjav (Lk 12, 37; Jak 1, 12).³⁰

2. Ljubezen in edinost

1. Sreče ni brez ljubezni. »Mi smo spoznali ter se prepričali o ljubezni, ki jo ima Bog do nas. Bog je ljubezen in, kdor ostane v ljubezni, ostane v Bogu in Bog ostane v njem« (1 Jan 4, 16). Ta stavek spada med najgloblja odkritja, ki jih sv. pismo posreduje človeštvu. Božja ljubezen, ljubezen sv. Trojice, se je najgloblje pokazala v Jezusu Kristusu, v njegovem učlovečenju in v velikonočni skrivnosti: »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje« (Jan 3, 16). Za vsakega kristjana velja, kar je sv. Pavel zapisal o sebi. »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; koli-

kor pa zdaj živim v telesu, živim v veri božjega Sina, ki me je vzljudil in zame dal sam sebe» (Gal 2, 20). Spoznanje, da Bog človeka ljubi, spada med najpotrebnejša in najosnovnejša spoznanja o Bogu. Šele na podlagi tega spoznanja more, ob sodelovanju z božjo milostjo, človek z vsem srcem Boga vzljubiti in s tem postati srečen. Ljubezen mora biti obojestranska. Pokaže se v izpolnjevanju Kristusovih zapovedi, Oče in Kristus pa to ljubezen vračata: »Kdor ima moje zapovedi in jih spolnjuje, ta me ljubi; a kdor ljubi mene, ga bo ljubil moj Oče in ga bom ljubil jaz in se mu razodel« (Jan 14, 21). Kristusovo razodevanje pa je vir veselja in sreče. »Tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8, 28), torej tudi k sreči. Tudi sreča v večnosti bo sad ljubezni do Boga (1 Kor 2, 9).

Z ljubeznijo do Boga je neločljivo povezana ljubezen do bližnjega in spada skupaj z njo v središče krščanskega življenja. »Ako kdo pravi: 'Ljubim Boga', pa sovraži svojega brata, je lažnik. Kdor namreč ne ljubi svojega brata, ki ga je videl, kako more ljubiti Boga, ki ga ni videl?« (1 Jan 4, 20). Gre le za eno ljubezen, ki je božje delo v nas. Ko ljubimo brate, ljubimo Kristusa (Mt 25, 40). Ljubezen do bližnjega ima svoj vzor v božji ljubezni: »Če nas je Bog tako ljubil, smo tudi mi dolžni ljubiti drug drugega« (1 Jan 4, 11). »Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite med seboj« (Jan 13, 34). Medsebojna ljubezen razveseljuje in osrečuje, ker je po njej v nas Bog, ki je vir veselja in sreče: »Ako se med seboj ljubimo, je Bog v nas in je njegova ljubezen v nas popolna« (1 Jan 4, 12). Srečni smo, ker imamo po medsebojni ljubezni v svoji sredi Jezusa (Mt 18, 20). Če ljubimo brate, smo prešli iz smrti v življenje (1 Jan 3, 14), s tem pa tudi v veselje in srečo. Ako se med seboj ljubimo, smo iz Boga rojeni in Boga poznamo (4, 7), smo srečni. Kjer ni ljubezni, tam ne moremo govoriti o sreči, saj nam brez ljubezni vse drugo nič ne koristi (1 Kor 13). Popolna sreča, ki mora biti nekaj trajnega, je možna le v ljubezni, ki »nikoli ne mine« (13, 8). Takšno popolno srečo bomo dosegli v absolutni prihodnosti, ko se bomo srečali z večno Ljubeznijo.³¹

2. Sreča je sicer nekaj zelo osebnostnega, a je hkrati ozko povezana s sočlovekom, in v veliki meri tudi od njega odvisna, torej medsebojnostna, saj človek kot družbeno bitje ni nikoli popolnoma sam. Zato je sreča povezana z **edinostjo**, ki vlada med ljudmi. Izvir edinosti je Bog, proti edinosti med ljudmi in med ljudmi ter Bogom pa je usmerjen greh. Edinost z izvoljenim ljudstvom je Bog vzpostavil z zavezo. Šele v Kristusu je bila sklenjena zaveza med Bogom in vsemi ljudmi. On zedinja vse, ki vanj verujejo, v svoje telo, ki je Cerkev. Udom Cerkev daje svoje karizme za skupno korist. Vse hrani z istim božjim kruhom svojega telesa, vsi imajo isto Mater.

Kristus je obnovil edinost na raznih področjih: v človekovi notranjosti, v kateri namesto strasti vlada Sveti Duh (Rimlj 8, 2. 9); med možem in ženo po vzoru edinosti med Kristusom in Cerkvijo (Ef 5, 25—32); med tistimi, ki se dajo voditi božjemu Duhu in so zato božji otroci (Rimlj 8, 14—15) ter so po veri »enega srca in duha« (Apd 4, 32) in enodušno slave Boga (Rimlj 15, 6). Temelj te edinosti je ena vera v enega Gospoda, en krst in medsebojna ljubezen ter ljubezen do Gospoda. Edinost med kristjani ima

svoj vzor in svojo moč v sv. Trojici (Jan 15, 9; 17, 26; Rimlj 5, 5). Izpolnjuje se Jezusova prošnja, »da bodo vsi eno, kakor ti Oče, v meni in jaz v tebi, da bodo tudi oni v nama eno, da bo svet veroval, da si me poslal ti« (Jan 17, 21). Ta medsebojna edinost je vir veselja in sreče za vse, ki živijo v tej edinosti, a hkrati k tej sreči kliče tudi druge, ki niso še v edinosti.³²

3. Raj in odrešenje

1. Svetopisemsko pojmovanje človekove sreče je tesno povezano z opisom **raja**. Prva dva človeka sta živela v raju v sreči: v prijateljstvu z Bogom, v svobodnem uživanju sadov z vrta, v gospodovanju nad živalmi, v skladni medsebojni edinosti, z darom nesmrtnosti. S tem prvim rajem je bila povezana posebna preskušnja, ki je nista prestala in sta s tem zgubila prvotno srečo.

V sv. pismu se na razne načine kaže hrepenenje človeka po novem raju, po izgubljeni sreči. Preroki z različnimi prispodobami napovedujejo obnovo prvotnega raja (Iz 51, 3; Ezek 36, 35; 47, 12). Zopet bo odprt dostop do drevesa življenja (Raz 2, 7). Rajsko življenje, ki bo obnovljeno na koncu časov, bo daleč prekašalo življenje v prvem raju. Značilnost poslednjega raja bo tudi čudežna rodovitnost, splošen mir ne le med ljudmi, ampak tudi med živalmi, konec vsakega trpljenja in smrti, večno življenje. V tem poslednjem raju ne bo nikakršne preskušnje in možnosti izgube sreče, kakor je bila to v prvem raju.

Čeprav je drugi raj eshatološka stvarnost, ki je prihranjena za konec časov, je v kali že navzoča na tem svetu. Kdor se je ravnal po modrosti in je izpolnjeval božjo postavo, je že v stari zavezi imel nekakšen predokus rajske sreče. Kristus kot novi Adam (Rimlj 5, 14; 1 Kor 15, 45) in božja modrost (1 Kor 1, 30) je postal začetnik novega raja, ki so ga napovedovali starozavezni preroki. Vanj je povabil desnega razbojnika (Lk 23, 43), vanj gredo vsi tisti, ki umirajo v Gospodu.³³

Drugi izraz za raj so nebesa. Kristjani smo s Kristusom nekako že v nebesih. Bog nas je oživil s Kristusom »in z njim vred obudil in nam dal sedež v nebesih s Kristusom Jezusom« (Ef 2, 5–6).

2. Sreča prihaja od Boga, ki odrešuje. Sreča je zato bistveno povezana z **odrešenjem**. Po izgubljeni rajski sreči vodi pot do nje le prek božjega odrešenja. Prvo izkustvo Izraelcev o Jahvetu je bilo izkustvo rešitelja, npr. iz egiptovske sužnosti. To izkustvo se je v zgodovini izvoljenega ljudstva vedno znova ponavljalo. Preroki pa so napovedovali končno odrešenje v poslednjem času.

Smisel Jezusovega življenja je bilo odrešenje, osrečitev ljudi. Že njegovo ime je naznanjalo poslanstvo odrešenika od grehov ljudstva (Mt 1, 21). Vse njegovo delovanje je bilo odreševanje: ozdravljanje bolezni, obujanje mrtvih, odpuščanje grehov, oznanjevanje blagovesti. Osrednje mesto pa ima Kristusova velikonočna skrivnost. S svojim odrešenjem je prinesel in še pri naša veselje in srečo na svet.

³² Prim. »Radost«, v: Rječnik 1068–1074.

³³ Prim. »Raj«, v: Rječnik 1074–1078.

Na končno zveličanje, ko bo Kristusovo odrešenje prišlo do polnega učinka, pa še upamo (Rimlj 8, 24). Šele z našim končnim poveličanjem nas bo odrešenje v polnosti osrečilo.³⁴

4. Življenje, blagoslov in mir

1. Sreča je tesno povezana z življenjem. Sv. pismo stare zaveze pogosto naglaša, da Bog živi. Psalmist najde v njem svojo srečo: »Mojo dušo žeja po Bogu, živem Bogu« (42, 3). Kristus je »Beseda življenja« (1 Jan 1, 1), »pot, resnica in življenje« (Jan 14, 6), »vstajenje in življenje« (11, 25). Od je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v izobilju« (10, 10). Kdor gre za njim, »ne bo hodil v temi, marveč bo imel luč življenja« (8, 12). Od daje živo vodo, ki v prejemniku postane »studenec vode, tekoče v večno življenje« (4, 14). Je »živi kruh« »za življenje sveta« (6, 51), ki daje »večno življenje« (6, 54). Kdor Kristusa uživa, živi po njem (6, 57). Tisti, ki veruje, »ima večno življenje« (6, 47), »je iz smrti prestopil v življenje« (5, 24). Po krstu je kristjan mrtev za greh in živ za Boga (Rimlj 6, 11). Sedaj spoznava očeta in Sina, kar je večno življenje (Jan 17, 3). Ne živi več sebi, ampak njemu, ki je zanj umrl in vstal (2 Kor 5, 15). Kakor sv. Pavlu je tudi njemu življenje Kristus (Flp 1, 21).

Navedena in druga svetopisemska mesta kažejo, da gre pri kristjanu za deležnost Kristusovega poveličanega življenja in z njim življenja sv. Trojice. To se izvršuje po veri in krstu, najpopolneje pa po evharistiji. Kristjanovo veselje in sreča je v tem, da je deležen Kristusovega veselja in sreče, kar se začetno izvršuje v tem življenju, pa se bo v polnosti ob kristjanovem poveličanju.³⁵

2. Z idejo življenja in z idejo veselja in sreče je povezan božji blagoslov, ki prinaša božje darove ljudem in jih s tem osrečuje. V novi zavezi je največji dar, največji božji blagoslov, največja sreča za človeštvo Kristus sam in njegov Sveti Duh. S Kristusom so podani vsi drugi blagoslovi: Bog »nas je v Kristusu blagoslovil z vsakršnim duhovnim blagoslovom iz nebes« (Ef 1, 3). Kristjanovo srečo pospešujejo različni darovi Kristusovega Duha.³⁶

3. Sreči zelo soroden pomen ima beseda »mir« (šalom). Pomeni stanje človeka, ki živi v soglasju z naravo, s samim seboj, z bližnjim in z Bogom. Zato je srečen, kdor je v miru. Mir je božji dar, ki ga človek prejme z zaupno molitvijo in z življenjem po božji volji. Pri tvorbi in ohranjanju miru mora sam sodelovati: »Blagor ustvarjalcem miru, zakaj ti bodo božji otroci« (Mt 5, 9). Preroki so napovedovali, da bo do popolnega miru prišlo v eshatološkem času.

Kar so napovedovali preroki, je postalo stvarnost v Kristusu. Luka priporoča, da so angeli ob Jezusovem rojstvu oznanjali »mir ljudem, ki so Bogu po volji« (2, 14). S svojim odrešenjskim delovanjem je Jezus povsod prinašal mir. Ko se je po vstajenju prikazal apostolom, jih je pozdravil: »Mir vam bodi!« (24, 36).

Sv. Pavel v pismih večkrat želi svojim bralcem »milost in mir«. S tem pokaže, da je osnova in vir miru milost. Kristusov mir je sad odrešenja (Jan

³⁴ Prim. »Spas«, v: Rječnik 1229–1237.

³⁵ Prim. »Život«, v: Rječnik 1560–1567.

³⁶ Prim. »Blagoslov«, v: Rječnik 53–63.

16, 33), sad Duha (Gal 5, 22) in kraljuje v naših srcih (Kol 3, 15) po opravičevanju, ko »imamo mir z Bogom po Gospodu našem Jezusu Kristusu« (Rimlj 5, 1). Kristusova navzočnost je izvir in stvarnost miru. Ob slovesu ga daje svojim učencem (Jan 14, 27). Po vstajenju podeli apostolom skupaj z mirom tudi Svetega Duha in oblast odpuščati grehe (20, 19—23).³⁷

5. Praznik, počitek in gostija

1. **Praznovanje** v vseh verstvih bistveno sodi k bogoslužju in je navadno povezano s skupnim veseljem. V sv. pismu stare zaveze so prazniki zelo povezani s sveto zgodovino. Zato so usmerjeni v preteklost, ker gre pri njih za spominjanje čudovitih božjih del in za zahvaljevanje zanje. Prazniki so bili tudi anticipiranje končnega odrešenja. Tudi v tem pogledu so bili vir veselja.

Krščanski prazniki so povezani s Kristusovim življenjem, posebej z njegovo velikonočno skrivnostjo, ki se zakramentalno obhaja v evharistiji, zlasti na nedeljo. ³⁸ Zaradi Kristusove navzočnosti so še bolj kakor staro-zavezni prazniki zaznamovani z veseljem in srečo udeležencev.

2. V zvezi s praznikom, a tudi v zvezi z veseljem in srečo je **počitek**. Pravi počitek je dopolnitev dela in predokus nebes. Počivanje na soboto je imelo med drugim ta smisel, da je spominjalo Izraelce na rešitev izpod jarmu prisilnega dela v Egiptu. Počivati zato pomeni biti svoboden. Počitek na soboto je dalje delež pri Stvarnikovem počitku, kakor kaže poročilo o stvarjenju. S tem so Izraelci pokazali, da so ustvarjeni po božji podobi. Počitek zato ne pomeni le svobodo, ampak tudi božje otroštvo. Seveda je glavni namen počitka, da človek veselo slavi Boga stvarnika in rešitelja. Sobota je človeka uvajala v skrivnost Boga.

Jezus je upošteval starozavezno vsebino sobotnega počitka in je jasno naglasil pravi smisel sobote (oziroma nedelje): »Sobota je ustvarjena zaradi človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2, 27). Počitek mora osvobajati človeka in dajati možnost za poveljevanje Stvarnika. Po Kristusu je počitek osvoboditev božjih otrok. Jezus sam je počitek za izmučene duše: »Pridite k meni vsi, kateri se trudite in ste obteženi, in jaz vas bom poživil« (Mt 11, 28). Pravi počitek pa bo šele v večnosti, ki ne bo prekinitve, ampak dovršitev naše dejavnosti.³⁹

3. V zvezi s prazniki in počitkom je treba omeniti **gostije**. Med udeleženci pri mizi se ustvarja življenjska povezanost. Že svetna gostija je v sv. pismu večkrat znamenje veselja, ko npr. pride sorodnik (Tob 7, 9) ali se vrne izgubljeni sin (Lk 15, 22—32). Veselje na gostiji mora biti popolno (Jan 2, 1—10). Pri Izraelcih so bile nekaj pogostnega v daritvah zvezane svete gostije. Imele so značaj vesele slovesnosti v Jahvetovi navzočnosti.

Ob Kristusovi navzočnosti so globlje dobile svoj polni smisel. Jezus se je udeležil svatovske gostije v Kani (Jan 2, 2—11), obeda pri Lazarju (Lk 10, 38—42), pri farizeju Simonu, kjer je odpustil grehe skesani grešnici (7, 36—50), pri cestinarju Mateju, kjer je bilo mnogo cestinarjev in grešnikov

³⁷ Prim. »Mir«, v: Rječnik 555—561.

³⁸ Prim. »Blagdani«, v: Rječnik 50—53; A. Strle, Maša in nedelja, v: Oblikovanje nedeljske maše, Ljubljana 1964, 12—20.

³⁹ Prim. »Počinak«, v: Rječnik 871—875; A. Strle, n. d. 23—26.

(Mt 9, 10), pri višjem cestinarju Zaheju, ki se je ob srečanju z Jezusom spreobrnil (Lk 19, 2—10). To, da je Jezus jedel s cestinarji in grešniki, kar je nekaj zelo nenavadnega, kaže na smisel mesijanske gostije, ki je povezava grešnikov z Bogom.⁴⁰

Kristus zbira svoje k skupnemu obedu, ki ga sam blagoslovi (Mt 14, 19; 15, 36). Na njegovih gostijah vlada praznično svatovsko veselje (Mt 9, 15; Mr 2, 19), Jezus odpušča grehe (Lk 7, 47), rešuje (19, 9). S pomnožitvijo kruha se pokaže božja velikodušna darežljivost (Mt 14, 15—21). To pomeni povratek rajske sreče in ponovitev čudežev ob izhodu iz Egipta (Jan 6, 31—33). Kristusove gostije so napovedovale evharistično gostijo in eshatološko gostijo v prihodnjem veku. Evharistična gostija je zato nadaljevanje tistih gostij, ki jih je Jezus obhajal v krogu svojih učencev. Umivanje nog pred zadnjo večerjo kaže, da sta za vredno sodelovanje pri evharistiji potrebna ponižnost in ljubezen (Jan 13, 2—20). Po sv. Pavlu je za vredno sodelovanje pri sv. evharistiji najpotrebnejša medsebojna ljubezen (1 Kor 11, 17—34).

Tudi po vstajenju se je Jezus svojim prikazoval v zvezi z obedi in je s svojimi učenci jedel (Lk 24, 30; 36—43; Jan 21, 13; Apd 1, 4). Skupna jed z učenci, ki so ga zapustili, je odlično znamenje odpuščanja. Ti obedi so bili tudi podlaga za vero v Kristusovo vstajenje (Apd 10, 41). Z njimi so praznovali Gospodovo vstajenje.⁴¹

Prva krščanska skupnost obhaja evharistijo v bratski skupnosti, polna veselja (Apd 2, 42, 46). Učenci so izkustveno najbolj dojemali Gospodovo navzočnost prav pri lomljenju kruha. Vir veselja je bila prav ta Kristusova navzočnost in pa pričakovanje njegovega drugega prihoda ter dokončne zmage božjega kraljestva.⁴²

Starozavezni preroki so napovedovali posebno gostijo ob koncu časov: »Gospod nad vojskami pripravi na tej gori vsem ljudstvom gostijo z izbornimi jedili, gostijo z zlahtnim vinom, z najboljšimi jedili, s prečiščenim zlahtnim vinom« (Iz 25, 6). Tudi Jezus uporablja podobo o gostiji. Plačilo apostolov bo, da bodo pri njegovi mizi v njegovem kraljestvu jedli in pili (Lk 22, 30). Jezus bo z apostoli v kraljestvu svojega Očeta pil novo vino (Mt 26, 29). Veliko jih bo »prišlo od vzhoda in zahoda in bodo sedli za mizo z Abrahamom in Izakom in Jakobom v nebeškem kraljestvu« (8, 11), če bodo le imeli svatovsko oblačilo (22, 11—14). Ako bodo služabniki ob Kristusovem prihodu čuječi, »se bo opasal in jih posadil za mizo in bo pristopil ter jim stregel« (Lk 12, 37). Na tej gostiji bo vsak posebej skupaj z Jezusom: »Glej, stojim pri vratih in trkam. Če kdo sliši moj glas in vrata odpre, bom vstopil k njemu in bom večerjal z njim in on z menoj« (Raz 3, 20).⁴³

III. EVHARISTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Svetopisemska raziskava je pokazala, da sta veselje in sreča, ki sta sad božjega daru in človekovega sodelovanja, bistveno povezana s krščanskim

⁴⁰ Prim. E. Kilmartin, *La dernière Cène et les premiers sacrifices eucharistiques de l'Eglise*, v: *Concilium* št. 40 (1968) 33.

⁴¹ Prim. E. Kilmartin, n. m. 39.

⁴² Prim. E. Kilmartin, n. m. 40.

⁴³ Prim. »Gozba«, v: *Rječnik* 272—276.

življenjem. Krščanska skupnost, ki živi iz vere in ljubezni ter se srečuje z vstalim Kristusom, zlasti pri evharistiji, je in mora biti vesela in srečna skupnost. Sv. pismo kaže, da gre za pristno doživeto, polnokrvno človeško veselje in človeško srečo, ki zajame vsega človeka in ni le golo čustvo, čeprav čustev ne izključuje. Ni to veselje in sreča svetobožnega krščanstva, ampak krščanstva sredi sveta in življenja. Sta pa to veselje in sreča v marsičem drugačna od veselja in sreče, ki ju kdo najde v stvareh, ki nimajo neposrednega stika z vero ali so celo grešne. Jezusovi blagri dokazujejo, kako drugačna je sreča, ki jo on daje, ki jo daje »svet«. Sv. pismo tudi kaže, da sta popolno veselje in sreča prihranjena za absolutno prihodnost.

Kar sv. pismo pove o veselju in sreči kristjanov, moremo obrniti tudi na obhajanje evharistije, saj je evharistična skrivnost »zares središče svetega bogoslužja in celo vsega krščanskega življenja« (E 1, 1). Krščansko življenje, ki je in mora biti zaznamovano z veseljem in srečo, je in mora biti z obojim še posebej zaznamovano v svojem središču, v obhajanju evharistične skrivnosti (prim. DS 1322). Obhajanje evharistije veselje in srečo kristjanov najodločneje označuje in povzroča, ker je srce krščanskega praznovanja (1) in najgloblje zakramentalno zedinjenje z vstalim Kristusom in po njem s sv. Trojico (2), ker je vir odpuščanja grehov (3) in zakrament krščanskega bratstva (4). Poleg teh razlogov, ki kažejo, da je evharistija vir veselja in sreče, in jih tu posebej obravnavam, naj le omenim še naslednje razloge: Sv. Duh pri mašni daritvi kar najbolj deluje, sad Duha pa je veselje; evharistija najbolj oblikuje Cerkev, ki je skupnost odrešenih, zato nujno veselih in srečnih ljudi; evharistična daritev kot dejavna navzočnost Kristusove velikonočne skrivnosti posreduje odrešenje, ki je vir veselja in sreče; evharistija nam posreduje daritvenega duha, s pomočjo katerega skrbimo za srečo drugih in smo ob tem tudi sami najbolj srečni. Sreče namreč ni v sebičnosti, tudi ne v sebičnem iskanju lastne sreče.

1. Srce krščanskega praznovanja

Evharistična daritev je povezana z nedeljo in praznikom, s praznovanjem. Evharistija sama je praznovanje, višek, srce nedeljskega praznovanja. Prazniki so predvsem javljanje in izkustvo drugega sveta. Prerajajo delavnik in mu dajejo smisel. Ljudem naj bi pomagali, da bi spoznali smisel sveta in človeka. Človeka usposablja, da se z večjo vnemo loteva svojega vsakdanjega življenja. Zunanji izraz praznika so gostija, pogovori, petje, veselje. Naravno in psihološko gledano je vsak praznik v nekem pogledu prelom z vsakdanjim življenjem in vstop v čas, ki se razlikuje od delavnika. Gre za izkustvo polnosti, v kateri je vse podarjeno, svobodno, spontano kakor pri igri. Skupno bogačastno obhajanje, počitek od rednega dela in veselje, to so značilnosti pri vseh narodih in kažejo, kako je tako praznovanje utemeljeno v človeški naravi.

V krščanstvu postane vse to najvišji izraz vere. Vse privine, ki primer-no prispevajo k prazničnosti pri evharistiji, bi bilo treba upoštevati in pospeševati. Prizadevanje za napredek znanosti in tehnike, za boljši življenjski standard, za čimvečji dobiček za človeka ni dovolj. Sicer bo postalo življenje neznosno. Potrebno je premišljevanje, praznik, igra, božja služba. Če

bomo gledali le na neposredno materialno koristnost in dobiček, ne bo več prostora za vero, za Boga in s tem za naš končni smisel življenja, za našo osebno srečo.⁴⁴

Vsaka mašna daritev je praznovanje, čeprav jo obhajamo na delavnik. Pri njej se namreč spominjamo božjega odrešenjskega dogajanja, ki se je izvršilo s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, za nas pa se prav zdaj vrši. Ker Bog deli odrešenje, je to njegov praznik. Praznovanje tega odrešenjskega delovanja z dejavnim sodelovanjem vsega božjega ljudstva je in mora biti izraz vere in ljubezni. Čim močnejšo vero ima človek, tem večjo potrebo čuti po evharističnem praznovanju. Kjer takšne vere ni ali je prešibka, bi morala najprej zaživetiti.

Če je obhajanje evharistije praznovanje že na delavnik, je to mnogo bolj na nedeljo, ki pomeni tedensko obhajanje velike noči in binkosti. Nedelja je še posebej zbor ljudi, dan božje besede in evharistije. Vse to med sabo povezuje spomin na Gospodovo trpljenje in vstajenje, ki je najgloblje bistvo nedelje. Sv. maša je v prvi vrsti namenjena za obhajanje na nedeljo, nedelja pa najde svoj polni smisel le v njej. Mašna daritev ima torej nedeljsko in velikonočno naravo. Če v nedeljo ne bi obhajali Gospodovega spomina, nedelja pravzaprav ne bi bila Gospodov dan. Evharistična skrivnost napravi, da je nedelja Gospodov dan.⁴⁵

Z nedeljo in z obhajanjem evharistije na nedeljo sta tesno povezana veselje in sreča. Nedeljsko veselje je veselje vsega božjega ljudstva, ki praznuje odrešenje. Je dan novega človeka, ki ga je prerodil krst — novo stvarjenje. To novo stvarjenje se je izvršilo s Kristusovo velikonočno skrivnostjo, za vsakega posameznika pa pri krstu. Nedeljo praznujemo kot prvi dan, dan novega stvarjenja. Obenem pa je nedelja osmi dan, podoba prihodnega sveta. V nedeljskem veselju in sreči se morata vsaj nekoliko kazati veselje in sreča absolutne prihodnosti. Veselje prihaja iz pričakovanja končnega poveličanja in bo dopolnjeno ob končnem srečanju s Kristusom, ko se bo začel večni praznik. Najboljše jamstvo, da bomo deležni tega večnega praznika, je dejavno sodelovanje pri nedeljski evharistiji, ki je najodličnejše učinkovito znamenje večnega veselja in sreče. Deležnost pri veselju in sreči evharističnega slavlja je že deležnost pri nebeškem veselju in sreči. Vsako nedeljsko praznovanje evharistije pomeni korak bliže k večni nedelji. Zato je razumljiv stavek, ki ga ima Didaskalia dvanajstih apostolov iz 3. stoletja: »Na nedeljo bodite vedno veseli, kajti kdor se v nedeljo žalosti, greši« (21).

Velikonočno veselje pri nedeljski božji službi se na poseben način izraža s petjem. Péta maša je zato znamenje velikonočnega veselja. Utemeljene so besede: »Za obhajanje evharistije ob udeležbi ljudstva je zlasti ob nedeljah in praznikih bolj primerna oblika péta maša, če je le mogoče, tudi večkrat isti dan.«⁴⁶ Svetna pesem izraža svetno veselje, sveta pesem pa izraža velikonočno veselje Svetega Duha, ki vzbuja v nas duhovne hvalnice: »Govorite med seboj s psalmi in hvalnicami in duhovnimi pesmimi, pojte Gospodu in

⁴⁴ Prim. Ph. Maillard, *L'Eucharistie, c'est la fête*, v: *Parole et Pain* št. 41 (1970) 302–306; D. Eissing, *Fest — Feier — Gottesdienst. Vorüberlegungen zur Gestalt des Gottesdienstes*, v: *ThPQ* 122 (1974) 227 sl.; P. Massi, *La domenica nella storia della salvezza*, Napoli 1967, 8–10.

⁴⁵ Prim. P. Massi, n. d. 227–229.

⁴⁶ *Musica sacra*, slov. prevod, v: Navodila za izvajanje konstitucije o svetem bogoslužju, Ljubljana 1967, 38, št. 27.

ga slavite v svojih srcih« (Ef 5, 19; prim. Kol 3, 16). Naše evharistične skupnosti bi morale biti vesele in pojoče skupnosti.⁴⁷

2. Najgloblje zakramentalno zadinjenje s Kristusom in po njem z Očetom v Svetem Duhu

Kristus je glava novega stvarstva in cilj zgodovine. Vse hoče združiti v sebi, da bi bil končno Bog vse v vsem. V Cerkvi smo že po krstu združeni z navzočim Kristusom in med seboj v eno telo. Ker zaradi pomanjkljivosti in grešnosti ljudi ta povezanost pogosto zelo oslabi, jo je treba vedno znova obnavljati, uresničevati. Zato je potrebno, da kristjani pridemo skupaj in se po božji besedi ter daritvi vedno znova povezujemo s Kristusom in po njem z Očetom. Gre predvsem za spominjanje nanj, ki je za nas umrl in vstal. Ta spomin pa ni le spomin, ampak je sedanja stvarnost. Isti Kristus, ki je pri zadnji večerji naročil, naj evharistijo obhajajo v njegov spomin, isti Jezus, ki je iz ljubezni do nas izkrvavel na križu, isti Gospod, ki je zmagoslavno vstal, je pri mašni daritvi navzoč kot glavni dar in darovavec. Mašna daritev je srečanje z Vstalim, ki je zaznamovan s poveljanimi ranami. Kakor je bila njegova navzočnost po vstajenju vzrok velikega veselja in sreče prvotne krščanske skupnosti, tako je in bi morala biti vzrok velike radosti in sreče tudi pri vsaki mašni daritvi, ki je podaljšanje Kristusovega zmagoslavja v naš prostor in čas. Veselje med kristjani naj bi bilo takšno, kakršno je bilo veselje učencev, ko so spoznali, da je med njimi vstali Gospod. Veselje vsake nedeljske maše je in bi moralo biti veselje velike noči. Velika noč tako traja in bi morala trajati s pomočjo evharistije skozi vse čase. Učenci Vstalega smo, zato naj bi bilo tudi v nas nekoliko njegovega veselja in sreče. Prav poveljani Kristus nam pri vsaki mašni daritvi pri naša to veselje in srečo, ki nas bosta sicer v polnosti prešinili šele v večnosti, a sta že zdaj pravo veselje in sreča. Tem globlja, čim globlja je naša vera, je tudi vera v njegov drugi prihod. Kakor za jeruzalemsko krščansko skupnost bi morale tudi za nas veljati besede: »Vsak dan so enodušno prihajali v tempelj, po hišah lomili kruh in uživali jed z veselim in preprostim srcem« (Apd 2, 46–47).⁴⁸ Ob tem seveda ne bomo nikoli pozabili, da je v tem življenju naš delež tudi Gospodov križ, ki ga moramo vedno znova vključevati v svoje krščansko veselje in srečo.

Pri evharistiji gre sicer za eno samo Kristusovo navzočnost, toda na različne načine, ki so vsi resnični: v zboru vernikov (Mt 18, 20), v svoji besedi, v duhovnikovi osebi, najodličnejše pa pod evharističnima podobama (prim. Es 9). Takó pomeni srečanje z zborom vernikov, poslušanje božje besede, srečanje z duhovnikom, v najvišji meri pa prejem sv. obhajila srečanje z vstalim Gospodom, z najmočnejšim virom veselja in sreče. Kristjani okužajo, »da je Gospod dober« (1 Pet 2, 9), in se z notranjim veseljem odzivajo vabilu: »Okusite in spoznajte, kako dober je Gospod« (Ps 34, 9).

Prejem sv. obhajila je najgloblje na zemlji možno zakramentalno zedinjenje s Kristusom, ki se podari obhajancu. Gre za globoko osebno dejanje med Kristusom in obhajancem, če ga le obhajanec prejme s primerim razpoloženjem, ki je potrebno za vsako srečanje s Kristusom. Podaj

⁴⁷ Prim. P. Massi, n. d. 309–335; Ph. Maillard, n. m. 305–311.

⁴⁸ Prim. P. Massi, n. d. 320 sl., 329 sl.

ritev pri obhajilu presega kakršno koli še tako intenzivno podaritev kakega človeka drugemu. Človek podari drugemu kako reč, svoja spoznanja, izkušnje. V zakonu in prijateljstvu nekako, sicer zelo omejeno podarja drugemu tudi sam sebe. Kristus pa nam v sv. obhajilu ne podarja le nekaj od svojega, svoje misli, svojo ljubezen. Podarja nam sam sebe. Da bi to mogel, je izbral znamenje kruha in vina. Ljubezen tu doseže edinost, ki pri ljudeh nikoli ni mogoča. Obhajanec sprejme Kristusa, bolje, Kristus sprejme obhajanca vase, ga vključi v svoje lastno življenje, v svoj sinovski odnos do Očeta.⁴⁹

Zedinjenje s Kristusom nas v Svetem Duhu vodi do zedinjenja z Očetom. Kristjan se po zedinjenju s Kristusom vedno bolj vključuje v življenje sv. Trojice. Evharistija je zakrament občestva s sv. Trojico, zakrament, ki kristjanom posreduje življenje sv. Trojice. Kristjan se zedinja z Očetom kot virom milosti, s Sinom kot Odrešenikom, s Svetim Duhom kot posvečevalcem.⁵⁰ Prekipevajoče življenje v sv. Trojici, življenje ljubezni med tremi božjimi osebami, ki je za Boga vir neskončne sreče, je vir sreče tudi za človeka. Človek je tem bolj vesel in srečen, čim bolj je deležen življenja sv. Trojice in to življenje živi v občestvu s svojimi brati.

3. Vir odpuščanja grehov

Zunanje znamenje pri evharistiji je daritveni obed, ki označuje in na najvišji na zemlji možni način uresničuje občestvo z Bogom in ljudmi. Tega občestva pa sv. evharistija ne more doseči, dokler je kristjan v velikem grehu. Ko evharistija označuje in uresničuje občestvo z Bogom in z ljudmi, odstranja tudi ovire tega občestva, to je velike grehe, če le kristjan pri evharistiji dejavno sodeluje in se svojih grehov kesa. Uresničuje se, kar izražajo besede nad kelihom: »To je namreč moja kri zaveze, ki se za mnoge prelija v odpuščanje grehov« (Mt 26, 28). Evharistika kot daritev zato odpušča male in velike grehe. Velike grehe bo seveda pozneje kristjan v zakramentu pokore podvrgel sodbi Cerkve.⁵¹ Kakor je Kristus v svojem zemeljskem življenju v Palestini prinašal skesanim grešnikom odpuščanje, tako ga prinaša v evharistični daritvi tudi danes.

Ker Kristus v evharistiji ob uresničevanju občestva z Bogom in ljudmi odpušča grehe, je razumljivo, da s tem kristjana razveseljuje in osrečuje. Odstranja grehe, ki so vzrok žalosti in nesreče. Evharistija je v tem pogledu zakrament veselja in sreče, in sicer tem bolj, čim bolj je kristjan z mašno daritvijo sodeloval in se svojih grehov kesal. Po svetopisemskem gledanju ne prinaša evharistija veselje in srečo le grešniku, ki se pri njej spreobrne, ampak tudi nebesom, kakor smo že videli. Zato je že v posebnem pomenu zakrament veselja in sreče.

4. Zakrament krščanskega bratstva

Evharistija ne uresničuje le občestvo z Bogom, temveč tudi med ljudmi, seveda v povezanosti z Bogom, zato je na poseben način zakrament brat-

⁴⁹ Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* 2, München 1970, 384 sl.

⁵⁰ Prim. F. Oražem, *Evharistija v luči sv. Trojice*, v: BV 32 (1972) 160, 164 sl.

⁵¹ Več glej A. Nadrah, *Zakrament pokore v odnosu do krsta in evharistije*, v: Cerkve 9 (1975) 16–17; A. Nadrah, *Evharistija kot zakrament odpuščanja grehov*, v: Cerkve 9 (1975) 53–57.

stva.⁵² Zunanje znamenje evharistije je občestveni daritveni obed. Da bomo evharistijo razumeli, je treba izhajati iz pomena občestvenega obeda. Obedovati ne pomeni le hraniti se, ampak gre za **skupno** uživanje hrane. Samo hraniti se ni nekaj, kar bi veljalo le za človeka, kar bi bilo nekaj bistveno človeškega. Tudi žival se hrani. Jesti kot skupnost oseb pa je nekaj pristno človeškega. Skupni obed že po svoji naravi nekako označuje in uresničuje bratsko povezanost med udeleženci. Temeljno znamenje pri evharistiji ni hranjenje, ampak bratski obed. Da kruh jemo skupaj, ga je treba razlomiti in razdeliti. Hranjenje postane nekaj človeškega prav v tej **delitvi z brati**. Če s kom delimo obed, ga s tem priznamo za brata. Skupno uživanje hrane nas tem bolj povezuje v občestvo, čim bolj hrano z drugimi delimo, čim bolj živimo v medsebojni ljubezni, ne le pri obedu, ampak v vsakdanjem življenju.⁵³

Kar že vsak občestveni obed kaže in uresničuje, to kaže in uresničuje, seveda mnogo globlje in popolneje, obhajanje evharistije. Globlja povezanost s Kristusom, ki jo evharistija uresničuje, zlasti s prejemom sv. obhajila, pogloblja in ponotranjuje tudi občestveno povezanost med udeleženci. Z vero prejeto obhajilo ustvarja in krepi bratsko edinost. Pri mašni daritvi in pri obhajilu postanemo eno z bratom Kristusom, zato smo tudi v polnejšem pomenu bratje in sestre med seboj. Evharistija je obed bratske skupnosti v mnogo globljem pomenu kakor kateri koli drug obed.⁵⁴

Iz vsega tega je razumljivo, da je zakrament evharističnega bratstva hkrati zakrament veselja in sreče. Ko ljudi povezuje v bratsko skupnost, v kateri v medsebojni ljubezni drug drugemu služijo, odpravlja medsebojno needinost in morda celo sovraštvo, ki je vzrok, da so ljudje žalostni in nesrečni. Pri tem je zelo važno osebno sodelovanje, »opus operantis«, ne le pri mašni daritvi, ampak že mnogo prej v vsakdanjem življenju. Le takó ne bomo začeli mašno daritev kot tujci, ki niso med seboj povezani, temveč bomo občestvo, ki ga bo Sveti Duh združil v eno celoto, občestvo, ki bo izkustveno dojemalo, da je v njihovi sredi Gospod, vir veselja in sreče.

IV. NEKATERE PASTORALNE NALOGE

Razprava izrečno ali vključno opozarja na več pastoralnih nalog v zvezi z evharistijo. Nekatere med njimi naj posebej podčrtamo.

Naše oznanjevanje o evharistiji kot zakramentu veselja in sreče bo uspešno le, če se bodo kristjani odvrnili od zgolj količinskega (težnje po užitkih) h kakovostnemu pojmovanju veselja in sreče, pojmovanju, ki je povezano s smislom življenja. Šele pot kakovosti je prava pot do sreče, tudi do sreče, ki jo daje evharistija.

Kristjan naj bi čimbolj zavestno, iz središča svoje osebnosti, izbral Boga kot svoj končni smisel, ki daje smisel vsem drugim smislom in je edini zmožen človeka v polnosti osrečiti. Ob tem ne bo pozabil, da je Bog

⁵² Prim. A. Nadrah, *Evharistija kot zakrament bratstva*, v: BV 35 (1975) 69–91.

⁵³ Prim. Ch. Duquoc, *Le repas du Seigneur, Sacrament de l'existence réconciliée*, v: *Lumière et vie* št. 94 (1969) 54–56.

⁵⁴ Prim. M. Schmaus, n. d. 385.

kot končni smisel njegovega življenja tesno povezan s prizadevanjem, da bi bil dober človek in dober kristjan. Zato je potrebno globoko življenje iz vere, ki se v praksi najbolj pokaže v ljubezni do Boga in do bližnjega.

Še bolj določeno bi mogli reči, da je smisel človekovega življenja Kristus, zato bi bilo potrebno vse pastoralno delovanje usmeriti nanj. Večno veselje in srečo bi morali prikazovati povezano s sedanjim veseljem in srečo, ki ju daje obhajanje evharistije tistim, ki pri njej z globoko vero dejavno sodelujejo. Izkušveno dožemanje poveljčanega Kristusa pri evharistiji je že sedaj nekako izkušveno dožemanje nebes. V pastoralnem delovanju in v krščanskem življenju bi morali poiskati harmonijo med »žek in »še ne«. Vsekakor je obhajanje evharistije najmočnejši klic po drugem Gospodovem prihodu. Vse to pa nas ne sme zavesti, da bi na vero in na evharistijo gledali kot na »opij za ljudstvo«. Evharistija kristjana ne iztrga iz vsakdanjega življenja, ampak ga usposablja za bolj plodovito delovanje sredi sveta.

Ker je in mora biti nedeljsko obhajanje evharistije središče kristjanovega duhovnega veselja in sreče, je treba obhajanje evharistije temu primerno urediti. Upoštevati je treba celotnega človeka, razumsko plat, voljo in čustva. Današnji človek morda še bolj kakor nekdanj potrebuje govorico v podobah, zato imajo velik pomen cerkvena glasba in petje, cerkvena obleka, sveče, barve, primerno oblikovan in opremljen liturgični prostor itd. Seveda ne gre za to, da bi mašno daritev napravili na zunaj privlačno za vsako ceno (kot npr. pri filmu ali drami), saj zunanje stvari ne prinašajo sreče, kvečjemu kratkotrajno, ali morda le občutek ugodja. Gre za stvari, ki bi sedanjemu človeku približevale smisel življenja, vir veselja in sreče, to je poveljčanega Kristusa in po njem Boga.

Da bo evharistična skupnost kot znamenje kazala na velikonočno veselje in srečo ter to tudi povzročala, naj bodo besede voditelja evharistije prežete z velikonočnim veseljem, naj dajejo pogum in naj udeležence vsestransko dvigajo. Predvsem naj bo srčika oznanila to, da nas Bog ljubi, vsakega posameznika, kakor da bi bil edino on na svetu. To spoznanje naj bi postalo za udeležence eksistencialno-izkušveno.

Ker obhajilo najvišje označuje in uresničuje občestvo z Bogom in s kristjani ter je najgloblje zakramentalno osebnostno srečanje s poveljčanim Kristusom, je prizadevanje za dobro pogostno obhajilo, ki bo povezano s krščanskim življenjem, nujno potrebno.

Zakaj evharistija za mnoge ni učinkovito znamenje veselja in sreče? Gotovo ni krivda pri notranji vsebini maše. Krivda je morda deloma v neustreznem oblikovanju mašne daritve, predvsem pa v kristjanih, ki nimajo močne vere in ne pravega izkušvenega spoznanja, kaj je mašna daritev, zato pri njej ne sodelujejo. Le v veri in na temelju vere moremo dojemati veliko skrivnost božje ljubezni, ki se dogaja pri vsaki mašni daritvi. Kristjan, ki se po lastni krivdi ne udeležuje mašne daritve, srečanja z vstalim Kristusom, največjim virom veselja in sreče, se odtujačuje svojemu krščanskemu bistvu, je kristjan s protislovjem v sebi, kakor je, da povzamem Trstenjakove besede, nesrečen človek odtujitev ali odpad od človeka, človek s protislovjem v sebi.⁵⁵

Tudi nedeljo bomo morali ustrezno oblikovati. Koncil pravi o nedelji, da je »prvi in glavni praznični dan, ki ga je treba pobožnosti vernikov oznanjati ter vneto priporočati, da bo postal tudi dan veselja in počitka« (B 106). Nedelja naj bi poleg tega, da je Gospodov dan, postala tudi dan krščanskega bratstva in bratske ljubezni. Sreča kristjanov in njihov počitek bo v osrečevanju bratov in v češčenju Gospoda.

Nujno potrebno je povezovati mašo z življenjem. Sreča ob nedeljski maši naj bi nas spremljala čez teden. Veselje in srečo moramo nato prinesiti k naslednji nedeljski daritvi, da ju okrepljena in poglobljena prejmemo nazaj in zopet ponesemo v življenje. Življenje v globoki veri in ljubezni nas bo med tednom povezovalo s Kristusom in nas osrečevalo. Če bomo živeli največjo zapoved v krščanstvu, bomo doumeli, da je sreča hčerka ljubezni. Skupnost, ki se ob nedeljah zbira krog oltarja, naj bi bila po možnosti tudi čez teden v bratskem služenju med sabo povezana, da bo Jezus stalno v njeni sredi. Takó bo razodevala velikonočno veselje in bo z njim pričala za vstalega Kristusa. Pristno krščansko občestvo je veselo in srečno občestvo. V tem je tudi moč krščanstva, znamenje, po katerem se pristno evangelijsko občestvo razlikuje od povprečnega krščanstva. Vesela in srečna krščanska skupnost, ki je občestvo vere, upanja in ljubezni, zna kljubovati tudi trpljenju in smrti. Veselje in srečo v trpljenju nekako še globlje izkuša. Jezusovi učenci ne bi bili tako globoko izkušali veselja in sreče njegovega vstajenja, če ne bi bili prej takó živo občutili njegove odsotnosti in navideznega poloma.

Potrebno bi bilo poudarjati pomen priprave na vsako mašno daritev. Veliko vrednost imajo uvajanje v molitev in meditacijo, redno branje sv. pisma, duhovne vaje itd. Koristno bi bilo občasno obhajanje evharistične daritve v manjših, homogenih, krščansko globlje živečih zaključenih skupinah, ki pa bi morale ostati odprte za širšo skupnost in vso Cerkev. V manjših skupinah je mašno bogoslužje lažje ustrezno oblikovati, evharistično bratstvo pride bolj do veljave, z njim pa tudi evharistija kot zakrament veselja in sreče.

Da bo evharistija kot vir veselja in sreče v polnosti učinkovala, je potrebno dejavno sodelovanje vseh udeležencev, ki se v nekem pogledu začne že mnogo pred pričetkom mašne daritve, namreč v vsakdanjem življenju darovanja, odpovedi in iskanja sreče bližnjih. Takó bo tudi pri sami daritvi vsak lažje prispeval delež, ki je potreben, da bo evharistija kot vir veselja in sreče v vsakem udeležencu obrodira bogate sadove.

Povzetek

EVHARISTIJA KOT VIR VESELJA IN SREČE

Anton Nadrah O Cist

Razprava ima za svoje antropološko izhodišče psihološka dognanja o veselju in sreči in pa eksistencialno-izkustveno dožemanje Boga v Kristusu kot vir veselja in sreče. Na podlagi razodetja kaže, kako veselje in sreča nujno spadata h krščanskemu življenju; v osrednjem delu pa kaže evharistijo kot vir veselja in sreče med kristjani. Končno našteva nekatere prak-

tične smernice, ki naj bi pomagale, da bo evharistija bolj učinkovala kot vir veselja in sreče.

Zusammenfassung

DIE EUCHARISTIE ALS FREUDEN- UND GLÜCKSQUELLE

Anton Nadrah O Cist

Als Ausgangspunkt der Auhandlung dienen die anthropologischen und psychologischen Feststellungen über die Freude und das Glück, weiter existentielles und erfahrungsgemässes Erleben Gottes in Christus als Freuden- und Glücksquelle. Aufgrund der Offenbarung zeigt sie, wie die Freude und das Glück zum christlichen Leben notwendig gehören. In dem Hauptteil stellt sie aber die Eucharistie als die Freuden- und Glücksquelle für die Christen dar. Am Ende werden einige praktische Anweisungen gegeben, wie die Eucharistie in dieser Hinsicht wirksam zu machen.*

P. Tomaž Kurent, O. Cist.

ZAPOVED BRATSKE LJUBEZNI PO NOVOZAVEZNEM OZNANILU

Uvod

Nova zaveza (NZ) stavi bratsko ljubezen v najožji, neločljivi stik tako z ljubeznijo do Boga kakor s skrivnostjo odrešenja. Za določitev njenega mesta je priporočljivo, da sledimo najprej migljajem pisma Efežanom (3, 14 ss) in v molitvi poprosimo za milost, ki naj nas usposobi, da bi »mogli z vsemi svetimi razumeti, kako široko in dolgo, kako visoko in globoko je (božje odrešenje), ter spoznati vse spoznanje presegajočo Kristusovo ljubezen«. Po tej napotnici skušamo s pomočjo NZ pokazati vsaj nekaj korakov naprej pot, ki vodi v smeri teh omenjenih štirih razsežnosti k pravemu spoznanju bratske ljubezni. Z drugimi besedami: najprej skušamo spoznati višino bratske ljubezni tako, da pregledamo njen pravzor in vzor. Pravzor bratske ljubezni nam pokaže Jezus v Ljubezni Boga Očeta, ki iz čiste ljubezni ustvari človeka in vesolje. Za vzor bratske ljubezni nam predstavlja NZ ljubezen božjega Sina: postal je človek, da bi bil prvorojenec med mnogimi brati: po njem naj se upodobimo (Rim 8, 29). Svoje življenje je dal za nas, za vse ljudi. Višina bratske ljubezni se nam pokaže v novozavezni podobi Boga Očeta.

Globino bratske ljubezni se učimo spoznavati tako, da se tudi kar se da eksistencialno soočimo z zelo realistično novozavezno podobo človeka.

* Razprava je bila napisana, preden je izšla apostolska ekshortacija Pavla VI. »Gaudete in Domino« (9. maja 1975), zato je nisem mogel upoštevati.

V tem dvojnem oziru (v pogledu na novozavežno podobo Boga in človeka) se pokaže, kako izreki našega Gospoda o bratski ljubezni, tako v »glavnik« zapovedi kot v različnih rekih in prilikah, kažejo in vodijo v nesluteno višino in globino. Kako razumejo bratsko ljubezen druge knjige NZ, sem mogel omeniti le mimogrede. Snov je namreč preobširna, da bi jo mogel obdelati v enem samem kratkem referatu.

V istem odnosu se odkrije našemu pogledu neizmerna daljnosežnost ali širina bratske ljubezni, ko vidimo, kako naš Gospod odstranjuje vse pregraje judovske ozkosrčnosti ter svojim učencem polaga na srce veseljnost bratske ljubezni.

Končno se nam v eshatološki situaciji očituje hkrati **dolgost**¹ bratske ljubezni, ko slišimo, s kakšnim poudarkom označuje Gospod bratsko ljubezen kot napoved »poslednje ure« in pokaže njeno pomembnost pri poslednji sodbi.

1. NOVOZAVEZNA PODOBA BOGA OČETA

a) Ljubezen Očeta-Stvarnika

V Jezusovem oznanilu je Bog že kot stvarnik sveta »vaš Oče v nebesih, ki velewa svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, ter pošilja dež pravičnim in krivičnim« (Mt 5, 45). Ne šele kot zavezni Bog, marveč kot stvarnik je »usmiljen« in »dober«, in sicer do »nehvaležnih in hudobnih« (Lk 6, 35–36), in prav v tem svojem usmiljenju je vzor in nagib vsakršne ljubezni do sovražnikov (Lk 6, 8) in sploh vsake ljubezni (Mt 5, 9). Je Oče, ki je usmiljen in skrbi za »male« (Mt 18, 14), ki ve, kaj Jezusovi učenci potrebujejo (Lk 12, 30; Mt 6, 8), in zanje skrbi kakor za lilije na polju in za krokarje in vrabce (Lk 12, 22–30 vzp; prim. Mt 10, 29) in je pripravljen dati »dobro« (Mt 7, 9 sl.), »Svetega Duha« (Lk 11, 13), svoje kraljestvo tistim, ki ga iščejo (Lk 12, 31).

b) Absolutna božja svetost

Hkrati z razodetjem neskončne Očetove ljubezni in z njo neločljivo povezano srečujemo v Jezusovi pridigi tudi globoko vednost o resničnosti Boga kot absolutnega Gospoda, vednost o absolutni božji svetosti. Bog terja od tistih, s katerimi je sklenil zavezo, da ga »ljubijo z vsem srcem in z vso dušo, z vsem mišljenjem in z vso močjo«, zahteva ljubezen do bližnjega, ki je enako močna kakor vedno brezumno samoljubje hudobnega človeškega srca (Mr 12, 29 ss; prim. Lk 6, 31). Jezus opisuje naš odnos do Boga kot razmerje »sužnjev« in »sinov«, torej ljudi, katerih dolžnost niso le kakšne datjave, ampak bitna predanost na podlagi že danega pravnega in ljubezenskega razmerja. Pred Bogom stojimo kot pred svojim »Gospodom« in »Očetom« kakor »sužnji in sinovi« v brezdanjem zadolženju, saj nikdar dovolj ne zadostimo zahtevi po izključni in stalni službi (Mt 6, 24; Lk 17, 10) ter ljubezni iz vsega srca, ki daje Bogu, kar je božjega (Mr 12, 17; prim. 12, 41–44) in je do bližnjega brezpogojno in do kraja dobra (Lk 627 ss), kakor je sama sebi dobra (Mr 12, 31; Lk 6, 31), vsesplošna in brez mej (Lk 14, 12 ss).

¹ Prim. Prešernov izraz v sonetu Memento mori, »dolgot življenja našega je kratka«!

Vprav ta zahteva popolne celotnosti (Mt 5, 48; prim. 5, 20, 21, 27—33) naredi naše dolge tako brezdanje velike, kakor to Jezus pojasnjuje v priliki (Mt 18, 23—34; 10 000 talentov vsebuje dve skrajni veličini (10 000 je največje število, s katerimi so računali stari narodi, talent največja denarna enota v vsem prednjeazijskem prostoru). S tem številom označuje denarno vsoto, ki po svoji velikosti presega vse predstave in je gotovo nikoli ni mogoče povrniti. V primerjavi s tolikim dolgom pomeni krivica, ki jo je mogoče utrpeti od ljudi — pa naj bi jo še tako težko občutili kot breme stodnevne- ga dela — le neznamen znesek (sto denarjev je plačilo za delo sto dni). Na- čelno preostane človeku le prošnja: »Bog, bodi milostljiv meni grešniku!« (Lk 18, 13; prim. Mt 18, 26), odpusti nam naše dolge (Mt 6, 12). Celo usmi- ljeni potrebujejo še božjega usmiljenja (Mt 5, 7) in sodnik v veliki priliki o sodbi (Mt 25, 31) ne sprašuje rešenih po njih celotnih dolgovih, marveč le po delih usmiljenja; sodnik tu noče krivice soditi, temveč jih usmiljeno tešiti. Končno se človek vedno čuti velikega dolžnika, kadar koli stopi pred obličje terjajočega, sveta Boga (prim. Iz. 6, 35 ss). Vse presegajoča (trans- cendentna) božja svetost se v odnosu do človeka izraža s »pravičnostjo«. Tu je poudarjen njen nramni značaj: Bog dobro plačuje, hudo kaznuje. Ta pravičnost ne stoji toliko v nasprotju z usmiljeno dobrotljivostjo, marveč je bolj komplementarne narave in velja za dopolnilo (prim. Iz 5, 16; Mih 7, 9; Ps 51, 16).

c) Ljubezen božjega Sinu in Sinu človekovega

Ker utegne človek tako klavrno odpovedati, je čutiti iz svetopisemskega Boga silno napetost, ki jo mora Jezus v svojem življenju in smrti vzdržati, za njim pa tudi njegov učenec. Predvsem Pavel in Janez opozarjata — se- veda po Kristusovem vstajenju —, da je Bog v Jezusu in njegovi smrti pokazal svojo ljubezen. Jezusov učenec naj stopi v ta veletok! S Kristusovim vstajenjem je bratska ljubezen **kristološko** utemeljena.

V pismu Filipljanom hoče **Pavel** vse člane svoje občine opomniti k edi- nosti in medsebojni ljubezni: »Dopolnite moje veselje s tem, da boste istih misli in imeli isto ljubezen; da boste enega duha in enega mišljenja; da ne boste ničesar (storili) iz prepirljivosti, ne iz slavohepnosti, marveč boste v ponižnosti drug drugega imeli za boljšega kot sebe; da ne boste gledali le vsak na svoje, ampak na to, kar je drugega« (Flp 2, 2—4). Najsi naslednji stavek: Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu razumemo kot zgled (eksemplarično) ali bolj v odrešenjskem pomenu (soteriološko), toliko se zdi gotovo, da hoče apostol s tem stavkom preiti k vstavljenemu spevu o Kristusu. Ta spev postavlja srenji pred oči Kristusov križ kot pravzor in zgled služeče bratske ljubezni, pripravljene na žrtve. Kot ljudje (kot udje) v Kristusu naj kažejo Filipljani v medsebojnem občeivanju in medsebojni službi isto ponižnost in izničenje kakor Kristus. Njegova ljube- zen do ljudi je Kristusa gnala iz njegove višine v njihovo nižino in v njihovi nižini spet do najvišje točke: v smrt na križu. To ljubezen je Bog popeljal k zmagi, ko je Križanega obudil od smrti in ga postavil za Gospoda nad vsemi svetovi. To je božja ljubezen, ki se v skrajni predanosti takó presun- ljivo kaže (Rimlj 5, 8; Gal 2, 20). Pavel tudi drugače krepko poudarja to božjo ljubezen: Svojemu Sinu ni prizanesel (Rimlj 8, 32) in nas je v Kri-

stusu Jezusu neločljivo pritegnil v svojo ljubezen (Rimlj 8, 39). Takó je on Bog ljubezni in miru (1 Kor 13, 11). Njegova ljubezen je prosta, le iz njega izhajajoča volja, da reši izgubljene (Ef 2, 4). Obrača se do takih, ki so bili zaradi greha njegovi sovražniki (Rimlj 5, 8). Višek doseže v Sinovi žrtvi (Gal 2, 20).

Pavel ponavlja s tem in hkrati razvija misel, ki jo vsebuje že Jezusovo oznanilo: Bog dobrotno rešuje grešnika zgolj iz čiste, usmiljene ljubezni (Mt 5, 3 ss; Mr 2, 17 vzp. Lk 15, 18, 10 ss).

Tudi Janez jasno kaže na ozko povezanost bratske ljubezni s Kristusovo ljubeznijo in njegovo žrtvijo življenje: »Preljubi, ljubimo se med seboj, ker je ljubezen iz Boga...« V tem se je razodela božja ljubezen do nas, da je Bog na svet poslal svojega edinorojenega Sina, da bi mi po njem prejeli (božje) življenje. V tem se kaže (posebnost te) ljubezni: ne da smo mi ljubili Boga, temveč da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe (1 Jan 4, 7—10).

Avtorju (1 Jan) gre za »razločevanje, kaj je krščansko«: ugotoviti hoče, da pravi kristjan ljubi, kjer posvetnjak sovraži. Ljubezen kot taka je lastnost Boga, in le Boga. »Svet« more sicer tudi »ljubiti«, kar je njegovega (pravzaprav se »prijazno gledati«), vendar njemu lastne želje, ki so povezane z njegovo prijaznostjo, so laž in ubijanje (prim. Jan 8, 44; 1 Jan 3, 12, 15). Vsakdo, ki ljubi, je iz Boga rojen, tj. se spozna po ljubezni, in pozna Boga, tj. ostane v občestvu z Bogom. Temu, ki ne ljubi (gnostiku, ki prezira božje pravstveno bistvo in njegove zapovedi), Janez odreka poznanje Boga.

V utemeljitvi oblikuje stavek, ki sodi hkrati z Jan 4, 24 (Bog je duh) in z 1 Jan 1, 5 (Bog je luč) k osnovnim oznakam božjega bistva:

»Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 8.16). Da je Bog po svojem najglobljem bistvu ljubezen, spozna pisatelj iz božjega delovanja, in sicer iz edinega dejanja: nas svet, ki je bil zapadel smrti, je poslal svojega edinega sina za to, da ljudem podari življenje. Šele s tem »se razodene« božja ljubezen med ljudmi.

Po Sinu nas je Bog tudi usposobil, da postanemo njegovi otroci v pristnem, bitnem pomenu ter nam je vsadil zmožnost, da ljubimo. Bratska ljubezen je torej življenjsko udejstvovanje, oblika biti, uresničevanje Boga na tem svetu.

Sicer Bog tudi v stari zavezi dejavno posega v zgodovino človeštva. Toda v izraelski podobi Boga se novozaveznemu opazovalcu vsiljujejo najprej stroge poteze, čeprav je Jahve od začetka Bog milostne izvolitve in odpustajoče ljubezni. Nova zaveza pa postavlja v ospredje Boga kot Očeta polnega usmiljenja, ki ve za slabost in grehe svojih otrok, a se kljub temu zanje milostno zavzema. Neprekosljivo to opisuje Jezus v priliki o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32). Prav tega Boga ljubezni meni 1 Jan 4.

2. NOVOZAVEZNA PODOBA ČLOVEKA

a) V Jezusovem sporočilu

NZ govori zelo trezno o človeku. Jezusovo oznanilo človeka najprej ne postavlja v odnos do drugih ljudi, ampak do Boga. V razmerju do Boga se

očitujejo človeška slabost in nebogljenost, padec in krivda. Jezus je skrivljenost, pokvarjenost človeške narave videl in upošteval. Človeku prisoja izrazito nagnjenje k hudobi (npr. Mt 7, 11; 12, 34.39.45.). V tem pogledu ima Jezus vse ljudi za grešnike. Ko izjavlja: »Zdravnika ne potrebujejo zdravi, ampak bolni« (Mt 9, 12), »nisem prišel klicati pravičnih, ampak grešnike« (ib. 13), govori to z neko ironijo do farizejev, ki so se imeli za »pravične.« V priliki o neenakih sinovih (Mt 21, 28), v drugem delu prilike o izgubljenem sinu (Lk 15, 25—32), v priliki o farizeju in cestninarju (Lk 18, 10 sl.), kakor tudi v svojih ostrih izrekih proti farizejem (Mt 23) zadosti jasno pove, kako v resnici sodi o njih in njihovi kreposti. Gotovo priznava svojim učencem lepe lastnosti. Imenuje jih svate na ženitnini (Mt 9, 15 vzp.), otroke luči (Lk 16, 8), sol zemlje, luč sveta, toda s tem misli bolj to, kar naj bi bili, kakor pa, kar so še vedno. Njihova narava stoji zanj prav tako pod grehom kakor narava drugih ljudi, saj imenuje Petra naravnost satana (Mt 16, 23). Ponovno omenjajo evangelisti, kako malo so bili apostoli sposobni razumeti Jezusa in kako so se še tik pred njegovim vnebohodom prepirali za prva mesta.

Jezus ima bistro oko za vso človeško, prečloveško revno. V obraz pove svojim poslušalcem: »Vi ste hudobni« (Mt 7, 11), (vi ste) »hudobni in prešuštni rod« (12, 39). Prav zato je poziv k pokori »spreobrnite se« poleg zahteve, naj varujejo blagovesti, velika edinstvena zadeva Jezusovega oznanila, kakor so ga zapisali sinoptiki (Mr 1, 15 vzp.). In Jezusovo prvo dejanje v javnem delovanju, ki o njem poročajo vsi štirje evangelisti, je neke vrste nadomestna pokora za grehe ljudi: sprejem Janezovega krsta (Mr 1, 9—11 vzp.; prim. Jan 1, 29—34). Tudi v Gospodovem govoru, ki nato sledi, prevladuje osnovna misel, da vse ljudstvo tiči v zlu (Mt 11, 20—24 vzp.). V priliki o bogatinu in ubogem Lazarju prodre mračen pesimizem v presojo bogatih in sihih, ki ne poslušajo Mojzesa in prerokov (Lk 16, 31). Ko se je porušil stolp ob kopeli Siloa in ubil 18 Galilejcev, je vprašal Jezus: »Ali mislite, da so bili ti bolj krivi kot vsi (drugi) ljudje, ki prebivajo v Jeruzalemu? Ne, vam pravim: toda če se ne spokorite, boste vsi prav tako pokončani« (Lk 13, 4 ss.). A najgloblje tiče v krivdi tako imenovani »pravični«, ker nočejo uvideti svojih naravnih pomanjkljivosti. Hotnice in cestninarji jih prekašajo glede duha pokore (Mt 21, 32). Zato je posebna naloga Sina človekovega, da išče in reši »izgubljeno«, tj. izgubljeno človeštvo (Lk 19, 10). Od poveljevanja človeka, njegovih zmožnosti in njegovega samouresničevanja je Jezusovo oznanilo zelo daleč. »Človečnost« v smislu naravne, dojemljive človeške biti je po njegovem zlomljena; »od znotraj, iz srca, prihajajo ljudem hudobne misli, nečistovanja, tatvine, uboju« ... (Mr 7, 21). V soglasju s Pismom (prim. Gen 8, 21) ve Jezus: človek kot konkretno, zgodovinsko bitje je nagnjeno k zlemu. In brez dvoma stoji zanj v ospredju ta podoba človeka, ne pa podoba najvišjega bitja, ki ga je Bog ustvaril in je poklicano, da gospoduje nad svetom.

Ista sodba velja ne le za posameznika, ampak tudi za konkretne oblike občestvenega življenja, kolikor ga moremo dojeti iz opisovanja štirih evangelistov, pa bodi to v ožjem krogu učencev ali v različnih skupinah in občestvih takratnega palestinskega judovstva. Tam načrtana slika o »skupinski

dinamiki« nas močno strezni, posebno še v poročilu o trpljenju. Tukaj moremo videti, kako je ne le posameznik, temveč tudi »skupnost«, družba, potrebna zdravljenja. V vseh štirih evangelijskih se pa tudi moremo poučiti, naj se proces zdravljenja v skupnosti začne pri posamezniku z nenehno obnovo k bolj in bolj nesebični, za službo pripravljeni bratski ljubezni.

Dobro bi bilo pod tem vidikom kdaj prebrati posamezne evangelije.

b) V ostali NZ

S podobo človeka v Jezusovem izročilu se v osnovnih črtah sklada podoba človeka prve Cerkve, kakor sta nam jo orisala predvsem Pavel in Janez. O tem se lahko prepričamo, če primerjamo npr. obe priliki o neenakih sinovih (Mt 21, 28—32) in o izgubljenem sinu (Lk 15, 11—32) z izvajanjem, s katerimi Pavel dokazuje, kako so pogani in Judje potrebni odrešenja (Rimlj 1, 18—3, 20). Človek je v tem svetu prikazan kot grešnik, v oblasti tujih sil, v območju »mesa« ter človeške samovoljnosti in sebičnosti, ki je upor proti Bogu (Rimlj 8, 6 sl.; 10, 3; 2 Kor 10, 5). Človeka, ki je sam sebi odtujen in stoji v nasprotju z Bogom, imenuje »mesenega« (Rimlj 7, 14) ali »starega« (grehu podvrženega). Ta, stari človek je bil po krstu simbolično (in genere signi) skupaj s Kristusom križan (Rimlj 6, 6); tega starega človeka je treba v konkretnem življenju »odložiti z njegovimi deli«, »zamoriti« (Kol 3, 5, 9; prim. 2 Kor 4, 10), ker se »kviri po varljivih strasteh« (Ef 4, 22) ali po svojem nagnjenju k laži. Janez slika »svet«, ki se ravna le po trojni poželjivosti, kot človeško eksistenco, ki se je emancipirala od Boga (1 Jan 2, 15—17).

Toda ne le iz poučnega izročila, marveč tudi iz konkretnega dogajanja, kolikor se da razbrati iz ostale NZ, najdemo zelo diferencirano in realistično podobo človeka, zlasti kolikor zadeva skupinsko življenje. Zadostuje, da pod tem vidikom preberemo predvsem pisma apostolov, pa tudi Apd in Raz.

Potrebno je, da imamo pri presoji človeka pred očmi ta realizem brez vseh slepil, kakor se kaže v NZ, da najdemo pravilne vidike za Jezusovo »človečnost« ali »človekoljubnost«. Stvarno jo ima v najvišji meri, toda ne v smislu kakšne zaljubljenosti v splošno (abstraktno) ali umišljeno bitje »človeka«, temveč v smislu usmiljene ljubezni do ljudi, do človeka v vsej njegovi neobglenosti. Ti vidik se nam ne odkrije — ali vsaj ne dovolj — če gledamo ljudi med seboj pretežno pod horizontalnim vidikom, kakor dela npr. sociološko usmerjena skupinska psihologija, ampak z vertikalnim pogledom navzgor k Bogu. Božja veličina, čistost in svetost odkrije človeško sebičnost, slabost in grešnost. V tem pogledu stari duhovni učitelji, kot npr. Maksim Izpovednik (Spoznavalec) ali Bernard Klaravalski, po svojem poznavanju človeka daleč nadkriljujejo moderno globinsko in sociološko psihologijo.¹

¹ Za Maksima Spoznavalca glej poučno monografijo p. Ireneja Hausherrja: *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (Orientalia christiana analecta 137), Rim 1952. Dober kritičen pregled o vprašanih skupinske dinamike obenem z obsežno literaturo nudi G. Cruchon S. J. Georges Cruchon S. J., »Initiation à la Psychologie dynamique — La Personne et son entourage«, Maison Mame, Paris 1963. Nem. prevod: Einführung in die dynam. Psychologie. J. Knecht, Frankfurt a. Main 1965.

3. POGOVOR O GLAVNI ZAPOVEDI

Pri Marku (12, 28—34) ni polemika, marveč poučen razgovor z resnim iskalcem. Na pismoukovo vprašanje, kateri zapovedi gre prvo mesto pred vsemi drugimi, poveže Jezus v svojem odgovoru judovsko izpoved vere v Boga (Dt 6, 4 sl.) z zapovedjo ljubezni do bližnjega v Lv 19, 18. Sicer je že rabinska teologija povezovala zapovedi in včasih združila tudi te dve, toda šele Jezus ju je pojmoval kot temeljni zahtevi postave (thora, vodilo) in njeno korenino, ju dosledno uporabljal ter neločljivo med seboj povezal. To je bilo brez dvoma Jezusovo odločilno in originalno dejanje.

a) Nравnost in bogočastje

Pismouk pritrdi in iz svojega doda: »To je več kakor vse žgalne in druge daritve.« Jezus moža pohvali in opogumi: »Nisi daleč od božjega kraljestva«. Mož je spoznal — in prva Cerkev je to razumela —, da je bila s tem nřavnosti priznana prednost pred bogočastjem. To je bila resnična Jezusova srčna zadeva: Matej jo izraža tako, da večkrat navaja stavek iz Oz 6, 6; »Usmiljenja hočem in ne daritve« (Mt 9, 13; 12, 7; prim. 23, 23). To je polemična beseda, potrebna v času in okolici, ki je v izpolnjevanju bogočastja, v izvrševanju obrednih predpisov gledala tako rekoč bistvo božjega češčenja. Zato je to tudi **opomin** za vse poznejše čase in razmere, ki bodo postavljene pred podobne skušnjave. Obe zapovedi sestavljata v konkretnem izvrševanju živo enoto. Ni dovoljeno izigravati druge proti drugi. V Jezusovih očeh je nemogoče ločiti religiozno bogočastje ali liturgijo od službe ljudem (prim. Mt 5, 23 sl.). Z ljubeznijo do Boga priznava človek božje vrhovno gospodstvo (suverenost), ljubezen do bližnjega pa je področje udejstvovanja, ki ga je Bog človeku sam določil. Za Jezusa je ta red nezamenljiv, zato zahteva, da gojimo neposredno božje češčenje, predvsem molitev, s krepkim poudarkom na notranjosti (prim. Mt 6, 6 sl.). Hvali pismouka, ker je spoznal, da se mora prava ljubezen do Boga pokazati v ljubezni do bližnjega ter se nikakor ne sme omejiti le na kult.

b) Notranja utemeljitev zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga

Povezava obeh zapovedi ni le zgolj zunanja, temveč tudi globoko notranja. Izhaja namreč iz utemeljitve zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga in potemtakem iz notranjega bistva bratske ljubezni. Sinoptični evangeliji še ne razmišljajo o tej povezavi, pač pa nam prikazujejo Gospodov zgled kot obvezen za bratsko ljubezen: »Kdor koli med vami hoče biti velik, bodi vaš strežnik; in kdor koli med vami hoče biti prvi, bodi vsem služabnik. Zakaj tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi on stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mr 10, 44 sl.). V Lukovi različici se glasi zapoved ljubezni: »Bodite torej usmiljeni, kakor je tudi vaš Oče usmiljen« (Lk 6, 36). Vzporedno mesto pri Mt 5, 48 hoče povedati isto s pojmom, ki je le Judu natančno razumljiv: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče«. S tem pojmom je že v grški stari zavezi preveden hebrejski pojem (tamim), ki pomeni: celostno, neokrnjeno, nedeljivo. Ker je pri Mt nekaj vrstic prej (5, 45) govor o dobroti Boga, ki deli svoje daro-

ve, ki velevala svojemu soncu, da vzhaja nad hudobnimi in dobrimi, hoče povedati izrek pri Mt 5, 45, da mora biti tudi naša ljubezen ali odbrota do sočloveka tako celostna, tako neokrnjena in nedeljiva, kakor je dobrota Očeta v nebesih. Le tako postane človek božja podoba.

Zapoved bratske ljubezni dobi iz Gospodove odrešilne smrti novo, nezasižano nujnost in možnost: »Novo zapoved vam dam: ljubite se med seboj! Kakor sem vas jaz ljubil, se tudi vi ljubite« (Jan 13, 34). Janez oz. prva Cerkev je mnogo o tem razmišljala. Usedlino te meditacije moremo razbrati iz Janezovih spisov: Bog ljubi človeka in ga hoče rešiti. Kdor torej hoče ljubiti Boga, naj ljubi tudi svojega brata (prim. 1 Jan 4, 21). Tako razlaga prva Cerkev dvojno zapoved, ki jo je Jezus oznanjal. Ljubezen do nevidnega Boga ni možna brez ljubezni do vidnega brata (1 Jan 4, 20). Ljubezen do Roditelja vključuje tudi ljubezen do teh, katere je rodil (1 Jan 5, 1–2).

Po Jan 3, 16 se je božja ljubezen do človeštva razodela po tem, da je Bog poslal in daroval svojega Sina. Božja ljubezen mora biti začetek in razlog za ljubezen na svetu. Jezus je ljubil svoje z vso močjo (Jan 13, 1). V ljubezni je žrtvoval svoje življenje (Jan 15, 13). Po umivanju nog tolmači Jezus to preroško dejanje kot opomin k bratski ljubezni, ki služi: »Ako sem jaz, Gospod in Učenik, vam umil noge, ste tudi vi dolžni drug drugemu noge umivati. Zgled sem vam namreč dal, da bi tudi vi delali, kakor sem vam jaz storil« (Jan 13, 14). Zato je bratska ljubezen »njegova« zapoved: »To je moja zapoved, da se med seboj ljubite, kakor sem vas jaz ljubil« (Jan 15, 12, 17). »Kakor jaz« kaže, kako je v glavni zapovedi treba razumeti v Jezusovem smislu »kakor sam sebe«. Jezus radikalno pojmuje ljubezen, ker misli na božjo ljubezen; ne navezuje jo na kratka človeška, zemeljska merila. Z isto brezmernostjo, s katero človek ljubi sam sebe, naj zdaj, po prihodu božjega kraljevanja, ljubi drugega, bližnjega. Kako daleč, kako globoko naj gre ta ljubezen, kaže prav Kristusovo samožrtvovanje.

c) Posebnost (notranje bistvo) zapovedane bratske ljubezni

Notranja utemeljitev zapovedi bratske ljubezni z ljubeznijo do Boga nam daje hkrati s semantiko (nauk o stvarnem pomenu besede) odločilne namige za določitev posebnosti, notranjega bistva in daljnosežnosti krščanske bratske ljubezni.

Da NZ označi zapovedano ljubezen do Boga in do bližnjega in jo razločuje od vseh drugih vrst človeške ljubezni, uporablja skoraj izključno samostalnik *agápe* (lat. *caritas* ali *dilectio*) in glagola *agapan*, ki oba že po svojem zvoku spominjata na hebrejsko besedo **ahaba ozir. ahab**. Četudi ima grška kultura več drugih besed, da izrazi ljubezen (npr. *éros*, *philia*, *storgé*, *ozir. eran* ali *erasthai*, *philein*), so že v judovsko-helenističnem svetu besedi *agape* ozir. *agapan* dajali prednost pred vsemi drugimi, ker se je zdela najbolj primerna, da izrazi osebno in darujočo ljubezen, docela nesebično in do kraja zvesto ljubezen.

Medtem ko je *éros* (lat. *amor*) pomenil strastno ljubezen, ki drugega zase poželi (prim. erotiko in pederastijo), je označeval *agapan* (lat. *diligere*) ljubezen, ki zna razločevati, kaj je prav in dobro in kaj ne, ki svoj predmet izbere in drži, ne da bi našla v njem svojo zadovoljitev, marveč bolj zaradi

nesebičnega spoštovanja. Agape je po svojem najglobljem bistvu zadeva volje; četudi igra srce v bratski ljubezni važno vlogo (kot usmiljenje), pa vendar to ni kakšno sentimentalno sanjarstvo, ampak kar najbolj nesentimentalna pripravljenost za pomoč, ki se od njega terja. Iz tega razloga more biti tako ljubezen do Boga kot do bližnjega zapoved: »Ljubi!« Volja je pozvana in človek, ki se pred Bogom odloča v odnosu do bližnjega.

d) Agape in druge vrste ljubezni

Ako NZ agapo kot božjo, po milosti podeljeno ljubezen močno postavlja v ospredje, to nikakor ne pomeni, da izključuje druge vrste ljubezni, npr. prijateljstvo (*philia*) ali eros, razen če bi kdo to dvojje razglašal, za edino veljavno; agape more z njima skleniti sintezo, polno življenja, ako se očisti ta ter se dasta rešiti sebičnih želja. Čudovit zgled take sinteze med božjo po milosti podarjeno ljubeznijo in prijateljstvom najdemo pri Jan 15, 13—16. Prijateljsko razmerje učencev do Jezusa se začne od dne njegove izvolitve: bila je Gospodova svobodna izvolitev, s katero je svoje služabnike povzdignil v prijatelje. Kakor je Bog v SZ izbiral svoje prijatelje, tako je Jezus izvolil svoje prijatelje. Njihova pokorščina nasproti njegovemu nalogu (zapovedi) najostreje izraža, da to nikakor ni prijateljstvo med enakimi: on ostane Gospod. Njegov nalog pa je določen kot zapoved ljubezni, on sam jo izpolni v vsem obsegu. V svojih dejanjih se z njimi vendar izenači. Na to tudi enakost meri, da jim »je vse razodel, kar je slišal od Očeta«. Učenci pa naj se s svoje strani izenačijo z njim, predvsem v ljubezni prav do žrtve življenja (prim. 1 Jan 3, 16).

4. ZAPOVED LJUBEZNI V GOVORU NA GORI

a) Dobro, ne zlo, bodi odgovor na zlo (Mt 5, 38—42; prim. Lk 6, 29 sl.).

Zgledi, ki v pridigi na gori tako pri Mt kot pri Lk osvetljujejo Jezusovo zapoved ljubezni, kažejo, kako stvarno gleda na svet, v katerem je treba živeti po zapovedi ljubezni. To je svet, napolnjen s skušnjavami in krivičnostmi; ob njih se mora učenec izkazati. Če povežemo izrek, da se ne ustavlja zlemu, z Mt 5, 37 in 43—48, postane jasno, da zlega nikoli ni dovoljeno storiti, in tam, kjer drugega ogroža, tudi ne kratkomalo dopustiti (prim. Mt 5, 21—32), pa naj besedo »zlo« razumemo stvarno ali osebno kot hudobnega človeka. Jezus ne zanika, da je razlika med dobrimi in hudobnimi ljudmi, pač pa odklanja mnenje, po katerem naj človek svojo ljubezen izkazuje le takim, ki so po njegovem dobri. Zla naj učenci ne premagujejo tako, da v obrambi sovražnika s silo potolčejo, temveč stvariteljsko z dobrim (prim. Riml 12, 21), in sicer ne le z zunanjimi dejanji, marveč bolj z notranjimi deli srca, polnega Boga. Beseda, ki terja pripravljenost sprejeti nadaljnji udarec po zgledu Ebed Jahveja (= božji služabnik Iz 50, 6; prim. Žal 3, 30), kaže morda, v kakšni nevarnosti so bili Jezusovi učenci, saj so jih pred sodiščem kot krivoverce bičali.

Pri odvzemu plašča ali suknje je prvotno treba misliti — pri Mt — na spor pred sodiščem, ali — pri Lk — na roparski napad —, kjer je bilo eno

ali več oblačil zastavljenih — ali ugrabljenih. Učenec naj celo v tako drastičnih primerih krivico ali nasilje sprejme, dà, ponudi naj se še k nadaljnjemu prenašanju in naj tako zlo prestreže. Tu Jezus od učenca terja skrajno stvariteljsko dobroto, ob kateri se razbije vsa zloba. Pri teh izrekih gre za priostren način govora, ki naj zbudi poslušalčevo pozornost, kako resno je mišljena zahtevana pripravljenost ter jo s tem še poudarja, ne da bi jo dobesedno vzeli; na to kaže Jezusovo ravnanje pred velikim duhovnikom (prim. Jan 18, 22 sl.).

b) Ljubezen do sovražnikov (Mt 5, 43—48; prim. Lk 6, 27 sl., 32—36)

V ljubezni do sovražnika doseže bratska ljubezen vrhunec. Jezus odstrani vse ograje, s katerimi bi človek rad omejil ljubezen do bližnjega na določene narodne ali tudi verske skupnosti. Mt ima po vsem videzu pred očmi kot kontrast npr. vedenje kumranske skupine. V odločilni eshatološki uri je imela ta ločina občestvo z grešniki za nemogoče. Popolna zavzetost za Boga in strogo izpolnjevanje njegovih postav jo je privedla do takih-le določil: »Vse sinove luči (je treba) ljubiti, vsakega po njegovi zaslugi v božji srenji, vse sinove teme pa (je treba) sovražiti, vsakogar po njegovi zadolžitvi, v božjem maščevanju« (1 QS I, 9 sl.; prim. 1 QS I, 3 sl.; IX, 21). Osebnemu maščevanju se hoče pobožni vsekakor odreči: »Nikomur nočem poplačati hudega, z dobrim hočem preganjati človeka. Pri Bogu je namreč sodba čez vse žive, on povrača možu po njegovem delu. Nočem se togotiti v duhu brezbožnosti... In z možmi pogubljenja se nočem prepirati do dne maščevanja. Toda svoje jeze ne bom odvrnil od mož hudobije in ne bom se zadovoljil, dokler ne bo določil sodb« (1 QS X, 17—20). Kakor pri vseh borbениh gibanjih, tudi pri tem ni misliti na sovraštvo, ki velja posameznemu človeku, marveč sovraštvo do brezbožnosti, pri čemer je seveda treba razumeti konkretno družbo kot nje nositeljico. Jezus je proti temu. Izrecno vključuje v bratsko ljubezen tudi nje, ki se prav zdaj bore proti nam, pri tem pa je bržčas izkustvo preganjanja zaradi vere izoblikovalo Matejevo sliko. Ta oblika kaže, da zelo misli na sovraštvo, ki ga je okusil na lastnem telesu, ne samo na misli in čustva. Lk 6, 27 sl. govori splošno o sovraštvu, kletvi in žalitvah. Oba (Mt in Lk) govorita o priprošnji. To kaže, da ljubezen ne sme ostati golo čustvo, marveč mora postati dejanje; kjer so komu v preganjanju zvezane roke, tam je na mestu morda največje in najvažnejše dejanje: molitev. Dalje kaže, da se dà taka ljubezen le tam uresničiti, kjer je resnična vera v božjo pričujočnost in si dà vernik k temu pomagati. Taka ljubezen je torej dobrot, ne storitev, ki se da meriti in bi smela terjati nagrado ali si lastiti zaslug.

Naravni (tj. brezmerni) sebičnosti zapadli človek ravna drugače, tako kot »cestninarji« in »pogani«.

Pozdrav igra pri rabinih veliko vlogo in prej pozdraviti pomeni posebno počastitev. Z brati so mišljeni ne samo člani iste družine, marveč predvsem vsi, ki pripadajo isti (verski) skupnosti. Prav spričo preganjanja od tistih, ki žive izven teh mej, dobiva zgled prav posebno krepko izrazno moč.

Povzemimo: Jezus utemeljuje svoj klic k ljubezni do sovražnikov, s tem da pokaže na Boga, ki je »popoln« (Lk 6, 36 »usmiljen«). S to besedo

»popoln« (grško *téleios*) LXX prevaja hebrejski pojem (*tamim*), ki pomeni nekaj celostnega, neokrnjenega in nedeljivega. Tako meni tudi Mt s tem izrazom človekovo življenje, ki je usmerjeno vseskozi na Boga, ne misli pa, da je kakšna zaključena skupnost brez pogrškov, kakor npr. kumranska.

c) Večja pravičnost in »zlato pravilo« (Mt 7, 12; Lk 6, 31)

V Lukovem evangeliju zaključuje »zlato pravilo« opomin, naj ljubimo sovražnike brez odpora ter naj bomo nesebično pripravljeni pomagati vsakomur; s konkretnimi primeri pojasnjene zahteve dvigne na splošno raven (Lk 6, 27—30), hkrati pa uvede naslednje motivacije (Lk 6, 32—34) zapovedi ljubezni, kakor jo pojmuje Jezus.

Matejev evangelij pa gleda na »zlato pravilo« kot zaključek celotnega Jezusovega nauka v pridigi na gori ter obenem kaže, kako je treba razumeti spolnjevanje postave, o kateri govori Mt 5, 17—20. Mt prevzame strogo judovskokrščansko besedo, da do konca sveta nič ne bo prešlo od postave (5, 18), razlaga pa to tako, da se vse, kar postava zahteva, mora resnično zgoditi, se resnično mora spolniti. To se zgodi v nauku in delu Jezusa ter njegovih učencev, ki njegov nauk in delo nadaljujejo. Jezus pa je soboto prelomil, Mojzesovo ureditev odklonil (Mt 5, 31 sl.) in predvsem jedilne postave razveljavil (Mt 15, 11). Kako more torej Mt izjaviti, da nobena črka postave, dà, celo nobena okrasna poteza ne bo prešla, dokler bo stala zemlja? Kaj Mt s tem misli, postane koj jasno, ako vidimo, da izraz »postava in preroki« povezuje z »zlatim pravilom« in s tem daje razumeti: postava in preroki ne nameravajo končno nič drugega kakor dosledno uporabo »zlatega pravila« — ali kakor pravi na drugem mestu: radikalno spolnjevanje glavne zapovedi (prim. Mt 22, 39 sl.). Tudi Pavel razume bratsko ljubezen kot polno spolnitev postave (Rimlj 13, 8—10). Vsa postava, z vsako črko in kljukico, je zapopadena v zapovedi bratske ljubezni, kakor jo je Jezus razlagal v besedi in dejanju. Kakor v zapovedi bratske ljubezni se tudi v zlatem pravilu priporoča kot vsem znano merilo za ljubezen do sočloveka samoljubje človeškega srca. Tega samoljubja s tem nikakor noče priznati kot nekaj dobrega, ampak se samo predpostavlja kot trdno zakoreninjeno dejansko stanje (ki se komaj dá odstraniti).

Ce torej Jezus terja od svojih učencev več zvestobe do postave, kakor jo kažejo farizeji, gotovo ne misli, naj prevzamejo še več zapovedi in prepovedi, marveč le, da morajo slehernemu storiti, kakor primitivni egoizem zase želi, da mu drugi storé. Vprašnje je le, odkod dobiti moč za tako ravnanje. Mt navaja pred zlatim pravilom stavke o moči molitve (7, 7—11).

5. DOLŽINA IN ŠIRINA BRATSKE LJUBEZNI

V zvezi z vprašanjem o glavni zapovedi pripoveduje evangelist Luka kot zgled (prvotno zase stoječo) zgodbo o usmiljenem Samarijanu. Uvaja jo s pismoukovim vprašanjem (Lk 10, 29): »Kdo je moj bližnji?« Četudi zgodba morda prvotno sploh ni imela namena vpraševati po bližnjem, vendarle daje odgovor na to vprašanje (vsaj implicate). Gotovo je bilo upravičeno vpra-

šanje, kaj razume Pismo pod »bližnji«, ker je bil odgovor v tačasnem judovstvu še sporen. Sicer so vsi rabini soglašali s tem, da je gotovo mišljen član naroda in tudi prozelit v polnem pomenu, needinost pa je vladala med njimi glede izjem. Med palestinskimi Judi, še bolj med helenističnimi, so se posamezni učitelji zavzemali za razširitev zapovedi ljubezni na vse ljudi. Ti učitelji so izhajali iz verskega nauka, da so vsi ljudje ustvarjeni po božji podobi in so zato terjali spoštovanje do vsakega človeka in obzir do njega (prim. Preg 14, 31; 17, 5; Job 31, 15). To razširitev je napovedoval že prevod LXX pri prevajanju hebrejske besede *rea*, ki označuje narodnega in verskega pripadnika, z grškim *plesíon* = bližnji. Grško prevodno izročilo gotovo ni po naključju izbralo izraza, ki je posebno splošen in širok ter se nikakor ne omejuje na »pripadnika zaveze«. Toda v Palestini je pri farizejih, esenih in zelotih v Kristusovem času prodrla ozkosrčna razlaga besede *rea*.

Prilika, ki jo Jezus pripoveduje kot odgovor na vprašanje, naj bi **izzivala**: duhovnik in levit, zastopnika zaveznega ljudstva, in k temu še bogoslužja, na katerem so bili Judje tako ponosni, gresta mimo pripadnika lastnega naroda; osramoti ju Samarijan, zaničevani narodni sovražnik. (Tudi na drugem mestu daje Jezus poganom prednost pred »sinovi kraljestva«: Mt 8, 11 sl.; prim. Lk 13, 28 sl.). Prilika pa naj bi predvsem **pozvala k dejanju**. Jezus zaobrne pismoukovo vprašanje; tako je pismouk prisiljen osovraženega Samarijana (vsaj v tem primeru) označiti za »bližnjega«, nato ga Jezus pozove, naj ga posnema.

Jezusu torej ni šlo v prvi vrsti za definicijo, marveč bolj za pravilno ravnanje. Definicijo, ali bolje razmejitev, je vendarle podal tudi v zaobrnjenem vprašanju, toda v drugačnem smislu, kakor jo je pričakoval pismouk. Jezus pojma »bližnji« ni omejil, ampak mu je odvzel meje: bližnji, ki ga meni glavna zapoved, je v Jezusovem smislu vedno konkreten, pomoči potreben človek; kot takemu mu gre ljubezen, ki naj prav tako obstoji v konkretni pomoči.

Formulacija vprašanja, s katerim se končuje prilika (Lk 10, 36): »Kateri izmed teh treh, se ti zdi, je bil bližnji tistemu, ki je padel med razbojniko?«, pokaže eno najglobljih srčnih zadev Jezusovega oznanila: v določenem položaju je za to, da najdeš, kako naj prav ravnaš, pred vsem potrebno, da je najbolj notranje jedro, človekovo »srce«, na pravem mestu, v redu. To je le tedaj možno, če se človek dá voditi nesebični ljubezni, ne išče pa izgovora v napisani ali nenapisani postavi. Duhovnik in levit, ki gresta mimo moža, ki so ga ranili razbojniki, sta zastopnika zakonitosti, ki se drži okostenelih pravil in je nič ne gane, kar leži zunaj tega obzorja, ki ga utesnjuje zakon. Nasprotno pa ima Samarijan, človek, ki so ga Judje sovražili, srce, da izkaže usmiljenje. Njegovo ravnanje kaže, da prava ljubezen do bližnjega ni nekaj vnaprej danega, marveč stvariteljsko, dejavno ravnanje, ki opazi potrebo bližnjega ter se domisli vsega, kar je za učinkovito pomoč potrebno.

Pripoved se je obračala na judovske ljudi, ki so s seboj prinesli že določeno usmerjenost. Ljubezen do Boga in njegove postave so jim vcepljali že od mladosti, ne pa enako tudi zavesti, kako se mora ljubezen do Boga izkazati v ljubezni do soljudi. Človeško razlaganje postave je utesnilo njihov pogled in privedlo do prekmernega poudarjanja zunanje zapovedanega in obredno predpisanega (Mr 7, 1–13). Z nepodkupnim pogledom za prvotno

voljo božjo in za »važnejše v postavi« (Mt 23, 23) je Jezus svojim rojakom po narodnosti in veri odprl oči. Bog išče človeka, hoče njegovo rešenje (prim. Mt 18, 14); hoče ga videti tako usmiljenega kakor je sam usmiljen. Zato hoče iz srca prihajajočo (Mt 18, 35), darujočo in usmiljeno ljubezen med ljudmi.

Še ena okolnost zasluži našo pozornost: verna zastopnika izvoljenega ljudstva, duhovnika in levita, osramoti nevernik ali krivoverec (Samaritan). Jezus je dal priznanje usmiljeni ljubezni, kjerkoli jo je našel. V svoji, vsem ljudem odprti ljubezni se je boril proti človeškim, tudi verskim predsodkom. Branil je prezirano grešnico, »ker je pokazala veliko ljubezni«, zato ji je tudi Bog odpustil »veliko grehov« (Lk 7, 47). Posvaril je svoje učence, ker so hoteli tujemu eksorcistu prepovedati, da zdravi v Jezusovem imenu (Mr 9, 38 sl.). Pri vseh teh zgledih mu je šlo za spontano, z ničimer zakrito izkazovanje ljubezni do Boga v ljubezni do ljudi. Nikakor pa iz teh in drugih zgledov ne smemo sklepati, da je šlo Jezusu »pravzaprav« samo za spontano človeško pomoč, ne za vero v Boga in ljubezni do njega. Ti dve ostaneta za bratsko ljubezen vedno temelj, ki vse nosi.

6. HOJA ZA JEZUSOM KOT VAJA V BRATSKI LJUBEZNI

(Mt 19, 16–30; prim. Mr 10, 17–31; Lk 18, 18–30)

Iz Primerjave z Markom, kateremu Luka tu zelo tesno sledi, je zelo jasno razviden Matejev namen orisati hojo za Jezusom kot vajo v bratski ljubezni. Le Matej namreč dodaja dekalogu (v izboru) zapoved ljubezni do bližnjega (po Lv 19, 18), kakor so to imeli tudi judovski katekizmi (prim. Didahe 1 sl.). Ko bogati mladenič izjavlja, da je »vse to spolnjeval«, ter sprašuje: »Kaj mi je še treba?«, zahteva Jezus še nekaj: v popolni samoodpovedi se daruj docela Bogu! To darovanje Jezusu ponazori z naročilom: »Daruj vse svoje premoženje ubogim in hodi za menoj!« Med obema Jezusovima odgovoroma na mladeničevo vprašanje (prvi odgovor Mt 19, 18.19); drugi odgovor Mt 19, 21) obstaja svojevrstna vzporednost in dialektika: da prideš v življenje, je dovolj, da izpolnjuješ božje zapovedi, kajpak takó, kakor to Jezus razume (prim. pridigo na gori, predvsem Mt 5, 17–6, 34 in 7, 21–27); če pa jih pojmuješ drugače, namreč legalistično in le takó (po črki) spolnjuješ, to ni zadostno. Če hoče biti bogati mladenič »popoln«, t.j. docela po božji volji, brezgrajen pred Bogom, mora ravnati korenito; v tem primeru se mora ločiti od bogastva ter slediti Jezusu.

Prej so v dvojnem Jezusovem odgovoru gledali dve stopnji npravnstvenega prizadevanja in se povzpeli nanju, naj bi bilo človeku prosto prepuščeno, ali so videli v njem celo dve različni stopnji blaženosti, kateri bi mogel človek s tem pridobiti. To razlaganje ni točno zadelo smisla Jezusovih besed. »Zaklad v nebesih« ni mišljen kot posebno plačilo, marveč kot protivrednost za oddajo zemeljskih zakladov ter se ujema (je enak) s pojmom »večno življenje« kakor pri Mt 6, 20. Stavek: »Ako hočeš biti popoln« se prepušča na voljo mladeniču, da se za to odloči ali se temu »višjemu« sklepu odreče. Predajo imetja razlaga Jezus za tega moža kot spolnitev božjih zapovedi, kakor jih on pojmuje, kot izraz darovanja sebe Bogu, do korenine segajoče

pokorščine, docela v smislu pridige na gori (prim. Mt 6, 24). Jezusov opomin in zahteva sta nekaj enotnega, kar se le stopnjema odkriva.

Kdor hoče priti v življenje, mora biti »popoln«: spolnjevati mora božje zapovedi, pa tako radikalno pojmovane, kakor jih razlaga Jezus. V primeru bogatega mladeniča to pomeni, da se mora odreči svojemu zemeljskemu imetju in hoditi za Jezusom, kjer se bo vadal v bratski ljubezni ob zgledu Jezusove služne ljubezni in njegove radikalne samoodpovedi.

V isto smer kaže v svojem prvem delu prilika o bogatinu in ubogem Lazarju (Lk 16, 19–26). Zgodba ne izigrava usode ubožca proti bogatinu, da bi uboge potolažila z upanjem na boljše onstransko življenje, ampak kaže, kje se po božji sodbi konča pot bogatinov, ki nimajo ne očesa ne srca za svoje trpeče soljudi. Po smislu velja to tudi za ubožca, ki tako kot bogatin ravna nasproti še ubožnejšemu.

7. ZAPOVED BRATSKE LJUBEZNI V SITUACIJI »POSLEDNJE URE«

Jezusova zahteva po ljubezni, pojmovana kot pripravljenost za spravo in za službo ljubezni, je v okviru njegovega oznanjevanja božjega kraljestva tudi eshatološko motivirana, se pravi: kot zahteva »poslednje ure« dobiva še posebno nujnost, in sicer v dvojnem pogledu: a) ker k temu poziva bližajoče se povračilo), b) ker ta odgovor terja že podarjeno rešenje poslednjega časa.

a) Bližina poslednje sodbe

Po Lk 12, 57–59 je božja sodba blizu. Mi vsi smo na poti k sodbi. Spričo tega položaja je nujna zahteva ure, da se z morebitnim zemskim nasprotnikom ali upnikom še hitro spravimo ali pobotamo; poravnava z njim namreč ne dovoljuje odloga. Neizprosno bo božja sodba terjala pravico za sočloveka in njegove zahteve izsilila. Pri božji sodbi ne bo milosti za nas, če ne bomo že poprej popravili vsake krivice, ki smo jo storili drugemu, in spolnili vseh dolžnosti ljubezni (prim. Mt 5, 23 sl.).

K spravi in odpuščanju (Lk 6, 37; Mt 7, 2; prim. Mr 11, 25; Mt 6, 14 sl.; 18, 35) poziva Jezus s tem, da kaže potrebnost božjega odpuščanja pri sodbi. Misel na veliki obračun zapoveduje preudarnost (Lk 16, 1–8) ter oproščenje dolgov bližnjemu (Mt 18, 23–34; 6, 12).

Ko spodbuja s pozitivnim delom ljubezni, navaja kot nagib to, da smo pri sodbi nujno potrebni božjega usmiljenja (Mt 5, 7). »Kraljestvo, ki je pripravljeno od začetka sveta«, se bo dalo samo tistim, ki morejo pokazati dela usmiljenja (Mt 25, 31–46). Pogled na veliki obračun nas poziva k pripravljenosti za ljubezen: tisti, ki so dajali, bodo poplačani z zvrhano mero (Lk 6, 38). Za dela ljubezni čaka veliko plačilo (Mr 9, 41; Mt 10, 41), za miloščino nebeški zaklad (Mr 10, 21; Lk 12, 33; Mt 6, 2 sl.; prim. 12, 21); tudi ljubezen do sovražnikov bo poplačana (Lk 6, 32–35). Za vse delo v službi bratov čaka bogato povračilo (Mr 9, 35; Mt 24: 45 sl.; 25, 14–30; Lk 12, 48 b), nasprotno pa bo zaničevanje učenca kaznovano (Mt 18, 10; prim. Mr 9, 42–48).

Vsi ti opomini k spravljalivosti in k delom ljubezni ne dobivajo iz zveze z eshatološkim položajem, tj. spričo bližnjega povračila, že svoje zadnje, teološke motivacije, marveč — iz bližine in nevarnosti konca — le silno in resno nujnost. Bližnji konec vpliva le prigodno na zadržanje, kakor ga terja Jezus, mu je le praktično-parenetični, ne pa notranji in dokončni nagib.

b) Navzočnost rešenja

Zahteva po spravi in dobrih delih je bistveno in načelno motivirana s tem, da je rešenje že navzoče, že vnaprej dano. Prilika o neusmiljenem hlapcu terja oproščenje (dolga) le od tega, kateremu je bilo poprej podarjenih 10.000 talentov (Mt 18, 23—34). Jezus pripoveduje o velikih in majhnih dolžnikih, katerih dolg se je črtal (Lk 7, 41 sl.; prim. 16, 1—8). Ne obstaja namreč le dokončno božje odpuščanje pri sodbi (Mt 18, 32—34; 6, 14; 5, 25 sl.; Lk 6, 37), le-to oduščanje more biti zagotovljeno že na zemlji, po Janezu Krstniku (Mr 1, 4; prim. 11, 30; Lk 7, 30), ga more Bog že vnaprej dati (Mr 11, 25; Mt 5, 23 sl.; 6, 12; Lk 18, 14), tudi Jezus ga je zagotovil (Lk 14, 21; prim. Mr 2, 17; Lk 19, 10; 23, 39—43; Mt 15, 24) in dal (Mr 2, 5; Lk 7, 47 sl.; prim. Mr 2, 10). Podoba je, da je Jezusovo občevarje z grešniki zunanje znamenje takega odpuščanja grehov (Lk 19, 1—10; 7, 36—47; Mr 2, 15 ss; prim. tudi Mt 11, 19). To vnaprej podeljeno odpuščanje ostane sicer na zemlji vedno pogojno: vezano je na lastno pripravljenost za odpuščanje drugim. Odpuščenje grehov že sedaj na zemlji je eno od znamenj, da je čas rešenja že nastopil, da se je prihodnost že začela.

Tudi pozitivni pozivi k službi in dobrim delom ne prejemajo svoje posebne in dokončne motivacije iz pričakovanja prihodnjega plačila; ta dolžnost je namreč globlje zakoreninjena v sreči, da smo bili sami obdarovani. Kdor je prejel toliko »talentov«, mora z njimi delati (Mt 25, 14—30; prim. Lk 12, 48 b). Kdor je skušal Jezusovo ljubezen, razdeli polovico svojega imetja ubogim (Lk 19, 8). Morda stoji za podobo o oproščenju dolga (Mt 18, 23—34; Lk 12, 1—8) ne samo stvarna zahteva po pripravljenosti za odpuščanje, ampak tudi zahteva po dobrih delih. Kdor je »zastonj prejel«, naj tudi »zastonj daje« (Mt 10, 8). Z ljubeznijo do bližnjega je pač kakor z ljubeznijo do Boga: komur je odpuščen velik dolg, ta mora veliko ljubiti (Lk 7, 36—47; prim. tudi 19, 8).

Tako more končno tudi Jezusovo izkazovanje ljubezni v službi bližnjemu (Lk 22, 27), njegovo rešiteljno delo, postati spodbuden nagib. Službo ljubezni zahteva končno ne pričakovanje prihodnje sodbe in upanje na prihodnje plačilo, ampak dejstvo, da je rešenje že med nami, da je doba zveličanja že nastopila: dela ljubezni in služba so edino primeren človekov odgovor božji dobroti ljubezni. Tako moremo skupaj z Bogom vršiti delo človekoljubja v poslednji dobi.

Tako ima Jezusov učenec v zgodovini in v svetu še svojo veliko odgovornost. Vsekakor ni, kar Jezus tako zelo poudarja kot zahtevo »poslednje ure«, samo kulturno delo, temveč oznanjevanje božjega kraljestva (Lk 10, 3; Mr 5, 19; prim. Mt 3, 14; 6, 7) in služba bratom. Jezusova zahteva je eshatološko in hkrati teocentrično religiozno kar najkrepkeje poudarjena.

V tej zvezi se naloga človeka v stvarstvu in svetu (prim. npr. Mr 12, 13—17; Mt 17, 24—27 in Mr 10, 2—9 sl., tudi Lk 16, 10 sl.) sicer ne taji, pač

pa gotovo zelo »relativira« in jasno določa kot naloga druge vrste nasproti »le enemu potrebnemu« (Lk 10, 42), ki »daje Bogu, kar je božjega« (Mr 12, 17). Z drugimi besedami: vse naloge v stvarstvu in svetu je Jezus »nazaj vzel« v veliki molk službe bratom, v tiho službo bližnjemu. Čuječnost, usmerjena na poslednjo uro, na Gospodov prihod, jamči bolj kot vse drugo pravo mero in potreben napon v krščanski službi svetu. Ta služba je bržčas tudi najboljša družbeno-kritična služba. Morebiti izpolnjujejo stvariteljsko naročilo in naloge v svetu najboljše tisti Kristusovi učenci, ki se odpovedujejo njegovemu uživanju, pa naj bodo za svet zaprti ali odprti, v svojem ravnanju in zadržanju pa znajo povezovati radikalno usmerjenost na Boga z nesebično službo bratom. Čuječnost ljubeče pozornosti do Gospoda, ki je navzoč tudi v najmanjšem bratu, jih bo učila razločevati, kje in kako morejo uporabljati družbene vzore, politično oblast in kulturne ideje kot orodje.

Situacija »poslednje ure« nam kliče v spomin **dolgost** bratske ljubezni. Od ene strani jo določa kratkost časa, ki je na voljo človeškemu življenju, enemu pokolenju: »To pa pravim, bratje, čas je kratek... zakaj podoba tega sveta preide« (1 Kor 7, 29.31), po drugi strani pa je njegov sad, v Kristusu zakoreninjen, neminljiv, večn.

8. BRATSKA LJUBEZEN V PRIPOVEDI O POSLEDNJI SODBI

(Mt 25, 31—46) ali resnično »Večno v človeku«

V opisu poslednje sodbe pri Mt gledajo nekateri neposredno Jezusovo besedo, izviren del njegove pridige; drugi ga imajo le za delo prve Cerkve odn. evangelista (Mt), vsekakor ne brez podlage iz prvotnega Jezusovega izročila. Naj že to vprašanje rešimo tako ali drugače, toliko se zdi gotovo: iz tega opisa izvemo, **kako zelo so v prvi Cerkvi cenili dela ljubezni in kako zelo so jih pojmovali kot Jezusovo srčno zadevo**. Središčni izrek: »Kar ste (odn. niste) storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste (odn. niste) meni storili« (Mt 25, 40.45) razen tega tako zelo ustreza Jezusovemu duhu in izraz »najmanjši« pač tudi Jezusovemu načinu govorjenja ali njegovih govoric (prim. Mr 9, 42; Lk 17, 2; Mt 11, 11; 10, 42; 18, 6.10.14), da tukaj gotovo prihaja do veljave ena od njegovih bistvenih srčnih zadev. Da se Jezus naravnost enači z ljudmi, predvsem z ubogimi, potrebnimi, preganjanimi ljudmi, to se razen pri Mt 10, 40—42 predpostavlja tudi v Apd 9, 4; 22, 7; 26, 14: kdor preganja njegove učence, preganja njega samega. Posebnost tega mesta pa je, da so v to obljubo vključeni vsi ubogi, ne samo preganjani Jezusovi učenci ali misijonarji v stiski.

Tradicionalno naziranje, da bodo pri vesoljni sodbi vsi ljudje sojeni po delih ljubezni, je gotovo še najbolj utemeljeno. Tudi člani krščanske občine niso izvzeti od tega merila ali kriterija Sodnika vesolja. Mateju kakor Pavlu je veliko do tega, da bi ljudje božjo voljo povsod ne le slišali, ampak jo spolnili. Da prav sami s seboj zadovoljni, ki menijo, da so vse storili, tega ne storé ter glavno zapoved prav v bratski ljubezni prestopajo, to vesta Matej (20, 11 sl.) in Luka (15, 28 sl.) iz Gospodovih prilik in Pavel iz lastne skušnje (Rimlj 10, 2 sl.; Flp 3, 4—6).

Dela ljubezni so odločilno merilo za božjo sodbo. S tem druge npravne zahteve, ki je Matejev evangelij označuje kot Jezusovo navodilo, kot so zakonska čistost in zvestoba (5, 27—32), obravnavanje jezika hudobnih besed (12, 36 sl.), tudi pogumno priznavanje Jezusa pred ljudmi (10, 32 sl.) nikakor niso razveljavljene, toda dela bratske ljubezni imajo prednost in jih nič ne more nadomestiti. Prav tako bi napak razumeli, če bi hoteli bratsko ljubezen omejiti na areligiozno človečnost (humanizem). Že misel na sodbo sama naj bi obvarovala pred tem. Transcendentni Bog hoče, da ga ljubimo v ljudeh, Sin človekov, da ga ljubimo v njegovih bratih. Toda transcendentni Bog (odn.) Sin človekov, ki ima božje polnomočje, ostane Sodnik, ki izreče končno sodbo ter s tem pokaže svoje gospostvo nad ljudmi.

Dolžnost do sočloveka se zelo določno obrača na ljudi v posebni potrebi, na »najmanjše«. Tu se pokaže Jezusova jasna predstava o tem, komu mora veljati naša posebna ljubezen, pomoč in skrb, komu moramo postati »bližnji«. So izbrani zgledi, ki pač posegajo po judovskih predlogih, ki pa zastopajo tudi splošno izkustvo človeške bede. Vsi skupaj kažejo, da ni mišljena kakšna splošna ljubezen do ljudi, marveč usmiljena, pomagljiva ljubezen do bednih in takih, ki si sami ne morejo pomagati, tako ljubezen, kakor jo je Jezus kazal v svojem življenju.

Končno ne smemo prezreti, da so med »telesnimi« deli usmiljenja navedeni tudi zgledi, ki bolj pomenijo duhovno, notranjo pomoč stiskanim: pogledati, kako je z bolnikom, obiskati jetnike. Na zunaj se njihovo stanje večinoma ne spremeni, toda človeško sočutje jih opogumi in poteši. Iz Jezusovih besed in dejanj morejo priti v poštev še druga »duhovna« dela usmiljenja, posebno odpušcanje pregreškov (Mt 6, 14; 18, 21—35; prim. Lk 23, 34); pa tudi tam je gonilni nagib usmiljena ljubezen, ki nam jo je izkazal Bog.

Literatura

Balthasar v, H. U., Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes-Verlag, Einsiedeln 1963.

Isti, Herrlichkeit, Band III., 2/2, Johannes-Verl., Einsiedeln 1969, 407—429; Gott im Bruder begegnen.

Blank J., Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Herder, Freiburg i. B. 1972.

Heinen W., Liebe als sittliche Grundkraft, Herder, Freiburg i. B. 1968.

Lotz J. B., Die Stufen der Liebe, J. Knecht, Frankfurt a. M. 1971.

Schelle K. H., Theologie des Neuen Testaments, Band III: Ethos, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1970, 125—139; Nächstenliebe.

Schiler H., Das Ende der Zeit, Herder, Freiburg i. Br. 1971, 124—135: Bruderliebe nach dem Evangelium und den Briefen des Johannes.

Schnackenburg R., Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, M. Huebner' Verlag, München 1962, 65—81, 124—128, 172—178, 255—265.

Isti, Schriften zum Neuen Testament, Kösel-Verlag, München 1971, 435—458: Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments.

Schürmann H., Ursprung und Gestalt, Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1970, 279—298: Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu, 61—73: Gemeinde als Bruderschaft.

Spicq C., Agape dans le Nouveau Testament. — Tekstna analiza, 3 zvezki, J. Gabalda et Cie, Paris 1958—59.

Isti, Agape. Prologomènes à une étude de Théologie néotestamentaire, Louvain 1955.

Isti, Théologie morale du Nouveau Testament, zv. II., J. Gabalda et Cie, Paris 1965, 482—549: Aimer Dieu et le prochain, c'est toute la Loi et les Prophètes.

Isti, Die Nächstenliebe in der Bibel, Benziger-Verlag, Einsiedeln 1961.

Völkl R., Christ und Welt nach dem Neuen Testament, Echter-Verlag, Würzburg 1961.

Warnach V., Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie, Patmos, Düsseldorf 1951.

Welte B., Dialektik der Liebe, J. Knecht, Frankfurt a. M. 1973.

Wendland H. D., Ethik des Neuen Testaments, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1970.

K temu komentarji posameznih novozaveznih knjig in zadevni članki v Theologisches Wörterbuch zum NT, izdal **G. Kittel** in **G. Friedrich**, zal. W. Kohlhammer, Stuttgart 1933—1973.

Zusammenfassung

DAS GEBOT DER BRUDERLIEBE, BETRACHTET AUF DEM GRUND DER NEUTESTAMENTLICHEN HEILSBOTSCHAFT.

P. Tomaž Kurent O Cist.

Das Referat ist auf Grund von Eph 3, 14 ff disponiert und in acht Abschnitte gegliedert. Im 1. Abschnitt betrachten wir die **Höhe** der Bruderliebe, die sich aus dem neutestamentlichen Gottesbild ergibt.

Im 2. Abschnitt ermessen wir die **Tiefe** der Bruderliebe an Hand des neutestamentlichen Menschenbildes.

Im 3. Abschnitt wird interpretiert das **Gespräch über das Hauptgebot** (Mk 12, 28—34).

Im 4. Abschnitt wird untersucht das **Liebesgebot in der Bergpredigt**.

Im 5. Abschnitt ermessen wir die **Weite und Breite** der Nächstenliebe an Hand der **Geschichte vom barmherzigen Samariter** (Lk 10, 30—37).

Im 6. Abschnitt wird die **Nachfolge Jesu als Einübung in die Nächstenliebe** aufgezeigt.

Im 7. und 8. Abschnitt betrachten wir die **Länge** der Bruderliebe in der Situation der »letzten Stunde« (d.h. im Hinblick auf die neutestamentliche Eschatologie) und in der grossen Gerichtsschilderung (Mt 25, 31—46).

TEMNA NOČ JANEZA OD KRIŽA

Veliki španski mistik sv. Janez od Križa (1542—1591) prav gotovo še danes velja za najjasnejšega in najbistrejšega teologa duhovnega in še posebno mističnega življenja. Z izredno bistrino in psihološkim čutom razlaga, kako more človek rasti v notranjem pristrčnem zedinjenju z Bogom. V svojih delih predvsem opisuje pot, ki jo je sam prehodil in rasel v vedno večjem spoznanju in popolni ljubezni do Boga. Sam je najbolj izkusil, da različno trpljenje, če ga človek sprejema iz ljubezni, prinaša veliko notranje spoznanje, božje razsvetljenje in duhovno uteho. Čim bolj ga je mučila odsotnost božje luči, tembolj ga je po prestani preizkušnji zopet z vso močjo obsijala, mu razodevala božje skrivnosti, ga tolažila in vedno tesneje in pristrčneje združevala z Bogom. Ta notranja luč je tisto podarjeno božje spoznanje nadnaravnih stvarnosti in Boga samega, ki človeku omogoča, da se ga oklene z vsem žarom svojega bitja.

Pričujoči sestavek hoče pokazati, kako nas ta veliki teolog duhovnega življenja uči, in to predvsem iz svojega izkustva, da je temna noč očiščevanja pot do spoznanja nadnaravnih stvarnosti in notranjega osebnega zedinjenja z Bogom.

I. POPOLNOST ZAHTEVA NOTRANJE OČIŠČENJE

Janez od Križa v svojih delih velikokrat ponavlja, da je človekovo notranje osebno zedinjenje z Bogom odvisno od dveh dejavnikov: negativnega in pozitivnega. Prvi je v tem, da nima človek nobenega prostovoljnega teženja, ki bi nasprotovalo božji volji. Drugi, pozitivni, pa je v tem, da človek dela samo to, kar je božja volja. Prvi element je osnovni pogoj drugega. Zakaj božja volja ne more nikdar popolnoma prevzeti človeške volje, dokler ta teži za tem, kar je nasprotno božji volji. Prav ta drugi element je bistven za krščansko življenje. Človekova volja mora biti tako prežeta z božjo voljo, da je ta vodilo, spodbuda in moč vsega odločanja in delovanja. Ko to doseže, nista več dve volji, zakaj človekova volja je vsa potopljena v božji. »V stanju zadinjenja postaneta obe volji ena sama volja, to je božja, ki je postala tudi človekova volja.«¹ Človekova volja potem več ne išče sebe, ampak samo božjo slavo.

Janez od Križa v svoji knjigi *Salita del Monte Carmelo* mojstrsko razlaga, kako se more človek notranje očistiti in osvoboditi vsake navezanosti, da mora priti do notranjega pristrčnega osebnega zedinjenja z Bogom. Kdor je navezan na stvari, jih bolj ljubi in ceni, kot zaslužijo, nikdar ne more zares ljubiti Boga. Bog ne prepoveduje ljubiti stvari, nasprotno, celo zapoveduje nam, da jih ljubimo in cenimo. Toda ljubiti jih moramo pravilno, ljubiti jih moramo tako, kakor nam on zapoveduje. Bog zahteva zase vso našo

¹ *Salita del Monte Carmelo* I. 11, 2. Uporabljal sem italijanski prevod del Janeza od Križa. (S. Giovanni della Croce, Opere, versine del P. Ferdinando di S. Maria OCD, Roma 1967).

ljubezen. Zahteva, da ima on vedno prvo mesto, in ne dovoljuje, da ljubimo stvari, če nismo prej prečistili svoje ljubezni v njegovi neizmerni svetosti.²

Če se v svojem delovanju že malo zavestno oddaljimo od božje volje, ne moremo več reči, da ta odloča v nas. Potem bi bila poleg božje volje v nas še druga ljubezen, ki nasprotuje tej volji, in tako bi se ustvarjala v naši volji napetost in razdeljenost. Tu se postavljata dve nasprotujoči si izbiri: Bog ali stvari. V Bogu ne najdemo vseh stvari v tem življenju in ne v stvareh »vsega Boga«. Človeka notranje vzgibava božja volja, prav tako pa tudi njegova lastna volja, če ni preoblikovana po božji volji. Dovolj je že majhna ovira in že lahko nastane notranji »spor«. Znana je primera, s katero pojasnjuje, kako mora biti človek notranje svoboden in nenavezan, če se hoče dvigniti k Bogu. »Vseeno je, kako je ptič privezan, z debelo vrvico ali s tanko nitko. Privezan je in ne more leteti, dokler vrvice ne pretrga. Gotovo je, da tanko vrvico laže pretrga kot debelo. V vsakem primeru pa jo mora pretrgati, če hoče zleteti.«³ Podobno je vsaka nepravilna navezanost na stvari v nasprotju z božjo voljo, zato se človek notranje ne more po njej preoblikovati. Tako je jasno, da je za resnično notranje zedinjenje z Bogom potrebno iti skozi temeljito notranje očiščenje, potrebna je radikalna in absolutna nenavezanost. Pot resničnega notranjega očiščenja in zbranosti v globini duše je zelo naporna in včasih dolgotrajna, toda kristjan jo mora opraviti, če hoče spopolniti svoj življenjski poklic: živeti v vedno bolj osebnem prijateljskem odnosu z Bogom. To zedinjenje zahteva angažiranost vsega človeškega bitja. Zahteva pomiritev in očiščenje duha in čutov. Potrebno je, da se zmanjša vabljenost svetnega hrupa, raste pa razpoloženje za poslušanje, ustvarja notranji molk in zbranost, ki omogočata, da se v kristjanu vedno bolj razširja posvečevalna božja navzočnost. Bog hoče, da dela človek velikodušno. Potem bo tudi on do njega oziroma v njem velikodušen. »Če človek res išče Boga, ga njegov ljubljene Gospod še bolj išče.«⁴

Ko Janez od Križa razlaga, kako pride človek do notranjega prisrčnega zedinjenja z Bogom, naglaša, da tu ni potrebno samo aktivno delo, v katerem se človek trga in obrača od stvari in svojo ljubezen usmerja k Bogu, temveč je pomembno predvsem pasivno delo, ki ga Bog opravlja, človek pa zvesto sprejema, ko Bog zbujajo v njem ljubezen, ki vodi k Bogu in po kateri Bog zares postane njegov.

Na poti ljubezni in očiščevanja sta aktivna in pasivna ljubezen in očiščenje, zakaj »ljubiti pomeni očistiti se za Boga vsega, kar ni Bog.«⁵ Človek se mora darovati in se tudi pripraviti in omogočiti, da ga more Bog sprejeti. Če se človek ne pripravi in ne sluti, da ga Bog sprejme, ne bo nikdar dejaven v pravilni smeri krščanskega življenja in tudi nikdar ne bo prišel do potrebne notranje zbranosti in poglobitve v božjo voljo. Nikdar se ne bo pripravil in odločil za popolno ljubezen, ki edina pripravlja uresničenje globokega krščanskega izkustva.

Janez od Križa razlaga ta dvojni vidik notranjega očiščevanja v svojih dveh delih: *Salita del Monte Carmelo* in *Notte Oscura*. V *Salita del Monte*

² Prim. *Salita del Monte Carmelo* I. 11, 4.

³ *Salita del Monte Carmelo* I. 11, 3.

⁴ *Fiamma viva d'amore* B 28.

⁵ *Salita del Monte Carmelo* II. 5, 7.

Carmelo govori o aktivnem vidiku, v *Notte Oscura* pa o pasivnem vidiku notranjega očiščevanja.⁶ Pri svojem razglabljanju zelo upošteva človeško naravo, duha in čutnost, ker se pač moreta oba navezati na stvari. Zato tako nazorno opisuje delo, ki ga more človek napraviti, da se čutnost odtrga od stvari, postane duh svoboden in se združi z Bogom. Na tej poti očiščevanja, ki vodi do zedinjenja in izkustva Boga, mora človek premagovati dve meji, in sicer očiščenje čutov in očiščenje duha. Oboje pa obsega aktivno in pasivno prizadevanje.

Prav je, da že takoj na začetku opozorimo, da Janez od Križa zelo poudarja, da aktivno in pasivno delo očiščevanja nista dve stanji, ki bi se zaporedno sledili, ampak sta dve hkratni sestavini ene same stvarnosti.

II. TEMNA NOČ

Janez od Križa v svojih delih velikokrat govori o temni noči, skozi katero mora iti človek, če se hoče res osebno združiti s svojim Bogom. Kaj je pravzaprav ta temna noč, ki je tako značilna za tega duhovnega teologa?

Po njegovem nauku je temna noč pot duše, ki jo mora »prehoditi«, da se v prisrčnem prijateljstvu sreča z Bogom. To je pot odpovedi, pot notranje prostosti in svobode. »Noč imenujemo stanje, v katerem so našemu poželenju odvzeti vsi užitki in vsa zadovoljstva v stvareh. Kakor je naravna noč pomanjkanje svetlobe, ko nam izginjajo izpred oči vsi predmeti, ki jih v svetlobi dobro vidimo. Noč je pomanjkanje svetlobe, ko zmožnosti vida ostanejo v temi, oropane vseh predstav in podob o stvareh. Tako nastane z zatajevanjem poželenja noč duše, ko človek ne želi nobene stvari in tudi ne uživa v stvareh. Duša je v temi, prosta je vsega. Tej notranji prostosti in nenavezanosti pravimo noč duše. Samo odvzem stvari še ne pomeni, da je duša v noči, da je očiščena, da je prosta, dokler hrani v sebi želje in hrepenenje po različnih stvareh. Noč duše nastopi, ko človek v sebi pravilno uredi pozele- nje po stvareh in tudi vse užitke v njih. Niso stvari, ki lahko zagospodujejo človeku in mu škodujejo, saj te same ne morejo priti vanj, ampak poze- lenje, navezanost, to more biti v človeku in to mu škoduje. Zato se je treba najprej tega osvoboditi.⁷

Janez od Križa razlikuje aktivno in pasivno noč. Aktivna noč duše je v tem, kar more človek sam napraviti in dejansko tudi napravi za notranjo prostost.⁸ Pasivna noč pa je božje delo v duši. Človek to delo z notranjo pripravljenostjo in dobrohotnostjo samo spremlja.⁹ Poleg tega razlikuje še noč čutov in noč duha. V noči čutov se človek reši in osvobodi vseh čutnih želja po stvareh, vsega, kar ugaja telesu, kakor tudi vseh naslad volje.¹⁰ V noči duha pa se duša reši in osvobodi ne samo čutnih užitkov, ampak tudi duhovnih. Opira se samo na nadnaravno vero in se z njeno močjo dviga k Bogu.¹¹

⁶ Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 6.

⁷ Salita del Monte Carmelo III. 3, 1–4.

⁸ Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 1.

⁹ Prim. Salita del Monte Carmelo I. 13, 1–6.

¹⁰ Prim. Salita del Monte Carmelo I. 1, 2.

¹¹ Prim. Salita del Monte Carmelo I. 5, 7.

1. Aktivna noč čutov

Prva človekova skrb in delo v duhovnem življenju je, da v sebi prenavlja nižjega čutnega človeka, ki naj ga čimbolj podredi višjemu duhovnemu. To delo je zelo potrebno, ker bi se sicer duh sploh ne mogel dvigniti k njemu, ki je edino dobro, in ga v resnici ljubiti. Zato je nujno, da gre človek skozi aktivno noč čutov.

Janez najprej svetuje, da pri vsem tem delu notranjega očiščevanja gledamo predvsem na vzor resnično svetega življenja — Kristusa. Ob njem, ki je vse delal v božjo slavo, se najbolj učimo, kako moramo uporabljati svoje čute in se iz ljubezni do njega odreči »vsakemu čutnemu užitku, ki ni v božjo slavo«. ¹² Človek ne sme egoistično uživati, kar ugaja njegovim čutom, ampak se mora prav ob tem dvigniti k Bogu, ko mu daruje užitke in zadovoljstva, ki jih občuti. Bog jih tudi dovoljuje, da bi se mogle človekove moči in sposobnosti z večjo vztrajnostjo notranje očiščevati in prenavljati. Takó tudi naravna tolažba in veselje pomagata, da se bližamo Bogu in rastemo v njegovi ljubezni. To je tudi misel sv. Pavla, »veselite se vedno v Gospodu« (Flp 4, 4). »Ali torej jeste ali pijete ali kaj delate, vse delajte v božjo slavo« (1 Kor 10, 31). Če se človek ustavlja samo pri čutnih užitkih, je razumljivo, da ne more nikdar stopiti v noč čutov.

Še bolj kot zatajevanje čutov naglašá zatajevanje strasti in željá. »Človek mora biti prost vseh željá, tudi najmanjših, da more priti do popolnega zedinjenja z Bogom.« ¹³ Ker je na prvi pogled ta zahteva zelo stroga in skoraj nemogoča, jo Janez takoj omili oziroma pojasni. »Niso vse želje enako škodljive niti vse enako ne vznemirjajo duše.« ¹⁴ Premaguj poželenje mesa, poželenje oči in napuh življenja, od koder izvira toliko slabih željá.« ¹⁵ Nikakor pa seveda ne zahteva očiščenja zaradi očiščenja, ampak zaradi tistega, ki mora biti človeku vse. Prostost in »praznino« ustvarjamo v sebi zato, da jo more napolniti on, ki je vse. Kristusova ljubezen mora biti gonilo vsega zatajevanja in očiščevanja.

To je kratko vsebina aktivne noči čutov, po kateri se človek najlažje posveti duhovnemu življenju. Molitev postaja tembolj osebna in duhovna. Človek je že na pragu kontemplacije, napredujočih. Bog prihaja naproti njegovemu prizadevanju, čeprav v začetku še zelo neopazno.

Znamenja kontemplativne suhote

Znano je, da človek na začetku duhovnega življenja doživlja navadno veliko notranje veselje. Molitev, liturgija, razne pobožnosti pa tudi spokorna dejanja imajo posebno očarljivost in so vir pravega notranjega zadovoljstva. To opažamo zlasti pri konvertitih. Zato vse to »prakticirajo« z neko lahkoto, osebno zavzetostjo in zadovoljstvom. To notranje zadovoljstvo ima v duhovnem življenju neverjetno važen in psihološko predvidnostni pomen. Človeka ohrabljuje na poti, da prenaša in premaguje slabosti in ga spodbuja k nadaljnjemu prizadevanju v duhovnem življenju.

¹² Salita del Monte Carmelo I. 13, 3.

¹³ Salita del Monte Carmelo I. 11, 1.

¹⁴ Salita del Monte Carmelo I. 11, 1.

¹⁵ Salita del Monte Carmelo I. 13, 6.

Ko je človek dovolj uveden in usmerjen v duhovnem življenju in je to notranje zadovoljstvo opravilo svojo nalogo, pusti Bog dušo v suhota, v pomanjkanju izkustva notranjega doživljanja, ki se je prej zdelo samo po sebi umevno ob izvrševanju kreposti in pri molitvi. Bog povzroči to suhoto zato, da bi človek duhovno še bolj zaživel in bi ga osvobodil »dejavnosti nizkih čutov in pogovorov, kjer je do sedaj iskal Gospoda nepopolno in malo uspešno.«¹⁶

Ker pa morejo težave zlasti pri premišljevanju izvirati tudi iz mlačnosti in zaradi psihične nerazpoloženosti, navaja Janez od Križa tri znake, po katerih moremo spoznati očiščevalno suhoto in jo ločiti od bolj ali manj zadolžene suhote.

Najprej čuti človek vedno večje težave pri premišljevanju in končno pravo nesposobnost. »Domišljija postane nedelavna. Prijetnost in zadovoljstvo, ki sta prej prihajali od predmeta, v katerega se je človek poglobljajal, se spremenita v suhoto.«¹⁷

Drugo znamenje, ki je še vedno negativno, je v tem, da človek tudi v naravnih stvareh ne najde več nobenega veselja in zadovoljstva. To pomeni, da suhote ne povzročajo grehi ali nove nepopolnosti in razvade. Ker pa človeka ne zadovoljijo nobene stvari, ne nadnaravne in ne naravne, more biti vzrok takega stanja nerazpoloženje ali melanholičnost, ki pogosto preprečujeta, da bi človek doživljal notranje veselje in zato je treba iskati še druga znamenja.¹⁸

Tretje znamenje je najbolj zanesljivo. Zaradi svoje suhote je človek zaskrbljen, da morda s svojim ravnanjem in življenjem ni všeč Bogu. Ta notranja tesnoba ga v resnici priganja, da je zavzet za Boga. In prav to je zanesljivo znamenje, da ne gre za mlačnost.¹⁹ Mlačen človek se namreč ne vznemirja in ne briga za Boga. Kolikor se človek umirja, toliko bolj se suhota spreminja v preprosto ljubečo in vsestransko pozornost na Boga, ki mu postaja vedno večja uteha in resnično zadovoljstvo.²⁰ Ta pojav je zelo zanesljivo znamenje začetne kontemplacije. Človek se približuje molitvi vere, molitvi kontemplacije. Bog je zdaj spremenil svoje delovanje. Pojemovni način meditiranja je prešel v nepojmovni način kontemplativnega spoznanja.²¹

S kontemplacijo se človek vedno bolj odpira posvečevalnemu božjemu delovanju, ki prinaša razumu luč in volji ljubezen. Meditacija, ki jo spremlja življenje, pripravljeno na odpoved, teži za tem, da se osvobodi pritiska čutov in jih podredi višjim zahtevam duha. Potem uporablja tudi te, da iščejo Boga. Vse to pa ustvarja v notranjosti prijetno čustveno razgibanost, ki je velikokrat vir mnogih dobrih sklepov in namenov.²²

Ko doseže človek po meditaciji in odpovedi določeno stopnjo »poduhovljenja« svojih čutnih sposobnosti, nastaja v njem popolnejša, kontemplativna molitev.

¹⁶ Notte Oscura I. 8, 3.

¹⁷ Salita del Monte Carmelo II. 13, 2; glej tudi Notte oscura I. 9, 8.

¹⁸ Prim. Notte Oscura I. 13, 2.

¹⁹ Prim. Notte Oscura I. 3, 4.

²⁰ Prim. Notte Oscura I. 3, 6—7.

²¹ Prim. Salita del Monte Carmelo II. 13, 2; 14, 6—7.

²² Prim. Salita del Monte Carmelo II. 12, 3.

2. Aktivna noč duha

Človek se mora osvoboditi in rešiti navezanosti na stvari, in prav tako tudi navezanosti po svoje razumevati, uživati in občudovati. Ko od strani vse, kar ni Bog, doseže božjo podobnost in se prenavlja v Bogu.²³ Tega pa nikakor ne more doseči brez temeljitega očiščevanja, in to ne samo nižjega čutnega človeka, temveč tudi višjega duhovnega. Zato je razumljivo, da preide Janez od Križa iz aktivne noči čutov v aktivno noč duha. Po tej noči človek že precej napreduje v duhovnem življenju. Noč duha je posebnost tistih, ki začno prehajati h kontemplaciji. Bistvo noči duha je v tem, da se človek duhovno odtrga od vsega, ne samo čutnega, ampak tudi duhovnega, se popolnoma nasloni na nadnaravno vero in se v njej bliža Bogu.²⁴

Duh se očiščuje z delovanjem duhovnih sposobnosti uma, spomina in volje. Teološke kreposti vera, upanje in ljubezni imajo nalogo, da jih očisti. Vera razum, upanje spomin in ljubezen voljo.

a) Vera očiščuje razum

Janezovo misel, kako vera prenavlja in očiščuje razum, bi mogli kratko izraziti: Nobena ustvarjena in ne zamišljena stvar ne more človekovemu razumu služiti kot neposredno sredstvo za zedinjenje z Bogom. Samo vera je bližje, primerno in neposredno sredstvo, ki vodi človeka k Bogu.²⁵ Da dokaže to misel, navaja najprej splošen dokaz. »Vsa sredstva morajo biti primerna svojem cilju. Da se človekov razum bliža Bogu, kolikor je v tem življenju mogoče, mora izbrati primerno sredstvo, ki ga z Bogom povezuje in mu je neposredno podobno. Pri tem je treba poudariti, da od ustvarjenih stvari, tako višjih kot nižjih, nobena človeka neposredno ne zedinja z Bogom in mu tudi nobena ni neposredno podobna.«²⁶ Potem še naprej pojasnjuje svojo misel. »Čeprav je res, da je med Bogom in stvarmi neka zveza, saj se v njih kažejo njegove lastnosti, je vendar kljub temu neskončna razlika med božjim in njihovim bistvom. Zato je nemogoče, da bi se razum sam prek stvari združil z Bogom.«²⁷ Samo vera je neposredno in primerno sredstvo, ki človeka notranje združuje z Bogom. »Med vero in Bogom je takšna podobnost, kakršna je razlika med Bogom, ki ga gledamo, in Bogom, v katerega verujemo. Bog je neskončen, tako nam ga vera tudi predstavlja, je troedin in takega vera razodeva.«²⁸ To resnico pojasnjuje s svetopisemsko podobo o posadah Gedeonovih vojakov, »ki so držali luč v rokah, pa je niso videli, ker so jo imeli skrito v temnih posadah. Po so te posode razbili, se je pokazala luč. Ob smrti se tudi naše posode 'razbijejo' in takoj se pokaže božja slava in božja luč, ki jo prinaša nadnaravna vera.«²⁹ Nadnaravna vera je skrivnostna lestev, po kateri se bližamo Bogu. To je svojevrstno in primerno sredstvo, ki človeka notranje osebno združuje z Bogom, kakor napoveduje že prerok Ozej: »S teboj te zaročim, to je zedinite se z menoj po veri.«³⁰

²³ Prim. Salita del Monte Carmelo II. 4, 3.

²⁴ Prim. Salita del Monte Carmelo II. 7, 5.

²⁵ O tem zelo obširno razpravlja zlasti v drugi knjigi Salita del Monte Carmelo.

²⁶ Salita del Monte Carmelo II. 8, 3.

²⁷ Salita del Monte Carmelo II. 8, 3.

²⁸ Salita del Monte Carmelo II. 8, 4.

²⁹ Salita del Monte Carmelo II. 10, 4.

³⁰ Notte Oscura II, 2, 1.

Janez od Križa pripisuje zlasti teološki kreposti vere sposobnost in nalogo očiščevanja razuma v kontemplaciji, ki je ljubezensko spoznavanje Boga. Veri pripada »oko duha, notranje gledanje Boga.«³¹ Človek naj se popolnoma prepusti notranji luči vere in bo gotovo prišel do vedno tesnejšega osebnega odnosa z Bogom.

b) Upanje očiščuje spomin

Prenova razuma ne bi veliko ali nič koristila, če se ne bi hkrati očiščeval tudi spomin. Saj je to stečišče, v katerem niso samo tiste oblike spoznanja, ki pridejo z razumom, temveč so tu tudi razni vtisi čutov. »Spomin se mora rešiti in izprazniti vsega spoznanja in oblik, tako da ni v njem vtisnjenih nobenih sledov in odtisov. Biti mora gladek in prazen, pozabiti mora na vse, kot da še nič ni šlo skozenj.«³²

To očiščevanje spomina mora napraviti upanje. »Vsaka posest nasprotuje upanju, kakor pravi sv. Pavel: 'Upanje pa, ki se vidi, ni upanje.' Čim bolj si praznimo spomin, tem bolj upamo, in čim bolj upamo, tem bolj smo delavni in prizadevni na poti k Bogu. Človek toliko več doseže v duhovnem življenju, kolikor več upa. Upa pa tem bolj, čim bolj se je notranje osvobodil in rešil vsega. Mnogi, žal, nočejo otresti s svojega spomina naslad in prijetnosti, zato so nesposobni, da bi prišli do najvišjega dobrega. Zakaj kdor se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec' (Lk 14, 33).«³³

Kako naj upanje prenavlja in očiščuje naš spomin, nam Janez od Križa zelo jasno pove. »Da človek živi v popolnem in čistem upanju na Boga, je treba delati takole: Z dejanji ljubezni naj se človek ob raznih spominih na stvari in ob različnih doživetjih notranje obrne k Bogu. O njih naj misli le toliko, kolikor je potrebno, da razume svoje dolžnosti in jih izpolnjuje.«³⁴

Na drugem mestu pa svetuje, »da se spomnimo spoznanja o raznih stvareh, kadar so imele dober učinek in to napravimo zato, da v sebi poživimo spoznanje in ljubezen do Boga.«³⁵ Tako hitro praznimo in očiščujemo svoj spomin in notranje svobodni bolj zahrepenimo po Bogu.

c) Ljubezen očiščuje voljo

»Če bi očistili razum in spomin, a ne tudi volje, bi pravzaprav še nič ne dosegli.«³⁶ Očiščevanju volje pripisuje Janez največji pomen. »Vse delo za zedinjenje z Bogom je odvisno od volje in njenih nagnjenj. Volja, ki je velikokrat takó posvetna, mora postati božja in edina.«³⁷ Potrebno je očistiti voljo, in to s teološko krepostjo ljubezni.

Vera nam odkriva Boga, upanje si ga želi, ljubezen pa si ga prisvoji, in to potem, ko je temeljito očistila voljo, tako da je docela nenavezana na stvari.³⁸ Bistvo ljubezni je namreč v tem, da človek uskladi svojo voljo z

³¹ Salita del Monte Carmelo II. 1, 2.

³² Salita del Monte Carmelo II. 1, 4.

³³ Salita del Monte Carmelo III. 7, 3.

³⁴ Salita del Monte Carmelo III. 14, 1.

³⁵ Salita del Monte Carmelo III. 6, 3.

³⁶ Salita del Monte Carmelo III. 15, 1.

³⁷ Salita del Monte Carmelo III. 15, 2.

³⁸ Prim. Notte Oscura II. 21, 6; Salita del Monte Carmelo III. 15, 1.

³⁹ Prim. Notte Oscura II. 18, 5.

božjo, »da obe volji odločata in delujeta kot ena.«⁴⁰ Ljubezen je torej popolna pokorščina, popolna zvestoba in popolna predanost Bogu, ki zdrobi in sežge vsako navezanost, ki skuša zaslužniti voljo. Ko je volja prosta vsake navezanosti, more šele želeči in hoteti, kar želi in hoče Bog. Nikakor pa seveda ni dovolj, da se odpovemo samo vsemu materialnemu in čutnemu svetu, ki je v nas in okrog nas. Svoje srce moramo znati prav odtrgati tudi od tistih stvarnosti, ki so nam pomagale k Bogu, a niso Bog.

Z očiščenjem volje po ljubezni je končana aktivna noč. Ko je volja očiščena, je človek napravil vse, kar je v njegovi moči, da se bliža Bogu. »Če človek s svoje strani napravi vse, kar more, je nemogoče, da bi tudi Bog ne storil vsega, in se mu vsaj v skrivnostni tišini ne dal in razodel. Kakor posije zjutraj sonce v tvojo sobo, če ti odpreš okno, tako bo Bog, ki ne spi, prišel v prazno dušo in jo napolnil z božjimi darovi. Bog bdi nad našo dušo kakor sonce, da se ji podari.«⁴¹

3. Pasivna noč čutov

Videli smo, da pomeni noč čutov prehod od meditacije h kontemplaciji, in to po mučni notranji suhoti, katere znake smo tudi že spoznali.

Že v meditaciji, v trenutkih posebne zbranosti, daje Bog bežna nadnaravna razsvetljenja in spoznanja. Ko se poveča molitev notranje preprostosti in zbranosti, postaja to razsvetljenje vedno bolj bogato, vse do stanja, ko more človek ves čas meditacije prebiti v notranji prisrčnosti z Bogom. To je najbolj neopazna in nevsiljiva oblika notranjega poučevanja.⁴² Do sedaj je človek iskal Boga v meditaciji in se mu bližal, sedaj pa je Bog sam tisti, ki deluje v njem, človek pa bolj pasivno sprejema njegovo delovanje, ki ga notranje prenavlja, razsvetljuje in posvečuje. Bog »odtrga človeka od čutnega življenja, da ga dvigne v duhovnemu življenju.«⁴³ Potrebno je očistiti čute, kolikor ti ovirajo delovanje duha. Če človek vzdržuje svoje notranje življenje na ravni čutnega, ne bo to življenje nikdar postalo pravo duhovno življenje, in se tudi nikdar ne bo notranje docela približal Bogu v njegovi neposrednosti, temveč vedno samo po temnosti in preišljevanju stvari.⁴⁴ Bog, ki je absoluten, neizmeren in transcendenten, ne more imeti nič skupnega z ustvarjenimi stvarmi. Človek more najti Boga zares le, če se odpove vsem stvarem in celo sam sebi in to po radikalnem očiščenju čutnih in duhovnih sposobnosti.⁴⁵

Ker pa človek ne more doseči popolnega očiščenja in prerodenja samo s svojimi naravnimi človeškimi močmi, je potrebno, da v to notranje delo poseže Bog sam, in sicer takó, da ostane človek pasiven in samo sprejema. To notranje očiščevanje poteka za ceno zelo hudih notranjih bolečin, ki trgajo človeka od stvari in tudi od njega samega. Odpoved je pot k popolnosti. Kolikor bolj se človek dviga v notranji prostosti, toliko bolj uspešno je božje delovanje. In kolikor bolj neovirano in uspešno postaja božje delo-

⁴⁰ Salita del Monte Carmelo I. 11, 3.

⁴¹ *Fiamma viva d'amore* B 44.

⁴² Prim. *Cantico spirituale* 29, 12.

⁴³ *Notte Oscura* I. 8, 3.

⁴⁴ Prim. Salita del Monte Carmelo II. 12, 1.

⁴⁵ Prim. *Notte Oscura* I. 14, 4.

vanje, toliko bolj se zmanjšuje človekovo prizadevanje, dokler se končno ne zedinita v popolnem notranjem soglasju.⁴⁶

Prvi božji posegi povzročajo praznoto čutnega življenja. Bog se nekako zakrije in človeka pusti v mučni samoti, brez notranje vneme in razsvetljenj, z mnogimi neprijetnostmi in bolečinami. Podrejanje in prilagajanje čutov duhu poteka takó, da so jim odvzeti prijetni užitki in zadovoljstva. Ta prvi prihod notranje praznote je pogoj, da se more človek dvigniti od »mese-nega« sveta v duhovnega. Vse sposobnosti, ki so bile v službi čutov, sedaj obogatijo in uglasijo delovanje duha. Ker nimajo več lastne »hrane«, zapadejo v suhoto in absolutno praznino. Suhota pri molitvi prihaja torej od nesposobnosti čutov, da bi se prilagodili duhovnemu dinamizmu. Suhota, ki jo spremlja velikodušno in zvesto življenje, je znamenje božje bližine, znamenje Boga, ki sedaj veliko bolj zanesljivo in pristno deluje kakor pa v čutni razgibanosti. Ta neposredni stik in sodelovanje z Bogom dela meditacijo zelo težko, če ne že včasih celo nemogočo, ustvarja pa začetek kontemplativne molitve.⁴⁷

Meditacijo ustvarjajo diskurzivna dejanja, ki jih prek oblik in podob poraja domišljija. Opira se vedno na čutno ravnanje in domišljijo, ki ima tu zelo pomembno vlogo. Ko pa se Bog neposredno razodeva, postanejo besede in premišljevanje nepotrebne. Sedaj ostane samo eno: molčati in ljubiti. Kar se nam Bog daruje, prihajajo besede zelo redko.⁴⁸

To, kar dela suhoto mučno, je dejstvo, da človek ne more premišljevali. Delovanje Svetega Duha je še vedno zelo obzirno in ne prinaša tistega notranjega zadovoljstva, ki spremlja podarjeno kontemplacijo.⁴⁹ Kontemplacija v noči čutov še ni podarjena kontemplacija. Je le še bolj srečanje razsvetljenja s preprosto dejavnostjo duše, naraven sad meditacije, ki se nekako oblikuje v intuitivno spoznanje, prešinjeno z ljubeznijo.⁵⁰

Seveda pa ima noč čutov v suhoti in grenkobi tudi svojo tolažbo in veselje. Če Bog odvzame užitke in ugodja čutom, stori to zato, da bi bolj uživali v izbranih stvareh, pripravlja nas na višje stopnje duhovnega življenja.⁵¹ »Med notranjo suhoto, in to navadno takrat, ko nič ne mislimo, podeli Bog prijetnost duha, čisto ljubezen, včasih pa tudi različna duhovna spoznanja, da jih potem v ljubezni uresničimo.«⁵²

Na vprašanje, koliko časa traja noč čutov, pravi Janez od Križa, da je to največ odvisno od božje volje.

Velja pa tu neko splošno načelo: toliko bolj prisrčno in osebno bo zedinjenje z Bogom, kolikor bolj temeljito je očiščenje.⁵³

4. Pasivna noč duha

Da se človek zedini z Bogom v globini kontemplativnega izkustva, ki se uresničuje na visokih stopnjah duhovnega življenja, mora iti še prek druge »puščave« in se podvreči nadaljnjemu, še bolj temeljitemu očiščevanju,

⁴⁶ Prim. *Notte Oscura* II. 3, 1.

⁴⁷ Prim. *Notte Oscura* II. 17, 1–2.

⁴⁸ Prim. *Notte Oscura* I. 9, 8–10.

⁴⁹ Prim. *Notte Oscura* I. 13, 10.

⁵⁰ Prim. *Salita del Monte Carmelo* II. 13, 1–4.

⁵¹ Prim. *Notte Oscura* I. 14, 4–8.

⁵² *Notte Oscura* I. 13, 10.

⁵³ Prim. *Notte Oscura* I. 14, 5–7.

ki pripravlja človeka na tiho mučeništvo in ga usposablja na molitev v »duhu in resnici« (Jan 4, 23).

Čeprav je noč čutov dolgo trajala, vendar ni mogla dokončno opraviti svoje naloge, temveč je samo pripravila čustvenost na temeljito očiščenje, ki poteka v pasivni noči duha. »Nepopolnosti čutov dobivajo svojo moč od duha, od duhovnih sposobnosti. Tu so korenine, dobre in slabe želje in nagnjenja. Dokler niso te očiščene, ne morejo biti odstranjene nepopolnosti in škodljivosti čutov.«⁵⁴ Očiščenje čutov je glede na očiščenje duha samo vhod in začetek kontemplacije in ima namen ter nalogo, da podredijo čute duhovnim sposobnostim, saj jih prav čuti ovirajo, da se ne morejo tesneje združiti z Bogom. »Zvižčnost starega človeka je v duhovnih sposobnostih.«⁵⁵ Samo noč duha more človeka osvoboditi vseh njegovih slabosti in nasprotij, »da hodi v temi — to je nenavezanosti na stvari — in čisti veri. Saj je vera najbolj zanesljiva in najbolj primerna pot do notranje osebne zedinjenja z Bogom.«⁵⁶

Pravilna naravnava in poduhovljenje naših sposobnosti in nagnjenj je seveda delo Svetega Duha. To Janez od Križa zelo jasno pove: »Kdo bi se mogel osvoboditi slabih nagnjenj in teženj, če ga ti, o Bog, v svoji čisti ljubezni ne dvigaš k sebi. In kako bi se grešen človek mogel približati tebi, če ga ti, Gospod, ne dvigneš s tisto roko, s katero si ga ustvaril.«⁵⁷

Očiščenje duha po notranjem temeljitem preoblikovanju vseh duhovnih sposobnosti pomeni prehod od tako imenovane *contemplatio semipassiva* h kontemplaciji zedinjenja, prehod od temne noči v svetlo luč. Ta prehod ne poteka v neprestani zaporednosti, temveč navadno v večjih ali manjših »skokih«, odvisno od luči v skrivnostni igri notranjih nasprotij in napetosti. To pa je spet odvisno od duhovne strukture posameznega človeka in njegovega sodelovanja s Svetim Duhom, predvsem pa od načrta, ki ga ima Bog z vsakim človekom.

Janez od Križa primerja delo in uspeh kontemplativne ljubezni v noči duha s tole prisodobom: »Kakor ogenj, preden spremeni les v plamen in žerjavico, izsuši, ko prežene vso vlažnost, ki je v njem. Potem ga počrni in da neprijeten vonj. Ko ga počasi izsuši, prehaja k luči. Odstrani vse neprijetne in temne snovi, ki so ognju nasprotne. Končno ga razgreje od zunaj, vname, spreminja vase in mu da svojo toploto. Ko se to zgodi, nima les več svoje dejavnosti, razen težnosti in kvantitete, pač pa vse lastnosti in dejavnosti ognja. Je suh in suši, je vroč in greje, je svetel in sveti, je lažji, kakor je bil prej, preden mu je dal ogenj vse te svoje lastnosti. Isto moremo reči o ognju ljubezni kontemplacije, ki človeka, preden ga zedini in preoblikuje vase, očisti vseh lastnosti, ki mu nasprotujejo. Božje očiščevanje odstrani vse slabe in pokvarjene lastnosti, ki jih človek sam ne more videti, ker so preveč zakoreninjene v njem. Ne zaveda se, da ima v sebi toliko negativnih lastnosti. Toda ko mu jih božji ogenj položi pred oči, da jih odstrani, jih v temi noči kontemplacije vidi dovolj jasno.«⁵⁸

⁵⁴ Notte Oscura II, 3, 1.

⁵⁵ Notte Oscura II, 2, 1.

⁵⁶ Notte Oscura II, 2, 5.

⁵⁷ Fiamma viva d'amore B 32.

⁵⁸ Notte Oscura II, 10, 1.

Notranja luč, ki prihaja iz podarjene kontemplacije, čeprav nerazložno in nejasno, osvetljuje neizmerno božjo svetost na eni strani, na drugi strani pa veliko človekovo revščino. V tem skrivnostnem božjem delovanju ni samo tema, temveč je predvsem luč. Posebno velika notranja luč je to, ko doživlja in okuša božjo navzočnost, ki daje njegovemu notranjemu življenju gotovost, harmonijo, veselje, pogum in neizmerno moč.⁵⁹

Sklep

Res je, da tudi drugi teologi in duhovni pisatelji v glavnem tako razlagajo, kako pride človek do notranjega osebnega združenja z Bogom. Vendar pa je tudi res, da je nauk o notranjem očiščenju in prerojenju najbolj jasno in globoko razložil Janez od Križa; ta dosledno zahteva notranjo prostost, če hočemo v resnici krščansko živeti in v tem življenju napredovati. V njegovi temni noči ne gre pravzaprav za nič drugega kot za »poevangeljenje« vseh človeških sposobnosti in zmožnosti. Gre za prerojenje vsega človeka. Noč naj prečisti vso njegovo dejavnost, zlasti naj ga osvobodi egoizma. Človek naj se odpove vsakemu egoističnemu odnosu do stvari, da bo mogel najti Boga in živeti z njim v pristrčnem osebnem odnosu. V Bogu bo imel potem vse in vse stvari bo pravilno vrednotil.

Duhovnost Janeza od Križa s svojo temno nočjo človeka resnično notranje prenavlja. Osvobaja ga njegovih kompleksov, notranje tesnobe in mu tudi uspešno pomaga, da pravilno in harmonično razvije svoje naravne sposobnosti, da so potem zdrava podlaga nadnaravnim. Zato pa je njegova duhovnost tako sproščena in pristna, zato pa tudi tako prikupna in blizu današnjemu človeku.

Povzetek

TEMNA NOČ JANEZA OD KRIŽA

France Oražem

Razprava kratko pokaže, kako Janez od Križa uči, da je temna noč očiščevanja pot do spoznanja nadnaravnih stvarnosti in osebnega notranjega zedinjenja z Bogom.

Po njegovem nauku je temna noč duše pot, ki jo mora prehoditi, da se v pristrčnem prijateljstvu sreča z Bogom. To je najprej pot odpovedi, pot notranje prostosti. Kakor ni noč nič drugega kakor pomanjkanje svetlobe, ko izginejo vsi predmeti, ki jih v svetlobi vidimo, tako z zatajevanjem vseh teženj nastopi noč duše, ko več ne hrepeni za materialnimi dobrinami, ampak duhovnimi.

Janez od Križa razlikuje aktivno in pasivno noč. Aktivna noč je v tem, kar more človek sam napraviti in dejansko tudi napravi za notranjo prostost in nenavezanost na stvari. Pasivna noč pa je božje delo v duši. Človek to delo samo spremlja z notranjo pripravljenostjo in dobrohotnostjo. Poleg tega razlikuje tudi noč čutov in noč duha. V noči čutov se človek reši in osvobodi vseh čutnih želja po svetlih stvareh, vsega, kar ugaja volji, kakor tudi vseh naslad volje. V noči duha pa se osvobodi ne samo čutnih užitkov, temveč tudi duhovnih. Naslanja se samo na nadnaravno vero in se z njo vedno bolj bliža Bogu. Pri tem prejema človek veliko notranje razsvetljenje in spoznanje, ko doživlja in okuša božjo navzočnost, ki daje njegovemu notranjemu življenju gotovost, harmonijo, veselje, pogum in neizmerno moč.

Zusammenfassung

DIE DUNKLE NACHT DES HL. JOHANNES V. KREUZ

France Oražem

Die Abhandlung will sehr kurz anzeigen, wie der hl. Johannes v. Kreuz lehrt, dass die dunkle Nacht der Reinigung ein Weg zur Erkenntnis der übernatürlichen Wirklichkeiten und zur persönlichen inneren Vereinigung mit Gott ist.

Seiner Lehre nach ist die dunkle Nacht ein Weg, den die Seele beschreiten muss, um in herzlicher Freundschaft Gott begegnen zu können. Dies ist zuerst ein Weg der Entsagung, ein Weg innerer Freiheit. Die Nacht ist nichts anderes als Fehlen des Lichtes, wo alle Gegenstände, die wir sonst im Lichte sehen, entschwinden; so bricht mit der Verleugnung alles Begehrens die Nacht der Seele an, wo sie nicht mehr nach materiellen sondern nach geistlichen Gütern strebt.

Johannes v. Kreuz unterscheidet die aktive und die passive Nacht. Die aktive Nacht besteht darin, was der Mensch selbst tun kann und wirklich auch tut, um die innere Freiheit und Losschälung zu erreichen. Die passive Nacht ist aber ein Gotteseingriff in die Seele. Der Mensch kann diesen Eingriff Gottes mit innerer Bereitschaft und mit Wohlwollen nur begleiten. Daneben unterscheidet er auch die Nacht der Sinne und die Nacht des Geistes. In der Nacht der Sinne wird der Mensch aller Sinnesluste nach weltlichen Dingen befreit; befreit auch von allem, was dem Willen gefällt, und auch von allen Willenslüssen. In der Nacht des Geistes wird er aber auch der geistlichen und nicht nur der sinnlichen Genüsse befreit. Er stützt sich nur auf den übernatürlichen Glauben und nähert sich immer mehr Gott. Dabei empfängt der Mensch grosse innere Erleuchtungen und Erkenntnisse, als er Gottesanwesenheit, die seinem inneren Leben Sicherheit, Harmonie, Freude, Mut und übermächtige Kraft verleiht, erlebt und kostet.

Anton Strle

DUHOVNIK IN PREDSTOJNIKI

Ce hočemo odnos duhovnika (prezbiterja) do predstojnikov razumeti tako, kakor je skladno z naukom 2. vatikanskega cerkvenega zbora, je pač potrebno ustaviti se vsaj na kratko ob teoloških temeljih za ta odnos. In kateri so ti? Povzemimo jih v dve točki. Najprej je to povezanost hierarhičnega oziroma službenega duhovništva sploh s celotno Cerkvijo in z nalogi, ki jo ima Cerkev sredi človeštva in celotnega stvarstva. Drugo pa je povezava prezbiterjevega duhovništva s tistim posvečenjem in poslanstvom, ki sta dana škofovskemu kolegiju kot nasledniku kolegija apostolov. O tem

bomo govorili v prvem delu. Tako bomo potem lažje razumeli posamezne prvine pravilnega prezbiterevega odnosa do predstojnikov. To bo predmet našega razmišljanja v drugem delu.

I. TEOLOŠKI TEMELJ ZA ODNOS DUHOVNIKA DO PREDSTOJNIKOV

1. Povezanost službenega duhovništva s celotno Cerkvijo

Pomembno je, da na službeno ali hierarhično duhovništvo ne gledamo kot na nekaj ločenega, izoliranega od celotne Cerkve in njene skupne poklicanosti, skupnega poslanstva, ki ga ima Cerkev sredi sveta. Koncil pravi: »Da bi verniki zrastle v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila' (Rimlj 12, 4), zato ... je Kristus, kakor je bil sam poslan od Očeta, poslal apostole, po apostolih pa storil deležne svojega posvečenja in poslanstva tudi njihove naslednike škofe. Njihova služba pa je bila v podrejeni stopnji izročena duhovnikom, da bi v duhovniškem redu kot sodelavci škofovskega reda izvrševali od Kristusa poverjeno apostolsko poslanstvo« (D-PO, 2, 1). S tem je Kristus človeku kot telesno-zgodovinskemu bitju primerno poskrbel, da bi bila »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu« (C-LG 1), »orodje odrešenja vseh ljudi« (C-LG 9, 2), »vesoljni zakrament odrešenja« (C-LG 48, 2).

Kakor hitro je starodavna »apostolska vera« (symbolum apostolicum) dobila polnejšo obliko, je bila v tretjem delu veroizpovedi, ki se nanaša na Sv. Duha, Cerkev imenovana kot »communio« (od cum = z, in unio = združenje), in sicer kot »communio sanctorum«. Izraz pomeni najprej skupnost ali povezanost Kristusovih učencev v odrešenjskih dobrinah, ki so učinkovite v Sv. Duhu. Najvažnejša od teh dobrin je prav sv. evharistija. Tisti, ki so deležni povsem nezaslužnega daru evharistije, so povezani med seboj, ker so povezani s Kristusom, križanim in povelčanim. Tako dobi »communio« osebni značaj. Ali še bolje: Ta communio ima že od vsega začetka osebni značaj, ker je evharistični dar ravno Kristus sam.¹ Občestvo v odrešenjskem daru je zato občestvo v Kristusu, ki napravlja svojo Cerkev za novozavezno božje ljudstvo, »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C-LG 4). Y. Congar pravi: »Ta Cerkev je bistveno 'communio' (koinonia). V njej eksistiram s tem, da sem deležen življenja, ki nam je skupno, ki prihaja iz iste glave, iz iste Duše, iz istih počel. Ta konkretna nadprostorinska in nadčasovna realnost me obdaja, me nosi, me poraja in me hrani v moji duhovni biti. Kaj bi bil, kaj bi bila moja vera, kaj bi bila moja molitev, če bi bil prepuščen sam sebi in postavljen sam v navzočnost sv. pisma? Vse sem prejel od Cerkve in v njej; tisto, kar prispevam k njej, je le najmanjše povračilo, v vsej celoti vzeto, iz zaklada, ki mi ga je priobčila. Sem le moment neskončnega življenja, ki se personalizira v meni (in ta osebni vidik je veličasten!), a me obdaja in presega, ki je bilo pred menoj in ki bo za menoj.«²

¹ Prim. M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II*, München (M. Hueber) 1970, 386.

² Y. Congar, nav. H. de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Eglise*, Aubier-Montaigne 1967, 24 sl.; prim. A. Strle, *Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterev*, v: BV 29 (1969) 299 sl.

Novozavežno odrešensko občestvo v Sv. Duhu je bilo navzoče že v dvanajstih apostolih, ki so bili skupaj z drugimi Jezusovimi učenci in njim na čelu prvo jedro Cerkve, utemeljene na apostolih in poslane v svet, da bi bila zakrament tistega odrešenja, ki prihaja do nas od Boga po Kristusu (prim. Šks I. d., 3). Od tega prvega jedra naprej je Cerkev kot občestvo v Kristusu in v Sv. Duhu za trajno ostala bistveno istovetna in bo to ostala kljub vsem silnim nasprotujočim tokovom zgodovine ter kljub vsej človeški slabosti, nezvestobi in izdajstvom do konca časov.³ V njej je Kristus navzoč za svet in v njej deluje kot Odrešnik sveta, da bi »zbral razkropljene božje otroke« (Jan 11, 52) in »pritegnil k sebi« (Jan 12, 32) vse ljudi, če se le ne upirajo trdovratno vse do konca vabilom božje ljubezni (prim. Šks I. d. 3, 2).

In prav za uresničevanje tega večnega božjega načrta je Kristus postavil službeno duhovništvo in določil »nositelje svete oblasti« zato, da »služijo svojim bratom, da bi se vsi, ki spadajo k božjemu ljudstvu in jim zato pripada resnično krščansko dostojanstvo, svobodno in urejeno trudili za isti cilj« (C-LG 18, 1; Šks I. d. 4, 7).

Najbrž se bo kdo vprašal: Kakšno zvezo pa ima vendar vse to z našo temo o duhovniku in njegovem odnosu do predstojnikov?

Odgovoriti je treba: Zelo tesno zvezo! Če je za Cerkev bistveno to, da je »communio« in že na osnovi sv. krsta ena sama bratska skupnost, lahko bi rekli zakramentalno bratstvo (prim. C-LG 28, 1), potem je za vernike v celoti nekaj bistvenega, da si resnično prizadevajo živeti kot občestvo.⁴ Še bolj pa se zahteva za nositelje službenega duhovništva, da živijo in delujejo v duhu bratskega občestva in v skladu s tistim zakramentalnim bratstvom, ki temelji v mašniškem posvečenju. In kako bi to mogli dosežati, če bi se ne izogibali vsega, kar takšnemu občestvu nasprotuje, ter storili vse, kar je v njihovih močeh, da bi se to občestvo krepilo in raslo? Bistvena poklicanost nositeljev službenega duhovništva je, da služijo graditvi, spopolnjevanju in rasti odrešenskega občestva Cerkve. To pa nosi v sebi neprestani poziv k evangelijsko oblikovanim odnosom med duhovniki samimi in posebej poziv k pravim odnosom do predstojnikov.

Na to misli škofovska sinoda iz l. 1971, ko pravi, naj bo vse življenje in delo duhovnikov »signum eminens communionis ecclesialis«, odlično znamenje cerkvenega občestva (Šks II. d. II, 1, 1), znamenje in orodje za graditev in rast cerkvenega občestva, kateremu naj služijo v zveličanje človeštva.

Pri tem je bilo treba pripomniti vsaj eno. Občestvo je več kakor zgolj vsota ljudi, podobno, kakor je organizem več in nekaj drugega kakor gola vsota posameznih udov. Individualizem, ki bi v občestvu gledal le na vsoto posameznih oseb in bi občestvo reduciriral le na posameznike, prav tako ne ve, kaj je občestvo, kakor tega ne ve kolektivizem, ki se mu oseba povsem vtopi v skupnosti in odpravlja vsako pravo samostojnost in enkratnost osebe. Pralík, prapodoba, pravzor vsakega občestva, posebno pa še Cerkve, je sv. Trojica; v njej na eni strani obstaja dovršena in brez ostanka pri-

³ Prim. H. de Lubac, n. d. 19 sl.

⁴ Prim. C. Floristan-M. Useros, *Teologia dell' azione pastorale*, Roma (Edizioni Paolina) 1970, 672.

znavna skupnost v numerični enoti božje narave vseh treh oseb, na drugi pa je dovršena samobitnost treh oseb, ki so druga od druge realno različne.⁵

Duhovniki bodo v povezanosti s svojimi škofi in drugimi predstojniki le tedaj mogli uspešno spolnjevati svoje poslanstvo, če se bodo skrbno izogibali tako individualistične kakor kolektivistične miselnosti in bodo v svojih odnosih do predstojnikov storili vse, da bi se spolnila Jezusova molitev ob slovesu pri zadnji večerji — molitev za edinstvo med apostoli in po njih za edinstvo med vsemi Jezusovimi učenci, da bo svet veroval in spoznal Očetovo ljubezen do človeštva (Jan 17, 20—23).⁶

2. Edinstvo posvečenja in poslanstva kot osnova za odnose duhovnika do predstojnikov

Ko odlok o službi in življenju duhovnikov v 7. členu začne govoriti o odnosih med škofom in zborom duhovnikov, pravi: »Vsi duhovniki so obenem s škofi deležni prav istega Kristusovega svečeništva in Kristusove službe tako, da že to edinstvo posvečenja in poslanstva terja njihovo hierarhično občestvo s škofovskim redom« (D-PO 7, 1). Prvotni osnutki za odlok o prezbiterjih so osnovo za prezbiterjevo razmerje do škofa in drugih predstojnikov videli v nečem drugem, v nečem, kar je skupno vsem kristjanom. Evangeljski sveti — tako je bilo rečeno — so za vse kristjane najučinkovitejše sredstvo za dosego popolnosti; torej se morajo tudi prezbiterji po svojih najboljših močeh truditi za spolnjevanje evangeljskih svetov. Tako je prvotno besedilo prikazovalo odvisnost prezbiterjev od škofa po zgledu pokorščine (poslušnosti), kakršno so redovniki dolžni svojim predstojnikom. — Sámó po sebi temu sicer ni mogoče kaj posebnega ugovarjati. Vendar pa s tem globlji temelj in zares pravo merilo za prezbiterjevo razmerje do škofa in drugih predstojnikov ni bilo dobro označeno.⁷

Drugače je to v končnem besedilu odloka. Tu je naveden zakramentalno-ontološki in hkrati pastoralno-eksistencialni temelj kot merilo za kakršne koli odnose prezbiterja do predstojnikov. V zakramentu posvečenja je zakoreninjena celotna prezbiterjeva deležnost pri poslanstvu oznanjevanja božje besede, obhajanja bogoslužja in vodstva vernikov, s tem pa je z vso močjo naglašen tudi nadnaravno-odrešenjski značaj vse pastorizacije⁸ in pravzaprav tudi vsega duhovnikovega življenja in delovanja, posebej še njegovih odnosov do nositeljev tistega posvečenja in poslanstva, ki ga je Kristus izročil Cerkvi.

Koncil ugotavlja, da duhovnik po škofovem posredovanju prejme delež pri tistem posvečenju in poslanstvu, ki ga je od Kristusa prejel škof, ta pa je to posvečenje in poslanstvo prejel po posredovanju zastopnikov škofovskega kolegija, ki je po polaganju rok skozi stoletja povezan s kolegijem apostolov. Vse izvira od Kristusa, ki je posvečenje in poslanstvo, prejeto od Očeta, v blagor vse Cerkve in celo vsega človeštva izročil apostolskemu

⁵ F. Hoelbeck, *Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht*, v: F. Hoelbeck-Th. Sartory (Hrsg.), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, Salzburg (O. Müller) 1962, 226.

⁶ Prim. A. Feuillet, *Les «sacrifices spirituels» du sacerdoce royal des baptisés* (1 P, 2, 5) et leur préparation dans l'Ancien Testament, v: *NRTh* 106 (1974) 725 ss.

⁷ Glej P.-J. Cordes, v: *LThK ZVK III* (1968) 176.

⁸ Prim. A. Grillmeier, v: *LThK ZVK I* (1966) 251.

kolegiju, od tu pa je prešlo na naslednike apostolov s Petrovim naslednikom na čelu. Jasno je torej, da duhovnik nihče ni iz svojega in nihče duhovniškega poslanstva ne more in ne sme opravljati tako rekoč na svojo roko, neodvisno in ločeno od svojega škofa in sploh škofovskega zbora, brez globoke bitne in — da se tako izrazimo — funkcionalne povezave z vsemi drugimi duhovniki, ki podobno kakor svetovni episkopat in v zvezi z episkopatom sestavljajo duhovniški zbor ali kolegij s škofom na čelu in naj svoje poslanstvo opravljajo zborno, kolegialno.

Prezbiterjevo posvečenje in poslanstvo prihaja po polaganju rok od Kristusa, ne pa po »demokratični« pot, iz ljudstva, pa naj bi bilo to tudi cerkveno ljudstvo; sicer pa tudi skupno duhovništvo vseh krščenih ne prihaja iz človeških moči in človeških storitev, temveč iz Kristusa, iz krstne včlenitve v živi tempelj nove zaveze, ki je križani in poveljani Kristus sam (prim. Jan 2, 19—22; 1 Pet 2, 4—10). »Mašniško posvečenje« (ordinacija), po katerem prezbiter postane na poseben način živo orodje velikega duhovnika Kristusa, pomeni v bistvu to, da človek ne more sam iz sebe, iz svoje moči in zaslužnja zavzemati pravega daritvenega odnosa do Boga — takšen odnos do Boga more izvrševati le tedaj, če prejme od zgoraj bitno deležnost pri Kristusovem duhovništvu.⁹

Popolnoma napačno je torej, če si odnos med duhovniki in laiki kdo predstavlja po modelu sociologije kot odnos med socialnim stanom vladajočih in stanom vladanih. Takšno sociološko umevanje je povsem neadekvatno temu, za kar tukaj gre, in prekriva religiozno stvarnost. Isto velja za odnos prezbiterjev do škofovskega zbora, pa tudi za odnose npr. med kaplani in župniki, med župniki in dekani ter podobno. S takšnim sociološkim gledanjem postane spačeno in prekrito ravno tisto, kar je v Cerkvi odločilno: v Cerkvi gre namreč za naše vključevanje v Kristusa, velikega duhovnika in pričevavca, da bi tudi mi vsi dobili dostop k Očetu po Sinu v Sv. Duhu (Ef 2, 18) in bi tudi vsemu ostalemu človeštvu z vso svojo eksistenco »oznajali slavna dela njega, ki nas je iz teme poklical v svojo čudovito luč« (1 Pet 2, 9).

Škofovska sinoda iz l. 1971 pravi v svojem tekstu o službenem duhovništvu: Temeljno in vodilno načelo »za praktično vzpostavitev ali prenovitev vzajemnih odnosov med škofom in prezbiterji« je izraženo v koncilskem odloku o službi in življenju duhovnikov, ki poudarja, da »že sama edinstvo v posvečenju in poslanstvu terja hierarhično občestvo duhovnikov s škofovskim zborom« (Šks II. d. II, 1, 3). Z drugimi besedami: Prezbiterji so skupaj s škofi, seveda po posredovanju škofov in v odvisnosti od njih, deležni enega samega posvečenja in poslanstva. V tej deležnosti pri posvečenju in poslanstvu, ki izvira od Kristusa in je naravnano na služenje Cerkvi kot »vesoljnemu zakramentu odrešenja«, je vsebovana nujna zahteva po ustreznih odnosih prezbiterjev do svojega škofa in do drugih predstojnikov.

Kaj pomeni »hierarhično občestvo«, »hierarchica presbyterorum communio cum ordine Episcoporum«? Čisto neposredno ta izraz ni dobro razumljiv. Gre za dve besedi: za »communio« in za »hierarchica«. Kaj je »communio«, občestvo, to smo vsaj nekoliko videli že v prvem delu. Ta pojem

je bil v stari Cerkvi v veliki časti, kakor je še danes zlasti na Vzhodu.¹⁰ Z njim je mišljeno v glavnem tisto v zakramentalno-kristološki stvarnosti zakoreninjeno razmerje med udi Kristusovega skrivnostnega telesa, kakršno je obstajalo med prvimi kristjani. Apostolska dela pravijo o njih: »Bili so stanovitni v nauku apostolov in bratski skupnosti, v lomljenju kruha in molitvah... Množica teh, ki so verovali, je bila enega srca in duha« (Apd 2, 42; 4, 32).

Takšno občestvo obstaja in naj bi bolj in bolj obstajalo med vsemi člani Cerkve v vseh časih; v povezavi s tem občestvom in za snovanje ter uspevanje tega občestva pa je potrebno in od Kristusa določeno še posebno občestvo tistih, ki so povezani med seboj s skupno deležnostjo pri poslanstvu, ki ga ima Kristus kot glava odrešenjskega občestva.

O tem občestvu je rečeno, da je »hierarhično«, to se pravi: Tu ni vse na isti ravni, marveč obstajajo neke stopnje v deležnosti pri enem samem posvečenju in poslanstvu. Razmerje med duhovnikom in škofom koncil prikazuje, izraža s pojmi, ki izražajo tako podrejenost kakor tudi skupnost. Podrejenost s tem, da uči: Prvotna in bistvena oblika službenega duhovništva je episkopat; prezbiterat pa je le v odvisnosti od episkopata deležnost pri tistem službenem duhovništvu, ki ga je Kristus izročil zboru apostolov in škofovskemu zboru kot nasledniku apostolskega zbora (prim. C-LG 21, 2).¹¹ Skupnost pa je izražena s tem, da koncil duhovnike označuje za škofove sodelavce, pomočnike, organe, nosilce delnih dolžnosti, ki so v celoti postavljene pod škofovo vodstvo.

Koncil hoče povedati: Razmerje med duhovniki in škofi ter drugimi predstojniki naj bi na temelju skupne in hkrati organsko urejene deležnosti pri enem samem posvečenju in poslanstvu bilo zares takšno, da bi moglo biti čimbolj jasno in učinkovito znamenje in orodje za ostvarjanje nadnaravne bratske občestvenosti v celotni Cerkvi. Narava službenega duhovništva sama je živ klic po uresničevanju tega, kar je imel pred očmi sv. Ignacij Antiohijski. Vsa Cerkev naj bi bila podobna pevskemu zboru. Škof načeluje koncertom Cerkve, ki v podobnosti z nebeškimi koncerti ne potihnejo ne podnevi ne ponoči. »Kakor je namreč Jezus Kristus, naše neločljivo življenje, misel Očetova, tako so tudi škofje, ki so raztreseni po vsem svetu, v misli Jezusa Kristusa. — Zato se spodobi, da soglašate s škofovo mislijo... Kajti vaši častitljivi, Boga vredni duhovniki se tako ujemaajo s škofom kakor strune na citrah. Zaradi tega se Jezus Kristus v vaši edinosti in soglasni ljubezni opeva. Pa tudi vsak zase bodi zbor, da boste, sami soglasni v istem mišljenju, povzeli božji napev v edinosti in z enim glasom prepevali po Jezusu Kristusu čast Očetu.«¹²

V tej luči tudi moremo videti pomen avtoritete in oblasti v Cerkvi. Avtoriteta je že etimološko »pospešujoča«, »pomnožujoča« instanca — tukaj sredstvo za rast in razcvet vsega odrešenjskega občestva Cerkve.¹³ In oblast

¹⁰ Glej »Nota praevia« h konstituciji o Cerkvi (LG), slov. prevod, v: Dogmatična konst. o Cerkvi, Ljubljana 1966, str. 70 sl.; razlaga k temu J. Ratzinger, v: LThK ZVK I (1966) 353 sl.

¹¹ Glej A. Strle, Koncilski nauk o duhovništvu prezbiterev, v: BV 29 (1969) 297 sl.

¹² Ignacij Antiohijski, Efež. 3, 2 in 4, 1. 2: Fr P. Omerza, Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 106 sl.; glej o tem H. de Lubac, Méditation sur l'Eglise, Aubier 1953, 197.

¹³ Prim. H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg i. Br. (Herder-Bücherei) 1971, 80 sl. U. v. Balthasar ugotavlja, da iz anarhije, ki bi jo radi nekateri uvedli v Cerkev, nujno nastane nekje despotizem.

je v Cerkvi vse drugo kakor despozitizem, je samo razodevanje tiste Gospodove oblasti (»exousia«: Šks I. d., 5, 1), ki ni namenjena gospodovanju, temveč služenju, da bi ljudje dobili »oblast« (ali »pravico«) postati božji otroci in sredi sveta žive priče, da se je eshatološka edinost človeštva z Bogom in človeštva med seboj kljub vsem nasprotujočim videzom že začela.

Ko smo si ogledali teološke oziroma kristološko-ekleziološke temelje za urejanje odnosov duhovnika do predstojnikov, preidemo sedaj na drugi del.

II. POSAMEZNE PRVINE DUHOVNIKOVEGA ODNOSA DO PREDSTOJNIKOV

Škofovsko sinoda iz l. 1971 v naslonitvi na koncil poudarja, da skupna deležnost pri prav istem Kristusovem posvečenju in poslanstvu že sama po sebi vključuje zahtevo po hierarhičnem občestvu, to se pravi po takem medsebojnem razmerju med duhovniki in škofi, ki nosi na sebi z ene strani pečat iskrenega evangelijsko-bratskega in prijateljskega sodelovanja pri izvajanju skupnega poslanstva, z druge strani pa brez pridržka priznava vodstveno mesto škofovstva in sploh tisti red, ki je po Kristusovi volji nujno potreben za plodovito izvrševanje odrešenjskega poslanstva Cerkve.

Nato pa škofovsko sinoda nadaljuje: »Tako službo avtoritete kakor tudi službo — ne zgolj pasivne — pokorščine je treba izvajati v duhu vere, z vzajemno ljubeznijo, v sinovskem in prijateljskem zaupanju, v nenehnem in potrpežljivem dialogu. Tako se bodo skupni napor in odgovorno sodelovanje duhovnikov s škofom izkazovali kot iskreni, človeški in hkrati nadnaravni (prim. C-LG 28; Š-CD 15; D-OP 7).

Osebnostna svoboda v skladu z lastno notranjo poklicanostjo in z od Boga prejetimi karizmami in pa urejena medsebojna povezanost vseh v služenju občestva ter v prid izpolnitvi poslanstva — to sta dva pogoja, ki morata biti značilnost pastoralnega delovanja Cerkve (prim. D-PO 7). Jamstvo je škofova avtoriteta, izvrševana v duhu služenja« (Šks II. d., II., 1, 4.5).

Vzemimo iz tega teksta kot oporne točke za naše razmišljanje o odnosu duhovnika do predstojnikov troje: a) pokorščina, b) ljubezen, c) osebna svoboda hkrati z medsebojno povezanostjo.

1. V duhu vere izvrševana in odgovorna pokorščina

Sem in tja se je tudi med nas zajedla misel, kakor da je avtoriteta v Cerkvi in dolžnost pokorščine cerkveni avtoriteti nekaj, kar je bolj za v muzej kakor pa za naš čas. Pokorščina naj bi veljala samo tedaj, ko človek sam neposredno vidi, da je tako prav, kakor je bilo ukazano ali priporočeno. Veljala naj bi torej v vseh primerih le t. i. stvarna avtoriteta, nikoli pa ne formalna avtoriteta, pravica ukazovanja na osnovi službenega mesta, ki ga ima kdo v Cerkvi. Takšni miselnosti je seveda popolnoma nerazumljivo, kako to, da je mogel tak mož, kakor je bil papež Janez XXIII., za svoje veliko življenjsko vodilo imeti izrek »Oboedientia et pax!« Tudi to ji je ne-

razumljivo, zakaj je koncil pri orisu posebnih duhovnih zahtev v duhovniškem življenju začel s pokorščino, ki ji je pridružena ponižnost (D-OP 15).

A če koncil začenja s pokorščino (D-PO 15), je to namenu odloka o službi in življenju duhovnikov mišljeno programatično. Pokorščina ustreza prav teološkemu bistvu cerkvene službe. Najprej gre seveda tukaj za poslušnost Bogu, ki pošilja. Pokorščina je tukaj vzeta v strogem smislu, kakršnega ima beseda »oboedientia« (grško hypakoé): poslušanje božjega glasu in odzivanje temu glasu. Kakor je Pavel o sebi mogel reči, da gre »vezan v Duhu v Jeruzalem, ne vedoč, kaj se mu bo tam zgodilo« (Apd 20, 22), tako naj se tudi duhovnik v vsem svojem duhovniškem delovanju, v spolnjevanju svojega poslanstva, daje voditi Svetemu Duhu, kar je možno le tedaj, če zna pri-sluškovati, »kaj govori Duh cerkvam« (Raz 2, 7) in posebej njemu samemu. Na jasnem si mora biti glede tega, kakor naglašja odlok, da »božje delo, za katero ga je poklical Sveti Duh, da ga opravlja, presega vse človeške moči in vsako človeško modrost«, da so njegovi talenti in možnosti v popolnem nesorazmerju do naloge, ki mu je izročena. Če hoče vsaj nekoliko biti kos tej nalogi, potem se bo moral v vsem svojem načrtovanju in delovanju predajati vodstvu zveličavne volje Boga, ki hoče zveličanje vseh ljudi, in bo zapostavljal svojo samovoljnost, svojo lastno modrost. Poslušen toliko, kolikor se bo dajal na voljo Bogu kot njegovo živo orodje za zveličanje ljudi. Konkretno bo to voljo odkrival in izpolnjeval v vsakdanjih opravilih, ko bo »ponižno služil vsem, ki so mu bili od Boga zaupani v okviru njegove službe in mnogovrstnih dogodkov njegovega življenja« (D-OP 15, 2); in vedno znova bo svoje delo presojal pred očmi vsevednega Boga.¹⁴

S takšnim začetkom je koncil na vso moč poudaril, da gre tukaj za pokorščino, ki je povsem zakoreninjena in utemeljena v veri. In označil je najgloblji in zares pravi smisel Krščanske pokorščine sploh. Sleherni pokorščina v odnosu do katerekoli človeške avtoritete ima pravzaprav samo ta smisel, da bi bil človek boljše pokoren Bogu, v čigar službi je ta avtoriteta in od katerega izhaja. Človeška avtoriteta in vodstvena oblast, in to tudi v Cerkvi in ravno v Cerkvi, mora seveda biti táka, da služi božjim namenom in omogoča videti božje namene.¹⁵

V takšni luči se pokorščina do cerkvene avtoritete »izkazuje kot dejanje vere in ljubezni... Prek vseh oseb in reči išče le Enega: Boga. Z njim se hoče verujoči človek zediniti; njegovo voljo hoče spolnjevati. V tem je vsa pokorščina. Tukaj črpa pokorščina svojo večnostno vrednost. In le takó se obvaruje pred zablodami, h katerim bi moglo voditi preveč človeško mišljenje in čutenje. Kjer manjka ta teološka podlaga, tam se pokorščina zlahka izrodi v klečeplazenje, priliznjenost, servilni strah ali le rutinsko spolnjevanje ukazov.«¹⁶ Pokorščino je treba »izvajati v duhu vere« (Šks II. d., II, 1, 4).

Papež Janez XXIII., o katerem je znano, da je že od petindvajsetega leta starosti naprej izrečno imel za svoje življenjsko geslo »oboedientia et pax«, je na duhovnih vajah 1. 1903, ko je imel dobrih dvaindvajset let, v svoj Dnevnik duše tole zapisal:

¹⁴ Glej Fr. Wulf, v: LThK ZVK III, 211 sl.

¹⁵ Wulf, n. d. 212.

¹⁶ Fr. François de Marie OCD, Der Gehorsam und göttliche Tugenden, v: J. Zürcher SMB (Hrsg.), Die Gelübde im Ordensleben, Bd. I, Einsiedeln (Benzinger) 1956, 108; celotna razprava 108–131.

»Vera je tako splošna krepost, da zlasti med duhovniki sploh ne mislimo nanjo. V krščanskem življenju je vera kakor zrak. Kdo misli na zrak, ki ga vdihavamo? Meni pa se zdi, da je ta krepost v praktičnem življenju zelo pomembna.

Svojo vero hočem varovati kot svet zaklad in si hočem posebno prizadevati, da spoznam tistega duha vere, ki počasi izginja pod tako imenovano zahtevo kritike v luči novega časa. Če mi bo Gospod podaril dolgo življenje in možnost, da bom tak duhovnik, ki bo Cerkev imela kaj koristi od njega da bodo rekli o meni, da sem bil duhovnik žive vere. To mi bo v večjo čast od katerega koli drugega naslova. Preprost duhovnik hočem biti enega kova s papežem, in ves zanj, vedno tudi v neizrečenih, tudi v najmanj vidnih in najmanj slišnih stvareh. Biti hočem tak duhovnik, kakršni so bili nekoč tisti dobri, stari duhovniki iz Bergama. Spomin nanje živi blagoslovljen. Ti niso videli in niso hoteli videti več, kakor je videl papež, ali več, kakor so videli škofje. Hoteli so čutiti z duhom Cerkve... Rad imam kritiko in z vnemo bom zasledoval zadnje izsledke njenih raziskovanj, vedno bom na tekočem z novimi sistemi, z njihovim neprestanim razvojem, zanimal se bom za vse nove težnje... Vselej pa se bom tudi trudil, da bom v ta razpravljajna, v katerih prečesto dobe premoč nepremišljena navdušenja in slepilni videzi, vnesel veliko zmernost, soglasje, uravnovešenost in jasnost presoje, ne ločene od pametne in previdne širine obzorja. V zelo dvomljivih stvareh bom rajši kot nevednež molčal, kakor da bi tvegati trditve, morda različne od pravega mišljenja Cerkve... Vedno bom pazil, da se tudi za las ne oddaljim od mišljenja Cerkve.«¹⁷

Takó papež Janez Dobri. Precej drugače, kakor pa je danes marsikje prišlo v navado. Glede francoskih razmer npr. je G. Martelet lansko leto zapisal: »V naših dneh vsaj je vse preveč kristjanov in zlasti vse preveč klerikov v polni drami, ker trmoglavo vztrajajo pri tem, da gledajo na Cerkev samo z očmi tistih, ki ne verujejo. Res je, da je obstajal čas, ko je celota kristjanov in duhovnikov preveč zviška presojala naziranje neverujočih. Danes pa obstaja nasprotna nevarnost. Začeli so misliti in govoriti, češ da bi ne bilo lojalno, če bi kot kristjani imeli sodbo vere, ki bi se tako mogla izmakniti tistim, ki ne verujejo. Navsezadnje bi verske stvarnosti in zlasti Cerkve ne smele biti za kristjana nič drugega kakor tisto, za kar jih sicer ima kdo, ki o tem govori, ne da bi imel glede tega vero! Najprej pogled, nato ravnanje brez ljubezni preideta pri takih kristjanih od samozadostnosti k sumnji in se končata v obsodbi; vera izhlapi v grenkobo in oporekanje; in človek se lepega dne vpraša, kaj vendarle še dela v taki Cerkvi, ki so jo zapustili že tolikeri ljudje ali ki jo vsaj napadajo.«¹⁸ Glede nekaterih pojavov v Nemčiji, pojavov, ki kažejo, kako tudi nekateri, ki še hočejo biti katoličani, odklanjajo vsakršno avtoriteto in vsakršno pokorščino v Cerkvi, pa pripominja J. Ratzinger ob knjigi B. van Onna-M. Stankowskega, *Kritischer Katholizismus* (Fischer-Bücherei 1969): »To knjigo bi bilo treba kot obvezno čtivo naložiti vsem tistim nespametnim romantikom, ki v pokoncilski Cerk-

¹⁷ Janez XXIII., *Dnevnik duše in drugi spisi*. Odlomki, Ljubljana 1968, 58 sl.; Giovanni XXIII., *Il giornale dell'anima*, Roma 1965, 181 sl.

¹⁸ G. Martelet, *De la sacramentalité propre à l'Eglise ou d'un sens de l'Eglise inséparable du sens du Christ*, v: *NRTh* 105 (1934) 34 sl.

vi ne morejo odkriti nič drugega kakor blagodejni nemir (heilsame Unruhe).¹⁹

Seveda bi bilo krivično, če bi take pojme kar posplošili. Vendar je dobro, da si pred tem ne zapiramo oči, da ne bomo še mi pomagali rušiti, namesto da bi gradili.

Da je duhovnik v stvareh, ki se nanašajo na izvrševanje duhovniške službe, dolžan škofu spoštljivo pokorščino, to jasno sledi ne morda le iz kakih asketičnih razlogov, marveč tudi in še posebej že iz odvisnosti prezbitrjevega posvečenja in poslanstva od škofa in sploh od škofovskega zbora. Ta dolžnost pokorščine se nam pokaže toliko strožje obvezujoča, čim jasneje vidimo, kako pomembno poslanstvo je zaupano nositeljem službenega duhovništva v Cerkvi kot odrešenjskem občestvu sredi sveta. Podobno je — mutatis mutandis — pokorščina potrebna in obvezujoča tudi npr. v odnosu dušnopastirskih sodelavcev svojemu župniku kot vodju določenega dušnopastirskega območja.

Iz dejstva, da je prezbiter deležen enega samega Kristusovega posvečenja in poslanstva, pa sledi, da njegova poslušnost škofu in drugim predstojnikom **ne sme biti zgolj pasivna**. Nikakor ni za duhovnika ideal tisto, kar včasih hvali določena asketska literatura: kakor da bi naj duhovnik samo izpolnjeval, kar mu škof ukaže ali vsaj izrečno priporoči, in potem je lahko vesel in miren, kajti ne bo ga zadela nikakršna odgovornost, za vse je odgovoren le škof. Takšnega odlaganja odgovornosti s svojih ramen bi nihče več ne smel prikazovati kot ideal. Koncil govori o »odgovorni pokorščini« (D-PO 15, 3: oboedientia responsabilis), in pravi, da mora biti ta pokorščina »prežeta z duhom sodelovanja« (D-PO 7, 2: cooperationis spiritu perfusa). Duhovniška pokorščina mora biti torej odgovorna, ne neodgovorna. Ta odgovornost pri pokorščini jasno sledi kot zahteva prezbitrjeve deležnosti pri škofovski službi, prejete v zakramentu svetega reda in s kanoničnim poslanstvom (D-PO 7, 2). Razodeva se v tem, da tisto, kar pokorščina nalaga, ne jemljemo pasivno in minimalistično (»modo cadaverico«), temveč da izvedemo tako, da bo imelo čim večji uspeh.

V duhu sodelovanja izvajana pokorščina se naslanja prav na njeno odgovornostno naravo in zahteva, da duhovnik ne čaka vsega samo od zgoraj, od škofa, od raznih svetov in podobno. Duhovnik naj ne samo golo izpolnjuje ukaze, marveč naj bo resnično škofov sodelavec in sodelavec drugih duhovnikov z mislijo in delom. Takšna usmerjenost bo prezbiterja nagibala, da bo vneto in hkrati modro iskal tudi novih potov za čim večji blagor Cerkve in za učinkovitost njenega poslanstva (prim. D-PO 15, 2). To čisto gotovo velja najprej za prostor, ki je pravno in po škofovi volji prepuščen duhovniku kot njegov pastoralni prostor in že zato tudi prostor za njegovo iniciativnost. Vendar pa to velja tudi za področja, na katerih duhovniki ne morejo delovati iz svoje lastne pobude in uvajati novosti brez škofove odobritve ali privoljenja; in tudi še za širši krog, za stvari, ki jih duhovniki sploh ne morejo sami izvajati, so poklicani k odgovornemu sodelovanju s škofom, k iniciativnemu pospeševanju pastoralnih prizadevanj.²⁰

¹⁹ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf (Patmos) 1970², 160.

²⁰ Prim. T. Šagi-Bunić, Svečenik kome da služi, Zagreb (Kršč. sad.) 1970, 68 sl.

Pogoj za vse to pa je tudi prizadevanje za tisto, kar bo predmet naslednje točke.

2. Ljubezen, zaupanje in dialog

Koncil daje pri govorjenju o prezbiterjevem odnosu do škofa prvo mesto iskreni ljubezni (sincera caritas) in nanjo navezuje pokorščino (oboedientia): »Svojemu škofu naj bodo (duhovniki) vdani z iskreno ljubeznijo in pokorščino« (7, 2). Pozneje je večkrat govor o »pastoralni ljubezni« (caritas pastoralis) kot tisti, ki naj nagiblje prezbiterja k poslušnosti do predstojnikov: »Pastoralna ljubezen sili duhovnike, ki v tem občestvu (Cerkve) delujejo, da svojo lastno voljo v pokorščini posvečajo službi Bogu in bratom in da v duhu vere sprejemajo in izvajajo, kar jim zapoveduje ali priporoča papež, lastni škof in drugi predstojniki« (15, 2).

Ta primat ljubezni v odnosih prezbiterja predstojnikov je temeljne važnosti. »Pastoralna« se imenuje zato, ker je bistveno povezana s celotno pastoralno nalogo, te pa noben duhovnik ne more opravljati drugače kakor v hierarhičnem občestvu celotnega telesa Cerkve (prim. D-OP 16, 2) in je bistveni pogoj za uspevanje pastoralnega dela v vsej škofiji in še čez. Če je Jezus že splošno dejal: »Kar ste storili kateremu izmed mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25, 40), koliko bolj to velja v duhovnikovem odnosu do predstojnikov, na katere je treba nanašati Jezusovo besedo: »Kdor vas posluša, mene posluša, in kdor vas zaničuje, mene zaničuje« (Lk 10, 16). In to tembolj, ker imajo odnosi med duhovnikom in predstojniki neposreden pastoralni odmev in prizadevajo tudi ljubezen do celotnega občestva vernikov.²¹

Ni pa mogoče govoriti o pravi ljubezni, če ni prijateljskega zaupanja v predstojnika in njegovo dobro voljo. Škofovska sinoda iz leta 1971 to izrečno poudarja. Ta »amicalis fiducia« (Šks II. d., II, 1, 4) bo nujno odpravljala predrzne sodbе o predstojnikovih namenih in se varovala vsake neumestne kritike in duha nekakšnega razrednega boja, ki se ponekod hoče vtihotapiti tudi v samo svetišče Cerkve, češ da bo samo tako mogoče o pravem času uresničiti prenovu. Po pravici danes poudarjamo, da ne smemo kar tako obsojati tistih, ki so zunaj Cerkve. Ena glavnih misli 2. vatikanskega cerkvenega zbora je, da mora biti za kristjana vsak kontakt, celo miselni kontakt z ljudmi, tudi z ateisti, prežet s pristno človeško in hkrati nadnaravno ljubeznijo. Saj ostane Bog navzoč tudi tam, kjer ne verujejo vanj, celo tam, kjer bi hoteli uničiti vsako misel nanj.²² Ali naj bi na to veliko misel koncila duhovniki pozabljali tedaj, ko gre za odnose med nami samimi, posebej za odnose do predstojnikov, ki imajo tudi v zelo neugodnih in slabih primerih vsaj nekaj dobre volje?

Tu bi bilo treba omeniti jedko in uničujočo **kritiko**, s katero se danes tudi katoličani, ne izvzemši duhovnike, neredko obračajo zlasti zoper preteklost Cerkve. Znani zgodovinar in politik baron Georg von Hertling je že l. 1905 napisal o kritiki misli, ki jih je še danes dobro upoštevati. Takole pravi: »Nergaška kritika, rušenje zaupanja v dobro voljo vodilnih osebnosti, prezirljivo presojanje obstoječih uredb, prenapeto poudarjanje resnične ali

²¹ Glej več o tem Šagi-Bunić, n. d. 67 sl.

²² Cardinal G. M. Garrone, *Qu'est-ce que Dieu?*, Paris (Desclée) 1969, 15.

domnevne škode, ki nastaja zaradi napak v vodstvu — to je na cerkvenem področju v svojih posledicah daleč bolj nevarno kakor na državnem. Seveda ne za uvidnega človeka. Ta zna razlikovati med idealom in stvarnostjo, med tem, kar bi *de iure* (po pravu) moralo biti, in tem, kar vedno znova iz tega napravi človeška slabost. Uvideven človek ne obupuje nad resnico krščanskega odrešenjskega nauka, ko je prisiljen izvedeti, da to resnico včasih popačijo praznoverska ravnanja, da jo nevredni duhovniki kdaj onečaščajo, da je zlorabljen z odurno dobičkaželjnostjo. On ve, s kako močnimi vezmi nas vse druži pokonci tisto, kar so nam izročili prednamci, ve, kako težko je odstraniti to, kar je zgodovinsko nastalo... Toda nimajo te uvidevnosti vsi. Širokim krogom ta uvidevnost popolnoma manjka. K temu se potem pridruži še to, da se življenje modernega sveta mnogokrat giblje v tirih, ki so nadnaravnemu verovanju kristjanov tuji, če ne naravnost sovražni. Tako navadno polovičarje, omahujoče, maloverne ostra sodba zoper cerkvene osebnosti ali brezobzirna kritika znotraj Cerkve tu ali tam obstoječih ali dopuščanih uredb katastrofalno prizadene. Ti mislijo, da morajo zlomiti palico nad celotno katoliško pobožnostjo, če zvedo, da je kaka neokusna iznajdba neumnežev izročena prekletstvu smešnosti. Zakaj vse to govorim? Ker bi rad poudaril misel, naj kot kritik ali reformator svoje Cerkve pred javnostjo nastopi le, kdor ima voljo in moč, da bo tisto, kar je spoznal za izboljšanja potrebno, tudi v resnici izboljšal, ali pa je vsaj v takem položaju, da bodo njegovim grajam prisluhnili na odločujočem mestu. Če tega ni, postane pri najboljših namenih le slabotnim pohujšanje in sovražnikom veselje.«²³

— Glede kritike v Cerkvi pravi J. Ratzinger: Danes skoraj že vnaprej velja za znamenje obskurantizma in nevarne reakcije, če pri kom ugotovijo, da govori drugače, namesto, da bi kritiziral.²⁴ Nastala je nekakšna moda, v kateri spada kritika naravnost k dobremu tonu med kristjani, ki Cerkev — čeprav se tega dobro ne zavedajo — umevajo dejansko kakor nekakšno oblastvo, nekakšno gosposko in kot organizacijo, ki ji je mogoče naprtiti odgovornost za lastne polome.²⁵ Seveda — poudarja drugje Ratzinger — »tisto, kar je Cerkvi danes potrebno, niso proslavljalci obstoječega. Potrebni so marveč ljudje, v katerih ponižnost in pokorščina nista nič manjša kakor strast za resnico, ljudje, ki vsem možnim nesporazumljenjem in preskušnjam navkljub dajejo pričevanje, z eno besedo ljudi, ki Cerkev bolj ljubijo kakor komodnost in to, da bi jih drugi pustili pri miru.«²⁶ V vsakem pogledu pa velja: »Kdor se čuti nekako prisiljenega, da bi kritiziral, bo moral prej premisliti vrsto vidikov. Vprašati se bo moral, ali ima potrebno gotovost, ki legitimira takšno ravnanje; in to bo moral tem bolj skrbno premisliti, čim večja je stvar, zoper katero se obrača. Kajpada pa mora pred vsakim pravi vsemkim povedkom ugasniti vsaka kritika kot taka; obenem je prav tako gotovo, da je vsak povedek, ki je spodaj pod tem, načelno spremenljiv in ga je zatorej mogoče tudi kritizirati. Kljub temu pa bo moral vsakdo, ki hoče v takem primeru kritizirati, biti temeljito in trdo kritičen zoper sam sebe. In gotovo je zlasti v našem času skepticizma zelo zdravilno, da obstaja

²³ Georg von Hertling, nav. R. Graber, *Athanasius und die Kirche unserer Zeit*, zu seinem 1600. Todestag, Abensberg (J. Kral) 1973, 44 sl.

²⁴ J. Ratzinger, n. d. (gl. op. 19) 279.

²⁵ Ratzinger, n. d. 76.

²⁶ Ratzinger, n. d. 263.

mesto, ob katerem kaos človeških mnenj zadene ob avtoriteto, ki ne poziva k diskusiji, marveč k poslušanju in k poslušnosti. Razen tega je treba upoštevati še sobrata, ki je slaboten v veri, dalje neverni svet, pa tudi slabotnost lastnega verovanja, ki more vse preveč zlahka ugasniti, če se človek postavi nazaj za pregrajo kritike in se končno potegne v zagrenelost nerazumljenega človeka.«²⁷

Omenimo na kratko še dialog, čeprav zasluži veliko pozornost. Škofovska sinoda iz l. 1971 pravi, da mora biti »nenehen in potrpežljiv« (constans et patiens). Že sam pojem dialoga je povezan z iskreno dobrohotnostjo. Pravi dialog zahteva od nas — tako omenja papež Pavel VI. — »takšnega duha, kakršnega bi radi prebudili in pospeševati v drugih, ki nas obdajajo: duha, ki je lasten tistemu, ki čuti, kako resno je apostolsko poslanstvo; ki se zaveda, da ne more svojega zveličanja ločiti od zveličanja drugih; ki končno stalno skrbi za to, da bi oznanilo, ki mu je bilo zaupano, prešlo v obtok govornice, skupne vsem ljudem.«²⁸ In odlikuje naj se dialog po jasnosti, krotkosti, zaupanju in rabsodnosti.²⁹ Kako potreben je med duhovniki med seboj in v razmerju do predstojnikov zares »nenehen in potrpežljiv« dialog, nam postane zlasti jasno tedaj, če pomislimo na resničnost koncilove ugotovitve: »Noben duhovnik ne more ločeno ali takorekoč posamič docela spolniti svojega poslanstva, ampak le z združenimi močmi, skupaj z drugimi duhovniki, pod vodstvom tistih, ki Cerkev vodijo« (D-OP 7, 3).

3. Osebnostna svoboda in hkrati urejena medsebojna povezanost

Tekst škofovske sinode pravi: »Osebnostna svoboda v skladu z lastnim notranjim klicem in od Boga prejetimi karizmami (posebnimi darovi), hkrati pa urejena medsebojna povezanost vseh v služanju skupnosti za izpolnitev poslanstva — to sta dva pogoja, ki urejata Cerkev lasten način pastoralnega delovanja (prim. D-OP 7, 3). Jamstvo teh pogojev pa je škofova avtoriteta, ki naj jo vrši v duhu služjenja« (Šks II. d., 1. 5).

Na prvi pogled se bo morda komu zdelo, da govorjenje o »osebnostni svobodi« ni dobro v skladu s prejšnjim stavkom, ki govori o pokorščini. Dejansko pa je ravno pravilno izvrševana pokorščina temelj človekovi svobodnosti. Koncil naglašja, da ravno prava pokorščina »vodi do bolj zrele svobode božjih otrok in po svoji naravi zahteva, da duhovniki, prepojeni z ljubeznijo, pri spolnjevanju svoje naloge razumno iščejo novih poti in da svoje načrte skupno predlagajo ter potrebe izročene jim črede živo razodevajo, vedno pripravljeni podvreči se sodbi tistih, ki imajo v rokah vodstvo božje Cerkve« (D-OP 15, 2).

Seveda je tukaj mišljen krščanski pojem svobode. Danes se tudi med kristjane — tako trdi Y. Congar — zajeda preveč zgolj negativen pojem svobodnosti: svobodnosti **od**; nimamo pa dovolj pred očmi pozitivnega pojma svobode, ki je svoboda **za**. Prostost od zunanje prisile je le ena stopnja svobodnosti, in sicer ne najvišja. Svoboda je predvsem notranja in pozitivna kvaliteta eksistence. Svoboda ni v tem, da delam, kar hočem, da sem prost vseh trdnih točk, vseh vezanosti in obveznosti, da brez prisile in neovi-

²⁷ Ratzinger, n. d. 264.

²⁸ Papež Pavel VI., okr. Ecclesiam suam, z dne 6. avg. 1964, v: AAS 64 (1964) 644; slov. prev. Ljubljana 1965, št. 82.

²⁹ Pavel VI., n. m. 644 sl.: slov. prev. št. 83 sl.

rano »pojem svojo lastno pesem.« Prava svobodnost je v tem, da sem sposoben delati tisto, k čemur me nagiblje milost, torej svobodnost za dobro.³⁰ Y. Congar, ki o tem obširneje govori, pristavlja: »Najvišja stopnja svobode ni avtonomija (kakor je hotel Gide), temveč popolna teonomija, kar se uresničuje po nezaslužnem daru Svetega Duha... Pota svobode niso, kakor je mislil Adam, kakor misli Sartre in kakor spontano misli v nas meseni človek — ta pota svobode niso pota eksaltacije avtonomnosti, marveč so to pota odvisnosti, sestopanja, izročitve samega sebe drugim. Svoboda se realizira samo v ljubezni. Ne s tem, da je človek samo 'za sebe', navzoč sebi, marveč s tem, da je za drugega, navzoč drugemu... Kdor izgubi, tisti najde.«³¹

A različni so darovi (prim. 1 Kor 12, 4), s katerimi naj bi vsakdo uresničeval svojo svobodnost v ljubezni, tako realiziral, da ne bi oviral, temveč pospeševal pravo svobodnost drugih, tudi cerkvenih predstojnikov, in tako služil skupni odrešitveni nalogi Cerkve. In naj bi se vsakdo veselil te različnosti, tega bogastva glasov, ki ni niti eden povsem enak drugemu. Le škoda, da ostane toliko darov v Cerkvi, tudi med duhovniki, neuporabljenih ali slabo uporabljenih in toliko talentov zakopanih. Pomagati bi morali drug drugemu, da bi tolikšno bogastvo ne ostalo mrtev kapital ali pa bilo pod pretvezo pluralizma uporabljano bolj za rušenje kakor za graditev Cerkve. Osebnostna svoboda v skladu z lastno poklicanostjo in z darovi, prejetimi od Boga, hkrati pa medsebojna povezanost vseh v službi skupnosti in v prid poslanstva! Nikoli bi ne smelo biti tako, da bi tudi za nas moralo biti naslovljeno, kar je pisal sv. Klemen Rimski Korinčanom: »Prepirljivi ste, bratje, in ljubosumni v stvareh, ki vodijo k zveličanju... Toda ali nimamo enega Boga, enega Kristusa, enega Duha milosti, ki je razlit na nas? Ali nismo vsi enako poklicani h Kristusu. Zakaj razdiramo in trgamo ude Kristusove, se upiramo proti lastnemu telesu in gremo tako daleč v svoji nespeteti, da smo pozabili, da smo drug drugemu udje?«³²

Na prireditvi francoske revije ICI je l. 1972 govoril o teh stvareh p. A. Liégé in poudaril: Ne kakofonija ne monofonija ne polifonija, ampak simfonija — to je ideal v Cerkvi, ki je občestvo in ne kolektiv: Edinost v različnosti!³³ Ne številke ne uniformirani avtomati, ampak osebe s svojo lastno odgovornostjo pred živim Bogom, poklicane k svobodi božjega otroštva. Toda — in prav zato — edinost! Da ne bi hotel peti vsak svojo melodijo, takšno, ki ustvarja nezno kakofonijo, ampak da bi »bili soglasni v istem mišljenju ter bi povzeli božji napev v edinosti in z enim glasom,« z mnogoternimi glasovi, ki se pa zlivajo v neizrekljivo bogato enoto. Le tako se bo Cerkev zares izkazovala kot mati svobode božjih otrok, kot odrešitveno občestvo. Pevski zbor bo zadonel tako močno in tako očarljivo, da se temu času ne bo moč izogniti.³⁴

Božja hiša, ki je Cerkev, pravi sv. Avguštin, »se gradi s petjem«, »cantando aedificatur.«³⁵ Živi kamni se zbero skupaj in se zložijo v enoto, vabeč

³⁰ Y. Congar, Si vous êtes mes témoins, Paris (Cerf) 24—26.

³¹ Congar, n. d. 26—28.

³² Sv. Klemen Rimski, List Korinčanom 45, 1 in 46, 6. 7: Spisi apostolskih očetov, Celje 1939, 92—94.

³³ P.-A. Liégé, Pour une Eglise symphonique, v: Informations catholiques internationales n. 418 (15. 10. 1972) 12—16; prim. tudi CS-GS 92, 2.

³⁴ Gl. H. de Lubac, v op. 12 n. d. 197.

drug drugega k veselju, kakor poje stara latinska pesem za praznik posvečenja cerkva. Tedaj se po besedah istega Avguština ljubezen zlije čez rob občestva in se razlije navzven; peti hoče z vso zemljo.³⁶ »Vsak poziv prehitve, pozorna je na vsako bedo in steguje roko tistim naproti, ki so v smrti senci — in, prebujeni ob glasu lire, se dvignejo, da bi šli Cerkvi naproti in se srečali z njo... da bi jih Kristus iztrgal iz starega zla in strahu ter napravil, da bi na njihovih ustnicah zadonela tista vedno nova pesem, ki vsem ljudem razglasa, kako sladek je njegov jarem in kako lahko njegovo breme.³⁷ In njihova dela mečejo na noč sveta svetlo luč in pokrivajo z oživljajočo roso suhoto puščave.

Povzetek

DUHOVNIK IN PREDSTOJNIKI

Anton Strle

I. Teološki temelji za odnos duhovnika do predstojnikov. — Iz tekstov 2. vat. koncila je mogoče povzeti predvsem dva teološka temelja, po katerih je mogoče pravilno presoјati in ureјati ta odnos: 1. Dejstvo, da je Cerkev kot občestvo (communio, koinonia) v Kristusu in Sv. Duhu v celoti duhovniška (kraljevo duhovstvo!) — in to pod vodstvom nositeljev službenega duhovništva. Celotno delo in življenje teh naj bo torej »odlikujoče se (eminens, izrazito) znamenje te občestvenosti Cerkve« (Škof. sin. 1971, O službi in življ. d. 2. d., II, 1), da vsa Cerkev bolj in bolj postane »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost človeškega rodu« (2 Vat. C 1). — 2. »Že sama edinost v posvečenju in poslanstvu terja hierarhično občestvo duhovnikov s škofi« (D 2. d., II, 1, 3; prim. D 7, 1).

Iz tega dvojega sledi nujni imperativ za pravilno, bratsko-občestveno, obenem od Kristusa postavljeni (hierarhični) red priznavajoče razmerje duhovnikov od škofov in med seboj. Pogrešitev zoper »communio hierarchica« (bratstvo, pravi red v naravnosti na apostolat v Cerkvi in svetu!) je pregrešitev zoper bistveno nalogo »duhovniškega bratstva« in s tem zoper namen Cerkve.

II. Posamezne prvine pri oblikovanju tega odnosa. — Te so: 1. V duhu vere izvrševana pokorščina škofu (in sploh predstojniku), a ne pasivna, temveč odgovorna, »oboedientia responsalis« (D 15, 3), prežeta z duhom sodelovanja (D 7, 2), ki naj bo iskreno, človeško in nadnaravno (Škof. sin. 1971, D, 2. d., II, 1, 4). — 2. Ljubezen, prijateljsko zaupanje, nenehen in potrpežljiv dialog (pr. t.). — 3. Osebna svoboda v skladu z lastno poklicanostjo in z od Boga prejetimi darovi — in urejena medsebojna povezanost v službi skupnosti ter v prid poslanstvu celotne Cerkve v odrešenje sveta (pr. t., 5; D 7, 3).

Zusammenfassung

DER PRIESTER UND DIE VORGESETZTEN

Anton Strle

I. Theologische Grundlagen für die Beziehung des Priesters zum Vorgesetzten. — Aufgrund der Texte des II. Vaticanums können wir vor allem zwei theologische Grundlagen, die uns eine richtige Beurteilung und Regelung dieser Beziehung ermöglichen, nennen: 1. die Tatsache, dass die

³⁶ Sv. Avguštín, Sermo 27, 1.

³⁷ Isti, Sermo 33, 5.

³⁸ Isti, Sermo 9, 8.

³⁹ Sv. Pavlin iz Nole, Ep. 23, 33 sl. — Vse tu navedene tekste gl. v: H. de Lubac, v op. 12 n. d. 197 sl.

Kirche als Gemeinschaft (*communio, koinonia*) in Christus und dem. Hl. Geiste durchaus priesterlich (königliches Priestertum!) ist — und zwar unter der Führung des Amtspriestertums. Alles Tun und Leben desselben sollte also »ein ausgezeichnetes Zeichen dieser gemeinschaftlichen Natur der Kirche« sein (Bisch. Synode 197, PO 2. d., II, 1). Die ganze Kirche sollte so immer mehr »ein Zeichen und Mittel der inneren Verbindung mit Gott und der Einheit des Menschengeschlechtes« werden (LG 1). — 2. »Schon die Konsekrations und Sendungs-einheit fordert eine hierarchische Gemeinschaft der Priester mit den Bischöfen« (PO 2. d., II, 1r, 3; cfr. PO 7, 1).

Daraus folgt der verbindliche Imperativ für die richtige Beziehung der Priester zu den Bischöfen und untereinander, die brüderlich-gemeinschaftlich sein und die von Christus aufgestellte Ordnung anerkennen soll. Gegen »*communio hierarchica*« (Brüderlichkeit, die rechte Ordnung, hin zum Apostolat in der Kirche und in der Welt zielend) sündigen heisst es gegen wesentliche Aufgabe »der priesterlichen Brüderlichkeit« und damit gegen den Zweck der Kirche sündigen.

II. Einzelne Elemente bei der Formung dieser Beziehung. — Diese sind: 1. Aus dem Glauben ausgeübter Gehorsam dem Bischof (und allgemein dem Vorgesetzten) gegenüber, und zwar »*oboedientia responsabilis*« (PO 15, 3). mit dem Geiste der Mitarbeit durchdrungen (PO 7, 2), die aufrichtig, menschlich und übernatürlich sein soll (Bisch. Synode 1971, PO 2. d., II, 1. 4). — 2. Die Liebe, freundschaftliches Vertrauen, steter und geduldiger Dialog (1. c.). — 3. Persönliche Freiheit in Übereinstimmung mit eigenem Berufen-sein und mit den von Gott empfangenen Gaben — und geordnetes wechselseitiges Verbundensein im Dienste der Gemeinschaft und zum Wohle der Sendung der ganzen Kirche für die Erlösung der Welt (1. c., 5; PO 7, 3).

Tone Stres

RELIGIJA KOT DRUŽBENA PRAKSA

Že nekaj let objavlja Marko Kerševan vedno bolj zanimive članke s področja religiologije. Tako je počasi izdelal znanstveni teoretični model za celotno razumevanje in preučevanje religioznega pojava. Pred meseci je pri Mladinski knjigi izšla njegova knjiga *Religija kot družbeni pojav*. V njej je sintetiziral svoje poglede in podal, kot ga imenuje, prispevek k marksistični teoriji religije. Ker so njegovi pogledi med najbolj zanimivimi pri nas, zaslužijo našo pozornost. Namesto da bi napisal samo recenzijo ali skopo poročilo o tej knjigi, objavljamo študijo o Kerševanovi marksistični teoriji religije; tu upoštevam vse njegove važnejše dosedanje razprave, ki v marsičem dopolnjujejo in osvetlujejo, kar je povedanega v njegovi knjigi. Ta študija je del obširnejše razprave o razvoju marksističnega pojmovanja religije v povojni Jugoslaviji, ki bo kmalu izšla kot knjiga.

* * *

»Gre torej za **krizo religije** (predvsem tradicionalne), gre pa tudi za **krizo definicije religije**, predvsem tradicionalne.«¹ Takó je S. Bahtijarević ozna-

čila stanje, ki je zavladovalo v jugoslovanski marksistični teoriji religije okoli leta 1970. Vedno bolj je postalo kazno, da je neumestno in neprimerno trditi, da religija ni nič drugega kot iluzija ali opij. Pa tudi humanistična opredelitev religije kot odtujitve se je izkazala za vedno bolj pomanjkljivo. Takó opozarja S. Vrcan, da je trditev, »da vsaka religioznost po svoji definiciji pomeni antisocialistično in antirevolucionarno politično orientacijo«, negotova.² Tudi praktično politično stališče do religije se je vsaj na videz spremenilo. Komunisti se ne mislijo več boriti proti religiji kot takšni, temveč proti klerikalizmu. Takó izrecno pravi B. Vušković: »Zdi se mi, da nas religioznost kot drugačen odgovor na metafizičnem področju ne moti, temveč nas moti religiozna ideologija, ki religioznost razredno politično instrumentalizira v antikomunistične namene.«³

Marksistična teorija religije se je ponovno znašla pred osrednjim vprašanjem: kaj religija sploh je, kako opredeliti naravo in bistvo religioznega pojava, in sicer onstran vseh zgodovinskih naprednih in reakcionarnih, odtujevalnih in neodtujevalnih oblik. Ta kriza je marksistično teorijo religije primorala, da se je začela zanimati za to, kaj vedo povedati o religiji druge znanosti, predvsem nemarksistična sociologija, fenomenologija in psihologija religije.

1. Strukturalno-funkcionalistični sociološki model

Značilno za sodobno sociologijo je, da vedno bolj opušča zgodovinske in evolucionistične interpretacije in metode sociološkega raziskovanja. E. Durkheim, V. Pareto in M. Weber so zadnji trije veliki sociologi, ki so v svojih sintezah združevali po eni strani globalno vizijo razvoja človeške družbe, po drugi strani pa interpretirali, opisali in razložili življenje sodobnih družb. Medtem ko se je sociologija na vzhodu — in tudi pri nas — dolgo oklepala razvojnega, zgodovinskega načina v razlaganju družbenih pojavov, se je na zahodu empirična sociologija bolj in bolj odrekala zgodovinskim interpretacijam in v imenu znanosti zahtevala bolj funkcionalistično in strukturalno sociološko metodo. Sociologija opušča genetično sociološko metodo. Človekovo vedenje hoče razložiti z njegovim mestom in njegovo funkcijo, ki ju ima v določenem družbenem sistemu. Če hočemo potemtakem razumeti sodobno sociologijo, moramo analizirati njene teoretične modele obstoječih družb.⁴ Perspektiva se je bistveno spremenila. Sociolog ne dela več preseka skozi čas, skozi zgodovino, temveč skozi sedanost, ali kot pravijo strukturalisti, sinhronija ima prednost pred diahronijo. Sociologija se torej odpoveduje želji po vesoljnem ključu zgodovine in se zadovoljuje z razlago omejenih določenih in zaprtih družbenih sistemov.

Sodobna funkcionalistična in strukturalno usmerjena sociologija ima številne predhodnike, ki so ji zapustili bogato in zelo raznoliko dediščino. Najpomembnejši med njimi so E. Durkheim s svojim sociologizmom, B. Malinowskim z absolutnim funkcionalizmom, H. Spencer in A. R. Radcliffe-Brown z organicističnim in strukturalističnim pojmovanjem družbe. V najnovejšem času pa je lingvistika s svojim fonološkim modelom strukturalistično meto-

² S. Vrcan, Vjera i politika, Naše teme XVI (1972), 12 2013.

³ B. Vušković, Klerikalizem i religioznost, Naše teme XVI (1972), 12, 2024.

⁴ Prim. R. Aron, Les étapes de la pensée sociologique, Paris, 1967, 598-599.

do ponovno uveljavila in od lingvistike jo sprejemajo bolj ali manj skoraj vse humanistične vede, med njimi tudi sociologija. Proti koncu šestdesetih let je strukturalizem absolutiziral načela strukturalne lingvistike in fonologije. Čeprav je danes prvotno modno navdušenje za strukturalistične teze že precej pojenjalo, pa strukturalna znanstvena metoda ni prenehala biti uporabna in plodna v posameznih humanističnih vedah. Strukturalistična pretiravanja so se izkazala kot neutemeljena, na zgolj znanstvenem področju pa so strukturalni miselni modeli še vedno uporabni in pomagajo k boljšemu poznavanju in ustreznejši razlagi družbenih pojavov, med njimi seveda tudi religije. Jedro strukturalne metode je v načelu, da je vsak družbeni pojav del neke celote, nekega sistema ali strukture. Zato ga ni mogoče razumeti ali razložiti, če ga iz tega sistema izločimo. Dva, na prvi pogled podobna ali enaka pojava nista enaka, če pripadata dvema različnima sistemoma. Če ju primerjamo ne glede na oba sistema, ki ju določata, nam ta primerjava nič ne pove ali razloži. Sistem, sinhronija ali sočasnost so za razlago družbenih pojavov večjega pomena kot pa izvor, zgodovina ali vzrok. Na dlani je, da je bila s tem definicija religije kot ostanka preteklosti, kot posledice neznanja in nemoči ponovno postavljena pod vprašaj in so se skoraj vse klasične marksistične definicije religije razodele kot neustrezne.

Razumljivo je, da se je marksizem moral opredeliti do strukturalističnega pojmovanja družbe in človeka. Razumljivo je tudi, da so humanistično usmerjeni marksisti, na primer H. Lefèbvre in R. Garaudy, strukturalizmu odločno nasprotovali, in sicer v imenu humanizma, saj je strukturalizem v svojih pretiravanjih zanikal, da bi bil človek kot subjekt popoln nosilec svoje usode. Drugi marksisti pa so strukturalno metodo humanističnih ved vzeli kot dejstvo. Še več, trditi so začeli, da sta marksistična znanstvena metoda in način obravnavanja pravzaprav v skladu s strukturalno funkcionalističnim sociološkim modelom. Najvplivnejši zagovornik te nove marksistične smeri je francoski marksist L. Althusser. Kot nepomirljiv nasprotnik humanističnega marksizma je strogo ločil med spisi mladega in zrelega Marxa. Po njegovem je bil mladi Marx pod močnim vplivom Hegla in Feuerbacha ter njune, v svojem jedru humanistične problematike. Kategorija alienacije, ki jo je Marx v tem času pogosto uporabljal, je v poznejših, zrelih Marxovih delih povsem izginila. Po letu 1845 naj bi bil Marx humanistično problematiko povsem opustil, opustil filozofijo ter se posvetil resnično znanstvenemu preučevanju zgodovine.

Pravo marksistično znanost vidi Althusser tam, kjer je odpravljena genetična ali zgodovinska znanstvena metoda. Marksizem ne sme spraševati po zadnjem temelju ali zadnji osnovi. Po tem sprašujeta filozofija in ideologija, to pa je največkrat eno in isto. Zato je bila vsa dosedanja filozofija le nekritična ideologija. Marksistična znanost zgodovine se pa za takšno spraševanje več ne meni. »Dokazovanje temelja (osnove, baze) ne ustreza več našim kritičnim zahtevam⁵, pravi L. Althusser.

V tej zvezi je treba omeniti, da so nekateri temeljni aksiomi strukturalistične misli in metode ter tudi načela, ki jih zagovarja L. Althusser, v skladu z naj sodobnejšo filozofsko problematiko. Ta se največkrat sklicuje na F.

Nietzscheja; ta je vso dotedanjo filozofijo, moralo in religijo obdolžil nihilizma, nihilizma, ki si ga pa niso upale priznati in mu pogledati v oči. Bežale so pred njim. Konkretni, telesni, snovni, vsakdanji svet, ki so mu odrekale zaupnico, pa so skušale nato — da bi nihilizmu ubežale — utemeljiti z nekim drugim svetom, onstranskim temeljem, moralnim idealom ali Bogom Očetom. Vendar pred nihilizmom ni treba bežati. Kdor je nihilizmu pogledal v oči, kdor se je odrekel in odpovedal namišljenemu utemeljevanju stvari v drugem svetu, je popoln, dovršen nihilist, ki je nihilizem pripeljal do konca in ga že samo s tem pustil za seboj. Nastopila je torej doba otroštva, kot pravi Nietzsche v »Tako je dejal Zaratustra.«⁶ Gre za veselo pritrditev stvarem, takšnim, kot so. Tudi Heidegger, ki vso dosedanjo filozofijo opredeljuje kot ontoteologijo, ker je bila v celoti posvečena iskanju temelja bivanja izven bivanja kot takega, sledi Nietzscheju, čeprav ga hoče preseči. In s S. Bretonom lahko ugotovimo, da resnično vsa ontoteologija počiva na treh temeljnih postulatih, ki jih Breton imenuje henološki, ontogenetični in epistrofični postulat. Henološki postulat predpostavlja bistveno enotnost, monizem vsega bivanja in bitja, ontogenetični postulat izhaja iz prepričanja, da se je vse razvilo iz enega samega počela, epistrofični postulat pa predvideva in pričakuje končno vrnitev vsega v počelo. Omega se bo združila z alfo in bodo uresničene smiselnost, smotrnost in dovršenost. Zato so vsi ti osnovni trije postulati po svoji podzavestni funkciji in namenu soteriološki, izvirajo iz želje in hotenja po odrešenju. »Ta soteriološka komponenta, ki je razvidna v vsaki teologiji in v vsaki filozofiji zgodovine, zaključuje krog ontoteološke misli«⁷. Prav te podzavestne in nepriznane soteriologije se sodobna filozofska misel sramuje in se ji hoče izogniti.

Ko sodobna filozofija odklanja ontoteologijo, v resnici ne dela nič drugega, kot na svojem področju dopolnjuje proces sekularizacije, ki se je začela v 17. stoletju, ko se je zahodni človek nevede in podzavestno odločil, da bo sebe v družbenem, političnem in individualno psihološkem življenju utemeljil iz samega sebe. V ta namen je zavračal najprej cerkveno in religiozno varuštvu, končno pa se je hotel osvoboditi slehernega varuštvu, pa naj bo nekakšna kozmična arhitektura ali pa religiozna integracija. Vendar se je le počasi in s težavo otresal starega načina mišljenja. Če ni več potreboval Narave ali Boga, pa na primer pri Feuerbachu in Marxu, še potrebuje Človeka ali Bitje, potrebuje neko zadnjo danost, neki zadnji temelj in zadnjo enovitost, zaradi katere šele so vse stvari in vsi pojavi dobili svoje mesto, svoj smisel in svojo vrednost. Zahteva po zadnjem temelju, izvoru in hkrati smislu vsega označuje vso ontoteološko miselnost. Hkrati pa gre za prikrito zahtevo po obvladanju, po volji po moči, kajti do tega temelja se človek hoče dokopati in z njim razpolagati.

Ta ontoteološka volja po moči je dosegla svoj vrhunec v Heglovem sistemu, kjer so svet, družba, zgodovina in vseh njihovih pojavnih oblikah povezani z dovršeno arhitekturo med seboj sklenjenih determinacij, ki se vzajemno posredujejo druga drugi. Vsaka posamičnost je trenutek, mo-

⁶ Prim. F. Nietzsche, *Tako je dejal Zaratustra*, Ljubljana 1974, 28.

Prim. tudi: G. Morel, *Nietzsche III, Création et métamorphoses*, Paris, 1971, 13—17.

⁷ S. Breton, *La théologie de l'histoire devant la réflexion philosophique: La théologie de l'histoire Herméneutique et Eschatologie*, Paris 1971, 148. Prim. tudi delo, ki je vse posvečeno vprašanju počela v filozofiji: S. Breton, *Du Principe*, Paris, 1971.

ment in prvina enega samega genija, ki se ves razodeva hkrati v celoti in v vsaki posamičnosti. Absolutni duh se poraja s to edinstveno in vesoljno arhitekturo dialektično povezanih določil in takó sklepa ves sistem z odrešenskim in odrešujočim samozavedanjem, popolno kontemplacijo samega sebe, v misli, ki je sama sebi našla ustrezen in enakovreden predmet. Absolutni duh je mišljenje mišljenja, absolutno znanje. Zgodovina je dovršena, posamičnost odrešena same sebe, absolut je sklenjen v sebi. Ker pa marksistični humanizem, podobno kot pred njim Feuerbach, v bistvu sprejema Heglovske ontoteološke miselne strukture in samo zamenjuje nosilca ali vsebino te strukture, ko namesto Duha ali Ideje postavi Človeka, ostaja še vedno ujet v ontoteološko misel in se od nje bistveno ne razlikuje.

L. Althusser je torej dosleden, ko zavrača razvojni, ontogenetični pogled na dogajanje. Ko govori o zgodovini, ne misli več na zgodovino v smislu filozofije ali teologije zgodovine. Althusserjev pomen izraza zgodovina izključuje vsako teološko oznako ali smer. Zato za Althusserja marksistična dialektika ni več Heglova, »temveč čisto druga dialektika«⁸. S Heglovo dialektiko zavrača Althusser tudi vse izraze, ki so z njo v najtesnejši zvezi, kot so pojmi nastanka, temelja in posredovanja (mediacije). Zanj so to »nevarne teoretične fikcije«, ki dajejo samo »poceni rešitve«, predvsem pa so ideološko obremenjene, saj so nastale z ideologijami in v njihove namene⁹. Podobno velja tudi za pojem alienacije.

2. Znanost, filozofija, ideologija

Marksistična znanost zgodovine se mora torej varovati ideologije. Ko Althusser govori o ideologiji, prideva temu pojmu pomen, ki ga ne smemo zamenjati s pojmom ideologije kot sredstva, s katerim kakšen družbeni razred brani in ohranja ter opravičuje svoj družbeni položaj. Althusserjev pomen ideologije je širši, določimo pa ga lahko, če ga primerjamo pojmu »teorije«, ki je njegovo nasprotje. Pri Althusserju pomeni teorija znanost, teorija teorije pa filozofijo. Ta pa ni samo nekakšna superepistemologija, temveč ima tudi svojo politično funkcijo. Po Althusserju naj bi bila filozofija srednica med znanostjo in politiko.¹⁰ Ideologija pa se razlikuje od filozofije in od teorije. Ideologija je nasprotje znanosti. Znanost, ki je objektivna, vodijo samo interesi teoretičnega znanja, čisto spoznanje objektivnega sveta, ne glede na osebne človekove želje in interese. Ideologijo pa vodijo interesi, ki ne izhajajo iz spoznavnih potreb. Teorija je torej zadeva teoretičnega razuma, ideologija pa je, če privzamemo Kantovo delitev razuma, stvar predvsem človekovega praktičnega razuma, njegovih osebnih, iracionalnih prizadevanj in eksistencialnih potreb. Ideologija je torej neznanstveno opredeljevanje do sveta in njegovih pojavov. Toda poudarjanje neznanstvenosti nima istega pomena kot pri dialektičnomaterialističnem opozarjanju na ideološko in religiozno neznanstvenost. Pri dialektičnem materializmu je ta neznanstvenost posledica neznanja in nemoči, pri Althusserju pa izvira iz človekovih osebnih, praktičnih in eksistencialnih potreb, ki jih nobeno golo znanje ne more samo po sebi potešiti.

⁸ L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris 1972, 59.

⁹ L. Althusser, *Lire Le Capital*, I, Paris 1971, 77—78.

¹⁰ Prim. L. Althusser, v op. 8 n. d., 42.

Ideologija ima svoje mesto in funkcijo v vsaki družbi. Tudi v tem se Althusserjev pojem ideologije razlikuje od Marxovega in nasploh klasičnega pojmovanja ideologije. Pri Marxu in v klasičnem marksizmu ima ideologija razredno funkcijo, se pravi, da je v službi nekega razreda in zagovarja njegove interese. V brezrazredni družbi tudi ideologije v tem smislu ne bo več. Pri Althusserju in v sodobnih strukturalnih socioloških modelih ima ideologija trajno družbeno funkcijo. Zadovoljuje potrebe družbe kot take, ne pa samo potrebe kakšnega razreda. Vsaka globalna družba potrebuje za svoje normalno funkcioniranje tudi svojo ideologijo, zato ideologija ni samo zmeta ali prevara. »Človeške družbe izločajo ideologijo kot za svoje dihanje in zgodovinsko življenje nepogrešljivo prvino in ozračje. Samó ideološko pojmovanje sveta si je moglo predstavljati družbo brez ideologije in dopustiti utopično zamisel sveta, kjer bi vsaka ideologija (in ne samo njena določena oblika) izginila brez sledu in bi jo nadomestila znanost. Iz takšne utopije se je na primer porodila misel, da bi bilo moralo moč nadomestiti z znanostjo ali pa bi ona sama postala vseskozi znanstvena, ali pa, da bo znanost odpravila religijo in nekako zavzela njeno mesto.«¹¹

Takó kategorija ideologije nima nobenega negativnega vrednostnega prizvoka. Althusser opredeljuje ideologijo zgolj strukturalno in funkcionalno, obenem pa tudi sinhronično, iz njene vloge v družbenem sistemu, kjer igra nepogrešljivo vlogo. Lahko sicer predvidevamo, da bodo določene oblike ideologije izginile, nikoli pa ne bo izginila ideologija kot takšna. Tudi je ni mogoče nadomestiti z znanostjo, ker imata znanost in ideologija dve različni družbeni funkciji. Ideološko funkcijo opravlja lahko samo ideologija; pravzaprav vse, kar to funkcijo opravlja, je ideologija.

Ideologija in znanost, čeprav sta različni, sodita v kategorijo družbenih praks. Pojem družbene prakse pa je eden temeljnih pojmov Althusserjeve teorije o družbi.

3. Družbena praksa

Pojem družbene prakse je tesno povezan s pojmom proizvodnje. Družbene prakse niso nič drugega kot svojevrstni načini spreminjanja narave, kjer se kakšna naravna danost spremeni v človeški proizvod. Praksa je torej človekova in družbena dejavnost, ki naravno danost preoblikuje v človekov in družbeni proizvod. Tisto, po čemer se prakse med seboj razlikujejo, pa ni niti predmet sam niti končni proizvod, ki iz te prakse nastane, temveč način spreminjanja, preoblikovanja prvobitne naravne danosti.¹²

Družbena praksa posamezne družbe je splet številnih, med seboj različnih praks, ki se lahko delijo še naprej v še natančnejše določene družbene prakse. Pri naštevanju osnovnih družbenih praks Althusser ni vedno dosleden, odvisno od tega, kako podrobno posamezne prakse povezuje v širše okvire. Lahko rečemo, da razlikuje štiri osnovne, med seboj bistveno različne. Osnovna družbena praksa, ki v zadnji instanci in samo v tej določa vse druge prakse, je proizvodna praksa, s katero človek spreminja naravo v potrošniški predmet. K tej osnovni in določujoči družbeni praksi, ki pa ni nujno tudi najpomembnejša praksa kake družbe, je treba prišteti

¹¹ L. Althusser, v op. 5 n.d., 238–239.

¹² Prim. L. Althusser, v op. 5 n.d., 167.

še politično, teoretično in ideološko družbeno prakso.¹³ Ideologija sodi torej med štiri osnovne družbene prakse.

Ideološko družbeno prakso je mogoče deliti še naprej in ima različne oblike: politiko¹⁴, moralo, pravo, umetnost in religijo. Predmet, ki ga te prakse spreminjajo in preoblikujejo, je človekova zavest. Ideologija oblikuje n spreminja človekovo zavest, usklaja jo z drugimi družbenimi praksami in pri vsem tem ohranja tudi svojo relativno samostojnost.

Bistvena značilnost Althusserjeve interpretacije marksizma je v doslednem odklanjanju teorije odseva, tudi družbenega odsevanja. Vsota družbenih praks, ki sestavljajo prakso kake globalne družbe, je skupek različnih dejavnosti, ne pa skupek dejavnosti in pasivnega odsevanja. Ker Althusser zavrača sleherno teorijo odseva, povsem drugače pojmuje razmerje med različnimi družbenimi dejavnostmi, družbenimi praksami, drugače tudi pojmuje dialektiko samo. Heglov dialektični model je izhajal iz postulata neke osnovne zakonitosti, nekega temelja vsega dogajanja, namreč dialektične triade duha, ki je bila imanentna ne samo celotnemu sistemu, temveč vsakemu delu posebej. Vsa celota sistema se je zrcalila v delu, vsak del je povzemal celoto. Ista dialektična zakonitost je veljala v celoti in v vsakem njenem delu. Heglov sistem postulira istost temelja, geneze in cilja, henološkega, ontogenetičnega in epistropičnega počela. V stalinišči in v humanistični verziji je marksizem nenehno težil k tej heglovski strukturi in dialektiki. Mišljenje, narava in zgodovina so se razvijali po istih osnovnih dialektičnih zakonih, ista dialektika je veljala na treh ravneh človeške družbe, v ekonomiji in v njeni dvojni nadgradnji: pravno-politični objektivni strukturi in subjektivni družbeni zavesti. Teorija odseva sama je bila zasnovana na henološkem, ontogenetičnem in epistropičnem postulat, se pravi na postulat o neki zadnji istosti vsega, kar je. Tudi humanistični marksizem je izhajal iz podobnega postulata, le da je namesto materije postavil v središče vsega dogajanja človeka. Človek je bil nosilec vesoljne dialektike. L. Althusser pa je opustil vse te postulate in tudi obe verziji marksističnega pogleda na svet. Ne išče in ne teži več k neki zadnji istosti, nekemu temelju in osnovnemu zakonu, ki bi veljal na vseh različnih ravneh družbene prakse. Po njegovih trditvah je takšna ambicija vedno ideološka. Znanost priznava različnost družbenih področij, njihovo dokončno dispartatnost. Različne ravni družbene prakse in življenja je treba različno obravnavati, vsaka ima svoje specifične lastnosti, specifične zakone razvoja, svojo dinamiko in svojo dialektiko. Vsa različna področja družbene dejavnosti, vse različne družbene prakse so med seboj povezane, vplivajo druga na drugo, toda to vplivanje je vsakokrat svojevrstno in ga je treba vsakokrat tudi posebej določiti in raziskati. Samo takó se je mogoče ogniti ideološkemu nasilju nad stvarnostjo, znanost resnično empirično in objektivno zasnovati ter obravnavati človeško družbo in njen razvoj resnično znanstveno, ne pa ideološko ali filozofsko. Tudi vsaka ideologija je celota

¹³ Prim. L. Althusser, v op. 5 n. d., 167–168.

¹⁴ Politika kot oblika ideologije se razlikuje od politike kot ene temeljnih oblik družbene prakse. Ideološka politika razredne družbe, je neznanstvena ter spontana. Politika kot temeljna družbena praksa pa je politika, ki na znanstvenem temelju historičnega materializma »preoblikuje« in »spreminja« družbene odnose v nekaj kvalitativno novega, česar politika kot ideologija ni zmožna. Prim. v op. 5 n. d., 168.

zase, ima svojo specifično problematiko znotraj sklopa vseh drugih ideologij. Primer marksistične ideologije vidi Althusser v marksističnem humanizmu. Ta torej ni marksizem, temveč marksistična ideologija. Ta ideologija je bila potrebna in je v določenem trenutku, namreč ob boju proti stalinizmu, se pravi drugi marksistični ideologiji, igrala nepogrešljivo vlogo. Toda marksistični humanizem ne izraža jedra marksizma, marksistični humanizem je samo ena izmed ideologij, ki jih poraja ali »izloča« brezzazredna družba. Če je bila v razredni družbi ideologija sredstvo, s katerim so življenje ljudi urejevali v korist vladajočemu razredu, ima v brezzazredni družbi druga ideologija namen in vlogo ljudem pomagati, da svoje življenje pojmujejo in usmerjajo v korist vsem ljudem. V primerjavi s stalinističnim etatizmom je humanistična marksistična ideologija veliko bolj ustrezala brezzazredni naravi socialistične družbe.¹⁵

Marksizma ni mogoče zreducirati na humanistično ideologijo. Marksizem je teorija, je znanost o družbenih dogajanjih, ne pa ideologija brezzazredne družbe. Humanistični pojmi osebe, odtujitve, podvojenosti, fetišizma, popolnega ali integralnega človeka niso znanstveno uporabni, temveč so ideološki pojmi, ki imajo svoje mesto in svojo vlogo v humanistični ideologiji in filozofiji človeka, ne pa v marksistični znanosti ali teoriji.¹⁶ Althusser odločno zahteva, da humanistične ideologije ne gre mešati z znanstveno teorijo, kakor tudi ne socialističnega humanizma z marksistično znanostjo ali teorijo. Humanistična ideologija in marksistična teorija sta dve različni družbeni praksi, ki ju je treba znati dobro razločevati in natančno razmejiti.¹⁷

Osnovna razlika med teorijo in ideologijo je v tem, da teorija kaže na to, kako stvari so, ideologija pa izraža želje, kako naj bi stvari bile. Ideologija izraža družbeno podzavest, kar pomeni, da ne izraža družbenih odnosov takšnih, kot so, temveč takšne družbene odnose, ki jih imajo ljudje v svoji domišljiji in pri tem celo mislijo, da jih v resnici imajo. Ideologija ne opisuje resničnosti, temveč izraža voljo, upanje ali pa nostalgijo po neki resničnosti.¹⁸ Zato Althusser opredeljuje ideologijo kot »sistem (z lastno logiko in doslednostjo) predstav (podob, mitov, idej ali pojmov, odvisno od okoliščin). Ta sistem ima svojo zgodovinsko eksistenco in vlogo v določeni družbi. Ne da bi načeljal vprašanje razmerja med kako znanostjo in njeno (ideološko) preteklostjo, recimo, da se ideologija kot sistem predstav razlikuje od znanosti po tem, da je pri njej družbeno praktična funkcija bolj pomembna kot pa teoretična funkcija, se pravi funkcija čistega spoznanja».¹⁹

4. Pojem družbene prakse in religija

Althusserjeva dokaj izvirna interpretacija Marxovega učenja o družbi je v marksističnem svetu naletela na sorazmerno velik odmev. Za nas pa je tukaj Althusser pomemben predvsem zato, ker je zelo močno vplival na

¹⁵ Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 242–243.

¹⁶ Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 246.

¹⁷ Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 248.

¹⁸ Prim. L. Althusser, v op. 5. n. d., 240.

¹⁹ L. Althusser, v op. 5. n. d., 238.

enega naših najvidnejših, najizvirnejših in najbolj plodovitejših teoretikov religije, M. Kerševana.²⁰

Podobno kot Althusser tudi Kerševan strogo loči med humanistično ideologijo ali svetovnim nazorom in marksizmom kot znanostjo. Čeprav se tudi kot znanost marksizem »bolje počuti« v materialističnem ali laičnem svetovnonazorskem okviru, na katerega je navezan in iz katerega je tudi izšel, pa ga ni mogoče istiti z nobenim svetovnim nazorom. Kot znanost je marksizem zavestno ne humanizem, ali bolje, ahumanizem.²¹

Iz povedanega nujno sledi, da bistvo marksistične teorije religije ne more biti v tem, da nasproti religioznim trditvam postavimo nekaj materialističnih tez dialektičnega materializma, kot je največkrat storila staliniistično zasnovana teorija religije. Tudi ni stvar marksistične teorije religije nasprotovati religioznim stališčem s humanistično laičnih izhodišč in proti trditvam o obstoju Boga zagovarjati postulat, da je človek za človeka najvišja bitnost, da se človek ustvarja sam s svojim delom, da je človek nujno samostojno bitje, ki samo išče in daje smisel svojemu delovanju in bivanju.²² Za marksistično stališče do religije ni značilno nič drugega kot znanstvenost. »Bistven odnos med marksizmom in religijo je odnos **znanstvene teorije do enega svojih objektov**,«²³ pravi M. Kerševan.

Iz takó opredeljenega pojma marksizma logično sledi, da mora biti marksistični znanstvenik bolj zvest znanstveni metodi klasikov marksizma kot pa njihovim ugotovitvam. »Za oblikovanje marksistične teorije religije in prvenstvenega pomena sam o d n o s klasikov marksizma do religije; bistvenega pomena je teoretični **status** in narava njunih opredeljevanj in karakterizacij religijek.«²⁴ Ko pa raziskuje konkreten Marxov in Engelsov odnos do religije in presoja njune opredelitve religije, pride do sklepa, da je njun osebno in načelno odklonilen odnos do religije pač pogojen z njuno razsvetlensko in mladoheglovsko dediščino in z zgodovinskimi okoliščinami in zahtevami delavskega revolucionarnega boja. Še važnejša pa je njegova ugotovitev, da je vsaka klasična izrečna opredelitev religije pomanjkljiva in torej ne more biti izhodišče za celovito marksistično teorijo religije. »Manjka predvsem preciznejša in izčrpnjša opredelitev specifičnosti religije, zlasti pa — ob oblikih ugotovitev, da je religija človeški in družbeni proizvod — manjka prikaz, **kako** človek ali pa družba tak specifičen proizvod proizvajata, kako ta proizvod kot specifičen proizvod deluje, kako poteka specifično religiozno prisvajanje sveta.«²⁵

Kerševan se ni takoj naslonil na Althusserja. V začetku je tudi on v soglasju z vso klasično marksistično teorijo religijo opredeljeval kot »posebno obliko družbene zavesti.«²⁶ Pod Althusserjevim vplivom pa je namesto

²⁰ M. Kerševan je objavil vrsto člankov in razprav po raznih strokovnih revijah in zbornikih, kjer je počasi izoblikoval nekaj temeljnih izhodišč za celostno marksistično teorijo religije. V svojem zadnjem delu, knjigi *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, je prej objavljeno gradivo večinoma povzel in ponekod dopolnil, ponekod stališča omilil ali podrobneje razložil.

²¹ M. Kerševan, *Sporna vprašanja in nesporazumi našega razgovora o religiji*, Nova pot XX (1968), 7—9, 342.

²² Prim. M. Kerševan, v op. 21 n. d., prav tam. Prim. pa tudi v istem smislu: M. Kerševan, *K razpravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravnih družbi, Teorija in praksa* X (1973), 7—8, 700.

²³ M. Kerševan, v op. 20 n. d., 342.

²⁴ M. Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana 1975, 236.

²⁵ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 52.

²⁶ M. Kerševan, v op. 20 n. d., 332.

pojma pasivnega in subjektivnega zavestnega odseva vzel kot osrednjo teoretično kategorijo pojem proizvodnje. Tudi ideologije so načini proizvodnje, zato je religija »specialna oblika družbene proizvodnje«²⁷ in kot takšna »specifičen način človekovega prisvajanja sveta«²⁸ To pojmovanje je izhodiščna izvirnost in posebnost Kerševanove teorije religije.

Ko razčlenjujemo in opisujemo kako družbeno prakso kot proizvodnjo, moramo določiti najmanj štiri prvine: 1. snov ali surovino, se pravi predmet, ki ga s tisto prakso preoblikujemo; 2. proizvodna sredstva; 3. proizvodne odnose in 4. učinek ali končni proizvod te prakse. Izdelati celovito teorijo religije kot družbene prakse zahteva potemtakem določiti in opredeliti, kate-re so njene zgoraj omenjene štiri prvine. K temu bo potrebno še dodati raziskavo o razmerju med religiozno prakso in drugimi družbenimi praksami. Takšna je tudi Kerševanova zamisel marksistične teorije religije.²⁹

Predmet ali material, ki ga človek spreminja s svojo religiozno prakso, ni zunaj človeka, saj religija ni materialna produkcijska praksa. Snov ali surovina religiozne prakse ne more biti drugega kot sama človekova zavest in v tem je religiozna praksa podobna vsem drugim ideološkim praksam. Religija neposredno ne spreminja materialnega sveta niti družbenih institucij, temveč preoblikuje človekovo zavest. Takó smo prišli do novega, dokaj subtilnega razlikovanja, ki bi ga lahko primerjali razlikovanju med stvarjo samo na sebi in stvarjo za nas, ali razliki, ki jo je določena epistemologija vnesla med »Objekt« in »Gegenstand«. Svet zunaj človeka je »Objekt«, stvarni predmet. Njegova subjektivna podoba, občutki, predstave, vtisi, skratka, zavest o stvarnem predmetu pa je »Gegenstand«, ki bi ga lahko imenovali zavestni predmet. Kot vse druge ideologije, tudi religija stvarno preoblikuje samo slednjega. Surovina, materia prima ali prvotna snov religiozne prakse, kot ta zavestni predmet imenuje Kerševan, je prav določen tip zavesti.

Ker pa je med stvarnim in zavestnim predmetom najtesnejša zveza, smemo prvotno snov religiozne prakse določiti z ustreznim stvarnim predmetom, čeprav se religiozna praksa nanj neposredno ne nanaša. Prvotna snov ali predmet religiozne prakse je tisti zavestni kompleks misli, čustvovanja in hotenja, ki ga človeku zbuja jo neobvladani in zaradi te neobvladano-sti ogrožajoči ga pojavi. To so pojavi, »ki predstavljajo v danem času za človeka dane kulture izrazito **afirmacijo njemu tuje moči**« in »jih ne obvladujemo, a jih na neki način moramo obvladati.«³⁰ Pri sami identifikaciji teh pojavov ali stvarnih predmetov, »realnih objektov« religiozne prakse zajame Kerševan vsa tri temeljna območja pojavov: naravne, družbene in psihične. Jasno pa je, da niso vsi naravni, družbeni in psihični pojavi takšni, da bi se pred njimi človek znašel kot pred tujo močjo. Takšni so samo dvojni: osnovni in pa nenavadni naravni, družbeni in psihični pojavi. Samo ti so človeku nedostopni, pred njimi je brez moči in jih s svojimi drugimi praksami, materialno-tehnično, znanstveno, umetniško ali družbeno-politično ne more nadzirati, obvladati niti osmisлити.³¹ »Figurativno gledano, bi lahko rekli, da je objekt religije vse, kar je na **robvih** človeškega sveta v dani

²⁷ M. Kerševan, Religija kot družbeni pojav, v: Sola in religija, I, Ljubljana 1972, 23.

²⁸ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 33.

²⁹ Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 63.

³⁰ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 71.

³¹ Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 26; v op. 24 n. d., 72–73.

družbi in kulturi — bodisi da so ti robovi pravzaprav temelji (osnovne vrednote in pravila, predstave o svetu, produkcijski načini, jezik, življenje) bodisi meje (smrti, trpljenje) bodisi robovi 'odprtini', kjer v urejeni človekov svet vdirajo neobvladljive in ogrožajoče izjemne sile.«³²

Na prvi pogled Kerševanova opredelitev stvarnega predmeta religiozne družbene prakse ni nič novega. Vsa klasična marksistična religiologija je učila, da je religija nastala kot izraz nemoči pred naravnimi in družbenimi silami. Vendar Kerševan bistveno dopolnjuje stare znane trditve. Opozarja namreč, da ni dovolj reči, da religija izraža človekovo nemoč, saj to nemoč izražajo tudi znanost, umetnost in tehnika. Vsaka človekova praksa je v nekem pomenu izraz človekove nemoči, ker je vsaka nastala, da bi to nemoč po svoje presegla. »Očitno se namreč ob kritičnih situacijah, ob človeški nemoči nasproti svetu pojavljajo tudi umetnost, znanost, nereligiozni svetovni nazori, ki v tem smislu na svoj način ravno tako odražajo in izražajo človekovo nemoč.«³³ Zato religija ni konkurent in ni nadomestek drugih praks, temveč le njihovo dopolnilo. Prek nje človek obvladuje tisto, česar druge prakse ne morejo obvladati. Ni pa nujno, da bi takšna zadnja, drugače neobvladljiva vprašanja bila vedno in povsod ista. Morajo pa vedno in povsod biti zadnja vprašanja. Če določena vprašanja prenehajo biti zadnja in jih začne človek uspešno reševati z drugimi praksami, pri tem pa nastalih novih zadnjih vprašanj obstoječa religija ni več sposobna reševati, naznanja to, da bo morala izginiti.³⁴

Iz povedanega je razvidno, da z določitvijo predmeta religiozne prakse še nismo uspeli določiti, v čem je njena specifičnost, njena posebnost. Religiozna praksa ni nič manj proizvodna in aktivna od drugih praks in tudi z njo človek nekaj obvladuje. Res je, da se razlikuje od tistih praks, ki stvarni predmet neposredno spreminjajo. Ona spreminja le zavestni predmet, človekovo zavest. Toda to delajo vse ideološke prakse in tudi znanstvena praksa. Predmet religiozne prakse nam še ni razodel njene specifičnosti. Iskati jo bo treba v načinu, kako religiozna praksa obvladuje neobvladane situacije. Ta specifičen način je **doživetje svetega**. Ker pa je to znana religiološka kategorija, moramo Kerševanovo stališče podrobneje opredeliti ne samo v njem samem, temveč tudi v razmerju do drugih teorij religije, s katerimi se tukaj zbližuje, a hkrati tudi od njih razlikuje.

5. Pomen doživetja svetega

Že v okviru humanistično-marksistične teorije religije se je dokončno uveljavilo stališče, da religija ne izvira zgolj iz družbenih anomalij in tudi ni samo eden izmed regulativnih mehanizmov družbe. Posamezniki se zatekajo k »religioznim iluzijam in tolažbam« zaradi svojih povsem osebnih in individualnih nerešenih vprašanj in stisk, kot so vprašanje o smislu življenja, strah pred smrtjo, bolezen in razni neuspehi. Ker si človek kot posameznik takšnih in podobnih vprašanj ne bo nikoli nehal zastavljati, ne bo nikoli mogoče izkoreniniti religije s samimi družbenimi reformami in revo-

³² M. Kerševan, v op. 24 n. d., 73.

³³ M. Kerševan, O prevedenem delu in avtorju knjige, v: S. A. Tokarev, Vera v zgodovini narodov sveta, Ljubljana 1974, 410.

³⁴ Prim. M. Kerševan, v op. 33 n. d., 411; v op. 24 n. d., 72–76.

lucijami. V religioznosti posameznika se ne zrcalijo samo družbeni, temveč tudi osebni, psihični konflikti. Z individualno in psihično osnovo religioznosti je prišla na dan tudi vloga, ki jo v religioznem življenju igra človeška čustvenost, doživetje. Zelo shematično bi lahko rekli, da je klasična staliniistična, dialektično materialistična ali »znanstveno socialistična« teorija religije poudarjala skoraj izključno družbeno naravo religije. Pojmovala jo je ko prehod, zmoten nadomestek za manjkajočo znanost. Humanistično-marksistična teorija religije pa je upoštevala tudi individualno psihično plat religije in je temu dosledno v njej videla trajno, čeprav vedno odtujevalno možnost celostnega človekovega doživljajskega razmerja do življenja in sveta. Kljub tem razlikam pa se obe različici marksistične teorije strinjata, da religija ne more biti izviren avtonomen in ireduktibilen pojav, temveč je le kompenzacija ali iluzijski ter odtujitveni nadomestek za manjkajoče bolj pristno, bolj človeško, stvarno in konstruktivno reševanje družbeno ekonomskih, razrednih, političnih in psihičnih napetosti, nenormalnosti in stisk. Še več, religija z drugimi ustrežnejšimi poskusi konkurira in jih s tem tudi ovira.

Althusserjevo strukturalno pojmovanje družbenih praks že omogoča drugačno gledanje na religijsko ideološko družbeno prakso. Po njegovem so vse prakse kljub vsej vzajemni odvisnosti nekonkurenčne in ireduktibilne. Ostaja pa vprašanje, po čem se loči religiozna praksa od drugih praks. Poudarjati samo čustvovanje in iracionalnost religioznega življenja in ravnanja je premalo. Bilo je potrebno podrobneje opredeliti naravo, status, predvsem pa učinek religioznega izkustva, čustva ali doživetja. Ta problematika pa je nujno obrnila Kerševanovo pozornost k tisti znanosti o religiji, ki se je prav izrečno ukvarjala z raziskovanjem in določanjem religioznega izkustva, k fenomenologiji religije. Že samo mesto in vloga, ki so ju v sodobni znanosti o religiji zavzeli fenomenologi religije, kot so R. Otto, G. van der Leeuw, G. Mensching, M. Eliade in J. Wach, sta morala nase opozoriti našega teoretika religije, da je iskal čim bolj celoten teoretičen model in skušal vanj integrirati vse, kar je bilo o religiji znanstveno ugotovljenega, če bi naj bilo res, da je glavna značilnost marksističnega odnosa do religije znanstvenost. Prva in izhodiščna značilnost fenomenologije religije je začetna odpoved vsaki želji interpretirati religijo z nekih drugih, vnaprejšnjih stališč. Tako pravi G. van Leeuw: »Zgodovina religije, filozofija religije, psihologija religije in po nesreči tudi teologija so vsaka po svoje stroge vladarice, ki bi rade svojim podložnikom naložile jarem, ki ga že imajo pripravljenega zanje. Fenomenologija religije želi ne samo biti drugačna od njih, temveč bi jih rada, če je mogoče, naučila malo skromnosti.«³⁵ Ta fenomenološka »epohé« vsaj načelno omogoča priznanje, da je religija lahko tudi avtonomno, specifično in ireduktibilno človekovo doživetje. Druga in temeljna značilnost fenomenologije religije pa je poudarjanje religioznega izkustva ali doživetja svetega. Religija je v svojem jedru in v svoji funkciji predvsem izkustvo ali doživetje skrivnosti, svetega, povsem drugega. Doživetje svetega ni ena izmed prvin religije, ki bi obstajala poleg drugih, poleg dogmatike, kulta in organizacije. Institucionalizirane in zunanje religijske

prvine so samo zunanji izraz notranjega izkustva. »Nobene dogme, nobenega bogoslužnega dejanja ne moremo razumeti drugače kot odsev doživetega izkustva,« pravi Van der Leeuw.³⁶ Podobno trdi tudi R. Otto. Sveto ni predmet racionalnega mišljenja, temveč izkustva in doživetja. Kot takšno »živi v vseh religijah kot njihova svojevrstna in najbolj notranja lastnost, brez katere bi sploh ne bile religije.«³⁷

Tudi Kerševan zagovarja stališče, da ima v religiji doživetja svetega osrednji pomen. S tem se loči od vseh tistih, ki to doživetje omalovažujejo ali celo zanikajo, ker v religiji ne vidijo drugega kot popačen odsev človeške nemoči pred naravo in družbo. Loči pa se tudi od tistih, ki priznavajo vlogo in pomen individualnega religioznega čustvovanja in doživljanja, vendar mu prisojajo samo kompenzacijsko vlogo, mesto pa mu odrejajo poleg drugih prvin religije, ne pa v njenem središču. Končno pa s tega stališča zavrača tudi funkcionalistični poskus opredeliti religijo. Funkcionalistična opredelitev ne priznava nobene nespremenljive substance vsake religije, temveč si prizadeva »z analizo odnosov med pojavi odkriti, kateri izmed njih v dani družbi opravljajo funkcijo religije.«³⁸ Noben pojav bi torej ne bil religijski sam po sebi, temveč samo zaradi religiozne funkcije, ki jo opravlja v določeni družbeni strukturi. Kerševan ugotavlja, da se ta poskus ne da dosledno izpeljati, ker je prej ali slej vendarle potrebno določiti, kaj je bistvo ali narava religiozne funkcije kot take. S tem pa že prekoračimo meje čistega funkcionalističnega opredeljevanja in smo primorani podati substancialno opredelitev. »Sklep, ki se tako ponuja, je, da pri opredeljevanju religije (ali vsaj enega, **specifičnega** in vsaj doslej dominantnega, poglavitnega tipa, sakralne religije) ni mogoče mimo 'substancialne' kategorije svetega (kot najbolj uveljavljene kategorije pri substancialnem opredeljevanju religije).«³⁹

Kljub temu izdatnemu opiranju na dosežke sodobne fenomenološke znanosti religije pa se Kerševan od nje tudi oddaljuje, in sicer nič manj znatno. Povod za to najde v vprašanju o razmerju med »notranjo in zunanjo dejavnostjo«, med subjektivnim doživetjem svetega in objektivnim, teoretično dogmatičnim, praktično kulturnim in družbeno organizacijskim izrazom ali pojavom. Tukaj se izredno plastično in zanimivo soočata fenomenolog religije in marksist. Fenomenolog ugotavlja, da se v doživetju sveto **razodeva**, da ima ono pobudo, ono je najprej navzoče, nato se da srečati in spoznati in končno se človek združi z njim. »In v tej navzočnosti, ni prvi tisti, ki doživlja (izkuša, fait l'expérience), temveč tisti, ki je navzoč, kajti on je sveti, močnejši, tisti, ki razpolaga z močjo,« pravi Van der Leeuw.⁴⁰ Marksist pa postavlja na prvo mesto **proizvodnjo**. Tudi religiozna praksa je proizvodna praksa. Sicer tudi fenomenolog priznava proizvodnjo. Človek proizvaja zunanje izraze doživetja, človek pospešuje sposobnost doživetja in v tem smislu, pravi Otto, je religija »vseskozi proizvod zgodovine.«⁴¹ Marksist gre pa tukaj še naprej, doživetje samo je človekovo delo. »Formulo, ki jo srečamo v okviru fenomenologije religije: radikalno drugo se kaže človeku (ga človek

³⁶ G. van der Leeuw, v op. 35 n. d., 450.

³⁷ R. Otto, *Das Heilige*, Stuttgart-Götha 1923, 6.

³⁸ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 146.

³⁹ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 152.

⁴⁰ G. van der Leeuw, v op. 35 n. d., 453.

⁴¹ R. Otto, v op. 37 n. d., 198.

doživlja), skozi tuje, nedostopno, ogrožajoče, mejne situacije — lahko torej obrnemo: človek prisvaja, kar mu je tuje in nedostopno, na religiozen način tako, da to doživlja kot skrivnost, kot izraz, znak radikalno drugega sveta, ki pa je hkrati tudi človekov svet s tem, da je človeku odprt, da omogoča doživljanje obojestranskega odnosa.«⁴²

Tukaj ne moremo načeti vprašanja o upravičenosti te obrnitve. Ali silijo k temu Kerševana znanstveni razlogi ali pa neki marksističen a priori, po katerem religija ne sme biti drugega kot človeški proizvod? Vsekakor Kerševan svojega stališča podrobneje ne utemeljuje. Pač pa mu ta obrnitev omogoča, da doživetje svetega pojmuje kot človeško prakso in ga torej more vključiti v svoj teoretični model. Prav doživetje svetega je bistvo religiozne prakse oziroma je že učinek in posledica, proizvod te prakse. Zadnja za druge prakse neobvladljiva vprašanja, ki predstavljajo predmet religiozne prakse, postanejo rešena, ko jih v religiozni praksi človek dojema kot doživetje skrivnosti, povsem drugega, svetega. Doživetje je razrešitev napetosti in kot takšno učinek, sad in posledica religiozne prakse.

S tem odkritjem doživetja svetega nismo samo identificirali učinek religiozne prakse. Če je res, da specifičnost, po kateri se kakšna praksa razlikuje od drugih, ni v njenem predmetu, temveč v samem načinu proizvajanja ali prisvajanja,⁴³ potem smo s tem našli, kar smo iskali, namreč tisto lastnost, po kateri se religija razlikuje od drugih ideoloških praks. Doživetje svetega je specifično religiozno reševanje nerešenih vprašanj. »...religiozno doživetje je specifični učinek, brez katerega o neki praksi kot religiozni praksi ni mogoče govoriti. Samo tisti sistem, ki proizvaja religiozni učinek, funkcionira kot religiozni sistem.«⁴⁴

Nč manj pomembno kot vprašanje po specifičnosti, se pravi po načinu in učinku religiozne prakse, ni vprašanje po »proizvodnem sredstvu« te prakse. Že iz pravkar povedanega sledi, da je to sredstvo religiozni sistem, ki je seveda religiozen samó, kolikor je dejansko sposoben proizvesti religiozno doživetje svetega. Religiozni sistem sestavljajo tri vrste prvin: teorija ali religiozne pripovedi, kult ali ravnanje in materializirana simbolika ali svete stvari. Za nas je pa tukaj bolj pomembna trditev, da je šele z družbenim značajem religioznega sistema religiozna praksa res družbena praksa. »Religiozni proces, religiozna praksa, lahko že zaradi družbene narave sredstev, s katerimi dela, obstaja le kot družbena praksa. ...individualna religioznost... je plod... delovanja družbeno konstituirane in objektivno obstoječe religije.«⁴⁵

Med temeljna in znana vprašanja teorije religije vseh časov sodi prav gotovo razmerje med individualno in družbeno platjo religijskega pojava. Za sociologistično durkheimovsko teorijo religija ni drugo kot družbena nadindividualna moč, s katero družba razodeva svoje potrebe in zahteva posamezniku in ga moralno obvezuje, da se ravna v skladu z njenimi interesi. Religija torej ni drugega kot stvar in zadeva družbe. Tudi klasična marksistična teorija religije z Marxom in Engelsom na čelu ostaja eno-

⁴² M. Kerševan, v op. 24 n. d., 84.

⁴³ Prim. M. Kerševan, Narava in struktura religioznega fenomena, Problemi VIII (junij 1971), 102, 60.

⁴⁴ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 90.

⁴⁵ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 95.

stranska in ne vidi v religiji drugega kot pojav, ki ima svoje korenine, v družbenih in razrednih odnosih. Toda prav takó bi bilo pomanjkljivo, če bi religijo zreducirali na individualno doživljanje svetega. Prav to je tisto, kar med drugim Kerševan očita fenomenologiji religije. Ta je po njegovem videla v doživetju svetega, ki je nujno individualno, izvor religije. Sestavine objektivnega religioznega sistema bi naj bile samo njegov zunanji izraz in posledica. Kerševan tega stališča ne more sprejeti. Religiozno doživetje ni osnova, izhodišče ali izvor religioznega sistema, kakor tudi ni ena izmed sestavin religioznega sistema. Doživetje je njegov **učinek**. »Opredelili smo ga kot specifičen (religiozni) učinek družbeno formiranega in obstoječega religioznega sistema na posameznika (njegovo zavest in čustvovanje) v okviru družbenih odnosov med nosilci tega sistema.«⁴⁶

Ker sámo doživetje svetega ni osnova religije, religija ni zgolj individualni psihološki pojav. Čistega posameznika ni, čiste religioznosti ni, »saj ni človeka, ki bi oblikoval svojo religioznost zunaj okvira kake družbe in kulture«⁴⁷ Individualni religiozni učinek se torej vedno družbeno oblikuje. Družbeno naravo religije zagotavljajo od štirih naštetih sestavin družbene prakse kar tri: predmet, sredstvo in družbeni odnosi. Predmet je lahko individualen ali družben problem. Če gre za družbeni problem, se z njim posameznik ne sooča kot posameznik, temveč kot član družbe in prek njega družba kot celota. Družbeni odnosi, ki se vzpostavljajo zaradi religiozne prakse, so že po svojem pojmu družbene narave. Pa tudi religiozni sistem, ki je proizvodno sredstvo religiozne prakse, je izrazito in bistveno družbeni pojav. Lahko pa rečemo, da je po Kerševanu družbeni značaj religiozne prakse utemeljen le z družbenim značajem njenega proizvodnega sredstva, se pravi religioznim sistemom. Tudi če človek s pomočjo doživetja svetega rešuje čisto osebna zadnja vprašanja, je to religiozna in družbena praksa, če pri tem uporablja verski sistem. Ko govori Kerševan o religiji kot taki, misli največkrat prav na religiozni sistem sam in zaradi tega tudi pojmuje religijo kot družbeni pojav. »Religija je družbeno konstituirana struktura (mišljenja — ravnanja — združevanja), ki proizvaja religiozni učinek in tako omogoča specifično (religiozno) prisvajanje sveta. Ali drugače povedano: religija kot družbena praksa je proizvajanje in vzdrževanje takega objekta — na tak način strukturiranega kompleksa mišljenja — ravnanja — združevanja, ki proizvaja religiozni učinek.«⁴⁸ Doživetje svetega ali radikalno drugega je religiozno v pravem pomenu besede samo takrat, če se »osmisli ob nekem obstoječem religioznem objektu (nekem religioznem sistemu),«⁴⁹ če se kot čista intuicija in amorfnó čustvo preraste in vključi v religiozni sistem z družbenim pomenom, vlogo, pa tudi odvisnostjo od določene kulture in civilizacije. O religioznem doživetju v pravem pomenu moremo po Kerševanovi teoriji govoriti samo takrat, če je vključeno v neki objektivni družbeni religiozni kodeks verske prakse, predstav in obče-

⁴⁶ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 142.

⁴⁷ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 25.

⁴⁸ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 70.

⁴⁹ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 71. Drugod pravi, Kerševan v istem pomenu: »Najvišja vrednota«, sfera 'zadnjega pomena' je v strogem pomenu religiozna le, kadar nastopa v 'okviru religioznega sistema kot simbol označevalec 'radikalno drugega' in jo spremlja specifično doživetje svetega« (M. Kerševan, Humanistična ideologija in religija, Problemi XI (januar—februar 1973, 121—122, 39; v op. 24 n. d., 204).

stva. Če kako religiozno doživetje, na primer mistično, ni »proizvedeno« s pomočjo obstoječega in družbeno uveljavljenega religioznega sistema, po Kerševanu nima in ne more imeti status pravega religioznega doživetja.

Vprašanje pa je, ali je Kerševanu uspelo povsem uskladiti individualno in družbeno plat religioznega pojava. Priča smo namreč dokajšnjemu paradoksu. Z ene strani Kerševan trdi, da je specifičnost religiozne družbene prakse utemeljena z njenim specifičnim učinkom, doživetjem svetega. Religiozni sistem, religiozni objekt ali »sveti kozmos« je res religiozen, če pri posamezniku »proizvaja« specifično religiozno doživetje. Če tega ni več zmožen, je mrtev ali pa ni več religiozen objekt. Učinkuje le še kot nespecifičen, nereligiozen sistem, kot učinkujejo na primer nereligiozne ideologije, nereligiozni svetovni nazori, rituali in podobno.⁵⁰ Torej je specifičnost religiozne prakse odvisna od individualnega doživljanja svetega.⁵¹ Z druge strani pa Kerševan religioznost postavlja v odvisnost od družbenega značaja religioznega sistema. Brez tega bi se mu namreč religija pokazala kot individualni pojav. Zato mora nenadoma zožiti pojem religioznega in reči, da doživetje svetega, o katerem je trdil, da vsebuje specifičnost religioznosti, ne moremo imenovati religiozno, če ni proizvedeno z družbeno skonstruiranim in uveljavljenim proizvodnim sredstvom, religioznim sistemom. Takó Kerševanu, ki očita fenomenologiji religije, da je med drugim zreducirala razmerje med individualnim in družbenim v religiji na razmerje med doživetjem in njegovim izrazom, to isto razmerje med individualnim in družbenim v bistvu zreducira na razmerje med doživetjem kot **učinkom** ali proizvodom in religioznim sistemom kot proizvodnim **sredstvom**.

Če hočemo v celoti podati Kerševanovo pojmovanje religiozne prakse, nam ostane še njena četrta sestavina, družbeni odnosi, znotraj katerih ta »proizvodnja« poteka. Vprašanje je dokaj obširno, saj so religiozni družbeni odnosi določeni najprej z naravo in vsebino religioznega sistema samega, hkrati pa so tudi naddeterminirani s celotno strukturo globalne družbe. Jedro teh odnosov je podano v trditvi, da do danega religioznega sistema ljudje nimajo enakega niti enakopravnega razmerja. »Ljudje imajo praviloma neenakomeren odnos, neenak nastop do danega religioznega sistema. Vloga možnega pasivnega uporabnika (pripadnika) ali pa aktivnega razpolagalca z religioznim sistemom je dana v grobem že z naravo slednjega. Ob neenakopravnem odnosu ljudi do religioznega sistema je dana možnost za manipuliranje z njim in njegovimi pripadniki, za nastanek posebne skupinske (»cerkvene«) ideologije aktivnih razpolagalcev s sistemom.«⁵² To razlikovanje med cerkveno ideologijo in ideološkim vplivom posledic religioznega doživetja, ki se izražajo v teoretičnem delu religioznega sistema, ni brez zveze s političnim razlikovanjem med religijo in klerikalizmom, ki se je v veliki meri uveljavilo v jugoslovanski politični praksi do religije prav v zadnjem času. Boj proti religiji stopa v ozadje, v ospredje pa boj proti klerikalizmu, čeprav je mnogokrat res, da nekateri tega dvojega ne ločijo in je zanje boj proti klerikalizmu samo drugo ime za boj proti religiji.

⁵⁰ Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 87–90; 241.

⁵¹ Prim. M. Kerševan, v op. 43 n. d., 72.

⁵² M. Kerševan, v op. 24 n. d., 242.

Potem ko smo razčlenili pojem religije kot družbene prakse, bomo z lahkoto razumeli druga značilna Kerševanova stališča, z nekaterimi se znatno loči od tradicionalne marksistične teorije religije.

Ko gre za identifikacijo in raziskovanje religije, opozarja Kerševan, je treba biti pozoren predvsem na sociološko religioznost množic, kajti samo ta je znanstveno relevantna, samo tam se vidi, v kaj ljudje res verujejo. Religijske formulacije teologov in filozofov, »religiozni sistemi in njihovi nosilci (cerkve in teološke šole) prej zakrivajo kot pa razkrivajo dejanske vire in funkcije religioznosti.«⁵³ Med bogom filozofov in teologov ter med bogom, ki vanj spontano verujejo religiozne množice, vidi Kerševan pravi prepad. Boga Abrahama, Izaka in Jakoba ni mogoče dokazati.⁵⁴ Pojmi in formulacije so sicer potrebni, vendar religioznost ovirajo. Religioznost je nekaj drugega kot znanje in pojmovanje. Teoretična in religiozna praksa nista sorodni in ne tekmujeta med seboj, zato je religija nekaj drugega kot (ne)-znanje. Religija je doživetje svetega, to pa je sad molitve in tipične religiozne prakse. »...mimo molitve, meditacije in vsakega drugega rituala obstaja 'bog' lahko le kot filozofska kategorija, obči pojem, s katerim lahko označimo rezultat enega od mogočih načinov pri sklepanju ali razlagi o 'začetku' in 'koncu' sveta... Le poseben odnos in obnašanje do tistega, kar je označeno kot bog ali njegovo znamenje, izraz, glas itd. omogoča doživljanje boga... Prav to pa je bistvena sestavina religioznega doživljanja.«⁵⁵

Kerševanova teorija religije več ne uporablja pojma 'družbena zavest'. Religija ni neznanstvena in iluzijska družbena zavest. Potemtakem je tudi ne moremo istiti, kot delajo dialektični materialisti, s prvotno, primitivno in neizdiferencirano obliko družbene zavesti, od katere so se vse druge oblike oddaljile in počasi emancipirale, tako da je religija le še ostanek preteklosti in obsojena, da izgine. Že sami teologi, na primer H. de Lubac,⁵⁶ so opozarjali, da je zmotno misliti, da je bistvo religije v njegovi najčistejši obliki moč najti v samih začetkih religijskega pojava. Temu stališču se sedaj pridružuje tudi Kerševan.⁵⁷ Spraševanje po nastanku in razvoju religije ni več aktualno. Dialektično-materialistični teoretiki religije so vprašanju o nastanku in razvoju religije od začetka pa do danes prisojali velik pomen. Strukturalno usmerjene humanistične vede pa ne ostajajo več na ravni zgolj genetičnega in evolucionističnega opredeljevanja in pojmovanja pojavov, kot opozarjajo epistemologi sodobnih humanističnih ved.⁵⁸ Prav takó pa je neustrezno pojmovati religijo samo kot prehodno fazo človekovega razvoja. Kerševan je kategoričen. »Tako izhodišče ni sprejemljivo, ker je v njem (skrita) domneva, da religija nima svoje specifičnosti, da je napačno znanje, neka slaba znanost, narobe-filozofija torej zmota, ki jo bo odpravila in nadomestila prava znanost ali prava filozofija. Gre za zgrešeno zoževanje bogastva v obliki človekove zavesti in v odnosu do sveta na eno samo obliko ('zna-

⁵³ M. Kerševan, Nekaj spornih vprašanj marksistične teorije religije, v: Izbor socioloških razprav, Ljubljana 1970, 208.

⁵⁴ Prim. M. Kerševan, v op. 20 n. d., 330.

⁵⁵ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 29.

⁵⁶ Prim. H. de Lubac, L'origine de la religion, v: J. Bivort de la Saudée, Essai sur Dieu, l'homme et l'univers, Paris 1957, 292–293.

⁵⁷ Prim. M. Kerševan, v op. 45 n. d., 61.

⁵⁸ Prim. L. Goldman, Epistémologie de la sociologie, v: Logique et connaissance scientifique, Paris 1967, 1002; J. Piaget, Epistémologie des sciences de l'homme, UNESCO — Paris 1970, 201–202.

nost' in 'znanstveno filozofijo'), nasproti kateri so vse druge **deformacije**, ki nastajajo in se ohranjajo zaradi zunanjih, družbenih vzrokov, ali pa **prehodne, čeprav nujne faze** v procesu diferenciacije po izvoru enotnega in v končni fazi zopet (na višji stopnji) enotnega (človeškega) duha.⁵⁹ Aluzija na heglovsko dialektiko absolutnega duha je očitna. Strukturalna teorija nima z njo nič opraviti. Vprašanje o prihodnosti religije se zanjo postavlja drugače, kolikor se sploh postavlja.

6. Prihodnost religije

Religiozna potreba, potreba po specifičnem religioznem učinku za Kerševana ni bistvena človeška potreba. Ni težko določiti, katere so bistvene biološke človekove potrebe, brez katerih zadovoljitve bi človek ne mogel preživeti. Vse drugače pa je, ko gre za njegove kulturne potrebe. Načelno je mogoče, da neke kulturne potrebe obstajajo samo zato, ker človek živi v določeni družbi in kulturi. Zato religiji kot kulturnemu pojavu ne moremo zagamčiti, da bo vedno in povsod obstajala. »Če nimamo poročila, da je na primer religija odgovor na posebno religiozno potrebo, oziroma vezana na človeško naravo, potem tudi ne moremo izključiti možnosti, da bi utegnili obstajati družba, v kateri religije ... ne bo.«⁶⁰ Vendar je to samo hipotetična trditev. O prihodnosti religije se ni mogoče izreči. »Z opredelitvijo religije kot specifičnega sredstva za reševanje nekih problemov se vnaprej ne razglaša niti večna nujnost religije niti se vnaprej in enkrat za vselej ne predpisuje, da bo odmrila in izginila. Vse je pač odvisno od problemov, razpoložljivih sredstev ter od ljudi oz. kulture, ki ta in ta sredstva uporablja ali pa ne.«⁶¹

Kako daleč smo tukaj od dialektičnega materializma, ki je napovedoval slavno zmago svetle znanosti nad temino religiozne zablode, pa tudi od tistih ki so trdili, da bo integralni človek izrinil Boga! Tega prepričanja je bil bolj ali manj ves humanistični marksizem. To je sledilo iz dosledno vzetih njegovih stališč. Religija kot posledica odtujitve in njen epifenomen bo izginila, ko odtujitve več ne bo. Toda za Kerševana religija ni epifenomen. Religija je relativno samostojna družbena praksa. »Religija in druge družbene prakse ne odražajo 'družbene baze' (materialno — produkcijskega procesa in produkcijskih odnosov) v smislu epifenomena odseva, spremnega pojava. Religija je relativno samostojna praksa, struktura, ki se ne da zavesti na druge prakse...⁶² Relativna samostojnost družbene prakse, se pravi religiozne prakse, izvira iz samega pojma družbenih praks. Pa tudi narava nekaterih vprašanj, ki jih rešuje človek z religijsko prakso, nagiba Kerševana k misli, da bo religija vedno obstajala ali vsaj **lahko** vedno obstajala. Individualno psihološka vprašanja, ki so v nekem smislu »večna«, so trajni predmet mogoče religijske in religiozne razrešitve. Človek kot posameznik lahko zastavlja vprašanja, ki niso družbenega izvora. Zato bo religija lahko obstajala, tudi če družbenih predmetov za religiozno prisvajanje ali reševanje ne bo več. »Če izginjajo družbeni objekti religije, če je religija

⁵⁹ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 23.

⁶⁰ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 24.

⁶¹ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 26.

⁶² M. Kerševan, v op. 43 n. d., 73.

odveč za obstoj družbenega sistema, seveda še ne izginejo vsi drugi mogoči objekti religije in možnosti za njihovo religiozno prisvajanje (zlasti na individualno-psihološki ravni).⁶³

Iz doslej povedanega je tudi razvidno, da naravnih družbenih in psihičnih realnih objektov ne moremo imenovati »izvori« religije, kot jih je imenovala tradicionalna marksistična teorija religije. V začetku je tudi Kerševan uporabljal ta izraz, ko je ugotavljal, da je še dosti »virov«, ki navajajo ljudi tudi k najbolj primitivnim oblikam religioznosti.⁶⁴ Pozneje pa je odločno zavračal tako poimenovanje. »Nesmiselno je govoriti o opisanih **objektih** religiozne prakse kot o **izvorih** ali 'virih' religije.«⁶⁵ Razlog je razviden. Objekti sami ne povzročajo religioznega razmerja do njih, temveč človek. Človek vidi v njih razodetje svetega, zato more doživeti sveto ob različnih stvarnih predmetih religiozne prakse. Ta ni brezpogojno vezana na noben realni objekt religiozne prakse. »Ne glede na vse težave ob opredeljevanju 'svetega' so 'skrivnostnost', 'moč' in nekaka obrnjenost, usmerjenost k človeku lastnosti, ki jih ima vsak objekt človekovega religioznega odnosa. Vseh teh 'lastnosti' pa ni mogoče ugotoviti na objektih... 'kot takih' — temveč le ob posebnem odnosu (religioznih) ljudi do njih.«⁶⁶ Tudi sama nemoč, ki jo je klasična marksistična religijologija tako močno poudarjala in v njej videla glavni izvor religije, ne more veljati za izvor religije v pravem pomenu besede. »Nima smisla govoriti, da se religija rodi, izvira iz človeškega neznanja, nemoči, družbene bede, alienacije ipd. oz. iz želje, da bi vsaj iluzorno premagali to stanje. To ne pomeni, da navedena stanja niso v nobeni zvezi z religijo. Zgrešen pa je način njihovega povezovanja v 'izvore religije'; mišljenje, da je s tem tako rekoč rešeno eno bistvenih vprašanj pri obravnavanju religije.«⁶⁷ Religija ni neuspeh poizkus, kako premagati samo kakšno odtujitveno stanje. Religija je doživljanje svetega, izkustvo tega doživetja, ne pa spodletela znanost, domišljajska revolucija ali tolažilna kompenzacija. »Ne, religija ni človekov napor, prizadevanje ipd. Religija je doživetje, izkustvo neskončnega, absolutnega, nadnaravnega, numinoznega, svetega, skrivnostnega, 'radikalno drugega' (Ganz anderes), srečanja z Močjo...⁶⁸

S tem je Kerševan načel še pomembnejšo problematiko avtonomnosti in nereduktibilnosti religiozne »potrebe«. Ustajene tradicionalne marksistične teorije so v religiji videle le bolj ali manj škodljiv zasilen nadomestek in kompenzacijo, ki se je pojavila tam, kjer človek ni bil še zmožen bolj pristnega, dejavnega in njega bolj dostojnega družbenega ter osebnega življenja. Dosledno temu je bila marksistična politična teorija pripravljena religijo le tolerirati, kot se tolerirajo otroške in mladoletniške nezrelosti. Fenomenologija religije pa je po svoji metodi in svojih nazorskih izhodiščih vodila k priznanju avtonomnosti in nereduktibilnosti, izvornosti in avtentičnosti človeške religioznosti. Sveto je človeška apriorna forma, ne pa anormalna zgodovinska pritiklina. Res so nekateri pojavi v naravi duševnosti in družbi neke vrste prvenstveni predmeti religioznega razmerja do njih, ven-

⁶³ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 39.

⁶⁴ M. Kerševan, *Ateisti in religija danes*, Ljubljana 1969, 11.

⁶⁵ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 63.

⁶⁶ M. Kerševan, v op. 53 n. d., 207.

⁶⁷ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 63.

⁶⁸ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 64.

dar so bolj sprožilci religioznega doživljanja in izkustva kot pa njegov vzrok ali 'izvor'. R. Otto pravi o numinoznem ali svetem: »Izvira iz najglobljega izvora spoznanja, kar jih je v duši, seveda ne neodvisno brez določenih zunanjih dejstev in ne pred določenim čutnim izkustvom, temveč v njih in med njimi. Ne rodi se iz njih, pač pa se pojavi samo po njih.«⁶⁹ Kerševan ni daleč od takega avtonomičnega pojmovanja religije, saj trdi, kot smo pravkar videli, da za religijo ni specifično obvladovanje neobvladanih situacij, temveč doživetje in izkustvo svetega. Vedno pa še ostane nerešeno vprašanje: Ali je to doživetje svetega edini ali vsaj glavni cilj specifične religiozne prakse ali pa je to učinek, katerega cilj je drugje, v obvladovanju neobvladanih objektov? Tega vprašanja pa Kerševan ni enoumno razrešil. Če je opredelil religioznost kot proizvajanje specifičnega učinka doživetja svetega, bi še pričakovali, da bo priznal popolno avtonomijo, neke vrste samozadostnost tega doživetja. Vendar je zdrsnil nazaj na čisto nadomestitveno pojmovanje religije. Religija je še vedno kompenzacija za tisto, kar je neobvladano, za človeka negativno, ker ga ogroža. Religija je negacija te negacije, nadomestek za manjkajočo stvarno afirmacijo. Pravi namreč, da v religiji postane »nečloveška narava človeška nad-narava.«⁷⁰ S tem je ostal pri tradicionalni marksistični tezi, da je religija navidezna rešitev nerešenih vprašanj, čeprav si je ustvaril nekaj možnosti za drugačno stališče. Vztraja pri trditvi, da so »marksistične, psihoanalitične in druge znanstvene analize religij razkrile vsebino religioznih predstav kot projekcijo človekovih povsem 'zemeljskih' stanj in teženj in kot sredstvo za doseg ali kompenzacijo 'posvetnih' ciljev.«⁷¹ Vendar pa ne zagovarja povsod povsem istega mnenja. Dopusča tudi pristno in izvirno, avtonomno religiozno izkustvo ali doživetje svetega, ki je samo sebi namen. »Očitno stojimo pred fenomenom, ki presega religijo, pojmovano le kot projekcijo 'zemeljskega kraljestva v oblake, ... Mistično pojmovanje boga, 'hrepenenja po bogu', kot vrednota sama po sebi, ne pa le kot sredstvo za doseg drugih ciljev.«⁷² O taki religiji pravi: »Če taka religija ni 'oprijemljiva' z našimi kategorijami, zato še nimamo pravice ignorirati njenega obstoja...«⁷³ Končno se zadovolji z ugotovitvijo, da imamo dva tipa religij: pri prvih je v ospredju razreševanje najrazličnejših stisk in problemov psihičnega ali družbenega izvora, pri drugih pa gre predvsem za čisto doživetje svetega. Pobožna religioznost prvega tipa je bolj sredstvo za rešitev drugih vprašanj, mistična religioznost drugega tipa, ki je sicer manjšinska oblika religioznosti, pa ne išče drugega kot doživetje svetega samo. V tem smislu je to avtonomna religioznost, hkrati pa znatno neodvisna od opredeljenih religioznih sistemov in organizacij. O mistični religioznosti bi torej mogli reči, da zadovoljuje neko avtonomno in pristno človeško potrebo, čeprav s tem ni rečeno, da to potrebo čutijo vsi ljudje vseh časov in kultur. Kerševan je naklonjen Bastidovi misli, da sekularizacija zmanjšuje vlogo samo prve, kompenzacijske pobožne religioznosti, mistično funkcijo religije pa očiščuje in še bolj uveljavlja.⁷⁴

⁶⁹ R. Otto, v op. 37 n. d., 131.

⁷⁰ M. Kerševan, v op. 43 n. d., 66.

⁷¹ M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211.

⁷² M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211–212.

⁷³ M. Kerševan, v op. 53 n. d., 211.

⁷⁴ Prim. M. Kerševan, v op. 24 n. d., 174.

7. Ambivalenca družbene funkcije religije

Ko se Kerševan sprašuje po družbeni funkciji religije, misli na to, »kakšne so posledice posameznikovega religioznega doživljanja za različne družbene pojave, ali še natančneje, za obnašanje posameznikov do različnih družbenih pojavov in v družbi sploh.«⁷⁵ Pri tem je treba izhajati predvsem iz ugotovitve, da religija povzroča, da verniki razlikujejo med svetimi in posvetnimi pojavi, kar pomeni, da so zanje določeni pojavi sveti, pomembni in torej nerazpoložljivi, drugi pa so profani, nepomembni in zato razpoložljivi ter spremenljivi.

Kaj določena religija sakralizira, posvečuje in s tem stori, da je tisto nedotakljivo in nespremenljivo, pa ni odvisno od nje same. Če želimo določiti funkcijo religije v kaki družbi, jo je treba preučiti v sklopu drugih ideologij in vseh drugih družbenih praks. Tako tudi z »drugim svetom«, »svetim kozmosom« kot takim družbena funkcija religije še ni določena, kot so skoraj redno učili klasični, dialektično materialistični in humanistični marksistični religiologi. Kerševanu pa njegov teoretični model, zasnovan na Althusserjevem pojmovanju družbenih praks, omogoča veliko bolj gibljivo in bolj dosledno obravnavanje in ugotavljanje ambivalentnosti »drugega sveta« in z njim družbene funkcije religije same. Tako pravi: »Kakšna bo konkretna družbena funkcija — reakcionarna, konzervativna, progresivna, revolucionarna — ni odvisno od njega kot takšnega, temveč od družbenega konteksta, sredi katerega se nahaja, od njegovih družbenih nosilcev in njihovega interpretiranja. Njegova vloga ni dana z njim samim, določena je — nad-determinirana je s celotno družbeno strukturo, sredi katere se pojavlja.«⁷⁶

Tako je religija včasih zavirala, drugič zopet pospeševala družbeni razvoj. »V zgodovini lahko srečamo primere, ko so v imenu boga ali bogov zahtevali spremembo obstoječega reda, in primere, ko so v njihovem imenu posvečali obstoječe stanje.«⁷⁷ Res je bila torej religija lahko opij, lahko pa je bila ravno nasprotje opija, stimulans za spremembo. Iz tega bi torej sledilo, da je bilo od drugotnih dejavnikov odvisno, če se je nagnila na eno ali na drugo stran.

Kot marksist je Kerševan pozoren na eno samo družbeno funkcijo religije, funkcijo pozitivnega stimulansa ali negativnega zaviralca družbene spremembe. Če bi se pa vprašal po drugih funkcijah, na primer funkciji družbene integracije, bi mogel spet drugače ovrednotiti vpliv in vlogo religije. Ker pa ga zanimajo predvsem družbene spremembe, razvoj in revolucije, trdi, da je religija igrala v družbi največkrat, **praviloma** celo, konzervativno funkcijo. »**Praviloma** je bila družbena vloga religije konzervativna,«⁷⁸ in sicer iz dveh razlogov. V obstoječem redu je gledala izraz božje volje, z obljubami o plačilu na drugem svetu pa je hromila voljo po konkretnem posegu po dejavni in resnični revoluciji. Taka religija kompenzira razne primanjkljaje, in to je ena njenih osnovnih funkcij.⁷⁹ Vendar Kerševan poudarja tudi revolucionarno vlogo religije in gre ponekod njegovo razčlenjeva-

⁷⁵ M. Kerševan, v op. 24 n. d., 159.

⁷⁶ M. Kerševan, *Savremeno hrišćanstvo i ideologija*, Kultura 1971, 13—14, 83—84.

⁷⁷ M. Kerševan, v op. 53 n. d., 209.

⁷⁸ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 31.

⁷⁹ Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 31.

nje religijske revolucionarne funkcije tako daleč, da bi iz Kerševanovih besed sledilo, da religija mora normalno igrati napredno vlogo. Religija nasprotuje posvečevanju obstoječega reda, ker je »drugi svet« tisti, ki stalno opominja, da ta svet ni najboljši od možnih svetov.⁸⁰ Poleg tega pa opaza, da religija ni protestirala proti nečloveškemu svetu samo domišljjsko. Res je največkrat protestirala v obliki utopije o boljšem svetu, a je vodila tudi k dejanski spremembi. Danes krščanstvo na primer poziva na realno spremembo sveta. »Ne gre več samo za realizacijo drugega sveta na zemlji, temveč v svetu (kapitalističnih) družbenih odnosov; v svetu proizvodnje in politike morajo biti uresničeni ideali občestvenosti in osebnosti.«⁸¹ Najbolj pomembna pa je Kerševanova ugotovitev, da napredna družbena vloga ni religiji prilepjena od zunaj, na primer iz zgolj propagandnih ali strateških motivov. Revolucionarno razmerje do sveta je »izraz same notranje logike religioznih predstav o drugem svetu.«⁸²

Kar zadeva vprašanje o usodi religije v sodobni kulturi, je Kerševan prepričan, da so religijske predstave in nauki, po kateri je »drugi« svet plačilo za vdanost in totransko nedejavnost, preživele in bodo odmrle. Sodobni človek ne potrebuje boga, nadomestka za njegovo dejavnost. Bog »kot mašilo našega neznanja ali kot odgovor na uganko sveta v smislu nujnega elementa za razlago sveta in človeka« je postal odveč.⁸³ Tudi če so v sodobni kulturi nekateri ljudje, posebno še, če gre za znanstvenike, religiozni, so religiozni iz razlogov, ki nimajo nič opraviti z racionalnim sklepanjem ali znanostjo.⁸⁴ Kerševan sodi, da smo priča agonije ene oblike religije in ne vemo, kakšne druge oblike ji bodo sledile. Religije, ki je stvarnost dopolnjevala z bogom, je konec in nastaja nekaj »bistveno novega.«⁸⁵ »Sodobna religiozna misel,« o kateri pravi Kerševan, da ne čuti nobene potrebe po polemiki z njo,⁸⁶ je to kulturno dejstvo upoštevala in skušala krščansko teološko misel drugače zasnovati. Kerševan misli predvsem na teologijo mrtvega Boga, pa tudi na nekatere druge sodobne protestantske in katoliške teologe, ki jih odlikuje določena mera izvirnosti in posodabljanja.

Če torej tradicionalna religija danes izgublja svojo upravičenost, je po mišljenju M. Kerševana treba temu pojavu iskati vzroke v nekaterih kulturnih in družbenih okoliščinah. Na področju kulture je sodobna znanstveno tehnična miselnost navedla človeka, da naravnih pojavov več ne občuduje, temveč hoče naravo obvladati. S tem je človek tudi sam sebe začel drugače dojemati. Sebe ima za gospodarja in proizvajalca svojega sveta. »Človek stoji nasproti svetu — prirodi, družbi in samemu sebi kot konkretnemu psihofizičnemu bitju kot subjekt nasproti objektu.«⁸⁷ Z druge strani pa družbeni odnosi to kulturno dejstvo samo potrjujejo. Se pravi, kapitalistični in socialistični človek se zaveda, da pri organiziranju svojega družbenega in političnega življenja ne potrebuje religiozne zakonitve. Politične instance se ne sklicujejo na božje pravo. K temu je treba dodati še, da kapitalizem

⁸⁰ Prim. M. Kerševan, v op. 76 n. d., 83.

⁸¹ M. Kerševan, v op. 76 n. d., 82.

⁸² M. Kerševan, v op. 76 n. d., 83.

⁸³ M. Kerševan, v op. 21 n. d., 333.

⁸⁴ Prim. M. Kerševan, v op. 64 n. d., 10—11.

⁸⁵ M. Kerševan, v op. 64 n. d., 14.

⁸⁶ Prim. M. Kerševan, v op. 21 n. d., 334.

⁸⁷ M. Kerševan, v op. 27 n. d., 85.

deloma čuti, da mu krščanski socialni nauk veže roke, ker omejuje neomejeno razpolaganje s bogastvom, se pravi, da poudarja tudi dolžnosti, ki jih ima lastnik kapitala do skupnosti. Še bolj pa je za tradicionalno religijo usodno, da vedno bolj izgublja nereligiozne družbene funkcije. Vse nereligiozne družbene institucije so se v sodobnem svetu emancipirale od Cerkve. Tako se je zmanjšala njena navzočnost v sodobni družbi.⁸⁸ Laizacija, urbanizacija, industrijska kultura in tehnična civilizacija so spremenile ves človekov miselni in doživljajski svet, to pa vpliva na spremembo razmerja med sodobnim človekom in tradicionalno vernostjo. Kakor sodobna civilizacija in kultura dopovedujeta sodobnemu človeku, da je neodvisen in mora postati čimbolj neodvisen od narave, tako se tudi sodobnemu vladajočemu razredu, pa naj bo meščanstvo ali delavstvo, kažejo družbeni odnosi kot zaveda, ki ima svojo notranjo zakonitost, ki jo je mogoče doumeti in vanjo posegati. »... Veliki buržoaziji in modernemu industrijskemu delavskemu razredu je religija, ki bi se osredotočala na družbene probleme in odnose ter njihove posledice, tuja. Oba temeljna razreda se (ko sta osveščena) preveč dobro zavedata konkretne družbene logike svoje moči in nemoči, možnosti in nemožnosti.« Za to religija lahko živi in najde največ pristašev med srednjim slojem in raznimi obrobni sloji.⁸⁹

Če sodobna družba ne potrebuje religije za svojo integracijo, s tem ni rečeno, da ne potrebuje nobene ideologije, v kateri bi ljudje zavestno živeli in doživljali svoje medsebojne odnose in jih osmišljali. Nobena družba ne more biti brez ideologije. To načelo izhaja iz Althusserjevega modela družbe. Ideologija sodobnega kapitalizma in socializma hkrati, je humanistična ideologija človeka kot subjekt. Laizacija in tehnična miselnost gresta vstric s humanistično ideologijo, s pojmovanjem človeka kot ustvarjalca. »Tako doživljanje, ki se je nakazovalo že v renesansi, je danes bistvena sestavina takó ali drugače formulirane humanistične ideologije, bistvena — čeprav ne edina in ne vedno dominantna — sestavina načina, kako sodobni človek doživlja svet in samega sebe.«⁹⁰

V sodobni družbi je religija izgubila vlogo posvečevalke nekega stanja. Sodobna družba ravno noče in ne mara sakralizacije, zato je tudi tradicionalna religija primorana, da svojo religioznost prilagodi humanističnemu ozračju, ki vlada v sodobni kulturi in miselnosti. Se pravi, da ni več mogoče sakralizirati ničesar, kar je ustvaril človek. Ker pa brez sakralizacije ne gre, lahko religija danes sakralizira samo eno stvarnost — in se v tem znajde na isti valovni dolžini kot sodobna humanistična ideologija — »človeka kot subjekt akcije.«⁹¹ To sodobne religije tudi delajo, posebej še sodobno krščanstvo. S tem »se krščanstvo vključuje v ideologijo sodobnih družb« oziroma predstavlja eno njenih različic.⁹² S tem posodobljeno krščanstvo posvečuje dva temelja, na katerih počiva kapitalistična in socialistična družba. To sta delo kot ustvarjalnost in evolucija, razvoj. Res je še vedno,

⁸⁸ Prim. M. Kerševan, Nekaj socioloških vidkov religioznosti v sodobni družbi, Problemi IV (januar 1967), 49, 119.

⁸⁹ Prim. M. Kerševan, v op. 27 n. d., 38.

⁹⁰ M. Kerševan, Humanistična ideologija in religija, Problemi XI (januar—februar 1973), 121—122, 30.

⁹¹ M. Kerševan, v op. 90 n. d., 30.

⁹² M. Kerševan, v op. 76 n. d., 85.

da religija deli svet na dve sferi: sfero tega in onega sveta, samo da zdaj oni drugi, pravi, vzorni in utopični svet ni več svet onstran smrti in groba, temveč svet znotraj tega sveta, kjer je človek v polnosti priznan kot ustvarjalec.

Ta »pravi« svet je velikokrat področje privatnega življenja, kjer pride človek kot oseba popolnoma do veljave, kjer so uresničeni ideali ustvarjalne osebnosti, občestvenosti in ljubezni. Privatno področje življenja je povzdignjeno na raven »pravega sveta« tudi s humanistično ideologijo. In za religijo je zasebnost priložnost, da se posodobi. »Logika humanistične ideologije ... torej omogoča tudi reafirmiranje različnih eksplicitno religioznih tem in dejavnosti v okviru dejavnosti privatne sfere (in kot dejavnosti privatne sfere ...)«.⁹³

Kerševan torej opaza, kako religija v prizadevanju za posodobljenje svoje vsebine vidi tudi v humanizmu določene možnosti, da se vceplja vanj. Pri tem pa ne gre brez težav. Religiji grozi, da ob tem prizadevanju izgubi tisto, kar je zanjo specifično. Zato je Kerševan vedno manj navdušen nad radikalizmom teologije mrtvega boga oziroma opozarja na nedoslednost ali protislovnost takšnega stališča.⁹⁴

Kerševan ne razpravlja o miselni doslednosti združevanja humanizma z religijo oziroma s krščanstvom. To je stvar filozofije in teologije. Kot sociologa ga zanima družbeni pomen humanistične ideologije, njegovo razmerje do družbenega preoblikovanja.

Pri tem pa ni vedno zagovarjal istega stališča. Najprej je mislil, da more humanistična ideologija relativizirati vse, kar je človeškega in kar je človekov proizvod. Tudi humanizem pozna samo en absolut, človeka. Torej bi mogel iz svojih lastnih osnov desakralizirati vsak obstoječi red, vse, kar je človek konkretnega ustvaril, čeprav je samo ideologija. Pozneje pa je Kerševan svoje stališče dopolnil. Vera v Boga kot v »radikalno drugega« ni samo združljiva s sodobno humanistično ideologijo, temveč skoraj potrebna, da more humanizem vseskozi ostati humanizem. Brez pojma in vrednote »radikalno drugega« bi bil namreč v stalni nevarnosti, da »okamenik« v sakralizacijo konkretnih ljudi, dejavnosti in družbenih institucij.⁹⁵ Hkrati pa se sodobna humanistična ideologija ne more povsem zanesljivo ogniti podobnemu slabemu učinku, kot ga je toliko očitala religiji.

Tudi humanizem more namreč voditi v pasivizacijo. Se pravi, da avtomatično ne vodi v čisto akcijo. »Lahko bi tvegali trditev, da vse ideologije, ki poudarjajo človekovo svobodo, odgovornost, ustvarjalnost, 'notranjost', humanizem, (lahko) po svoje posameznika odvrčajo od družbene stvarnosti, sveta proizvodnje, dela in kapitala, sveta nujnosti in nesvobode, ker ga usmerjajo v zasebni svet prostega časa, potrošnje, v kraljestvo svobode, kjer je mogoča svoboda, izbiranje, osebna odgovornost (ne samo odgovornost nosilca, funkcije), samouresničenje itd. (oziroma vsaj iluzija o tem). S tem pa seveda posredno ali neposredno ohranjajo svet družbene stvarnosti, ga spreminjajo v sredstvo, v pot za vstop v 'pravi svet', 'odrešenje'«.⁹⁶

⁹³ M. Kerševan, v op. 90 n. d., 40.

⁹⁴ M. Kerševan, v op. 90 n. d., 35.

⁹⁵ Prim. M. Kerševan, v op. 90 n. d., 45. in v op. 24 n. d., 197.

⁹⁶ Prim. M. Kerševan, v op. 76 n. d., 80–81.

S tem kompleksnim stališčem do religije in humanizma se je Kerševan obvaroval črno-belega slikanja religije in humanizma. Oba sodita v svet ideologij. Obema grozi nevarnost, da se spremenita v ohranjevalca določene reda, kakor tudi lahko oba omogočata kritično stališče in spodbujata dejavno udeležbo pri spreminjanju obstoječih, dejanskih razmer.

Ko gre za aktiviranje v smislu preoblikovanja družbene stvarnosti, pa gre Kerševan še naprej. Marksizem kot znanstvena analiza družbe ima prednost pred krščanstvom, ker ima za takšno analizo potreben znanstven način preučevanja. Tega krščanstvo nima in bo moralo uporabiti marksistično znanost. Toda marksizmu primanjkuje sredstev za mobilizacijo, predvsem takrat, ko družba sama ne teži k revoluciji. V tem pa ima krščanstvo prednost pred marksizmom. Znanstveni moment je lasten marksizmu in s tega vidika ima marksizem prednost pred krščanstvom, ideološki moment pa je močnejši v krščanstvu in tu ima krščanstvo več možnosti kot marksizem. Marksizmu manjka teorija osebnosti in transcendence, na kar opozarjajo v zadnjem času predvsem R. Garaudy, pa tudi E. Bloch in nekateri drugi avtorji.⁹⁷ Zato ni čudno, da srečujemo danes poskuse, kako dopolniti eno z drugim, in to z obeh strani. Kerševan ni prepričan, da bi lahko vprašanja, na katera odgovarja krščanstvo, razglasili za zastarela, za psevdoprobleme. Tudi ko zastavlja marksizem nova vprašanja, na novo obravnava človekove probleme, a morajo stara vprašanja še vedno ostati aktualna na svoji ravni, s tem pa tudi tisti, ki nanje odgovarja.⁹⁸ Se pravi, da dialog med enim in drugimi še ni zastarela stvar.

Sklep

Kerševanov poskus celostne marksistične teorije religije zasluži posebno pozornost. Njegovo osnovno stališče je, da je treba strogo ločiti med marksistično znanstveno teorijo in psevdomarksističnimi ideologijami. Pri tem mu je močno pomagalo Althusserjevo razlikovanje med teorijo in ideologijo. Za Kerševana je bistvo marksizma v njegovi znanstveni metodi in ne ideološki, humanistični vsebini. S tem se Kerševan povsem loči od marksističnih humanističnih teoretikov religije. Toda prav to razlikovanje, se zdi, zastavlja nova vprašanja. Vpraševati se smemo namreč, če je marksistično znanost kot znanost še smiselno imenovati marksizem in če potem takem sploh še smemo govoriti o tipično marksistični teoriji religije v strogem pomenu besede. Kerševan je pri oblikovanju svoje teorije religije na široko odprl vrata nemarksističnim pogledom na religijo, predvsem je upošteval fenomenologijo religije. To je povsem v skladu z načelom, da je marksizem znanstvena teorija o družbi v vseh njenih vidikih. Po tej opredelitvi bi moral biti marksizem odprt do vsega, kar ima znanstveno veljavo in naravo. Zato je Kerševan povsem dosleden, ko upošteva, kritično seveda, vse, kar nemarksistični znanstveniki vedo povedati o religiji. S tem pa, ko je postavil znanost za najvišjo razsodnico marksistične teorije religije, ko je marksizem poistil z znanostjo o družbi in vseh njenih pojavih, je problematiziral marksizem kot tak, njegovo identičnost. Če je marksizem kratko

⁹⁷ Prim. tudi M. Kerševan, v op. 76 n. d., 84–85.

⁹⁸ M. Kerševan, v op. 76 n. d., 85.

malo znanstvena teorija, potem ga ne moremo več imenovati marksizem, kajti znanost ni nikak -izem. Presega meje vseh -izmov in je znanost samo toliko, kolikor se ji to posreči in kolikor želi to doseči.

Relativnostna teorija ni »einsteinizem« in fizika kot takšna je več kot newtonizem, planckizem... V znanosti ni -izmov. Tudi v humanističnih vedah jih ni. Sociologija ni durkheimizem, paretizem ali weberizem. Ko Kerševan torej trdi, da marksizem kot tak nima nič opraviti s humanistično ideologijo, ki bi jo naša civilizacija »izločala« kot svojo ideologijo tudi brez njega, ostaja še vedno sporno, če ga moremo kratko in malo poistiti z znanostjo ali znanstveno teorijo o družbi. To bi lahko storili samo, če bi se marksizem odpovedal vsemu, po čemer hoče biti izključujoča, edinstvena in zaključena teorija, se pravi, po čemer ostaja -izem in ideologija.

Po zamisli in dejanski izdelavi je Kerševanov teoretičen model prav gotovo najbolj celoten in najbolj znanstven jugoslovanski marksistični religiološki model. Čeprav se Kerševan v marsičem oddaljuje od ustaljenih in tradicionalnih znanstvenosocijalističnih etiketiranih stališč, mu je vendarle uspelo ostati zvest vsaj eni temeljni Marxovi kategoriji, pojmu proizvodnje in proizvodne prakse. Ideološko je ta kategorija dokaj nevtralna, zato je tudi njegova znanstvena teorija očiščena prenekaterih klasične nepotrebne ideološke primesi. Res je, da so mnogi naši teoretiki religije v zadnjem času zagovarjali zelo strpna stališča. Toda ta strpnost ni bila tako logično izpeljana iz samih premis, kot je pri Kerševanu. To pa zato, ker so bila izhodišča ideološka in so religijo nujno negativno označevala. Primer za to najdemo pri pojmu odtujitve. Če je religija v bistvu vendarle odtujitev, je strpnost bolj začasna rešitev in izhod v sili kot pa trajen odnos.

Kot znanstvena teorija je pri Kerševanu marksizem odprt do drugih znanstvenih teorij o religiji. Avtor je posebno pozornost posvetil fenomenologiji religije. Pa tudi marksizem je pripravil in »obdelal« za srečanje s fenomenologijo. Gotovo je, da je od današnjih marksističnih interpretacij marksizma samega Althusserjeva verzija najbolj podobna znanstveni teoriji.

Ali pa se je Kerševanu v celoti posrečilo dialektizirati in uskladiti marksizem in fenomenologijo, je vprašanje, na katerega si ne bi upal brez pri-
držkov pritrdilno odgovoriti. Mogoče je to najbolj razvidno pri problemu, kakšno je razmerje med religijo kot individualnim in religijo kot družbenim pojavom. To nejasnost sem že omenil. Če je namreč temeljna specifičnost ali posebnost religiozne prakse doživetje svetega, ki je kot psihični pojav nujno individualno, je religija družbeni pojav le v drugotnem, oddaljenem in posrednem pomenu besede. Mislim, da je podobno zagato čutiti tudi ob vprašanju o avtonomiji in ireduktibilnosti religiozne prakse. Tukaj prihaja na dan vsa temeljna nasprotnost fenomenologije religije in marksističnega teoretičnega modela. Vprašanje, ali je religija nadomestek ali izvirna dejavnost, rešuje Kerševan z cepitvijo religije na pobožno religioznost in mistiko. To razlikovanje je vsekakor utemeljeno. Toda medtem ko se v fenomenologiji ta dva vidika religioznosti dopolnjujeta in je med njima neke vrste kontinuiteta in stopnjevanje, težita pri Kerševanu k nasprotju in izključevanju. Mislim pa tudi, da Kerševan pušča odprto filozofsko vprašanje o zadnjem pomenu realnega objekta religije. Tudi če rečemo, da je religija specifično reševanje zadnjih vprašanj, ki ostanejo nerešljiva za druge prakse,

ostane še vedno odprto, kaj to pomeni, da so nekatera vprašanja nerešljiva. Zdi se mi, da je v tej točki Kerševanov model dovolj odprt in znanstven, da ne razveljavlja neke filozofske problematike.

Na koncu se moremo vprašati še po političnih težnjah Kerševanove teorije. Kot sem že omenil, je Kerševanov model najbolj strpen. To pa ne samo zaradi izrečnih trditev, temveč zaradi ideološke nevtralnosti modela samega. Ne uokvirja ali utemeljuje samo taktično strpnost, temveč logično omogoča spoštovanje vernikov in šele s tem resnično enakopravnost. Vernikov ni treba več zgolj tolerirati kot še ne preveč okuženo okolje ali ne dovolj zrele in dorasle ljudi. Religiozna praksa ni parazit na drugih praksah. Religiozno doživetje svetega humanizira in subjektivira človeka nič manj kot druge prakse.

Povzetek

RELIGIJA KOT DRUŽBENA PRAKSA

Tone Stres

Marksistična teorija religije, kot jo je razvil M. Kerševan, zasluži posebno pozornost. Avtor je vzel za izhodišče marksistični pojem proizvodne prakse, ki pomeni aktivno prisvajanje sveta. Tudi religija bi naj bila ena izmed takih praks. Pri izdelavi te teorije je M. Kerševan v dokajšnji meri odvisen od Althusserjeve interpretacije marksizma, predvsem njegovega pojmovanja družbenih praks, njihove strukture in dialektike. Prav tako privzema Althusserjevo pojmovanje ideologije in razlikovanje med znanostjo in ideologijo ter opredelitev marksizma kot znanosti. Religija je torej svojevrstna družbena praksa. Njena svojevrstnost je predvsem v učinku, ki ga povzroča, se pravi v religioznem doživetju svetega. S tem da upošteva doživetje svetega in ga pojmuje kot svojevrstnost religije, se Kerševan približuje fenomenologiji religije, kateri dolguje prenekatera spoznanja, vendar se od nje tudi loči. Fenomenologija religije gleda v doživetju svetega neke vrste počelo ali celo izvor zunanjih individualnih in družbenih oblik verskega življenja. Kerševan pa pojmuje doživetje kot učinek, sad ali posledico religijske družbene prakse. Odlika Kerševanovega poskusa je poleg drugega tudi v tem, da je njegova teorija dokaj celovita in znanstvena. Ni ideološko pobarvana, zato tudi ni polemična. Ta teoretični model omogoča dokaj strpno, nepristransko in objektivno obravnavanje religijskega pojava, saj se zdi, da pušča filozofsko in teološko vprašanje o zadnjem pomenu religije odprto.

Résumé

LA RELIGION COMME PRAXIS SOCIALE

Tone Stres

Parmi les théoriciens marxistes yougoslaves de la religion, M. Kerševan mérite une attention particulière. Son point de départ est constitué par la définition marxienne d'après laquelle la religion serait une appropriation active du monde. Avec cette reconnaissance initiale du caractère actif de la religion M. Kerševan s'approche de la conception althusserienne de la pratique sociale. La religion serait par conséquent une forme spécifique de la pratique sociale idéologique, sa spécificité consistant dans l'expérience du sacré. Tandis que la phénoménologie de la religion voit dans l'expérience religieuse du sacré le fondement intérieur sur lequel reposent les expressions

religieuses extérieures, M. Kerševan conçoit cette expérience comme effet et conséquence du système religieux social. L'expérience du sacré serait, donc produite par le dispositif religieux pour résoudre les problèmes que l'homme n'a pu résoudre par d'autres pratiques sociales. Malgré les insuffisances et les affirmations problématiques, la théorie de M. Kerševan attire l'attention par son caractère tolérant, ouvert et non idéologique. L'auteur semble ne pas se prononcer sur la vérité dernière du phénomène religieux. Il n'entend pas disqualifier la problématique métaphysique et théologique.

Jože Krošl

PASTORALNA SOCIOLOGIJA IN APOSTOLSKO DELO

Apostolsko delo duhovnikov in laikov postaja vedno bolj zahtevno in težavno.

Delo je treba opravljati v prelomni zgodovinski dobi, ko silen napredek znanosti in tehnike človeku industrijske družbe čara privide, da je sam vse-mogoč ustvarjalec vseh dobrin, da se bo sam mogel rešiti vsega trpljenja in zla in da Bog, Stvarnik in Odrešenik, nima več prostora v stvarstvu in ne v miselnosti sodobnega človeka.

Prevrednotenje vrednot in njihovo materializiranje naglo napreduje, materialistična in potrošniška miselnost ter poplava nebrzdane seksualnosti skušajo omrtvičiti krščansko miselnost.

V takem ozračju sodobnega sveta mora božje ljudstvo NZ opravljati svoje poslanstvo, mora s svojim apostolskim delom nadaljevati Kristusovo odrešitveno delo.

Delo ne more biti učinkovito, če pri njem apostolski delavec poleg bogoslovnih nauk in metod ne pozna in ne upošteva tudi ozračja in družbenega okolja, v katerem oznanja evangelij, če ne pozna vseh dejavnikov, ki določeno ozračje in okolje ustvarjajo. Če tega ne pozna, ne more biti njegovo delo dovolj življenjsko in ne more najti odmeva v dušah ljudi, med katerimi deluje.

Zato se mora apostolski delavec ravnati po geslu, ki ga je Pij XII. priporočal francoskim škofom 16. januarja 1953: Glej jasno, da boš mogel delovati učinkovito.

Jasen pogled na okolje in jasen vpogled v družbeno ozračje je torej pomemben pogoj za učinkovito apostolsko delo. Vpogled daje sociološka veda in sicer sociologija religije ali verska sociologija ter njeno posebno področje, pastoralna sociologija. S sociološkimi sredstvi in metodami preučuje namreč ta veda družbo in družbena okolja, v katera je vpletena vesoljna Cerkev ter Cerkev v malem, preučuje strukture te družbe in njene interakcije s Cerkvijo, preučuje pa tudi strukture Cerkve same ter njen položaj in delovanje v družbi.

Vsak apostolski delavec, ne samo duhovnik temveč tudi laik, bi se moral temeljito seznaniti s to vedo, z njenimi delovnimi metodami in raziskovanju ter naj bi izsledke njenih raziskovanj dosledno upošteval pri svojem apostolskem delovanju.

Pomen pastoralne sociologije za apostolsko delo bo postal bolj jasen, če bomo poznali razvoj te vede.

RAZVOJ PASTORALNE SOCIOLOGIJE

Pastoralna sociologija še ni posebna sociološka veda, temveč je le posebno področje ali posebna smer sociologije religije, ki se včasih imenuje tudi verska sociologija.

Spoznati moramo, vsaj pregledno, najprej razvoj sociologije religije, če želimo pravilno presoditi razvoj pastoralne sociologije.

Temelje sociologije religije so polagali klasiki versko-sociološke vede, Emile Durkheim, Max Weber, Ernest Troeltsch in Joachim Wach.

S sociološkimi sredstvi so preučevali razna krščanska in nekrščanska verstva v raznih družbenih sistemih in so pri tem izoblikovali temeljna dognanja o preučevanju religije v družbi.

S predstavniki versko-socioloških smeri v poklasični dobi se ti klasiki glede pojava religije v družbi strinjajo v naslednjih socioloških ugotovitvah: religija je empirično spoznatna družbena stvarnost, se raznovrstno prepleta z družbo, je pomembna družbeno oblikovalna sila, je pa obenem tudi pod stalnim vplivom družbe. Sociološka preučevanja interakcij med religijo in družbo pomagajo pojasnjevati družbene procese in versko-cerkvena dogajanja ter nakazujejo trend — težnjo in smer — versko-cerkvenega razvoja.

Durkheim je prvi pri svojih raziskovanjih sociološko točno določil pomen in položaj religije v družbeni ter dosegel, da je odbila religija kot družbeni pojav v eksaktni vedi primerno mesto. S tem je začel polagati znanstvene temelje sociologiji religije kot posebni sociološki vedi.

Durkheim je pa skušal s sociološkimi raziskavami tudi pojasniti bistvo in izvor religije, in sicer na podlagi svoje sociološke teorije, po kateri so družbena dejstva zase bivajoča stvarnost, družba pa ima kolektivno dušo in kolektivno zavest, ki odločilno vpliva na družbeni razvoj in na usmerjenost posameznika. Po tej teoriji je religija izraz kolektivne družbene zavesti, je produkt družbe in družba odločilno vpliva in usmerja vero in vernost ljudi (sociologizem). Zaradi tega nauka je Cerkev spočetka z nezaupanjem gledala na sociološka raziskovanja religije v družbi.

Tej vedi, ki preučuje položaj in vpliv religije v družbi, je dal Weber posebno ime Religionssoziologie, religiozna sociologija; tega so sprejeli verskosociološki strokovnjaki po vsem svetu. Weber je pri svojih socioloških raziskovanjih verstev dognal, da se religija ne javlja zgolj v določenih gospodarskih razmerah, temveč pri vsakem narodu na vseh stopnjah njegovega družbenega in gospodarskega razvoja.

Preučevanje religije kot svojstven pojav v družbi štejemo k prvi, klasični dobi sociologije religije, k dobi velikih njenih sistematikov.

K drugi dobi bi mogli škodeti novejšo sociologijo religije, ki je od druge svetovne vojne pretežno prešla iz preučevanja religije v družbi k raziskovanju institucionalizirane religije v raznih verskih skupnostih. V Evropi so verske skupnosti najbolj vidne v krščanskih Cerkvah in tako je sociologija religije dejansko postala sociologija Cerkve, njene strukture, njenega notranjega in zunanjega delovanja ter življenja.

Utemeljitelj te smeri je francoski jurist in sociolog Gabriel Le Bras, ki je dal novi smeri ime sociologie religieuse — verska sociologija. Prve temelje verske sociologije sta poleg Le Brasa polagala predvsem francoski podeželski dušni pastir in sociolog Fernand Boulard ter ameriški sociolog — jezuit Joe Fichter.

Nova smer se je na Zahodu in v Ameriki v bistvu udomačila, se še vedno spopolnjuje in je v številnih državah, tudi pri nas, ohranila naziv verska sociologija. Kadar verska sociologija preučuje versko-cerkvene pojave v pastoralne namene, se imenuje pastoralna sociologija.

PASTORALNA SOCIOLOGIJA KOT PREMALO UPOŠTEVANA VEDA PRI NAS

Pastoralna sociologija je, kakor smo iz njenega razvoja spoznali, zelo mlada, ne dokončno izoblikovana posebna sociološka veda. Na Zahodu in v Ameriki pa je postala pomembna pomoč za posodobljenje evangelizacije in apostolskega dela sploh, tako da teološki znanstveniki kakor tudi apostolski delavci dosledno postavljajo svoja izvajanja in delo tudi na izsledke pastoralno socioloških raziskovanj.

Pri nas še nismo tako daleč. Pastoralna sociologija je namreč le malo znana in še manj upoštevana pomoč na raznih področjih praktične teologije, in to kljub prizadevanju pastoralne sociologije, da bi se na teh področjih uveljavila. Kljub razpravam v raznih revijah pri nas, kljub brušuram in knjigi Uvod v pastoralno sociologijo, kljub seminarjem, tečajem in predavanjem na teološki fakulteti še ni prodrlo spoznanje, da mora bogoslovna znanost svoje nauke in svoje delo postaviti tudi na izsledke empiričnih socioloških raziskovanj sodobnega sveta, posebno še v naši družbi.

Pri nas se bogoslovna znanost še vedno mnogokrat zadovoljuje samo s približnim presojanjem stanja v družbi in Cerkvi ali pa z izsledki versko-socioloških raziskav na Zahodu.

Tako stanje se tako dolgo ne bo moglo spremeniti, dokler ne bo tudi pri nas, vsaj za Slovenijo, ustanovljen znanstven pastoralno sociološki inštitut, ki bo oskrbel zanesljivo sociološko podlago za delo bogoslovnih znanosti, posebej še za apostolsko delo klera in laikov.

Priprave za delo takega inštituta so sicer že opravili škofijski pastoralno-sociološki sveti v Sloveniji v Mariboru, Ljubljani in Kopru. Znanstvenega pastoralno-sociološkega inštituta pa ne morejo nadomestiti, ker nimajo za ta namen izdelanega enotnega delovnega načrta, nimajo dovolj usposobljenih ljudi in tudi ne finančnih sredstev.

Zgornja izvajanja bi morali sedaj podkrepiti, da bi sistematsko pregledali namen, pomen in delovanje pastoralne sociologije. Na omejenem prostoru

je to nemogoče, podali pa bomo kratek pregled najpomembnejših nalog pastoralne sociologije in bežen pogled na pomoč, ki jo ta veda more nuditi apostolskemu delu.

NALOGA PASTORALNE SOCIOLOGIJE

Pogosta so tri nepravilna gledanja na naloge pastoralne sociologije. Prvo gledanje ima pastoralno sociologijo za normativno vedo, drugo jo ima za teološko vedo, tretje pa za sociografijo.

Zmotna gledanja so vzrok, da pričakuje bogoslovna znanost od pastoralne sociologije več, kakor ji more ta dati, ali pa podcenjuje pomen pastoralnih izsledkov za praktično teologijo.

Po svojem razvoju je postala pastoralna sociologija empirična in ne normativna veda. More raziskovati religijo in Cerkev le toliko, kolikor sta po vidnem delovanju empirično spoznatni družbi.

Ne more preučevati niti bistva niti izvora religije in tudi ne Cerkve, ne more preiskovati resničnosti verskih nauk in tudi ne veljavnosti moralnih norm, temveč le to, kako se nauki, norme, obredi spoznatno javljajo v družbi.

Pastoralne sociologije ne smemo torej zamenjati s krščansko ali katoliško sociologijo, ki sistematizirajo krščanski (katoliški) nauk o družbi, kakor je zajet v razodetju, izročilu in enciklikah cerkvenega učiteljstva.

Pastoralna sociologija empirično preučuje le realizacijo nauka in norm v družbi, ne da bi podala svojo sodbo, če sta nauk in norme v skladu z naukom in normami Cerkve. Preučuje tudi vedenje in ravnanje ljudi, ne da bi meritorno izjavila, če je vedenje in ravnanje versko in moralno dobro ali ne.

Meritorno sodbo o stanju v družbi ali Cerkvi, ki ga je pastoralna sociologija dognala, podajejo nato bogoslovne vede.

Z empiričnem značajem pastoralne sociologije je tesno povezan njen značaj kot sociološka veda. So bogoslovni znanstveniki, ki želijo, naj bi bila pastoralna sociologija vključena v pastoralno teologijo, ker bi tako mogla evangelizaciji več koristiti, kakor more kot sociološka veda. (B. Häring, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Wien 1956, str. 17, 367).

Toda razvoj pastoralne sociologije je šel v sociološko smer. Ostala je področje posebne sociološke vede, sociologije religije, in se vedno bolj razvija v posebno sociološko, ne pa v teološko vedo. Opira se na teorijo, hipoteze in tehnike sociologije, ne pa na dogme in norme teologije. Želi neposredno apostolskemu delu pomagati v sociološkem, ne pa v teološkem pogledu. Apostolskim delavcem prikazuje sociološka sredstva in metode, kako naj z njimi približujejo oznanilo sodobnemu človeku v določenem družbenem okolju. Z izsledki pa ustvarja realno podlago za evangelizacijo v sodobni družbi.

Tretje nepravilno gledanje vidi v pastoralni sociologiji le sociografijo družbenega okolja in Cerkve, le njuno opisovanje, ne pa sociologijo obeh.

Sociografija se namreč zadovoljuje zgolj z zbiranjem in objavljanjem statističnih in drugih podatkov ter z njimi prikazuje dejansko stanje določene stvarnosti. Sociološko ne analizira zbranega gradiva, na skuša odkriti

dejavnikov, mehanizmov, ki so izoblikovali dejansko stanje, ne skuša odkriti zakonitosti, po katerih so procesi potekali, in tudi ne skuša iz dognanih zakonitosti določiti trenda — težnje in smer — nadaljnjega razvoja.

Zgolj sociografski podatki zavajajo lahko k nepravilnemu presojanju dejanskega stanja glede nadaljnjega razvoja ter k posploševanju ne dovolj preverjenih podatkov.

Pomembno je, da se tudi pri sociografiji podatki, demografični in statistični, o verski praksi in pripadnosti Cerkvi pri pojasnjevanju vedno povezujejo s Cerkvijo kot celotnim družbenim sistemom. V tej povezavi dobijo podatki pravo veljavo in pomagajo vsaj nekoliko pojasniti vernost in cerkvenost ljudi.

Naloge, ki jih more pastoralna sociologija izvrševati, torej omejujejo: narava te vede, predmet, ki ga obravnava, in pa namen, ki ga ima.

Splošna naloga pastoralne sociologije, kakor je sedaj pojasнено, je sociološko raziskovati družbeno okolje, v katerem Cerkev deluje, in sicer raziskovati strukturo družbenega okolja in njegovo delovanje ter sociološko raziskovati strukturo in delovanje Cerkve ter raziskovati interakcije med Cerkvijo in družbo.

Pastoralna sociologija ne preučuje celotne družbe, to opravljajo obča sociologija in razne posebne sociološke vede, pač pa uporabljajo pri svojih raziskovanjih njihove izsledke.

Pregledati je treba še posamezne naloge pastoralne sociologije; te so številne in raznovrstne. Naraščajo iz leta v leto, kakor to zahteva sedanja doba globokega preobraževanja družbe in Cerkve ter pogosto spreminjanje medsebojnih odnosov med obema. Dinamika in obseg preobraževanja zahtevata vedno nova sociološka raziskovanja in sociološke analize, da si more Cerkev tako pri upravljanju Cerkve kakor pri evangelizaciji božjega ljudstva sproti ustvarjati zanesljivo sliko o dejanskem stanju in o predvidenem razvoju Cerkve in družbe ter more po tem uravnavati svoje delo.

Med posamezne naloge pastoralne sociologije moremo šteti najprej raziskovanje družbene in notranje strukture verskih skupnosti (župnij, dekanij, škofij), njihov položaj v družbeni skupnosti, njuno medsebojno vplivanje.

Pastoralna sociologija mora posvečati posebno pozornost vitalnosti notranje strukture Cerkve, koliko so njeni sestavni deli življenjski in koliko so trdno med seboj povezani. Raziskovati mora, v katero smer gre razvoj te strukture, ali v razrahljano strukturo sekularne skupine ali pa v razdrobljene strukture formalnih in neformalnih primarnih skupin, malih občestev, v okviru teritorialne župnije ali zunaj nje.

Pomembno je tudi raziskovanje verske slojevitosti župljanov, njihove kategorizacije po globini njihovega verskega življenja, po rednem izvrševanju verske prakse in po življenjskosti njihove vezi s Cerkvijo. Verska kategorizacija župljanov v posameznih župnijah daje solidno podlago za versko tipiziranje župnij.

V sedANJI dobi, ko se preobražuje družba in prilagajamo cerkvene strukture in evangelizacijo sodobni družbi, mora apostolski delavec poznati, koliko je prilagojevanje pravilno in koliko utrjuje cerkveno strukturo ter pospešuje evangelizacijo.

V ta namen mora pastoralna sociologija sociološko raziskovati tudi vpliv raznih verskih obredov, bogoslužja in raznih pobožnosti na župljane. Dognati mora razpoloženje župljanov do sprememb, dognati pa tudi mora, koliko obnovljeni verski obredi ljudi tesneje povezujejo versko med seboj ter s Cerkvijo.

Dobro je tudi, če pastoralna sociologija preuči tudi apostolsko dejavnost. Pokaže naj, koliko izpolnjuje apostolski delavec, klerik ali laik, pričakovanje župlanov: kako presojaajo ljudje njegovo osebnost, kako njegovo delovanje, kje so vzroki njegovega napačnega ali manj uspešnega delovanja.

K posameznim nalogam moramo šteti tudi pastoralno sociološka raziskovanja župnij in dekanij pri posodobljenju njihovih mej ter pri pravilni lokaciji bogoslužnih prostorov v župnijah. Taka raziskovanja so obsežna in dolgotrajna, ker morajo upoštevati dolgoročen načrt gospodarskega in socialnega razvoja kraja in pokrajine pa tudi morebitno preobraževanje cerkvene strukture.

Že površen pogled na naloge pove, kako so naloge raznovrstne in zapletene ter kako globoko segajo pastoralno-sociološka raziskovanja v življenje Cerkve in delovanje apostolskih delavcev.

Vseh nalog ne morejo temeljito rešiti niti dušni pastirji sami niti škofijski pastoralni sveti, temveč le posebni pastoralno-sociološki raziskovalni inštituti za eno ali več škofij, najboljše za vso Slovenijo, kakor smo to že omenili.

SOCIOLOŠKE NALOGE APOSTOLSKEGA DELAVCA

Že pri naštevanju posameznih nalog je bilo mogoče spoznati, kakšno poč more pastoralna sociologija dajati apostolskim delavcem pri njihovem delu.

Toda ne gre zgolj za pastoralno-sociološka raziskovanja, temveč za nekaj drugega, temeljnega pri apostolskem delu: za sociološko poznavanje družbe, posebej še okolja, v katerem delavec deluje, in za sociološko poznavanje Cerkve, naj si bo župnija ali kako drugo njeno področje. Apostolski delavec sam že tako ne more opraviti, večine pastoralno-socioloških raziskovanj, vsak sam pa mora poznati družbo ter Cerkev.

Kaj pa je apostolsko delo, sociološko povedano? Zajema celoto socioloških procesov, pri katerih želijo apostolski delavci sodobnemu svetu tudi s sociološkimi sredstvi posredovati nadnaravne vrednote. Apostolsko delo ni samo versko-cerkveno delo oz. opravilo, temveč je tudi družbeni proces, pri katerem poleg milosti in prizadevanja apostolskih delavcev soddoločajo tudi družbene sile, tako celotne družbe kakor tudi družbeni mehanizmi krajevnega družbenega okolja.

Apostolski delavci pri nas večinoma premalo računajo s temi silami, ker jih ali ne poznajo ali pa podcenjujejo njihovo usmerjevalno moč.

Empirično zanesljivo dognano in s sistematičnim preučevanjem potrjeno dejstvo pa je: ob sedanjem silnem napredku in globokem preobraževanju celotne družbe, družbene sile vedno močnejše usmerjajo razvoj družbe v materializem, v nekaterih družbenih sistemih, tako tudi pri nas, pa v materialistični ateizem.

Apostolski delavec pri svojem delu ravno tako dobro pozna in upošteva pri svojem delu nastanek in delovanje teh sil, kakor pozna in upošteva verske nauke in nadnaravna sredstva odrešenja.

Najprej mora poznati sociološke pojme, s katerimi pojasnujejo zapletena gospodarska, družbena in politična dogajanja celotne družbe. Poznati mora sestavo družbe, notranjo povezanost in delovanje družbenih odnosov in družbenih skupin, poznati mora družbene zakonitosti in njihovo usmerjevalno moč.

Apostolski delavec mora poznati, kako poteka preobraževanje sedanje družbe, njegove razvojne stopnje in dejavnike, ki izoblikujejo določene stopnje. Naučiti se mora, da zna presojati dogajanja po izoblikovalnih silah, ne pa zgolj po videzu.

Navaditi se mora, da gleda v ljudeh, med katerimi deluje, ne le božje otroke, temveč tudi sestavne dele številnih družbenih skupin, v katere so posamezni ljudje vključeni, v katerih ljudje spoznavajo različne vrednote in vzorce vedenja ter ravnanja in se po njih socializirajo, vključujejo v celotno družbo.

Pozna apostolski delavec vsaj približno število in značaj skupin, ki oblikujejo človeka v njegovem kraju? Se zaveda, da vsaka teh skupin usmerja človeka tako, kakor so usmerjene družbene sile določenega družbenega sistema?

Apostolski delavec mora pa tudi poznati položaj in delovanje Cerkve v sedanji družbi.

Vedeti mora, da je Cerkev družbena stvarnost, sestavni del tudi naše družbe, po istih družbenih osebah vpletena vanjo, vedeti mora, da družbene zakonitosti naše družbe v veliki meri usmerjajo tudi razvoj Cerkve pri nas.

Zato mora apostolski delavec dobro poznati strukturo Cerkve, njeno notranjo pa tudi njeno družbeno. Vedeti, mora, da je družbena struktura skoraj popolnoma odtujena in da odtujenost vpliva tako na položaj Cerkve v naši družbi kakor tudi na versko življenje njenih članov. So pa sociološka sredstva dobra pomoč pri povezovanju notranje strukture Cerkve z družbeno strukturo.

Problemi, ki smo jih tukaj navedli in se z njimi srečava apostolski delavec pri evangelizaciji, so sociološki. Teološka veda jih ne more rešiti, pač pa jih rešuje sociološka veda, pastoralna sociologija.

POMOČ PASTORALNE SOCIOLOGIJE PRI APOSTOLSKEM DELU

Pomoč pastoralne sociologije pri sodobni evangelizaciji je, kakor so nam pokazala izvajanja v prejšnjem poglavju, nujna. Pomoč je sociološka in jo bomo poskusili zajeti v nekatere točke.

1. Pastoralna sociologija navaja apostolske delavce po sociološkem načelu voir, juger, agir, trezno opazovati burno vrenje v družbi in Cerkvi, navaja jih brez predsodkov presojati globoko preobraževanje sveta in spoznavati gonilne sile preobraževanja, uči jih, po zanesljivih zaključkih, dosledno opravljati svoje delo.

2. Pastoralna sociologija daje apostolskim delavcem toliko temeljnega sociološkega in versko-sociološkega znanja, da je mogoče, vsaj v bistvenih

stvarih, doumeti zapletena družbena in versko družbena dogajanja ter medsebojne prepletanje in vplivanje med Cerkvijo in državo.

3. Pastoralno-sociološka raziskovanja Cerkve ter družbenega sistema (struktura in kultura) ter raziskovanja položaja in delovanja Cerkve (župnije, dekanije, škofije) v določeni družbi prikažejo realno sliko, koliko je vernost v določenem okolju življenjska, koliko je notranja struktura Cerkve v tem okolju trdna in kolikor more Cerkev božje poslanstvo v tem okolišu opravljati. Sociološka dognanja morejo biti stvarna osnova za sodobno evangelizacijo.

Dognanja pastoralno-socioloških raziskovanj postavijo namreč apostolskega delavca, duhovnika ali laika, znanstvenika ali praktika, na realna tla določene družbene in verske stvarnosti. Pomagajo mu, da se njegovo duhovno življenje, njegovo znanstveno in praktično teološko delo ne razvija ločeno od stvarnosti zgolj po intelektualnih vzorcih, temveč se razvija kot sestavno delovanje v družbeni in versko-cerkveni stvarnosti, v kateri apostolski delavec živi in deluje.

V sednjem čsu, ko se prebivalstvo pospešeno seli iz kraja v kraj, ko postajajo ljudje moderni nomadi, pomaga pastoralna sociologija apostolskemu delavcu, da globlje spozna okolje, v katerem deluje, da se vanj vživi in tudi notranje zaveže ter ga ne zajame pretirani nemir nomadov.

4. Pastoralna sociologija pri nas pa tudi kaže delovanje Cerkve v naši socialistični samoupravni družbi, kakršno dejansko je. Priporoča sociološka sredstva za evangelizacijo v tej družbi.

Preobraževalni procesi v naši družbi niso in ne bodo enaki procesom v ostali industrijski družbi, zato evangelizacijski modeli za to družbo ne morejo biti v celoti modeli za evangelizacijo pri nas.

Pri naših modelih je treba upoštevati bistvena načela in značilnost naše družbe (samoupravljanje, humanizem, ateizem) stopnjo razvoja medsebojnih odnosov med Cerkvijo in državo ter trend nadaljnjega razvoja odnosov in verskega življenja pri nas.

Po vsem navedenem smemo trditi: pastoralna sociologija polaga sociološke temelje za sodobno in učinkovito apostolsko delo tudi pri nas.

Pomoč pastoralne sociologije pri apostolskem delu, posebno še pri pastoraaciji, priporoča tudi II. vatikanski koncil v raznih odlokih. Tako bi mogli vso pastoralno konstitucijo Cerkev vsedanem svetu imenovati tehten pastoralno-sociološki vodnik za sodobno nadaljevanje Kristusovega odrešitvenega dela. V njej priporoča koncil, naj se v dušnem pastirstvu ne uporabljajo zgolj teološka načela, ampak »tudi izsledki svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije, da bo tako mogoče vernike voditi k čistejšemu in bolj zrelemu verskemu življenju« (člen 62, odstavek 2).

V odloku o pastirski službi škofov priporoča koncil »sociološka in verstvena raziskovanja, ki jih opravljajo ustanove pastoralne sociologije«, da bodo pravilno spoznali družbeno okolje, v katerem verniki živijo in bodo tako mogli »bolje skrbeti za blagor vernikov« (16,5:17,3).

Bogoslovcem pa naroča koncilski odlok o duhovniški vzgoji, naj se nauče »na pravilno in po uredbah cerkvenega vodstva (uporabljati) tudi pri pomočke sociologije« (20).

Pomen pastoralne sociologije za sodobno apostolsko delo naglašava tudi jugoslovanska škofovska konferenca. Na svojem plenarnem zasedanju v Zagrebu od 8. do 14. aprila 1975 je med drugim sprejela tudi smernice za načrtovanje pastoralnega dela pri nas. Splošne smernice naglašajo potrebo pastoralnega načrta in pastoralnih središč v naših škofijah in poudarjajo, kako velik pomen ima študij pastoralne sociologije.

Morda bi bilo treba odgovoriti še na vprašanje: Zakaj šele v zadnjih desetletjih tako močno poudarjajo pomen pastoralne sociologije za apostolsko delo tako duhovnikov kakor laikov?

Odgovor ni težaven. Preobraževalne sile so zajele vse celine, majajo temelje vseh držav in narodov, visoko in malo razvitih. Preobražujejo njihove družbe, gospodarstva, kulturo, politiko. Preobraževanje je takó globoko, stalno in naglo, da se javljajo vedno novi družbeni problemi, ki jih morajo reševati družbene vede.

Cerkev je kot družbena stvarnost življenjsko povezana z družbo, tudi pri preobraževanju. Sestavljajo jo iste družbene osebe kakor družbo, nanjo vplivajo iste preobraževalne sile kakor na družbo. Če jih Cerkev pravočasno ne spozna in jih pri evangelizaciji dovolj ne upošteva, začne v preobraževalnem procesu zaostajati za družbo, postaja v svojih strukturah in modelih bogoslužja ter oznanjevanja anahronistična ter se ljudem odtuja.

Zanesljivo sociološko oporo za pravočasno in pravilno prilagojevanje Cerkve na posamezne stopnje sedanjega viharnega preobraževalnega procesa pa daje Cerkvi pastoralna sociologija.

LITERATURA

- Durkheim E.**, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912.
Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bd., Tübingen 1920—21.
Le Bras G., *Études de Sociologie religieuse*, I. Paris 1955; Paris 1956.
Boulard F., *Problèmes missionnaires de la France rurale* I., II., Paris 1945.
Burgalassi S., *Bilancia e prospettive della sociologia religiosa italiana*, Roma 1957.
Fichter I., *Social Relations in the Urban Parish*, Chicago 1954 (nemški: *Die Gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*, Freiburg 1957).
Houtart F., *Sociologie et Pastorale*, Paris 1963 (hrvaško: *Sociologija i pastoral*, Zagreb 1968).
Kaufmann F., *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973.
Krošl J., *Uvod v pastoralno sociologijo*, Celje 1973.
Laloux I., *Manuel d'initiation à la sociologie religieuse*, Paris 1967 (hrvaško: *Uvod u sociologije*, Zagreb 1970).
Siller P., Biemer G., *Grundfragen der praktischen Theologie*, Mainz 1971.
Vernon G., *The sociology of Religion*, New York 1962.

Povzetek

PASTORALNA SOCIOLOGIJA IN APOSTOLSKO DELO

Jože Krošl

V razpravi želi pisec dokazati, da je apostolsko delo na pomoč pastoralne sociologije nujno navezano, če želi delo biti sodobno. Pojasnjena je tudi pomoč, ki jo more ta veda nuditi.

Razprava ima štiri poglavja. V prvem je prikazan razvoj pastoralne sociologije od sociologije religije prek sociologije religieuse do posebne sociološke discipline. Razvoj še ni končan.

V drugem poglavju so navedene naloge pastoralne sociologije, in sicer splošna naloga ter posebne naloge. Obširneje so obdelana sociološka raziskovanja strukture in apostolata Cerkev, njeno sodobno prilagojevanje na razvojni proces industrijske družbe ter interakcije med Cerkvijo in državo.

V tretjem poglavju so nakazane sociološke naloge, ki jih apostolski delavec mora poznati in reševati.

V četrtem poglavju utemeljuje pisec iz dosedanjih zaključkov razprave nujnost pomoči in prikazuje, kako more pastoralna sociologija pomagati pri apostolskem delu. Dela sociološke temelje za sodobno apostolsko delo.

Zusammenfassung

PASTORALSOZIOLOGIE UND APOSTOLAT

Jože Krošl

In der Abhandlung wird der Beweis geführt, dass das Apostolat, wenn es zeitgemäss sein wolle, der Hilfe der Pastoralsoziologie bedürfe. Gleichzeitig wird ausführlicher dargelegt, worin diese Hilfe bestehe.

Die Abhandlung ist in vier Kapitel eingeteilt. Im ersten Kapitel wird der Entwicklungsgang der Pastoralsoziologie über die Soziologie religieuse in eine spezielle Soziologie behandelt. Die Entwicklung ist noch nicht abgeschlossen.

Im zweiten Kapitel werden die Aufgaben der Pastoralsoziologie im allgemeinen und im einzelnen beschrieben. Eingehender behandelt werden die soziologischen Forschungen über die Struktur und das Apostolat der Kirche, über ihre zeitgemässe Anpassung an den Entwicklungsprozess der industriellen Gesellschaft und über die Interaktionen zwischen Kirche und Gesellschaft.

Im dritten Kapitel werden die soziologischen Aufgaben, die jeder Mitarbeiter beim Apostolat kennen und lösen muss, angeführt.

Im vierten Kapitel wird in Verbindung mit den Folgerungen aus den bisherigen Kapiteln die Notwendigkeit der Hilfe der Pastoralsoziologie für ein zeitgemässes Apostolat nachgewiesen und es wird auch die Art und Weise der Hilfe erläutert. Abschliessend wird festgestellt, dass die Pastoralsoziologie die soziologischen Grundlagen für ein zeitgemässes Apostolat aufbaue.

DOKUMENTI

KRŠČANSKA VERA IN DEMONOLOGIJA

Kongregacija za nauk vere je izvedencu dala nalogo, naj pripravi naslednjo študijo. Kongregacija jo močno priporoča kot zanesljivo podlago za ponovno potrditev nauka cerkvenega učiteljstva o témi: krščanska vera in demonologija. V izvirniku je bil tekst napisan v francoščini in je izšel v *Osservatore Romano* 4. julija 1975. Italijansko besedilo je prinesel *Osservatore Romano*, 26. junija 1975, str. 2 in 3. V slovenščino prevedel A. Strle.

Vsa stoletja je cerkev vedno znova zavračala razne oblike praznoverja strahu, pred satanom in hudobnimi duhovi, pa tudi različne oblike kulta in bolešno zanimanje za te duhove.¹ Bilo bi torej krivično, če bi trdili, da je krščanstvo pozabilo na vesoljno Kristusovo gospostvo in da je satana napravilo za priljubljen predmet svojega oznanjevanja, s tem pa veselo vest o vstalem Gospodu popačilo v oznanilo o terorju. Sv. Janez Krizostom je govoril kristjanom tedanjega časa: »Nikakor nam ni prijetno govoriti vam o hudobnem duhu. Vendar pa vam bo v korist nauk, za katerega je tukaj dana prilika.«² V resnici bi bila usodna zmota, če bi v gledanju na preteklost ravnali tako, kakor da je odrešenje doseglo že vse svoje učinke, ne da bi bilo potrebno postavljati se v boj zoper tistega, o katerem vedno znova govorijo skupaj z novo zavezo učitelji duhovnega življenja.

Današnja nejasnost

V to zmoto bi mogli zaiti tudi danes. Mnogi namreč z raznih strani vprašujejo, ali ne bi bilo prav, če bi v tej točki znova preverili katoliški nauk, in sicer naj bi začeli s sv. pismom. Neredki menijo, da je nemogoče glede tega zavzeti kakršnokoli stališče, prav kakor da bi mogli pustiti to vprašanje neodločeno. Pripominjajo namreč, da svetopisemske knjige ne dovoljujejo izreči se niti za bivanje satana in njegovih demonov niti proti,

¹ Odločnost Cerkve zoper praznoverje najde svojo razlago že v strogosti Mojzesove postave, čeprav ta ni bila formalno utemeljena na povezanosti praznoverja z demoni. Tekó je določba 2. Mojz 22, 17 brez kakega razlaganja obsojala na smrt tiste, ki so izvrševali čarovništvo; 3. Mojz 19, 26 in 31 je prepovedovala čaranje, astrologijo, klicanje duhov, pa tudi vedeževanje, in 3. Mojz 20, 27 je dodajala klicanje mrtvih; 5. Mojz 18, 10, 11 je hkrati ukazovala izgon duha veka, »ki bi vedeževal, ugibal iz znamenj, vražaril ali čaral, ki bi zaklinjal, popraševal duha mrtvih ali vedežnega duha ali se obračal do mrtvih«. V Evropi zgodnjega srednjega veka so bile pri življenju še mnoge praznoverske poganske navade, kakor sledi iz govorov sv. Cezarija iz Arlesa in tudi iz knjige *De correctione rusticorum* [O kmečkim ljudem namenjenem svarjenju] Martina iz Brage, iz tedanjih grajanj praznoverskih običajev (prim. PL 89, 810–818) in iz knjig pokore [libri paenitentiales]. Prvi toledski koncil (Denz.-Sch. 205) in potem koncil v Bragi (Denz.-Sch. 459) sta obsodila astrologijo, kakor je to storil tudi sv. Leon Veliki v pismu Turribiju iz Astorge (Denz.-Sch. 483). 9. pravilo [Regula IX] tridentinskega koncila prepoveduje izvrševanje hiromantije [napovedovanja iz potez na rokah], klicanja mrtvih itd. (Denz.-Sch. 1859). Magija in čarovništvo sta bila s svoje strani povod za zelo številne papeške bule (Inocenca VIII., Leona X., Hadrijana VI., Gregorija XV., Urbana VIII.) in za mnoge določbe deželnih sinod. Glede magnetizma in spiritizma se je mogoče nasloniti predvsem na pismo sv. oficija z dne 4. avgusta 1856 (Denz.-Sch. 263–285).

² De diabolo tentatore, homil. 2, 1: PG 49, 257–258.

pogostejše pa je bivanje hudobnega duha odkrito postavljeno v dvom. Nekateri kritiki mislijo, da morejo dognati stališče, kakršnega je Jezus zavzemal v tem vprašanju. Pravijo, da nobena Kristusova beseda ne jamči za realnost sveta demonov. Kjer stoji trditev, da hudobni duhovi obstoje, tam imamo opraviti — tako govorijo — le z odsevom judovskega slovstva ali pa so tista mesta odvisna od novozaveznega izročila, ne pa od Kristusa, češ da to ni del središčnega oznanila, a tudi ne pospešuje naše vere, in nam je dano na prosto voljo, da to danes obidemo.

Spet drugi, daleč bolj objektivni, a hkrati bolj radikalni, sprejemajo povedke sv. pisma glede demonov v njihovem dobesednem pomenu, takoj pa pristavljajo, da ti povedki v današnjem svetu niti za kristjane niso sprejemljivi. Tudi kristjani torej ta mesta opuščajo. Končno po mnenju nekaterih ideja o satanu, pa naj ima kakršenkoli izvor, nima nikakršne pomembnosti več. Ko se naše oznanjevanje ustavlja pri tem, da bi opravičilo idejo o satanu, izgublja svojo verodostojnost in postavlja v senco oznanilo o Bogu, ki edino zasluži vse naše zanimanje. Tako za ene kakor za druge bi ime satan ali hudič ne bilo nič drugega kakor personifikacija [poosebljenje], ki izvira iz mita ali pa naj bi izpolnilo neko nalogo. Ti imeni naj bi imeli le ta smisel, da bi dramatično podčrtavali vpliv zla in greha na človeštvo. To bi bil torej le način govorjenja, kakršnega naj naš čas demitologizira [razlaga kot mit], da bi za vernike našli novo pot, kako jim zabičevati, naj se z vso močjo bojujejo zoper zlo v svetu.

Takšna stališča, ki nastopajo z videzom znanstvenosti in jih širijo revije ter nekateri teološki slovarji, nujno ustvarjajo zmedo duhov. Verniki, ki so navajeni, da jemljejo resno Kristusov nauk in spise apostolov, imajo vtis da nameravajo takšna naziranja v javnem mnenju napraviti spremembo na tem področju. Tisti izmed njih, ki so dobro podkovani v teoloških in zlasti bibličnih vedah, se sprašujejo, do kam bo privedel ta proces demitologizacije, ki se je začel v imenu določene hermenevtike.

Spričo takšnih postulatov in zato, da bi odgovorili miselnemu procesu, ki jim je lasten, se moramo najprej na kratko ustaviti pri sv. pismu nove zaveze, da se bomo mogli v teh vprašanjih opreti na njegovo pričevanje in avtoriteto.

Nova zaveza in njena miselna zveza

Preden si pokličemo v spomin, s kakšno duhovno neodvisnostjo se je Jezus srečaval z vladajočimi naziranjmi svojega časa, je pomembno opozoriti na to, da njegovi sodobniki glede angelov in demonov niso vsi imeli enake vere, kakršno se zdi, da jim danes nekateri pripisujejo in od katere bi naj Jezus sam bil odvisen. Opazka, s katero knjiga Apostolskih del osvetljuje polemiko, ki jo je med člani velikega zbora izzvala izjava sv. Pavla, nas pouči o tem, da v primeru s farizeji saduceji niso priznavali »ne vstajenja in en angelov ne duhov«; to se pravi, kakor tekst umevajo dobri razlagavci, saduceji niso verjeli v vstajenje in tudi ne v angele in demone.³ Takó se

³ Apd 23, 8. V miselni zvezi z judovskimi verovanji v angele in hudobne duhove ni nič takega, kar bi nas sililo, da besedo »duh«, ki ni pobliže razložena, omejimo tako, da bi pomenila samo duhove mrtvih; izraz se uporablja tudi za duhove zla, tj. za demone. To je mnenje dveh judovskih avtorjev (G. F. More, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, zv. I, 1927, 68; M. Simon, *Les sectes juives au temps de Jésus*, Paris 1960, 25) in enega protestanta (R. Meyer, *TWNT VII*, 54).

zdi, da je bilo mnenje Jezusovih sodobnikov glede satana, demonov in angelov razdeljeno na dve popolnoma nasprotujoči si naziranj. Kako naj torej trdimo, da Jezus, ki je izganjal hudobne duhove in dajal tudi drugim moč izganjati jih, ter za njim pisci nove zaveze niso storili nič drugega, kakor da so brez sleherne kritike sprejemali ideje in navade svojega časa? Gotovo, Kristus in še bolj apostoli so bili otroci svojega časa ter so sprejemali njegovo kulturo za svojo. Vendar je Jezus na temelju svoje božje narave in razodetja, katerega je s svojim prihodom hotel priobčiti, presegel svoje okolišje in svoj čas ter se izmikal njenemu določujočemu vplivanju. Saj je dovolj, da beremo govor na gori, če naj se prepričamo o Jezusovi duhovni svobodnosti kakor tudi o njegovi zvestobi do izročila.⁴ Zaradi tega je Gospod tedaj, ko je odkrival pomen svojega odrešenjskega dela, moral upoštevati farizeje, ki so kakor on verovali v prihodnji svet, dušo, duhove in vstajenje. Računati pa je moral tudi s saduceji, ki tega niso priznavali. Ko so ga farizeji obtožili, da izganja demone s pomočjo poglavarja hudih duhov, bi se podtikanjem lahko izmaknil s tem, da bi se postavil na stran saducejev. Toda s takšnim ravnanjem bi postavil na laž svoje bistvo in svoje poslanstvo. Moral se je torej, ne da bi zanikal vero v duhove in vstajenje — vero, ki mu je bila skupna s farizeji —, z njimi raziti, nič manj pa se postaviti tudi v nasprotje do saducejev. Če torej hoče kdo danes trditi, da Jezusovi povedki o satanu izražajo le nauk, ki je izposojen iz tedanjega kulturnega okolja, ne da bi bil pomemben za splošno verovanje, potem se takšna trditev izkazuje že vnaprej kot naziranje, ki je zelo malo poučeno o tedanjem času in o Učeniškovi osebnosti. Če je Kristus uporabljal tako govorjenje, če ga je predvsem uveljavljal v praksi s svojim odrešenjskim delovanjem, je to zaradi tega, ker ta govorica izraža nauk, ki je vsaj deloma potreben za pojmovanje odrešenja in za dosego odrešenja, ki ga je Kristus prinesel.

Jezusovo osebno pričevanje

Tudi najpomembnejša ozravljenja obsedencev je Kristus izvršil v trenutkih, ki so v poročilih o njegovem odrešenjskem delovanju odločilni. Njegova izganjanja hudobnih duhov so izzivala in usmerjala vprašanje o njegovem poslanstvu in njegovi osebi; to dovolj dokazujejo odzivi, ki so jih ta izganjanja sprožila.⁵ Ne da bi bil Jezus kdaj postavil satana v središče svojega evangelija, je vendarle govoril o njem le v očitno odločilnih trenutkih, in to v pomembnih izjavah. Najprej je začel svoje javno delovanje z dopustitvijo, da ga je satan skušal v puščavi. Markovo poročilo prav zaradi svoje treznosti zbuja živo pozornost, kakor to velja tudi za Matejevo in Lukovo.⁶ Pred tem nasprotnikom Kristus stvari v govoru na gori in tudi v molitvi, katere so se od njega naučili njegovi učenci, v »očenašu«, kakor danes priznavajo mnogi eksegeti,⁷ opiraje se pri tem na pričevanje številnih

⁴ Ko je Jezus dejal: »Ne mislite, da sem prišel razvezovat postavo ali preroke; ne razvezovat, marveč dopolnit sem jih prišel« (Mt 5, 17), je jasno izrazil svojo cenitev preteklosti; in naslednje vrstice (19—20) potrjujejo ta vtis. Toda njegova obsodba zakonolomstva (Mt 5, 31), povzročilne postavbe (Mt 5, 38) itd. bolj poudarjajo njegovo popolno neodvisnost kakor pa željo, da bi prevzel preteklost in jo dopolnjeval. Isto moramo z večjim razlogom reči o njegovi obsodbi zoper farizejsko oklepanje izročila starih (Mr 7, 1—22).

⁵ Mt 8, 28—34; 12, 22—45. Čeprav dopustimo različne razloge, ki jih vsak sinoptik daje izganjanjem hudobnih duhov, moramo vendarle priznati njihovo široko soglasje.

⁶ Mr 1, 12. 13.

liturgij.⁸ V prilikah je Jezus pripisal satanu vlogo nasprotovavca oznanjevanju,⁹ tako na primer v priliki o ljulki na njivi hišnega gospodarja.¹⁰ Simonu Petru je napovedal, da bodo »peklenske moči« skušale Cerkev premagati,¹¹ da bo satan hotel Petra skupaj z drugimi apostoli presejati kakor pšenico.¹² V trenutku, ko je zapuščal dvorano zadnje večerje, je Kristus izjavil, da »vladar tega sveta prihaja.«¹³ Ko so v vrtu Getsemani vojaki prišli Jezusa, da bi ga zvezali, je dejal, da je to ura, ko je na delu »oblast teme.«¹⁴ Kljub temu je vedel in v dvorani zadnje večerje tudi izjavil, da je »vladar tega sveta že obsojen.«¹⁵ Ta dejanja in te trditve se dobro skladajo s celoto; vedno znova se ponavljajo in tudi vsebinsko medsebojno soglašajo; nikakor niso nekaj naključnega in ni mogoče z njimi ravnati kot z izmišljenimi podatki, ki bi jih bilo treba demitologizirati. Drugače bi bilo treba domnevati, da je zavest tistega Jezusa, čigar popolna prisebnost in samoobvladanost pred sodniki je izpričana, v tistih kritičnih urah postala plen umišljenih možganskih tvorb in je njegovi besedi manjkala sleherna trdnost. To pa bi spet bilo v popolnem nasprotju z vtisom, kakršnega so dobivali prvi poslušavci in tisti, ki bero evangelije. Zato se naravnost vsiljuje končni sklep: satan, zoper katerega je Jezus nastopal, ko je izganjal hudobne duhove, s katerim se je srečal v puščavi in v uri svojega trpljenja, ne more biti le proizvod človeške sposobnosti za pripovedovanje pravljic in za poosebljanje idej; ne more biti le zablodeli preostanek primitivnih kultur lastne govorice.

Spisi sv. Pavla

Res je, da sv. Pavel v pismu Rimljanom, ko v velikih potezih povzema položaj človeštva pred Kristusom, pooseblja greh in smrt, katerih strašno moč prikazuje. Toda pri tem gre v celoti Pavlovega nauka za nekaj, kar ni učinek nekega zgolj literarnega vira, marveč Pavlove budne zavesti o pomenu Kristusovega križa in o nujni potrebnosti z vero storjene odločitve, kakršno Pavel zahteva. Z druge strani Pavel ne istoveti greha in satana. V grehu namreč vidi predvsem to, kar po svojem bistvu in resnici jè: človekovo osebnostno dejanje in tudi stanje krivde in zaslepljenosti, v kakršno satan človeka dejansko skuša pahniti in tam obdržati.¹⁶ Tako Pavel jasno razlikuje satana od greha. Prav tisti apostol, ki spričo »postave greha«, kakršno čuti v svojih udih, priznava predvsem svojo nemoč, če ga ne bi pod-

⁸ Mt 5, 37; 6, 13. Prim. Jean Carmignac, *Recherches sur le «Notre Père»*, Paris 1969, 305–319. Sicer pa je to splošna razlaga pri grških in nekaterih zahodnih očetih (Tertulijan, sv. Ambrozij, Kasijan). Toda sv. Avguštin in »Libera nos« latinske maše sta usmerjala k neosebni razlagi.

⁹ E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2. zv. (ad locum Missae); H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, 1961, 2. zv., 436. To se zdi tudi razlaga, ki se je je držal Pavel VI. pri svojem nagovoru pri generalni avdienci 15. novembra 1972, ker je tam govoril o Zlu kot živem in osebnem početju (*L'Osservatore Romano*, 16. 11. 1972).

¹⁰ Mt 13, 19.

¹¹ Mt 13, 39.

¹² Mt 16, 19 razumejo tako P. Jouon, M. J. Lagrange, A. Médebielle, D. Buzy, M. Meinertz, W. Trilling, J. Jeremias itd. Zato ni mogoče razumeti, zakaj marsikdo danes Mt 16, 19 pušča ob strani, da se potem ustavlja pri 16, 23.

¹³ Lk 22, 31.

¹⁴ Jan 14, 30.

¹⁵ Lk 22, 53; prim. Lk 22, 3; to mesto, kakor menijo, vsekakor kaže, da evangelist to »moč teme« razumeva neosebno.

¹⁶ Jan 16, 11.

¹⁷ Ef 2, 1, 2; 2 Tes 2, 11; 2 Kor 4, 4.

pirala božja milost,¹⁷ prav tisti apostol s skrajno določnostjo poziva, naj se ustavljamo satanu,¹⁸ naj ne dopuščamo, da bi gospodoval nad nami, naj mu ne damo prostora ali prilike, da bi nas skušal,¹⁹ in naj ga stremo pod svojimi nogami.²⁰ Kajti satan je v Pavlovih očeh osebno bitje, »bog tega sveta,²¹ zvihačen nasprotnik, različen od nas ljudi in od greha, ki nam ga prišepetava. Kakor je to v evangeliju, tako tudi apostol vidi satana na delu v zgodovini sveta, v tem, kar imenuje »skrivnost hudobije.«²² Satana vidi dejavnega v neveri, ki noče priznavati Gospoda Jezusa,²³ in tudi v zablodi malikovalstva;²⁴ vidi ga v zapeljevanju, ki ogroža zvestobo Cerkve do Kristusa, njenega ženina,²⁵ in končno v odpadu ob koncu časov, v tistem odpadu, ki vodi k malikovanju človeka, postavljenega na božje mesto.²⁶ Gotovo je, da satan zavaja v greh, a se razlikuje od zla, v katerega zavaja.

Razodetje in evangelij sv. Janeza

Knjiga Razodetja je predvsem veličastna slika, s katere žari moč in veličanstvo vstalega Kristusa v pričevanjih za njegov evangelij. Knjiga Razodetja razglasa zmogovitost žrtvovanega Jagnjeta; vendar bi se glede bistva te zmage zelo motili, če ne bi v njej videli konca dolgotrajnega boja, v katerega, uporabljaje človeške dejavnike, ki se upirajo Gospodu Jezusu, posegajo satan in njegovi angeli — eni različni od drugih — pa tudi njihovi zemeljski agenti. Prav knjiga Razodetja je tista, ki podčrtava skrivnostnost različnih satanovih imen in simbolov v sv. pismu in s tem razkriva njihovo identičnost.²⁷ Satanovo delovanje se v vseh vekovih človeške zgodovine razvija pred božjimi očmi.

Zato ne preseneča dejstvo, da v Janezovem evangeliju Jezus govori o hudiču in ga označuje kot »vladarja sveta.«²⁸ Seveda je delovanje hudobnega duha na človeka nekaj notranjega; vendar je nemogoče, da bi v njegovem pojavu videli le posebljenje greha in skušnjave. Jezus ve, da grešiti pomeni biti »suženj«,²⁹ a zaradi tega nikakor ne istoveti satana s suženjstvom in grehom, ki se v suženjstvu razodeva. Hudobni duh izvaja nad grešniki samo moralni vpliv, in sicer toliko, kolikor posameznik privoli v njegova prišepetavanja.³⁰ Grešniki svobodno spolnjujejo njegove »želje«³¹ in izvršujejo »njegova dela.«³² Samo vtem pomenu in toliko je satan njihov »oče«, a, njim in človekovo vestjo vedno ostane razdalja, ki satansko »laž loči od pri-

¹⁷ Gal 5, 17; Rimlj 7, 23.24.

¹⁸ Ef 6, 11—16.

¹⁹ Ef 4, 27; 1 Kor 7, 5.

²⁰ Rimlj 16, 20.

²¹ 2 Kor 4, 4.

²² 2 Tes 2, 7.

²³ 2 Kor 4, 4 navaja Pavel VI. v že omenjenem nagovoru.

²⁴ 1 Kor 10, 19. 20; Rimlj 1, 21. 22. To je praktično razlaga, ki je podana v Lumen Gentium 16 (C 16): »Često pa so ljudje, ki jih je prevaral hudobni duh, postali v svojih mislih prazni in so zamenjali božjo resnico z lažjo ter služili stvari bolj kakor Stvarniku.«

²⁵ 2 Kor 11, 3.

²⁶ 2 Tes 2, 3. 4. 9—11.

²⁷ Raz 12, 9.

²⁸ Jan 12, 13; 14, 30; 16, 11.

²⁹ Jan 8, 34.

³⁰ Jan 8, 38.44.

³¹ Jan 8, 44.

³² Jan 8, 41.

³³ Pr. t.

volitve, katero more tej laži človek dati ali se ji odreči,³⁴ in sicer enako kakor je razdalja med Kristusom in nami, tako vedno obstaja razdalja med »resnico«, ki jo Kristus razodeva ter predlaga veri, in vero, s katero to resnico sprejemamo.

* * *

Iz tega razloga cerkveni očetje, ki so bili na temelju sv. pisma prepričani, da so satan in demoni nasprotniki odrešenja, niso nehali opozarjati vernikov na obstoj ter delovanje satana in hudobnih duhov.

Splošni nauk cerkvenih očetov

Že v drugem stoletju po Kristusu je Meliton iz Sard napisal delo »O hudobnemu duhu«;³⁵ in težko bi bilo najti enega samega cerkvenega očeta, ki bi molče prešel to vprašanje. Seveda so se tisti očetje, ki so prikazovali odrešenjski božji načrt v zgodovini, predvsem Irenej in Tertulijan, posebno trudili, da bi osvetlili delovanje hudobnega duha. Irenej in Tertulijan sta potem nastopila zoper gnostični dualizem in Marciona. Po njunem času navedimo Viktorina iz Ptuja in končno sv. Avguštin. Sv. Irenej je učil, da je hudič »odpadli angel«, s katerim se je Kristus, ki je v svoji osebi vzel nase boj tega sovražnika zoper nas, moral spoprijeti v začetku svojega javnega delovanja.³⁷ Obširneje in bolj živo prikazuje sv. Avguštin delovanje hudobnega duha v boju »dveh mest« oziroma »držav«, ki imata svoj izvor v nebesih tedaj, ko so prve božje stvari, namreč angeli, izkazali Gospodu svojo zvestobo ali pa postali nezvesti;³⁸ v skupnosti grešnikov je Avguštin videl skrivnostno »telo« hudobnega duha,³⁹ o čemer nato pozneje govori tudi sv. Gregor Veliki v svojih »Moralia« k Jobovi knjigi.⁴⁰ Očitno je večina cerkvenih očetov z Origenom opustila misel o nečistem grehu odpadlih angelov in najgloblji razlog za njihov padec videla v njihovem napuhu — to je v želji, da bi se dvignili nad svoje stanje ustvarjenosti, uveljavili svojo neodvisnost in postali kakor Bog. Poleg te pogrešitve z napuhom pa so mnogi očetje poudarjali tudi zlobo teh padlih angelov nasproti ljudem. Po Irenejevem gledanju se je odpad hudobnega duha začel z njegovo zavistjo pri ustvaritvi človeka. Človeka je skušal zapeljati v upor zoper njegovega Stvarnika.⁴¹ Po Tertulijanovi trditvi je satan zato, da bi prekršil Kristusov odrešenjski načrt, v poganskih misterijah po opičje posnemal Kristusove misterije.⁴² Nauk cerkvenih očetov se je torej v bistvu zvesto držal povedkov in orientacij nove zaveze.

Četrty lateranski koncil (1215) in njegova izjava o demonih

Res je, v skoraj dveh tisočletjih cerkvene zgodovine je cerkveno učiteljestvo izreklo le malo v pravem pomenu dogmatičnih izjav v demonologiji. Razlog za to je pač v tem, da se je le redkokdaj, natančno vzeto le dvakrat,

³⁴ Jan 8, 38.44.

³⁵ J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, zv. I, Paris 1955, 279 (= *Patrology* I, 246).

³⁶ *Adv. haer.* 5, 24, 3: PG 7, 1188, A.

³⁷ *Pr. t.* 21, 2: PG 7, 1179 C-1180 A.

³⁸ *De civ. Dei* 11, 9: PL 41, 323—325.

³⁹ *De Genesi ad litteram* 11, 24, 31: PL 34, 441—442.

⁴⁰ PL 76, 694; 705, 722.

⁴¹ Sv. Irenej, *Adv. haer.* 4, 11, 3: PG 7, 113 C.

⁴² *De praescriptionibus*, c. 40: PL 2, 54; *De jejuniis*, c. 16: PL 2, 977.

ponudila prilika za to. Najvažnejša od teh izjav je bila izrečena ob začetku 13. stoletja, ko se je pojavila ponovna oživitev manihejskega in priscilijan-skega dualizma, in sicer z nastopom katarov in albižanov. Tedanja dogma-tična izjava, izražena v domačnostnem doktrinalnem okviru, je pa zelo blizu našemu občutju, ker vključuje pogled na vesoljstvo in na njegovo ustvarje-nost od Boga:

»Trdno verujemo in iskreno priznavamo, da je ... Bog eno samo počelo vsega, stvarnik vseh vidnih in nevidnih, duhovnih in telesnih stvari. S svojo vsemogočno močjo je v začetku časa obenem iz nič ustvaril obojno stvar-stvo, duhovno in telesno, tj. angele in zemeljski svet; nato pa še človeka, ki obsega nekako oboje, ker obstaja iz duha in telesa. Kajti hudič in drugi hudobni duhovi, ki jih je ustvaril Bog, so po svoji naravi dobri, a so sami od sebe postali zlobni. Človek pa je grešil, ker ga je zapeljeval hudič.«⁴³

Jedro te izjave je trezno. Glede hudobnega duha in demonov se koncil zadovolji z ugotovitvijo, da so to stvari enega samega Boga. Po svojem bistvu niso nekaj zlega, marveč so to postali s svobodno odločitvijo svoje volje. O njihovem številu in vzroku njihovega padca pa tudi o obsegu njihove moči ni nič povedanega. Ta vprašanja, ki se ne tičejo dogmatičnega, vero obvezujočega problema, so prepustili v razpravljanje sholastični teologiji,

Kljub jedrnatosti kratkosti pa ostane temeljno pomembna trditev koncila, ker je to izjava najpomembnejšega koncila 13. stoletja in je jasno izražena v njegovi veroizpovedi, ki je — zgodovinsko gledano — le malo poznejša od veroizpovedi zoper katarje in valdenžane⁴⁴ ter stoji v povezavi z obsodbo, izpoved torej zasluži posebno pozornost. Veroizpoved uporablja običajno zgradbo dogmatičnih veroizpovedi in jo je lahko uvrstiti mednje, začeni s koncilom v Niceji. V skladu z navedenim tekstom moremo pod našim vidi-kom vprašanje povzeti v dve medsebojno povezani, za vero enako važni témi: povedek glede hudobnega duha, ob katerem se bomo morali posebej ustaviti, namreč sledi izjavi o Bogu, stvarniku vseh stvari, vidnih in nevid-nih, to je telesnih bitij in angelov.

Prva téma koncila: Bog, stvarnik »vidnih in nevidnih« bitij

Povedek o Bogu stvarniku in obrazec, s katerim je ta povedek izražen. sta za naša vprašanja posebno pomembna, ker sta tako stara, da segajo njune korenine prav do nauka sv. Pavla. Ko namreč apostol poveljuje vstalega Kristusa, izjavlja, da ta Kristus izvršuje svoje gospostvo nad vsemi stvarmi, »v nebesih, na zemlji in pod zemljo«,⁴⁵ »ne le na tem svetu, ampak tudi na prihodnjem.«⁴⁷ Pavel dalje govori o Kristusovi preeksistenci in uči, da je bilo »v njem ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari.«⁴⁸ Ta nauk o ustvaritvi sveta je zelo zgodaj dobil

⁴³ COED = Conciliorum Oecumenicorum Decreta, edit. I.S.R., Bologna 1973, 3, 230: Denz.-Sch. 800.

⁴⁴ Prva v kronološki vrsti je veroizpoved lyonskega koncila (1179–1181), ki jo je govoril Valdes (ed. A. Dondaine, Arch. Fr. Pr., 16, 1946; potem veroizpoved Durandusa iz mesta Huesca pred škofom iz Tarragone l. 1208 (PL 215, 1510–1513), in končno veroizpoved Bernarda Primo l. 1210 (PL 216, 289–292). Denz.-Sch. 790–797 primerja te dokumente.

kakršna je bila izrečena nekaj stoletij prej zoper priscilijanizem.⁴⁵ Ta vero-

⁴⁵ Na koncilu v Bragi (560–563) v Portugaliji (Denz.-Sch. 451–464).

⁴⁶ Plp 2, 10.

⁴⁷ Ef 1, 21.

⁴⁸ Kol 1, 16.

svojo pomembnost za krščansko vero, ker sta gnoza in marcionizem dolgo časa skušala omajati nauk o stvarjenju, in sicer še pred maniheizmom in priscilianizmom. Zato prve veroizpovedi redno naglašajo, da je vsa »vidna in nevidna bitja« ustvaril Bog. Ta nauk izrečno ugotavlja nicejsko-carigrajski koncil,⁴⁹ pa tudi koncil v Toledu.⁵⁰ Ta nauk so brali katehumenom v veroizpovedi, ki so jih vélike Cerkve uporabljale pri obhajanju krsta.⁵¹ Sprejeli so ga tudi v véliko evharistično molitev sv. Jakoba v Jeruzalemu,⁵² sv. Bazilija v Mali Aziji in Aleksandriji⁵³ ter v drugih Cerkvah Vzhoda.⁵⁴ Pri grških cerkvenih očetih se ta nauk pojavlja od sv. Ireneja dalje⁵⁵ in razen tega v »Razlagi vere« sv. Atanazija.⁵⁶ Na Zahodu ga najdemo pri Gregoriju Elvirskem,⁵⁷ pri sv. Avguštinu,⁵⁸ pri sv. Fulgenciju⁵⁹ in drugih.

V času, ko so katarji na Zahodu in bogomoli v vzhodni Evropi znova prebudili k življenju manihejski dualizem, ni mogla veroizpoved 4. lateranskega koncila storiti ničesar boljšega kakor to, da je znova sprejela ta povedek in njegov obrazec, ki sta bila že od nekdaj temeljne važnosti. Kmalu nato so ta povedek in obrazec ponovili drugi lyonski koncil⁶⁰ ter koncila v Florenci⁶¹ in Tridentu. Dobila sta vstop tudi v konstitucijo »Dei Filius« 1. vatikanskega cerkvenega zbora,⁶² in sicer v prav istih pojmi, ki jih je uporabil 4. lateranski koncil 1215. Gre torej za povedek vere temeljnega pomena in za stalen verski nauk, ki ga je ob vodstvu božje previdnosti lateranski koncil posebno poudaril, da bi s tem povezal povedek o satanu in demonih. S tem je koncil pokazal, da je nauk o demonih, ki je že po sebi pomemben, vključen v širšo miselno zvezo z naukom o stvarjenju sveta in z vero v angelska bitja.

Druga téma koncila: hudobni duh

1. Tekst

Koncilov povedek o demonih je daleč od tega, da bi bil to le iz okoliščin nastali dostavek, neke vrste teološki sklep ali dedukcija. Nasprotno, ta povedek nastopa kot trdna, že zdavnaj sprejeta postavka v nauku. To kaže že formulacija teksta. Od povedka glede ustvaritve vseh reči preide dokument na povedek o hudiču in demonih ne kot na logično izvedeno sklepanje, logično izvedeni »zaključek«. Ni zapisano: »Zaradi tega so bili satan in demoni ustvarjeni kot po svoji naravi dobra bitja,« kakor bi bilo nujno,

⁴⁹ COED, 5 in 24: Denz.-Sch. 125—150.

⁵⁰ Denz.-Sch. 188.

⁵¹ V Jeruzalemu (Denz.-Sch. 41), na Cipru (poroča Epifanij iz Salamine (Denz.-Sch. 44), v Aleksandriji (Denz.-Sch. 46), v Antiohiji (pr. t. 50), v Armeniji (pr. t. 48) itd.

⁵² PE (Prex Eucharistica, Ausg. Hänggi-Pahl, Fribourg 1968), 348.

⁵³ PE 232 in 348.

⁵⁴ PE, 327, 332, 362.

⁵⁵ Adv. haer. 2, 30; 6: PG 7, 818 B.

⁵⁶ PG 25, 199—200.

⁵⁷ De fide orthodoxa contra Arianos; v delih, ki se pripisujejo sv. Ambrožu (PL 17, 549), pa tudi Febadiusu (PL 20, 49).

⁵⁸ De Genesi ad litteram liber imperfectus 1, 12: PL 34, 221.

⁵⁹ De fide liber unus 3, 25: PL 65, 683.

⁶⁰ Ta veroizpoved, ki jo je izpovedal cesar Mihael VIII. Paleolog (1258—1282) in sta jo Hardouin in Mansi ohranila v aktih tega koncila, zlahka dobimo v Denz.-Sch. 851. COED iz Bologne jo izpušča, ne da bi bil navedel kak razlog za to (na 1. vatikanskem koncilu se je vendar uradno skliceval na to relator v imenu Deputatio fidei: Mansi 42, 1113 B).

⁶¹ Sess. 9, Bulla unionis Coptorum: COED, 571; Denz.-Sch. 1333.

⁶² Denz.-Sch. 1862 (manjka v COED).

⁶³ Sess. 3; Const. »Dei Filius«, c. 1: COED, 805—806; Denz.-Sch. 3002.

če bi bilo šlo pri tem za nov, iz predhodnih povedkov izvedeni povedek glede nauka. Nasprotno. Primeru satana navaja dokument kot dokaz za predhodno trditev, kot argument zoper dualizem. Zato pravi dokument: »Kajti satana in druge hudobne duhove je ustvaril Bog po naravi dobre...« Kratko povedano, izjava, ki se nanaša nanje, nastopa kot nesporna trditev krščanske zavesti. To je pomembna postavka dokumenta in glede na zgodovinske okoliščine sploh ni moglo biti drugače.

2. Predzgodovina izjave: Pozitivne in negativne formulacije (4.—5. stoletje)

Od 4. stoletja naprej je namreč Cerkev zavzemala stališče zoper manihejski nauk o dveh enako večnih in nasprotujočih si počelih.⁶⁴ Tako na Vzhodu kakor na Zahodu je s trdnostjo zastopala nauk, da so bili satan in demoni ustvarjeni kot po svoji naravi dobra bitja. »Verovati moraš«, pravi Gregor Nacianški novokrščencu, »da ni kakega bistva ali kraljestva zla, ki ne bi imelo takšnega počela, ki biva ali samo po sebi ali pa ga je ustvaril Bog.«⁶⁵

Na hudobnega duha so gledali kot na božjo stvar, ki je bila v svojem izvoru dobra in je sijala kakor luč, ki pa, žal, ni ostala v resnici, v katero je bila postavljena (Jan 8, 44), marveč se je uprla Gospodu.⁶⁶ Zlo torej ni bilo v njegovi naravi, ampak v svobodnem in od njegove volje odvisnem dejanju.⁶⁷ Povedke te vrste moremo vsebinsko enake brati na Vzhodu pri sv. Baziliju,⁶⁸ pri sv. Gregoriju Nacianškem,⁶⁹ pri sv. Janezu Krizostomu,⁷⁰ pri Dioniziju Aleksandrijskem,⁷¹ in na Zahodu pri Tertulijanu,⁷² pri Evzebiju iz mesta Vercellija,⁷³ pri sv. Ambrožu⁷⁴ in pri sv. Avguštinu.⁷⁵ Ti povedki so mogli ob dani priliki privezati trdno dogmatično obliko. Razen tega jih najdemo tudi v obliki obsodbe pri cerkvenem učiteljstvu ali pa v obliki veroizpovedi.

Delo »De Trinitate«, ki ga pripisujejo sv. Evzebiju iz Vercelloja s trdnostjo izraža resnico v obliki zaporednih izobčitvenih izrekov:

»Če kdo izpoveduje, da padli angel v naravi, v kateri je bil ustvarjen, ni božje delo, marveč da obstaja iz samega sebe, in se povzpne prav do tega, da mu pripisuje, kakor da najde v samem sebi svoje lastno počelo, tak naj bo izobčen.«

⁶⁴ Mani, ustanovitelj sekte, je živel v 3. stoletju po Kr. Z začetkom naslednjega stoletja se je uveljavil odpor cerkvenih očetov zoper maniheizem. Epifanij je temu krivoverstvu posvetil dolgo razpravo in ga je zavrnil (Haer. 66: PG 42, 29—172). Sv. Atanazij govori o tem ob dani priliki (Oratio contra gentes 2; PG 25, 6 C). Sv. Bazilij je napisal o tem majhno razpravo »Quod Deus non sit auctor malorum« (PG 31, 330—354). Didymus Aleksandrijski je avtor knjige »Contra Manichaeis« (PG 39, 1085—1110). Na Zahodu se je Avgustin po svojem spreobrnjenju sistematično bojeval zoper maniheizem, nazor, ki ga je bil v mladosti sprejel (prim. PL 42).

⁶⁵ Oratio 40. In sanctum Baptisma, par. 45: PG 36, 424 A.

⁶⁶ Očetje so razlagali v tem smislu vrstice Iz 14, 14 in Ez 28, 2, v katerih sta preroka ožigosala napuh poganskih kraljev Babilonije in Tira.

⁶⁷ »Ne reci mi, da je hudobija v hudiču vedno obstajala; v začetku je bil tega prost; tukaj gre za lastnost njegovega bitja, ki se je šele pozneje pridružila« (sv. Janeza Krizostom, De diabolo tentatore, hom. 2, 2: PG 49, 260).

⁶⁸ Quod Deus non sit auctor malorum (Da Bog ni začetnik zla) 8: PG 31, 345 C-D.

⁶⁹ Oratio 38. In Theophania 10: PG 36, 320 C — 321 A; oratio 45. In sanctum Pascha: pr. t. 629 B.

⁷⁰ Prim. zgoraj op. 67.

⁷¹ Contra Manichaeos 16; v tem smislu razlaga Jan 8, 44 (in veritat non stetit): PG 39, 1105 C; prim. Enarr. in ep. B. Iudae 9: PG 1814 C — 1815 B.

⁷² Adv. Marcionem 2, 10: PL 2, 296—298.

⁷³ Prim. paragraf, ki pride za 1. kanonom De Trinitate.

⁷⁴ Apol. proph. David 1, 4; PL 14, 1453 C-D; in Ps 118; 10: PL 15, 1363 D.

⁷⁵ De Genesi ad litt. 11, 20—21, 27. 28: PL 34, 439—440.

»Če kdo izpoveduje, da je bil odpadlega angela Bog ustvaril s pokvarjeno naravo, in ne trdi, da je zlo spočel iz samega sebe s svojim lastnim hotenjem, tak naj bo izobčen.«⁷⁶

»Če kdo izpoveduje, da je satanski angel ustvaril svet — daleč od nas naj bo takšno verovanje — in ne izjavlja, da je vsak greh njegova iznajdba, tak naj bo izobčen.«⁷⁶

Takšno podajanje v obliki izobčitvenih izrekov tedaj ni bilo osamljen primer. Najdemo ga tudi v »Commonitorium« [Opora za spomin], v delu, ki ga pripisujejo sv. Avguštinu in je bilo napisano glede na manihejce za odpoved zmoti. Ta pouk izreka izobčenje nad »tistim, ki veruje, da sta dve naravi, ki imata svoj izvor iz dveh različnih počel: ena je dobra in izvira od Boga, druga je zla in je on ni ustvaril.«⁷⁷

Ta nauk pa so rajši izražali v direktni in pozitivni obliki verskega povedka. Sv. Avguštin pravi ob začetku svojega dela »De Genesi ad literam« takole:

»Katoliški nauk zahteva, da verujemo, da je Trojica en sam Bog, ki je ustvaril in izoblikoval vsa bitja, kar jih biva in kolikor bivajo; tako da nobena stvar, naj bo duhovno ali telesno bitje, oziroma — da se kratko izrazimo z besedami sv. pisma — naj bo vidna ali nevidna, ne pripada k božji naravi, temveč ga je Bog ustvaril iz nič.«⁷⁸

Prav tako je prvi koncil v Toledu v Španiji izpovedal, da je Bog stvarnik »vseh vidnih in nevidnih bitij« in da razen njega »ne biva božja narava, angel, duh ali kaka moč, ki bi jo bilo mogoče imeti za Boga.«⁷⁹

Tako že od 4. stoletja naprej izražanje krščanske vere — v učenju in življenju — nudi v tej točki tisti dve dogmatski formulaciji, na kakršni znova naletimo osem stoletij pozneje za Inocenca III. in 4. lateranskega koncila.

Sv. Leon Veliki

V vmesnem času ti dogmatski povedki nikakor niso prišli iz navade. V 5. stoletju je o tem pismo papeža sv. Leona Velikega Turibiju, škofu v Astorgi — o pristnosti pisma ni mogoče dvomiti — govorilo v istem tonu in z isto jasnostjo. Med priscilijanskimi zmotami, ki jih je papež obsodil, najdemo tudi naslednje:

»Sesta opomba⁸⁰ poroča o njihovi trditvi, da hudobni duh nikdar ni bil dober in da njegova narava ni božje delo, temveč da je izšel iz kaosa in teme, češ da nima kakega začetnika svojega bitja, marveč je on sam počelo in podstat slehernega zla, medtem ko resnična vera, katoliška vera, izpoveduje, da je podstat vseh stvari, duhovnih kakor telesnih, dobra in da zlo ni neka narava, kajti Bog, stvarnik vesoljstva, je ustvaril le to, kar je dobro. Zato bi bil tudi hudobni duh sam dober, če bi ostal v tistem stanju, v katerem je bil ustvarjen. Ko pa je, žal, svoje naravne odlike slabo uporabil in ni ostal v resnici (Jan 8, 44), se (brez dvoma) ni spremenil v kako nasprotno podstat, marveč se je ločil od najvišjega Dobrega, katerega bi se moral oklepati.«⁸¹

Ta doktrinalna trditev (začenši od besed »resnična vera, katoliška vera, izpoveduje...« do konca) je veljala za tako pomembno, da so jo sprejeli z istimi izrazi med dopolnila, ki so jih v 6. stoletju dodali knjigi »De ec-

⁷⁶ De Trinitate 6, 17, 1–3, izd. V. Bulhart: CC, Str. 9, 89–90: PL 62, 280–281.

⁷⁷ CSEL 25/2, 977–982: PL 42, 1153–1156.

⁷⁸ De Genesi ad litt. imperf. 1, 1–2: PL 34, 221.

⁷⁹ Denz.-Sch. 188.

⁸⁰ To je 6. op. spomenice, ki jo je škof iz Astorge poslal papežu.

⁸¹ Epist. st. 15, c. 6: PL 54, 683; prim. Denz.-Sch. 286; kritični tekst, ki ga je izdal B. Vollman OSB, izkazuje le variante v ločilih.

clesiasticis dogmatibus», ki jo pripisujejo Gennadiju Marseillskemu.⁸² Končno je isti nauk tudi avtoritativno potrjen v delu sv. Fulgencija »De fide seu de regula fidei ad Patrum«, kjer je naglašena potrebnost »verovati predvsem« in »trdno verovati«, da je vse tisto, kar ni Bog, božja stvar, in da to velja pri vseh bitjih, »vidnih in nevidnih«; »da je en del angelov zablodil in se prostovoljno odvrnil od svojega Stvarnika.«⁸³ Zato ne preseneča, da je bilo v takšni zgodovinski miselni zvezi v »Statuta Ecclesiae antiquae« — kanonično zbirko 5. stoletja — med vprašanji, namenjenimi preizkusu katoliške vere pri kandidatih za škofovstvo, uvedeno tudi tole: »Ali je hudobni duh po naravi hudoden ali pa je tak postal s svojo svobodno voljo?«⁸⁴ To je obrazec, ki ga znova zasledimo v veroizpovedih, ki jih je Inocenc III. naložil valdežanom.⁸⁵

Prvi koncil v Bragi (6. stoletje)

Nauk je bil torej vsesplošen in določen. Številni dokumenti, ki ga izražajo in izmed katerih smo navedli najvažnejše, sestavljajo doktrinalno ozadje, od katerega se v sredini 6. stoletja močno odseva prvi koncil v Bragi. Na tem ozadju tudi 7. poglavje tega zbora ni videti kot izolirano besedilo, marveč kot sinteza nauka 4. in 5. stoletja v tem vprašanju in predvsem nauka papeža Leona Velikega: »Kdor trdi, da hudobni duh ni bil od začetka dobri angel, ki ga je Bog ustvaril, in da ni po svoji naravi božje delo, ampak nasprotno trdi, da se je pojavil iz teme in nima nikakršnega stvarnika, marveč da je sam počelo in podstat zlega, kakor sta učila Mani in Priscilian, bodi izobčen.«⁸⁶

Nastop katarov (12. in 13. stoletje)

Že dolgo sta bila konkretno stanje stvari in svobodno dejanje volje, s katerim je hudobni duh povzročil svoj padec, sestavini izrečnega verovanja Cerkve. 4. lateranskemu koncilu je bilo dovolj, da je te povedke sprejel v svojo veroizpoved, ne da bi jih moral dokumentirati; saj je šlo pri tem za jasno izpovedovano versko resnico. Ta sprejem, ki bi bil z dogmatičnega vidika že prej možen, je tedaj postal nujno potreben, ker si je krivoverstvo katarov usvojilo nekatere stare manihejske zmote. Med 12. in 13. stoletjem so se zato mnoge veroizpovedi morale podvzati, da so znova zatrdile, da je Bog stvarnik »vidnih in nevidnih« bitij in začetnik obeh zavez, pa tudi natančneje določiti, da hudobni duh ni po naravi hudoben, marveč zaradi svobodne odločitve.⁸⁷ Antični dualistični nazori, ki so dobili vstop v obsejna doktrinalna in duhovna gibanja, so torej v južni Franciji

⁸² Cap. IX: Fides vera, quae est catholica, omnium creaturarum sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset, si in eo quod factus est permaneret. Sed quia naturalis excellentia male usus est, et in veritate non stetit, non in contrariam substantiam transiit, sed a summo bono, cui debuit adhaerere, discessit (De ecclesiasticis dogmatibus: PL 58, 995 C—D). A prvotna recenzija tega dela, ki je objavljeno v dostavku k Avgustinovim delom, nima tega poglavja (PL 42, 1213—1222).

⁸³ De fide seu de regula fidei ad Petrum liber unus: PL 65, 671—706. »Principaliter tene« (III, 25, col. 683 A); »Firmissime... tene« (IV, 45, col. 694 C). »Pars itaque angelorum quae a suo creatore Deo, quo solo bono beata fuit, voluntaria prorsus aversione discessit...« (III, 31, col. 687 A); »... nullamque esse mali naturam« (XXI, 62, col. 699 D — 700 A).

⁸⁴ Concilia Gallica (314—506), CC, S. L., 148, izd. Ch. Munier, str. 165, 25—26; tudi v dostavku k Ordo 34, v: M. Andrieu, Ordines romani, t. 3, Lovanii 1951, 616.

⁸⁵ PL 215, 1512 D; A. Doudaine, Arch. Fr. Pr., 16 (1946) 232; Denz.-Sch. 797.

⁸⁶ Denz.-Sch. 457.

⁸⁷ Prim. zg. op. 44.

in severni Italiji pomenili resnično nevarnost za vero. V Franciji je Hermenegild de Béziers moral napisati razpravo zoper krivoverce, »ki pravijo in verujejo, da sedanjega sveta in vidnih bitij ni ustvaril Bog, temveč hudobni duh,« in da bivata en dobri in vsemogočni Bog ter en zli Bog, to je hudobni duh.⁸⁸ V severni Italiji je tudi spreobrnjeni nekdanji katar Bonacursus pozival k čuječnosti in natančneje označil različna mnenja šol, pripadajočih sekti.⁸⁹ Nedolgo po njegovem nastopu »Summa contra haereticos«, ki so jo dolgo časa pripisovali Praepositinu iz Cremona, za naš problem še bolje označuje vpliv dualističnega krivoverstva na nauk tiste dobe, ko razpravljajo o katarcih začenja takole:

»Vsemogočni Bog je ustvaril le nevidna in netelesna bitja. Kar se tiče hudobnega duha, ki ga ta krivoverec imenuje bog teme, je on ustvaril vidna in telesna (bitja). Ko krivoverec to trdi, pristavlja, da obstajata dve počeli reči, počelo dobrega, namreč vsemogočni Bog, in počelo zlega, hudič. Dalje trdi, da obstoje dve naravi: ena dobra, namreč narava netelesnih (bitij), ki jih je ustvaril vsemogočni Bog; z druge strani zlobna narava, namreč narava telesnih (bitij), ki jih je ustvaril hudič. Krivoverec, ki se izraža tako, se je prej imenoval manihejec, danes katar.⁹⁰

Kljub svoji kratkosti je ta povzetek pomemben zaradi svoje vsebinske zgoščenosti. Danes ga moremo še spopolniti, ko vzamemo v poštev »Knjigo dveh počel,« ki jo je neki katarski teolog napisal kratko po 4. lateranskem koncilu.⁹¹ Ta mala suma za bojevite pripadnike te sekte se je spuščala v razne drobnarije dokazovanja in hotela ovreči nauk o enem Stvarniku in s sklicevanjem na sv. pismo utemeljiti bivanje dveh nasprotujočih si počel.⁹² Poleg dobrega Boga, tako je tam zapisano, »moramo nujno priznati obstoj še drugega počela, namreč počela zla, ki pogubno deluje zoper resničnega Boga in zoper njegovo stvarstvo.«⁹³

Veljava odločitve 4. lateranskega koncila

V začetku 13. stoletja takšne izjave niti malo niso bile le teorije intelektualnih izvedencev, marveč so ustrezale sklopu verovanj, iz katerih je živela in jih je širila množica majhnih, razvejanih, organiziranih in dejavnih skupin. Cerkev je bila dolžna poseči vmes in z vso močjo potrditi doktrinalne izjave prejšnjih stoletij. To je storil papež Inocencij III., ko je dve imenovani izjavi vključil v veroizpoved 4. lateranskega vesoljnega cerkvenega zborra. To veroizpoved so uradno prebrali pred škofi in ti so jo odobrili. Ko so jih glasno vprašali: Ali verujete te resnice v vseh točkah?, so odgovorili s soglasnim vzklikanjem: »Verujemo jih!«⁹⁴ V svoji celoti je torej ta koncilski dokument »de fide« [verska resnica]. Na temelju svoje narave in svoje obli-

⁸⁸ PL 204, 1235–1272. Prim. E. Delamelle, *Diet. Hist. et Géogr. Eccl.* 15, col. 754–757. Ijena v 2. izdaji: *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*.
⁸⁹ PL 204, 775–791. Zgodovinsko miselno zvezo severne Italije je dobro opisal p. Ilarino da Milano, *Le eresie medioevali* (11. do 15. stol.), v: *Grande Antologia filosofica*, vol. IV, Milano 1954, 1599–1689. Bonacursusovo delo preučuje isti p. Ilarino da Milano: »Manifestatio haeresis Catorum quam fecit Bonacursus« po cod. Ottob. lat. 136 Vatikanske knjižnice, *Aevum* 12 (1933) 281–333.

⁹⁰ *Summa contra haereticos* c. 1, izd. Joseph N. Garvin in James A. Corbett, University of Notre-Dame 1958, 14.

⁹¹ To razpravo je prvokrat odkril p. Antonie Dondaine OP in je bila pred kratkim objavljena v 2. izdaji: *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index* de Christine Thouzelier, S. Chr. 198, Paris 1973.

⁹² N. m., paragraf 1, 160–161.

⁹³ Pr. t., paragraf 12, 190–191.

⁹⁴ A new eyewitness Account of the Forth Lateran Council, objavil St. Kuttner in Antonio Garcia y Garcia, v: *Traditio* 20, 1964, 115–128, predvsem str. 127–128.

ke, ki sta narava in oblika veroizpovedi, ima vsaka od njenih glavnih točk enako dogmatično veljavo.

Zašli bi v očitno zmoto, če bi zahtevali, da mora vsak paragraf [oddelek] kakšne veroizpovedi vsebovati le en sam dogmatični povedek. To bi pomenilo za svojo razlago uporabljati hermenevtiko, ki bi bila veljavna na primer za kak odlok tridentinskega koncila, pri katerem navadno vsako poglavje obravnava samo eno dogmatično témo: Potrebnost priprave na opravičenje,⁹⁵ resničnost stvarne Kristusove navzočnosti v evharistiji⁹⁶ itd. Prvi paragraf 4. lateranskega koncila pa nasprotno v enakem številu vrstic kakor poglavje tridentinskega koncila o »daru stanovitnosti«⁹⁷ povzema množstvo verskih povedkov, ki so jih deloma že definirali: O enem samem Bogu, o trojstvu in enakosti Oseb, o enovitosti njihove narave, o izhajanju Sina in Svetega Duha. Isto se dogaja glede stvarjenja, predvsem pri obeh oddelkih, ki se tičeta kroga vprašanj o duhovih in telesnih bitjih, katera je ustvaril Bog, pa tudi o ustvaritvi hudobnega duha in njegovega greha. Šlo je, kakor smo ugotovili, da prav toliko točk, kolikor jih je že od 4. in 5. stoletja naprej spadalo k nauku Cerkve. S tem, da je koncil te točke vključil v svojo veroizpoved, ni storil nič drugega kakor to, da je potrdil njihovo pripadnost k vesoljnemu zakladu vere.

Obstajanje demonske stvarnosti in povedek o njeni moči temeljita dalje ne le na teh bolj posebnih dokumentih, marveč najdemo še nadaljnji, bolj splošni in manj strogi izraz v izjavah koncilov, kjerkoli ti opisujejo položaj človeka brez Kristusa.

Skupen nauk papežev in koncilov

Sredi 5. stoletja, malo pred kalcedonskim koncilom, je »zvezek« papeža Leona Velikega Flavijanu kot enega izmed ciljev odrešenjske ojkonomije označil zmago nad smrtjo in nad hudobnim duhom, ki ima po trditvi pisma Hebrejcem oblast nad smrtjo.⁹⁸ Ko je nato pozneje florentinski koncil govoril o odrešenju, je to odrešenje prikazal biblično kot osvoboditev od gospodstva hudobnega duha.⁹⁹ Ko tridentinski koncil povzema nauk sv. Pavla, izjavlja, da je grešni človek »podložen satanu in smrti.«¹⁰⁰ Ko nas je Bog odrešil, »nas je iztrgal iz oblasti teme in prestavil v kraljestvo svojega preljubega Sina, v katerem imamo odrešenje, odpuščenje grehov.«¹⁰¹ Storit po krstu greh, pomeni »predati se satanovemu gospodstvu.«¹⁰² To je v resnici prvotna in vesoljna vera Cerkve, vera, ki je od prvih stoletij dalje izpričana v bogoslužju uvajanja v krščanstvo, ko so se katehumeni malo pred krstom odpovedali satanu, izpovedali svojo vero v presveto Trojico in se posvetili Kristusu, svojemu Odrešeniku.¹⁰³

⁹⁵ Sess. 6: Decretum de justificatione, c. 5: COED, str. 672; Denz.-Sch. 1525.

⁹⁶ Sess. 13, c. 1: COED, str. 693; Denz.-Sch. 1632—37.

⁹⁷ Sess. 6, c. 13: COED, str. 676; Denz.-Sch. 1541.

⁹⁸ Denz.-Sch. 291; formulo je sprejela 6. seja, 1. pogl. trid. koncila (COED, str. 666; Denz.-Sch. 1511).

⁹⁹ Sess. 11, Bulla unionis Coptorum, 1347—1349.

¹⁰⁰ Sess. 6, c. 1: COED, str. 671; Denz.-Sch. 1521.

¹⁰¹ Kol 1, 13, 14, nav. v istem odluku, 3. pogl.: COED, 672; Denz.-Sch. 1523.

¹⁰² Sess. 14, de poenit., c. 1: COED 703; Denz.-Sch. 1668.

¹⁰³ Ta obred se pojavlja že v 3. stoletju v »Traditio apostolica« (iz. B. Botte, c. 21, 46—51) in v 4. stoletju v liturgiji Constitutiones Apostolorum 7, 41 (izd. F.—X. Funk, Didascalia et Const. Apost., zv. I., 1905, 444—447).

Zaradi tega pa tudi 2. vatikanski koncil, ki se je zanimal bolj za sedanjost Cerkve kakor za nauk stvarjenja, ni opustil pozivanja k čuječnosti zoper delovanje satana in demonov. Kakor koncila v Florenci in Tridentu, je z apostolom spomnil na to, da nas je Kristus »osvobodil iz oblasti teme.«¹⁰⁴ Ko konstitucija »Gaudium et spes« tako kot sv. Pavel in knjiga Razodetja povzema sv. pismo, pravi, da je naša zgodovina, celotna zgodovina, »trd boj zoper moči teme; ta boj se je začel že takoj ob začetku sveta in bo po Gospodovi besedi trajal do zadnjega dne.«¹⁰⁵ Drugod 2. vatikanski koncil ponavlja opomine pisma Efežanom, naj si nadenemo »vso bojno opravo božjo, da se bomo mogli ustavljati hudičevim zvijačam.«¹⁰⁶

Kajti bojevati se moramo, kakor ista konstitucija kliče v spomin laikom, »zoper svetovne gospodovavce te teme, zoper hudobne duhove.«¹⁰⁷ Tudi ne preseneča, da končno isti koncil tedaj, ko namerava Cerkev predstaviti kot že začeto božje kraljestvo, opozarja na Jezusove čudeže in za ta namen navaja ravno izganjanje hudih duhov.¹⁰⁸ Prav v tej miselni zvezi je bilo, ko je Jezus izrekel znano besedo: »Torej je božje kraljestvo prišlo k vam.«¹⁰⁹

Dokaz iz liturgije

Kar se tiče liturgije, ki smo jo ob različnih prilikah že omenili, je treba reči, da prispeva posebno pričevanje, ker je liturgija konkretni izraz življenjsko izvrševane vere. Ne smemo pa od nje zahtevati, da bi na našo radovednost glede narave demonov odgovarjala s podatki o njihovih vrstah in imenih. Liturgija se zadovolji s tem, da v skladu s svojo nalogo poudarja njihov obstoj in nevarnosti, ki od njih pretijo kristjanom. Na temelju nauka sv. pisma nove zaveze nudi liturgija za to mnoga neposredna opozorila, ko jo kliče v spomin, da je življenje krščeni boj zoper svet, meso in demonska bitja, boj, ki ga bojujejo, oprti na Kristusovo milost in v moči njegovega Duha.¹¹⁰

Pomen novih obrednikov

Vendar je treba ta dokaz iz liturgije danes uporabljati oprezno. Na strani obstaja nevarnost, da bi nas vzhodni obredniki in zakramenti s svojo poznejšo okrasitvijo in njihovo kompleksno demonologijo zavedli s prave poti. Na drugi strani nas latinski liturgični dokumenti, ki so jih v zgodovini večkrat predelali, prav zaradi teh sprememb vabijo k prav tako previdnim sklepom. Naš stari obrednik za javno pokoro je s poudarkom izražal delovanje hudobnega duha na grešnike. Žal, ti teksti, ki so v »Rimskem pontifikatu« ostali pri življenju prav do današnjih dni,¹¹¹ že mnogo časa niso več v uporabi. Pred 1972 je bilo tudi še mogoče moliti cerkvene molitve za umirajoče, ki so spominjale na strahoto pekla in na poslednje napade hudobne-

¹⁰⁴ M 3 in 14 (pozorni naj bomo na navedbo Kol 1, 13 in na to, kar je v op. 14).

¹⁰⁵ CS 37, 2.

¹⁰⁶ Ef 6, 11. 12, kar s poudarkom navaja C 43, 4.

¹⁰⁷ Ef 6, 12 s poudarkom navedeno tudi v C 35, 1.

¹⁰⁸ C 5, 1.

¹⁰⁹ Lk 11, 20; prim. Mt 12, 28.

¹¹⁰ C. Vagaggini OSB, Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale, Roma 1965, 346–427; Egon von Petersdorff, De daemonibus in liturgia memoratis, v: Angelicum 19 (19–42), 324–339; isti, Dämonologie, I. Dämonen im Weltplan. II. Dämonen am Werk, München 1954–1957.

¹¹¹ Gl. Ordo excommunicandi et absolventi in zlasti opomin: »Quia N. diabolo suadente...«, v: Pontificale Romanum, 2. izd. Ratisbona 1908, 392–398.

ga duha,¹¹² tudi ti značilni teksti so sedaj izginili. Posebna služba eksorcista je ravno v današnjih dneh, če že ne popolnoma odpravljena, pa vendarle skržena na morebitno službo in jo je mogoče dejansko opravljati le z dovoljenjem škofov,¹¹³ ne da bi bil predviden za njeno izvrševanje kak poseben obred. Taka uredba seveda ne pomeni, da duhovnik nima nič več oblasti za izvrševanje eksorcizma, in tudi ne tega, da ga nič več ne sme izvrševati. Vendar nam to nalaga dolžnost ugotoviti: Cerkev s tem, ko tej službi ne določa nikakršnega specifičnega načina ravnanja, eksorcizmom nič več ne priznava pomembnosti, ki so jo ti imeli v prvih stoletjih. Ta razvoj vsekakor zasluži, da ga vzamemo v premislek.

Kljub temu pa ne smemo iz tega sklepati, da je v liturgičnem področju vera popustila ali se je celo spremenila. Rimski misal iz l. 1970 še naprej kaže prepričanje Cerkve o poseganju demonskih sil. Kakor prej, tako tudi sedaj liturgija prve postne nedelje spominja vernike na to, kako je Jezus zmagal skušnjavca: Tri sinoptična poročila o Jezusovi preskušnji so pridržana trem krogom — A, B, C — branj za postni čas. Protoevangelij, v katerem je oznanjena zmaga žene nad ono kačo (1 Mojz 3, 15), beremo na 10. nedeljo letnega kroga B in na soboto 5. tedna. Na praznik Marijinega vnebovzeta beremo iz knjige Razodetja odstavek 12, 1—6, ki opisuje, kako zmaj ogroža Ženo na porodu. Jezusov spor s farizeji glede Beelzebula (Mr 3, 20—35) je med branji že imenovane 10. nedelje leta B. Priliko o semenu in ljujki (Mt 13, 36—46) beremo na torek 13. tedna. Oznanilo o zmagi nad knezom tega sveta (Jan 12, 20—33) beremo na 5. nedeljo postnega časa v letnem krogu B in čez teden prav tako Jan 14, 30. Od apostolskih spisov nastopa Ef 2, 1—10 na ponedeljek 29. tedna; Ef 6, 10—20 v skupnih mašah svetnikov in na četrtek 13. tedna. 1 Jan 3, 7—10 beremo 4. januarja; praznik sv. Marka nudi prvo Petrovo pismo, ki prikazuje hudiča, kako išče svoj plen, katerega hoče požreti. Te navedbe, ki bi jih morali pomnožiti, če naj bi bile popolne, pričajo, da so najpomembnejša svetopisemska besedila o hudobnem duhu vedno del uradnih branj Cerkve.

Res je, da je bil obrednik za krščansko uvažanje odraslih v tej točki spremenjen in da hudobnega duha nič več ne zarotuje v ukazajočih nagovorih. Vendar pa se z istim namenom obrača v obliki molitve na Boga;¹¹⁴ to je manj patetično, a prav tako povedno in učinkovito izražanje. Zato je napočno trditi, da so eksorcizme iz novega krstnega obrednika odpravili. Zmota je takó očitna, da je novi obrednik za katehumenat pred navadne, tako imenovane »večje« eksorcizme celo vstavil še »manjše« eksorcizme, ki so

¹¹² Navajamo iz molitve »Commendo te...«: »Ignoret omne, quod horret in tenebris, quod stridet in flammis, quod cruciat in tormentis. Cedat tibi terribilis satanas cum satellitibus suis...«

¹¹³ Tako je bilo določeno v paragrafu 4 motu propria »Ministeria quaedam: »Službi, ki jih je treba v latinski Cerkvi obdržati in ki sta bili prilagojeni današnjim potrebam, sta dve, to je služba lektorja [bravca] in akolita. Naloge, ki so bile doslej zaupane subdiakonu, so zdaj izročene lektorju in akolitu, zato ni v latinski Cerkvi nič več višjega reda subdiakonata. Ni pa nikakršne ovire, da ne bi po sodbi škofovske konference akolit v kakih krajih mogel nositi tudi ime »subdiakon« (ASS 64, 1972, 532). Takó je bila služba eksorcista odpravljena; ni pa predvideno, da bi ustrezno oblast mogel opravljati lektor ali akolit. Motu proprio pravi le (str. 531), da morejo škofovske konference za svoje področje prositi za službe ostiarija [vratarja] eksorcista in kateheta.

¹¹⁴ Prehod k obliki prosilne molitve je bil izvršen šele po času »eksperimentov«, ki so jim nato sledila razmišljanja in diskusije v »Consilium«.

porazdeljeni na celotno trajanje katehumenata in so bili v preteklosti nepoznani.¹¹⁵

Eksorcizmi torej ostanejo. Danes kakor včeraj prosijo za zmago nad »satanom«, »hudičem«, »knezom tega sveta« in nad »močmi teme«. Trije navadni »skrutiniji«, pri katerih so kakor prej eksorcizmi, imajo isti negativni in pozitivni namen kakor nekaj: »osvoboditi od greha in od hudobnega duha« in hkrati »okrepiti v Kristusu.«¹¹⁶ Krščevanje otrok prav tako — in naj govori nekateri karkoli — ohranja eksorcizem,¹¹⁷ to pa ne pomeni, da Cerkev na te otroke gleda, kot bi jih bil obsedel satan; pač pa Cerkev veruje, da tudi ti potrebujejo vse učinke Kristusovega odrešenja. Pred krstom namreč ima vsak človek, otrok in odrasel, znamenje greha in satanovega delovanja.

Kar se tiče liturgije za posamično spoved, govori danes o hudobnem duhu manj kakor prej. Toda skupna obhajanja pokore so znova uvedla staro molitev, ki omenja satanov vpliv na grešnike.¹¹⁸ V obredniku za bolnike sicer, kakor smo že omenili, molitve za umirajoče, nič več ne podčrtavajo vznemirjujoče satanove navzočnosti; vendar pa duhovnik moli pri bolniškem maziljenju, da bi bolnik »bil oproščen greha in sleherne skušnjave.«¹¹⁹ Sveto olje velja kot »varstvo« za telo, dušo in duha.¹²⁰ Molitev »Commendo te« [Priporočam te] ne omenja sicer pekla in hudobnega duha, posredno pa vendarle kaže na obstoj obojega in na njuno delovanje, ko prosi Kristusa, naj reši umirajočega in ga sprejme v število »svojih« ovac in »svojih« izvoljenih. Tako izražanje se očitno hoče izogniti šoku pri bolniku in njegovi družini, nikakor pa ne taji verovanja v skrivnost zla.

* * *

Na kratko povedano: Kar se tiče nauka o demonih, je stališče Cerkve jasno in trdno. Res je, da ni cerkveno učiteljstvo v stoletjih nikdar izrecno izjavilo glede obstoja satana in demonov. Razlog za to je, da vprašanje nikdar ni bilo zastavljeno v tej obliki. Krivoverci in verniki, ki so se enako opirali na sv. pismo, so soglašali, da so priznavali obstoj hudobnih duhov in njihova glavna zla dejanja. Zato je danes tedaj, kadar obstaja dvom o resničnosti demonov, potrebno sklicevati se — kakor smo že rekli — na stalno in vesoljno vero Cerkve in na najvažnejši vir te vere, na Kristusov nauk. Obstoj sveta demonov se namreč kot dogmatična danost razkriva v nauku evangelija in sredi življenja iz vere. Današnja nejasnost glede hudobnih duhov, nejasnost, ki smo nanjo pokazali v začetku, postavlja torej pod vprašaj ne le drugotno sestavino krščanske misli, marveč se dotika stalne vere Cerkve, njenega načina, kako pojmovati odrešenje, in najprej celo same Jezusove zavesti. Zato je papež Pavel VI., ko je pred kratkim govoril o tej »strašni, skriv-

¹¹⁵ Ordo initiationis christianae adultorum, ed. typ. Roma 1972, št. 101, 109—118, 36—41.

¹¹⁶ Pr. t. št. 25, str. 13; in št. 154—157, str. 54.

¹¹⁷ Tako je bilo do tedaj, ko so izdali »Ordo baptismi puerorum, ed. typ. Roma 1969, 27, št. 49 in 85, št. 221. Ta edina novost je v tem, da stoji ta eksorcizem v obliki prosilne molitve, »oratio exorcismi«, in ji neposredno sledi »unctio prae baptismalis« (pr. t. št. 50)); toda oba ta dva obreda, eksorcizem in maziljenje, imata vsak svoj lastni sklepni obrazec.

¹¹⁸ V novem »Ordo Paenitentiae«, ed. typ. Roma 1974, bomo našli v 2. dostavku molitev »Deus, humani generis benignissime conditor« (str. 85—86), ki je kljub malenkostnim spremembam istovetna z molitvijo, ki ima enak začetek in je v »Ordo reconciliationis poenitentium« velikega četrtka (Pontificale Romanum, Ratisbona 1908, 350).

¹¹⁹ Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae, ed. typ. Roma 1972, 33, št. 73.

¹²⁰ Pr. t. št. 34, št. 75.

nostni in ogrožajoči stvarnosti«, mogel avtoritativno ugotoviti: »Kdor ne mara priznati obstoja te stvarnosti, zapušča okvir bibličnega in cerkvenega nauka; prav ako, kdor iz nje napravlja v sebi stoječe počelo, ki nima, kakor vsaka stvar, svojega izvora od Boga, ali kdor to razlaga kot psevdorealnost, kot pojmovno in domišljjsko personifikacijo neznanih vzrokov naših nesreč, našega zla.«¹²¹ Ne eksegeti ne teologi ne bi smeli preslišati tega opozorila.

Ponavljamo torej: Ko Cerkev tudi še danes podčrtava obstoj hudobnih duhov, se ne namerava vrniti k dualističnim in manihejskim spekulacijam nekdanjih časov, pa tudi noče ponujati kakega za razum sprejemljivega nadomestka. Cerkev hoče le ostati zvesta evangeliju in njegovim zahtevam. Seveda ni človeku nikdar dovoljevala, da bi se znebil svoje odgovornosti, tako da bi pripisoval svojo lastno krivdo hudobnim duhovom. Cerkev se ni obotavljala nastopati zoper takšno izmikanje, kadar se je pokazalo, in s sv. Janezom Krizostomom govoriti: »Ni hudobni duh, marveč lastna nemarnost ljudi vzrok vseh njihovih padcev in vsega gorja, zaradi katerega se pritožujejo.«¹²²

V tem pogledu nauk krščanstva s svojo odločno brambo človekove svobodnosti in veličine in v poudarjanju Stvarnikove vsemoččnosti in dobrote ne kaže nikakršnega popuščanja. V preteklosti je vedno obsojala in bo vedno obsojala, če se kdo preveč lahkotno sklicuje na vpliv hudobnih duhov kot na pretvezo. Odklanjala je takó praznoverje kakor tudi magijo; zamejala je sleherni doktrinalno kapitulacijo v odnosu do fatalizma in zavračala vsako odpoved svobodi v razmerju do nasilja. Še več: kadar je govor o možnem poseganju hudobnega duha, tedaj Cerkev — kakor pri čudežih — vedno daje prostora kritični preveritvi. Takó Cerkev zahteva zadržanost in previdnost. Kajti z lahkoto tukaj kdo postane žrtev domišljije, se da zapeljati netočnim poročilom, ki jih ljudje nerodno pripovedujejo naprej ali pa zmotno razlagajo. V teh kakor drugih primerih je potrebno razločevanje in dati je treba primerne prostora raziskovanju ter njegovim izsledkom.

Kljub temu pa Cerkev v zvestobi Kristusovemu zgledu meni, da je opomin apostola Petra k »treznosti« in čuječnosti vedno živ.¹²³ V naših časih je gotovo primerno varovati se pred neko novo »pijanostjo«. A tudi znanje in moč tehnike moreta upijati. Človek je danes ponosen na svoja odkritja, in mnogokrat po pravici. Ali pa je v našem primeru gotovo, da so njegove analize pojasnile vse pojave, ki so značilni za navzočnost demonov in ki kažejo na to navzočnost? Ali ni glede te točke nobenega problema več? Ali sta morda hermenevitična analiza in preučevanje cerkvenih očetov odstranila težave v vseh tekstih? Nič ni manj gotovega kakor to. Zares, v drugih časih je vladala neka preproščina v bojazni, da bi ob naših križpotjih morda srečali kakega demona. Ali pa ne najdemo danes prav takšno preproščino v pričakovanju, da bodo naše metode kmalu dale zadnjo besedo o globinskih plasteh zavesti, kjer se medsebojno prešinjajo skrivnostna razmerja med dušo in telesom, med nadnaravnim, mimonaravnim in človeškim, med razumom in razodetjem? Kajti ta vprašanja so vedno veljala za zelo obsežna in

¹²¹ »Padre nostro ... liberaci dal male«, nagovor pri generalni avdienci 15. nov. 1972 (L'Oss. Rom., 16. nov. 1972). Sv. oče je isto zaskrbljenost izrekel v svoji homiliji prejšnjega 29. junija (»Essere forti nella fede«, L'Oss. Rom., 30. jun. /1. jul. 1972, str. 102).

¹²² De diabolo tentatore, homil. 2; PG 49, 259.

¹²³ 1 Pet 5, 8.

zapletena. Tudi naše metode kakor metode naših prednikov imajo meje, katerih ne morejo prekoračiti. Skromnost, ki je tudi odlična značilnost inteligentnosti, mora ohraniti svoje pravice in ostati v resnici. Kajti ta krepost — četudi na poseben način upošteva prihodnost — že zdaj omogoča dajati prostora prispevku razodetja, skratka: veri.

Dejansko je vera tista, na katero pokaže apostol Peter, ko nas vabi, naj se hudiču ustavljamo »trdni v veri«. Vera nas namreč uči, da je stvarnost zlega »živo, duhovno, zapeljano in zapeljujoče bitje.«¹²⁴ More pa nam vera dati tudi zaupanje, ko nam odkriva, da satanova moč ne more prestopiti meja, ki mu jih je postavil Bog. Prav takó nam zagotavlja, da nas hudobni duh sicer more skušati, vendar pa ne izsiliti naše pritrditve. Vera predvsem odpre srce za molitev, v kateri najde svojo zmago in svojo krono ter nam izposluje, da v božji moči dosežemo zmagoslavje nad zlom.

Gotovo je to, da resničnost hudobnih duhov, za katero konkretno pričuje to, kar imenujemo skrivnost zla, tudi še danes ostaja uganka, ki obdaja krščansko življenje. Mi ne vemo kaj mnogo bolj kakor apostoli, zakaj Gospod to dopušča, tudi ne, kako to Bog postavlja v službo svojih načrtov. Moglo pa bi se zgoditi, da bi v naši kulturi, ki je takó zagledana v posvetni horizontalizem, nepričakovane eksplozije te skrivnosti posredovala več čuta za razumevanje teh stvarnosti. Te eksplozije človeka obvezujejo, da gleda v večje daljave, bolj v višino in onstran neposrednih razvidnosti. Z ogrožanjem in silnostjo zla, ki postavljata ovire na našo pot, nam ogrožajo spoznati obstoj onstranstva in se zato obrniti h Kristusu, da bi od njega slišali veselo oznanilo o odrešenju, ki nam je ponudeno kot milost.

G. Martelet S. J.

CLOVEŠKA PRAKSA IN APOSTOLSKO UČITELJSTVO

Za uvod: Na svojem plenarnem zasedanju od 15. do 21. 12. 1974 je Mednarodna teološka komisija (MTK) posebej študirala »vire morale«, in sicer v dvojni smeri, kot je bilo to predvideno že v osnutku tega načrta leta 1969: metode morale in kriteriji poštenega dejanja. Različni so vzroki, zakaj ni bila ta anketa končana. Ni bil najmanjši med njimi delna obnovev MTK same. Saj je bilo k 13 nekdanjim članom prištetih še novih 17. Ker je bila komisija dokončno sestavljena šele 12. 8. 1974, je bilo treba pohiteti. Prazno je bilo upanje, da bi lahko predložili dokončna besedila; pač pa smo lahko prišli vsaj do nekaterih rezultatov in nekaj načrtov je bilo v obrisu pripravljenih.

H. Urs v. Balthasar je pripravil »Devet tez za krščansko etiko« (gl. naslednjo razpravo v tej številki BV). Zraven tega z zadovoljstvom lahko objavimo skico o vlogi učiteljstva, ki jo je izdelal p. G. Martelet in jo je

podprl že velik del članov MTK. V njej gre pisec — kar je samo po sebi zelo upravičeno — prek perspektive hermenevtičnih vprašanj in ocene dokumentov učiteljstva in se sooči z vprašanjem v njegovi korenini. Dvanajsteri so med drugimi nalogami prejeli dolžnost učiti učence »spolnjevati vse, kar koli jim je Kristus zapovedal« (Mt 28, 20). Kako hierarhično učiteljstvo posreduje to »didahé«? Kako pomaga Gospodovim učencem živeti po veri? Kako jih konkretno vodi pri prizadevanju za poboženje in počlovečenje, ki vse povzema v Kristusa? To poskuša ta delovni dokument povedati ali vsaj k razmišljanju o tem spodbuditi.

I. POJMOVANJE RESNICE IN KRISTUSOVE SKRIVNOSTI NA PODLAGI PRAKSE

To, kako moderni človek pojmuje resnico, predstavlja za občestvo vernikov pravi izziv. V očeh ljudi, ki veljajo za najbolj pristojne ali ki jih vsaj najbolj poslušajo, se resnica reducira na verifikacijsko prakso ali na rezultat poskusnega ugotavljanja; res je samo tisto, kar se posreči na znanstveni ravni ali pri dejanskem izvajanju; res je nadalje samo tisto, kar na ravni osebnega ali socialnega življenja lahko preverimo kot resnično. Če to primerjamo z metafizičnim gledanjem na resnico, kot je v zahodnem mišljenju v glavnem veljalo do 18. stoletja in kot je bilo odločilno za kulturni okvir cerkvenega delovanja, potem pomeni to pravo revolucijo. — Ni nujno vse nápak v tem pojmovanju resnice na podlagi prakse. Človek je namreč nedvomno odgovoren za svoj lastni razvoj: zato mora preverjati pogoje za svoj lastni obstanek, znanstvena praksa v naravi pa mu pri tem pomaga.

2. Vendar je danes kot v času sv. Pavla še vedno res, da integralnega človeka (*téleios ánthrōpos*) ni moči zvesti na delo njegovih rok in da zveličavnih resnic ne more povzeti vase že sama razvidnost človeške modrosti. pa naj bo še tako velika. Cerkev kot občestvo vere v Kristusa, ki je po križu in vstajenju postal Gospod, spričuje Kristusovo resničnost in torej tudi resničnost človeka, ko vidi v tem delo Očeta, ki z močjo Duha povečuje Sina v telesu. Kristus je pot, resnica in življenje danes in vedno le v toliko, v kolikor je za nas od Očeta prejel tisto, česar nobeno človeško oko ni videlo, nobeno uho slišalo in v nobeno človeško srce ni prišlo, brez česar pa vendar noben človek ne more ostati. V Kristusu izvoljeni človek ima namreč tako globino, da ne more živeti samo od kruha, ki ga zamesijo njegove roke. Potrebna mu je beseda, ki je izšla iz božjih ust in ki je dejansko Kristus sam, kot se je razodel v telesu, kot je bil poveljčan v Duhu in kot ga spričuje Cerkev, ki od njega živi in mora živeti v božjo slavo in za resnični blagor sveta.

II. KRISTUSOVA SKRIVNOST IN POSLANSTVO APOSTOLSKE CERKVE

1. Skupna naloga Cerkve

Cerkev je v svoji celoti skozi vse čase živa priča tistega Jezusovega gospodstva, ki v ponižnosti svoje zgodovine razodeva, utemeljuje in izvaja

svoj vpliv za poboženje in zveličanje našega človeštva. Ne da bi vedelo in celo tedaj, ko to taji, človeštvo v resnici vedno po tem koprni; teži za popolnostjo svoje identitete, ki jo po pričevanju razodetja ima v Kristusovi osebi v tisti njeni polnosti, ki je pridržana in obljubljena za poslednje čase. Poslanstvo Cerkve je torej zagotoviti oživljajočo neminljivost Kristusa kot končne forme sveta; kdo bi ji mogel kaj očitati, če ob različnih podobah tega minljivega sveta želi spotoma doseči neko poenotenje in rasti. Saj svet človeka res ne pride do svoje dokončne resnice drugače, kot če se spreobrne in če se v svoji miselnosti in v svojih delih ne zapre Kristusovi formi, ki je v njegovi zgodovini edino počelo njegove popolne resnice. To pa je možno le, če se uresniči vsaj ta pogoj, da človek ne vidi v svojih delih in v svoji praksi, pa naj se zde včasih še tako uspešni in veličastni, edinega počela, ki z njim lahko preveri svojo identiteto.

Prvo pričevanje, ki ga mora Cerkev križa in vstajenja dajati na tem svetu, je torej, da človek presega človeka in da se ne sme, če hoče zares svojo popolnost, a priori zapreti vase, ampak se mora brezpogojno odpreti želji za svojo najvišjo integralnostjo. V tej želji je namreč tako rekoč v naprej obsežena najbolj skrivna človeška vnaprejšnja slutnja Kristusa.

2. Razlog za učiteljstvo

Tako poslanstvo absolutno presega v Cerkvi tisto, kar bi mogla sama po sebi narediti čisto navadna človeška družba. Kot družba, ki je porojena iz Kristusovega Duha, lahko Cerkev vztraja na tem svetu v službi Kristusa, ki ne sme biti nikoli ne pozabljen, ne spremenjen, ne odpravljen.

Kristusova skrivnost, ki se ima za svoj izvor in obstoj zahvaliti le sebi kot daru Očeta v Duhu, se nadalje ne bi mogla obdržati skozi stoletja brez posebnega daru, ki ga Kristus svobodno poklanja svoji Cerkvi. Cerkev namreč ne more ostati z licem obrnjena v Kristusa in ne more biti sposobna obračati obraz človeštva k njemu, če Kristus ne bi v njej ustanovil karizmatične stvarnosti zvestobe, ki ji pravimo apostolsko učiteljstvo.

To torej ni nič drugega kot zvestoba Kristusa Cerkvi, ki se v ustanovi, ki se razteza čes vse čase, po Duhu spreminja v nenehno zvestobo Cerkve njenemu Kristusu in s tem tudi človeku.

3. Izvajanje učiteljstva

Ker mora Kristusova resnica priti do ljudi sredi dogajanja, ki je pogoj njihovega razvoja, ni učiteljska naloga Cerkve samo to, da na dogmatičen način določa, kaj je obseženo v razodetju, marveč mora svetiti tem ljudem prav v njihovo praktično življenje. Gotovo jih ne sme zamenjati pri iniciativah, ki se morajo zanje odločati, in jim ne zapreti zgodovinskih možnosti; pač pa jim mora pomagati vsaj toliko, da s tem, kar počno, ne bodo sami nasprotovali resnici, ki jim jo je Kristus prihranil in dal. Če je človeštvo odprto za neko onstranstvo svojega delovanja, s tem nikakor ni prepuščeno ne nekemu čisto abstraktnemu Kristusu, ki bi imel praktičen pomen za človeka v zgodovini, pa tudi ne Kristusu, ki bi odpravil človekovo ustvarjalno odgovornost. »Kristusov čut« vodi torej apostolsko učiteljstvo,

da postavlja na človeški poti »prometne zanke« s tem, da izključuje tiste skrajnosti, pri katerih bi svoboda zablodila in se odtujila resnici o človeku.

Kakor je Cerkev zavrgla vse oblike monizma, ki bi zvédel Gospodovo skrivnost na en sam kontrarni del tistega, kar sestavlja, da je dogmatično opredelila svojo vero v Kristusa; kakor je zavrgla tudi vse oblike dualizma, pri katerem ti dve kontrarnosti razpadeta in uničita Kristusovo zveličavno enost, tako Cerkev v svojem pastoralnem učiteljstvu najpogosteje tudi posega zato, da se upre uničevalni enostranosti o človeku. Tako npr. na socio-ekonomskem področju na eni strani naglaša, da človeka ni moči zvesti samo na kolektiv, spet pa tudi ne pustiti, da obvelja zanj samo individualni vidik. Na področju seksualnosti se enako upira samo biološkemu razmnoževanju, pri katerem ne bi imela več odločilne besede ljubezen, kot ljubezni, ki bi pomenila medosebno občestvo, iz katerega bi pa bil izključen otrok.

4. Do kod sega tako učiteljstvo

Ko tako govori, Cerkev nima namena podati človeku a priori konkretne odločitve: Cerkev marveč hoče zagotoviti pogoje, znotraj katerih se sme in mora v luči razodetja oblikovati, poglobljati in nenehno izboljševati človeška vest.

Ko tako posega na etično področje, ki ga odpira človeška praksa, se Cerkev srečuje s svobodo, ki jo v Jezusu Kristusu spoštuje in vzgaja. Njeno poseganje se na tem področju ne nanaša torej toliko na dogmatične določbe o vsebini razodetja kot na resnice, ki urejajo vedenje in ravnanje, ki iz njih izvirata.

III. PRAKSA UČITELJSTVA IN KRŠČANSKA SVETOST

1. Podobne naloge ni moči razumeti in je ne izvajati drugače kot na podlagi vedno znova obnavljanega doživetja Kristusove skrivnosti. Kristus ni namreč nikoli drugače Gospod, kot ko nastopa kot služabnik. Kot Kristus nadalje ne išče nikoli svoje slave, marveč edino le slavo Očeta in naš blagor, tako sme tudi vsa Cerkev in v njej apostolsko učiteljstvo izvrševati svojo zveličavno oblast sredi našega sveta le tako, da nadaljuje s slavno Kristusovo ponižnostjo. To pomeni, da bi izvajanje učiteljstva moralo vedno hoditi z roko v roki z zahtevami, ki so odločilne za svetost.

2. Ta svetost bi med člani Cerkve morala zagotoviti duha iniciative in pokorščine, ki sta v eni ali drugi obliki značilni za resnično pripadnost Kristusovemu telesu. Tudi v razemrju do tega sveta mora zagotoviti to paradokso stališče, ki je značilno za krščansko življenje in ki ga mora po malem prepojit radikalna ponižnost. Zakaj resničen kristjan mora biti in v zgodovini postajati človek, ki je vedno sprejemljiv za vzgojo, ter neustrašna priča Tistega, ki si ga svet sam ne more dati, ki ga nedvomno lahko odbije, ki pa se mu vendarle mora odpreti, če hoče priti do svoje lastne resnice.

DEVET TEZ O KRŠČANSKI ETIKI

Uvodna pripomba

Kristjan, ki živi iz vere, svoje pravno ravnanje upravičeno utemeljuje na svoji veri. Vsebina te vere, namreč Jezus Kristus, razodevatelj ljubezni troedinega Boga, pa si je privzel podobo prvega Adama in sprejel nase takó njegov padec kakor tudi tesnobo, stiske, zbežnost in odločitve njegovega bivanja; zato je kristjanu zagotovljeno, da bo v drugem Adamu znova našel, prvega človeka z vso njemu lastno pravno problematiko. Jezus je tudi sam moral izbirati med svojim Očetom in svojo družino: »Otrok, zakaj si nama to storil?« (Lk 2,48). Tako se bo kristjan s Kristusovega stališča, se pravi s stališča vere, usmeril v globokih odločitvah svojega življenja. Etike, ki izhaja iz luči razodetja v njegovi polnosti in gre od tu nazaj po prejšnjih stopinjah, ne moremo v pravem pomenu označiti za »descendentno« v nasprotju z »ascendentno«, ki izhaja iz antropološke danosti kot prvega temelja.

Tudi je ne moremo dolžiti »ahistoričnosti« že na osnovi tega, da postavlja evangelij pred starozavezno postavbo. Samo cilj odloča o poti in jo razsvetljuje; to velja tudi in še prav posebno za pot zgodovine odrešenja s svojo edinstveno značilnostjo, ki je hkrati preseganje (vidik, ki ga naglašava Pavel) in dovršitev (vidik, ki ga uporabljata Matej in Jakob). Z zgodovinsko-kronološkega stališča bi seveda 5. in 6. teza morali stati pred kristološkimi tezami, 7.—9. pa še pred njima. Toda dejansko živi kristjan v specifično eshatološki dobi in se mora nenehno truditi, da premaga tisto, kar v njem samem spada v prejšnje stopnje, in da preide k temu, kar se nanaša na dokončni cilj. V tem se kristjan pridružuje Kristusu, ki svoje pokorščine do Očeta ni živel samo preroško in neposredno, ampak tudi v zvestobi postavi in v »veri« v obljubo.

Skupno deležni telesa Jezusa Kristusa, edinega božjega Sina in vesoljnega brata v človeštvu.

V nasprotju s tem, kar bi kdo mogel misliti, takale analiza krščanske pravnote nikakor ne prezira predkrščanske ali »pokrščanske« pravnote. Kaže namreč vrednote, s katerimi se je mogoče okoristiti, jih potrditi in preseči.

(Ph. Delhay, glavni tajnik MTK, predsednik podkomisije za moralno, v: *La documentation catholique* 57 (1975) 420—421).

OZNAČITEV KRŠČANSKE NRAVNOSTI

Preučevanje »temeljnih načel in smisla krščanske moralke« je imelo izredno široko tematiko; bila je nevarnost, da bi zaradi tega le ponavljali nekatere banalnosti. H. Ursu von Balthasarju je uspelo, da je to obdelal mojstrsko, s čutom za sintezo, z globino in odprtostjo, kar je vse značilno za njegovo delo. Prav zaradi tega so dali člani MTK »in forma generica« temu besedilu svojo odobritev; niso namreč hoteli, da bi avtorju njegovo delo »ugrabili« in ga skrili pod anonimnost kolektivnega sestavka.

Hans Urs von Balthasarjeve devetere teze hočejo izraziti krščansko pravnote v tem, kar je njej specifičnega, se pravi: njen izvor iz Kristusove osebe, ki je polnost razodetja božje ljubezni, zajemajoče vse ljudi, in konkretna ter vesoljna smer sleherne moralne dejavnosti.

Kristusovo življenje je hkrati poveljevanje in dejavnost. To življenje slavi odrešilno božje delo, ki so ga pripravljale nebiblične religije in etike, ki je dobilo konkretno obliko v obljubi in postavi zaveze in je bilo dopolnjeno s Kristusovim žrtvenim darom in vstajenjem ter s podelitvijo Svetega Duha. V Kristusovem življenju se uveljavlja Očetova ljubezen do sveta, ko v celoti uresničuje Očetovo voljo in napravlja iz nas božje otroke. S tem samim Kristus, ki je pravzor popolne pokorščine do Očeta, in Sveti Duh, podeljen tistim, ki verujejo, preobražata našo grešno svobodo; Kristusov zgled in milost Duha nas usposabljata, da v Cerkvi razvijamo nravno dejavnost, osebno in socialno dejavnost, ki teži za popolnostjo ljubezni in je odprta za usmiljenje.

Pričevanje edinosti, ki ga dajejo kristjani, presega preprosto bratstvo med ljudmi in tisto vzajemnost, ki jo predpisuje »zlato pravilo«. Sad božjega Duha je in razodeva tisto skrivnost uboštva, ki nosi v sebi medosebnostno priobčevanje v božjem življenju. Najlepše prihaja to pričevanje do veljave pri evharističnem shodu, ko kristjani obhajajo bogoslužje besede, ki je temelj občestva, in ob zahvaljevanju Očetu.

Naše teze so izražene silno na kratko in opuščajo mnogo bistvenih stvari. Takó je v njih vprašanje Cerkve omenjeno samo po ovinku; ne govorimo tu ne o zakramentih ne o razmerju do hierarhične avtoritete. Tudi se teze ne spuščajo v kazuistiko daljnosežnih odločitev, s katerimi je soočena današnja Cerkev v okviru odločitev svetovnega pomena. V bistvu smo hoteli zajeti krščansko moralo pri njenem prvem izviru, ki je Kristusova skrivnost, to središče odrešenjske zgodovine in zgodovine človeštva.

I. Dovršitev nravnosti v Kristusu

1. Kristus kot konkretno načelo

Krščanska etika mora imeti za svoje izhodišče Jezusa Kristusa. Kot Sin Boga Očeta je na svetu spolnil vso božjo voljo (vse, kar mora biti spolnjeno), in to »za nas«. Tako od njega, ki je konkretno in popolno načelo vse nraвне dejavnosti, dobivamo svobodo, da spolnujemo božjo voljo in živimo svojo poklicanost svobodnih otrok Boga Očeta.

1. Kristus je kategorični imperativ. Ni samo formalno splošno načelo nravnega delovanja, ki ga je mogoče uporabiti za vse, marveč je osebnostno načelo. V moči svojega trpljenja, ki ga je prestal za nas, in v moči evharistične predanosti svojega življenja, darovanega nam in v obliki našega občestva z njim (per ipsum et in ipso), nas Kristus kot konkretno načelo notranje usposablja, da skupaj z njim (cum ipso) izpolnujemo Očetovo voljo. Imperativ se opira na indikativ (Rimj 6,7 ss: 2 Kor 5,15 itd.). Očetova volja se nanaša na dvojni predmet: ljubiti njegove otroke v njem in z njim (1 Jan 5,1 s); moliti Boga v duhu in resnici (Jan 4,23). Kristusovo življenje je hkrati dejavnost in češčenje. Za kristjane je ta enovitost popolno načelo. Le v prežetosti z neskončno spoštljivostjo (Filip 2,12) moremo sodelovati z zveličavno dejavnostjo Boga, čigar absolutna ljubezen nas neskončno presega po svoji največji drugačnosti (in maiori dissimilitudine). Liturgije ni moč ločiti od nravnega delovanja.

2. Krščanski imperativ nas postavlja onstran problematike avtonomije in heteronomije.

a) Božji Sin, rojen iz Očeta, je sicer »nekdo drug« (héteros); ni pa »nekaj drugega« (héteron) od njega; nekdo, ki kot Bog odgovarja svojemu Očetu avtonomno (njegova oseba je hkratna z njegovim izhajanjem in torej z njegovim poslanstvom). Z druge strani pa ima kot človek za osnovni pogoj svojega bivanja (Hebr 10,5 sl; Filipl 2,5 sl.) in za najgloblji vir svoje osebnostne dejavnosti (Jan 4,34 itd.) božjo voljo in svojo lastno pritrditev tej volji, celo tedaj, ko hoče boleče okusiti vse upiranje grešnikov zoper Boga.¹

b) Kot stvari ostanemo »héteron«, vendar postanemo tudi sposobni razvijati svojo osebno svobodno dejavnost v moči božje moči (»voda« se spremeni v nas v »studeneč«) (Jan 4,13 sl.; 7,38). Ta božja moč nam prihaja iz evharistije božjega Sina po milostnem rojstvu skupaj z njim iz Očetovega naročja in po priobčitvi njunega Duha.

Kdor ne prizna Kristusovega božanstva, v njegovih očeh Kristus nujno ni nič drugega kakor človeški vzor in krščanska etika znova postane heteronomna, če postane Kristusovo načelo kratko in malo obvezno za moje ravnanje. Ali pa je ta etika avtonomna, če pojmem Kristusovo delovanje le še kot popoln način, kako človeški нравni osebek uresničuje samoodločanje.

Pri svojem podeljevanju milosti Bog deluje »zastonj« (za nič); tudi mi smo poklicani, da iz ljubezni delamo »zastonj« (in ne »za kako reč«; Mt 10,8; Lk 14,12—14); »veliko plačilo« v nebesih (Lk 6,23) torej ne more biti nič drugega kakor ljubezen sama. V večnem božjem načrtu (Ef 1,10) je končni cilj hkraten s prvim gibalom naše svobodne volje (interior intimo meo; prim. Rimlj 8,15 sl. 26 sl.).

Na temelju stvarnosti našega božjega otroštva je vsa krščanska dejavnost uveljavljanje svobode in ne prisila. Za Kristusa je vsa teža dolžnosti (»dei«), ki mu je v zgodovini odrešenja naložena in ga vodi na križ, odvisna od možnosti, ki jo uporablja s popolno svobodo, da razodeva odrešenijsko Očetovo voljo. Svoboda božjih otrok dobi za nas grešnike prav pogosto tako pri osebnih odločitvah kakor tudi v okviru cerkvenega občestva obliko križa. Cerkvena navodila imajo sicer ta namen, da vernika iztrgajo iz odtujitve greha in ga privedejo do njegove resnične identitete ter svobode; vendar je možno in večkrat nujno, da se pred nepopolnim človekom kažejo kot trdota in legalna obveznost — prav kakor je to bilo z Očetovo voljo za Kristusa na križu.

Vesoljnost konkretnega načela

Načelo, ki je konkretno Kristusovo bivanje, je osebno in obenem vesoljno; zakaj v njem se Očetova ljubezen do sveta aktualizira (ponavzočuje) vseobsegajoče, neprekosljivo in popolno. Razteza se čez vso različnost oseb in njihovih moralnih položajev, prav kakor v Kristusovi osebi združuje

¹ Kdor ne prizna Kristusovega božanstva, v njegovih očeh Kristus nujno ni nič drugega kakor človeški vzor in krščanska etika znova postane heteronomna. Če Kristusovo načelo postane kratko malo obvezno za moje ravnanje. Ali pa je ta etika avtonomna, če Kristusovo delovanje pojmem le še kot popoln način, kako človeški нравni osebek uresničuje samoodločanje.

vse ljudi z njihovo enkratnostjo in svobodo. V svobodi Svetega Duha gospoduje to načelo nad vsemi, da bi jih uvedlo v Očetovo kraljestvo.

1. Kristusovo bivanje — njegovo življenje, njegovo trpljenje, njegova smrt in njegovo dokončno telesno vstajenje — povzema vase vse sisteme etičnega normiranja. Za moralno ravnanje kristjan ni končno odgovoren nikomur drugemu kakor temu načelu, ki postavlja pred nas pravzor popolne pokorščine Bogu Očetu. Kristusovo bivanje odpravlja razliko, ki ločuje ljudi »pod postavo« (Jude) od ljudi »brez postave« (poganov) (1 Kor 9, 20 sl.), sužnja od gospodarja, moškega od ženske (Gal 3, 28) itd. V Kristusu so vsi prejeli isto svobodo božjih otrok in vsi teže k istemu cilju. Gospodova »nova« zapoved (Jan 13, 34), ki v svojem kristološkem uresničenju presega prvenstveno zapoved stare zaveze (5 Mojz 6, 4 sl.), je nekaj več kakor povzetek vseh posameznih zapovedi deseterih božjih zapovedi in vseh njihovih uporab. Sinteza celotne Očetove volje, ki je uresničena v Kristusovi osebi, je eshatološka in nepresegljiva. Že vnaprej (a priori) je torej vesoljno normativna.

2. Kristus učlovečena Beseda in Sin Boga Očeta, odpravlja sam v sebi dvojnost in razdaljo, ki sta značilni za starozavezno »zavezo«. Kristus je onkraj pojma »srednika« (posredujočega med dvema strankama) in je posebljeno srečanje, zato je »eden«: »Srednik ni le (stvar) enega, Bog pa je eden« (Gal 3, 20). Cerkev ni nič drugega kakor polnost tega »enega«. Cerkev je »telo«, ki ga on oživlja (Ef 1, 22 sl.). Njegova »nevesta« je, kolikor Kristus skupaj z njo sestavlja »eno samo telo« (Ef 5, 29) ali »enega samega duha« (1 Kor 6, 17). Kot »božje ljudstvo« Cerkev ni več mnogotera, temveč »vsi vi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Kristus je deloval »za vse«; življenje znotraj njegovega občestva člana personalizira in socializira.

3. To, da je bilo z dejanjem križa nekaj vnaprej odločeno za nas (če je eden umrl za vse, so torej vsi umrli... da bi tisti, ki živijo, ne živeli več sami sebi« (2 Kor 5, 14 sl.), da smo bili prestavljeni »v Kristusa«, ni za nas odtujitev alienacija. »Presajeni« (prestavljeni) smo namreč bili iz »teme« svojega grešnika in odtujenega bivanja v resnici in svobodo božjega otroštva (Kol 1, 13), za katerega smo bili ustvarjeni (Ef 1, 4 sl.). V moči križa smo bili obdarjeni s Svetim Kristusovim in božjim Duhom (Rimlj 8, 9—11). V tem Duhu postajata Kristusova oseba in njegovo delo navzoča v vseh časih in delujeta v nas, prav kakor po Svetem Duhu nenehno postajamo navzoči v Kristusu.

Ta medsebojna vključenost pomeni za vernika izrazito cerkvenostno razsežnost. Po izlitju Svetega Duha Očeta in Sina kot božjega »Mi« je v srcu vernikov vnaprej nekam še globlje a priori zasejana vzajemna medsebojnost v ljubezni (Rimlj 5, 5), predmet nove zapovedi, ki naj jo po Jezusovi volji spolnujemo. To, da spadamo kot udje k »enemu samemu telesu«, vključuje na ravni Cerkve (kjer smo zavezani k dejavnosti osebnostno, da presega organske predstave) dar osebnostne zavesti tistega »Mi«, katerega sestavljajo udje. V živem uresničevanju tega »Mi« obstaja moralna dejavnost kristjanov. Cerkev je odprta svetu, kakor je Kristus odprt Očetu, in sestavlja Kristusovo vesoljno kraljestvo (1 Kor 15, 24); oba opravljata vlogo »sredništva« le zato, da uvajata v to neposrednost, ki je že od vsega začetka za stališče in dejavnost v vseh podrobnostih.

3. Krščanski pomen zlatega pravila

»Zlato pravilo« na Kristusovih ustnicah in v miselni zvezi govora na gori (Mt 7, 12; Lk 6, 31) moramo imeti za povzetek postave in prerokov samo zato, ker na božjem daru (ki je Kristus) utemeljuje vse tisto, kar morejo Kristusovi udje pričakovati drug od drugega in si medsebojno zagotavljati. »Zlato pravilo« torej presega navadno človekovo bratstvo ter zajema vase obenem medosebnostno izmenjavanje božjega življenja.

1. »Zlato pravilo« je pri Mateju in še bolj naravnost pri Luku v miselni zvezi z blagari, z odpovedjo strogo izravnavajoči pravičnosti, z ljubeznijo do sovražnikov; z zahtevo, naj bomo »popolni« in »usmiljeni«, kakor je nebeški Oče popoln. Dar, ki smo ga prejeli od Očeta, vsebuje torej vse tisto, kar vsak Kristusov ud lahko pričakuje od drugih in jim mora s svoje strani zagotoviti. S tem je še enkrat potrjeno, da imata »postava« in tudi vseobsegajoče »človeško bratstvo« svoj cilj (Rimlj 10, 4) v Kristusu.

2. Že »postava« ni bila zgolj izraz »človeškega bratstva«. Razodevala je odrešensko zvestobo Boga, ki je hotel skleniti zavezo s svojim ljudstvom (prim. 6. tezo). Vendar so »preroki« napovedali tisto dopolnitev postave, ki je postala možna šele, ko je Bog odpravil vsako heteronomijo in je s svojim Duhom vtisnil svojo postavo v srca ljudi (Jer 31, 33; Ezek 36, 26).

3. S krščanskega vidika nobena etika, niti osebna niti socialna, nikakor ne more mimo nagovora Boga, ki deluje in prinaša svoje darove. Če naj bo moralno pravilen, potem si zamišlja dialog med ljudmi kot pogoj za svojo možnost »dialog« med Bogom in človeštvom, pa naj se človek tega izrečno zaveda ali ne. Nasprotno pa razmerje do Boga jasno opozarja na poglobljen pogovor med Judom in poganom, gospodarjem in služabnikom, moškim in žensko, starši in otroki, bogatimi in revnimi itd.

Tako ima vsaka krščanska etika obliko križa: ima vertikalno in horizontalno. Ta »oblika« ima tudi svojo vsebino, ki je ne smemo nikoli odmisлити: Križanega, ki zedinja Boga in ljudi. On je kot edino načelo navzoč v vsakem posameznem razmerju in v vsakem položaju. »Vse mi je dovoljeno« (1 Kor 6, 12; prim. Rimlj 14—15), če me le vse spominja na to, da moja svoboda izhaja iz moje pripadnosti Kristusu (1 Kor 6, 19; prim. 3, 21—23).

4. Greh

Kjer je šla božja ljubezen »do konca«, se človeška krivda razkriva kot greh. Miselnost (razpoloženje), ki se v njem razodeva, očitno izhaja iz duha, ki je Bogu pozitivno nasproten.

1. Edinstvena narava osebnega moralnega načela (vodila) povzroča to, da se, hočeš nočeš, vsaka moralna krivda nanaša na Kristusa, naredi krivca odgovornega pred Kristusom in je Kristus tisto krivdo moral nesti na križ. To, da je kristjan pri svojem moralnem ravnanju takó blizu počelu božje svetosti, ki ga kot Kristusovega uda oživlja, povzroča, da postane prestopnik zoper golo »postavo« (po judovskem pojmovanju) ali zoper golo »idejo« (po grškem mišljenju) greh. Svetost Svetega Duha v Kristusovi Cerkvi prepričuje svet o njegovi grešnosti (Jan 16, 8—11). V ta svet spadamo tudi mi (»ako rečemo, da nismo grešili, postavljamo Boga na laž« 1 Jan 1, 10).

2. Navzočnost absolutne ljubezni v svetu dodaja grešnemu človeškemu »Ne« še globljo razsežnost demonskega »Ne«, ta je bolj negativen, kakor se človek tega zaveda, in ki vleče človeka v žrelo protikršćanskosti (prim. zveri Razodetja in to, kar pravi Pavel o oblasteh kozmusa, 1 Jan itd.). Temu se mora vsak kristjan ustavljati z »božjim orožjem« (Ef 6, 11) in sodelovati v boju vse Kristusove Cerkve. Ta demonskost prihaja do veljave v prevzetni gnozi brez ljubezni, v gnozi, ki sebe povečuje in se hlina, kakor da bi bila koekstenzivna (somerna) z Bogu vdano agape (1 Mojz 3, 5). Ta gnoza napihuje, namesto da bi gradila (1 Kor 8, 1; 13, 4). Ker se ta gnoza noče ozirati na konkretno in osebno načelo, daje grehu videz golega prestopka zoper neko postavbo ali idejo in ga skuša bolj in bolj opravičiti vsake krivde s tem, da se zateka k psihologiji, sociologiji itd.

3. Tista puščica nasprotovanja Kristusu, ki je v vsakem grehu, meri naravnost v središče osebnostnega načela: prebada srce Križanega, ki v svetu uresničuje troedino ljubezen, kakršna se nam daje. To, da je Križani prevzel nase greh, ostane skrivnost vere, ki je nobena filozofija ne more ugotoviti kot nekaj »nujnega« ali »nemogućnega«. Zato ostane sodba o grehu pridržana prebodenemu Sinu človekovemu, ki mu je bila prepuščena vsa sodba (Jan 5, 22) in se vanj obračajo oči vseh (Jan 19, 37; Raz 1, 7). »Ne sodite« (Mt 7, 1).

II. Starozavezne prvine prihodnje sinteze

5. Obljuba (Abrahamu)

Moralen osebek (Abraham) je vzpostavljen s tem, da ga je Bog poklical, in s pokorščino tej poklicanosti (Hebr 11, 8).

1. Po tem dejanju pokorščine se smisel poziva (poklicanosti) razodeva kot nedogledna in vesoljna obljuba (»vsi narodi«), ki pa je povzeta osebno, v ednini »semini tuo« — tvojemu zarodu (Gal 3, 16). Ime, ki je dano poslušnemu, je ime njegovega poslanstva (1 Mojz 17, 1–8). Ker izhajata obljuba in njena spolnitev od Boga, je Abraham obdarjen z nadnaravno rodovitnostjo.

2. Pokorščina je vera v Boga in s tem veljaven odgovor (1 Mojz 15, 6), ki se tiče ne le duha, temveč tudi mesa (1 Mojz 17, 13). Abraham mora torej iti do vrnitve sadu, ki ga je prejel v dar po milosti (1 Mojz 22).

3. Abraham biva v pokorščini, ki s pogledom, obrnjenim k (nedostopnim) zvezdam, čaka na spolnitev obljube.

Ad 1. Vsa biblična etika temelji na pozivu osebnega Boga in na odgovoru vere, ki mu ga daje človek. Bog se v svojem pozivu daje spoznati kot zvestega, resničnega, (resnicoljubnega) pravičnega in usmiljenega (in še z drugimi opisi njegovega imena). Na podlagi tega božjega imena dobi ime tudi človek, ki se odzove; se pravi, dobi tisto, kar enkrat za vselej določi njegovo osebnost. Poziv osebo osami za srečanje. Abraham mora zapustiti svojo deželo in se dati na voljo pozivu (»tukaj sem«; 1 Mojz 22, 1); Abraham prejme poslanstvo, ki postane zanj imperativ. V položaju, ki Abrahama osamelega pripelje v dialog z Bogom, postane Abraham že po svojem poslanstvu utemeljitelj občestva. Po biblični miselnosti so vsi zakoni, ki ure-

jajo odnose v tem občestvu, odvisni od konstitutivnega dejanja ustanovitelja ali srednika v razmerju do Boga ali pa od dejavnosti Boga samega (2 Mojz 22, 20; 23, 9; 5 Mojz 5, 14 sl.; 15, 12—18; 16, 11 sl.; 24, 17 sl.). Konstitutivno božje dejanje je neomejeno podeljena milost, s katero človek ne more razpolagati in ki vodi vso človeško dejavnost (prilika o nezvestem hlapcu Mt 18, 21 sl.). Stara zaveza vedno jasneje razume kvantitativno odprtost Abrahamevega blagoslova kot odprtost nasproti mesijski izpolnitvi; tako se odprtost nasproti »narodom« (Gal 3, 14) uveljavlja v zbiranju okoli Jezusa Kristusa in v daru Duha, ki ga je deležen, kdor veruje.

Ad. 2. Moralni osebek je v vseh svojih razsežnostih zaobjet od »zaveze«, ki je utemeljena na pozivu in na odgovoru vere (1 Mojz 15, 18 itd.); zaobjet je v tveganju zaupne vere, a tudi v mesu in njegovih zmožnostih (»moja zaveza na vašem mesu bodi večna zaveza« — 1 Mojz 17, 13). Izak, ki je bil rojen s posegom božje moči, mora biti odtegnjen vsaki skušnjavi, ki bi jo mogel imeti njegov oče, hoteč razpolagati z njim. Bog torej zahteva, da mu Abraham Izaka vrne. Če je bila že vera nerodovitnega človeka vera v Boga, »ki oživlja mrtve in to, kar ne biva, kliče, da biva« (Rimlj 4, 17), potem je vera očeta, ki vrača sina obljube, že potencialna (možnostna) vera v vstajenje: »Pomislil je namreč, da more Bog tudi od mrtvih obujati« (Hebr 11, 19).

Ad. 3. Abrahamovo bivanje (kakor bivanje vse stare zaveze vključno čas postave) more biti le pritrditev Bogu v veri, ne da bi bila s tem združena možnost spremeniti božjo obljubo v uresničenje. Ljudstvo zaveze more samo »pričakovati« (Hebr 11, 10), živeti v »iskanju« (Hebr 11, 14). To pa ne more biti nič drugega kakor »od daleč gledati ter pozdravljati« in priznavati, »da so tujci in priseljenci na zemlji (Hebr 13—14). Prav to razpoloženje vztrajajo v nemožnosti, da bi dosegli cilj, je starim zaslužio od Boga »lepo pričevanje« (martyrethéntes: Hebr 11, 39). To je pomembno za nadaljnje ugotovitve.

6. Postava

Dar sinajske postave presega Abrahamu dano obljubo v tem, da izrečno — čeprav samo začasno, od zunaj in od znotraj — razkriva notranje božje mišljenje z namenom poglobiti odgovor na zavezo: »Jaz sem svet; zato morate biti sveti tudi vi.« Ta »morate« ima svoj temelj v notranjem božjem bitju samem in se obrača na notranje človekovo mišljenje. Dejstvo, da se je možno odzvati tej zahtevi, sloni na brezpogojni resničnosti (resnicoljubnosti) Boga, ki ponuja svojo zavezo (Rimlj 7, 12). Vendar pa tej božji resničnosti (resnicoljubnosti) s človekove strani še ne ustreza enako brezpogojna resničnost (resnicoljubnost; ta je le v Abrahamu dani obljubi, ki dobi nov in določnejši izraz v preroških obljubah.

1. Postava pride dodatno in ne odpravlja reda obljube (Rimlj 7; Gal 3); razumeti jo torej moremo le kot podrobnejšo določitev stanja, ki je zanj značilno pričakovanje v veri. Pod raznimi vidiki razsvetljuje ravnanje »pravičnega človeka« pred Bogom. To ravnanje nedvomno ustreza temeljnim strukturam človeškega bitja »naravno pravo«, ker je Bog, ki daje milost, prav isti kakor Stvarnik; vendar nagib za tako pravilno ravnanje ni v človeku, marveč v globljem razodetju svetosti Boga, ki je zvest svoji zavezi.

Tako tudi ne gre za nekakšno »posnemanje« (imitation) Boga, kakor so jo razumeli Grki, marveč za odgovor na božje ravnanje v »velikih delih«, ki jih je izvršil v prid Izraelu. A ker adekvatni odgovor ostane predmet obljube, ohrani postava dialektično naravo v tistem smislu, kakor ga opisuje Pavel. Čeprav je sama v sebi dobra, vendarle vodi v prestopke in zaradi tega opravlja pozitivno in negativno vlogo »vzgojiteljice«, ki vodi h Kristusu.

2. Z božjega stališča je vidik moranja pri postavi ponudba, ki vabi k življenju v skladu z bližino, ki je dana prek zveze. Vendar je ta zastonska ponudba le prvo dejanje odrešenjskega delovanja, ki se je dopolnilo šele s Kristusom. Za zdaj to delovanje (pozitivno) bliže določa, kakšen naj bi bil zahtevani odgovor, in hkrati (negativno) odkriva za ta odgovor neustrezno sposobnost. Odgovor ostane tako po tem, ko je bila postava, kakor pred tem časom predmet obljube.

Takó prežečo razpoko, ki bi jo bilo treba preprosto sprejeti v potrpežljivosti vere, polne upanja, človek namesto tega občuti kot nekaj neznosnega; zato je v teku zgodovine skušal iz tega položaja uiti na dva načina.

a) Najprej je povzdignil postavo na stopnjo abstraktnega absoluta, ki si prisvaja mesto živega Boga. Ko si farizej prizadeva, da bi abstraktno črko spolnil do črke natančno, misli, da more uresničiti omenjeni nemogoči odgovor. Iz te konstrukcije abstraktnega in formalnega móranja je nastala cela vrsta etičnih sistemov: na primer novokantovski sistem področja »vrednost« ali »absolutnih veljavnosti«, strukturalističnega in fenomenološka etika (Scheler). Vsi ti sistemi teže za tem, da bi človeka končno naredili za svojega lastnega zakonodajavca; kajti človek je — pravijo — idealno avtonomni subjekt, ki si sam postavlja meje, da bi se mogel uresničiti. Nastavki za te sisteme so že v Kantovem etičnem formalizmu.

b) Z druge strani je pripravil postavo do zvođenitve in jo začel čutiti kot tuje telo pri razvijanju obljube in upanja. Ker je postava po takem gledanju nekaj od zunaj naloženega in razkriva grešnost v človekovem srcu (Kafka), ne more biti več emanacija zvestega in usmiljenega Boga, marveč le delo tiranskega demiurga (od tod povezuje Ernesta Blocha z gnozo; prim. Freudov Nad — jaz). Zato se zdi, da je treba postavo kot neko utvaro iz preteklosti preseči z upanjem, ki je usmerjeno v prihodnost, ki jo človek črpa iz svoje lastne avtonomije.

c) Oba ta dva pobežniška poskusa se združujeta v »dialektičnem materializmu«, ki istoveti postavo z dialektičnim razvojem zgodovine in misli, da takó postavi lahko vzame njeno moč. Marx ve, da pričakovane (zaželenene) sprave ne bo prinesla negativna odprava postave (»komunizem«), temveč samo pozitivni humanizem, ki omogoča postavo istovetiti s tisto spontanostjo svobode, ki bi ateistično ustrezala (Jer 31 in Ez 36). Glede na začasno naravo zavezne etike v razmerju do krščanske etike »poslednjih časov«, ostane »transcendentna« sprava pri njej (kakor v oblikah odtujitve, ki jih ima v moderni dobi) predvsem imenitna in politična »osvoboditev«. Njen osebek je na prvem mestu ljudstvo (ali človeški kolektiv), ne pa oseba, katere nenadomestljivost je osvetljena samo v Kristusu.

3. Kjer izgine krščanska vera v izpolnitev obljube v Kristusu, tam zgodovino obvladujejo ne toliko bibliji tuje fragmentarne etike kakor tiste starozavezne etike, ki so najbližje krščanstvu. Razlog za to je v tem, ker

je krščanska izpolnitev navzoča v zavesti človeštva pri deformacijah, povzgnjenih v absolutnost, pa naj gre za postavbo ali preroke.

III. Fragmenti izvenbiblične etike

7. Vest

1. Če gledamo človeka zunaj bibličnega prostora, vidimo, da se prebudi k teoretično-praktični zavesti glede samega sebe, če ga svobodno in ljubeče pozove njegov bližnji. Ko se temu pozivu odzove, spozna v *cogito-sum* dvoje neločljivih dejstev. Bitje kot tako se mu pod svojim vidikom resnice in dobrote razodene in mu omogoči svoboden dostop do svojih globin. Takó ta človek dojame tudi naravo medčloveške občestvenosti, ki je značilna za njegovo svobodo.²

2. Človek je zaznamovan z brezpogojno (*necessitate naturalis inclinationis*, z nujnostjo naravne nagnjenosti, *De veritate* 22, 5) naravnostjo (*synderesis*, prvobitna vest) na transcendentarno dobro. Celo v čutnih delih svojega bitja, ki jih vse obvladuje in prešinja duh, obstoje nagnjenja k temu dobru.

Te skrite človeške usmerjenosti k svoji luči ne morejo preprečiti ne dejstvo, da je prvotno razsvetljenje zastrto, ne privlačnost dobrin, ki človeka neposredno mikajo, končno tudi ne greh, ki zatemni zastonskost Dobre. Zato more sv. Pavel reči, da bo celo pogan sodil »po mojem evangeliju« Jezus Kristus (*Rimlj* 2, 16).

3. Abstraktne formulacije z izrazi »naravnega zakona«, ki usmerja človeka k dobremu — vzemimo formulacijo medčloveške občestvenosti kot »kategoričnega imperativa« — so drugotnega, izvedenega reda in so navadna opozorila.

Ad. 1. Ko človeka kdo drug nagovori, se ta prebudi h »*cogito-sum*« kot identičnosti med dvojim: na eni strani dejstvom, da se razkriva samemu sebi, in na drugi strani celotno realnostjo. Vendar pa to identičnost kot prebujeno človek izkuša kot táko, ki ni absolutna, ker je sprejeta. V transcendentalni odprtosti odkrijemo tri stvari:

a) »Dano« bit absolutne identičnosti med Duhom in Bitjo; torej absolutna posest samega sebe daje delež pri tej absolutni identičnosti (in ta absolutum »imenujemo Boga, qui interior docet, in quantum huiusmodi lumen animae infundit« S. Thomas, *De an.* 5 ad 6);

b) V prebujenju, k tej realnosti, ki se daje, razliko med absolutno in sprejeto svobodo, pa tudi privlačujejo zahtevo, naj svobodno odgovori na absolutni dar;

c) V transcendentalno indifferencijsko, ki je ob izhodišču povezovala klic absolutnega in klic bližnjega, se vseli razlikovanje ob dejstvu aposteriornega izkustva, da je bližji prav takó bitje, ki je bilo prebujemo. To razlikovanje pa pusti še naprej obstajati kot nekaj nezlomljivega prvotno transcendentalno enoto dveh privlačnosti.

² O tem glej Hansjürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzung des Glaubensaktes*. Patmos, Düsseldorf 1969.

Ad. 2. Kakor v izvirni identičnosti med Bitjo in njegovo notranjo lučjo (kot absolutno resničnim in torej dobrim in torej »fascinoznim«: lepim) svoboda kot možnost razpolagati s samim seboj in milost kot dana deležnost (*diffusivum sui*) nista ločeni — enako sta v prebujeni in izvedeni identičnosti svoboda in nagnjenje k temeljno dobremu neločljiva. Aktivna privlačnost brezpogojno dobrega daje odzivajočemu se dejanju svobode neko oznako »pasivnosti«, ki pa vendar ne prizadene njegove spontane narave (Sv. Tomaž, *S. th.*, I. 80, 2; 105, 4; De (Ver., 25, 1; 22, 13, 4). O tem glej Hansjurgen Verwey, *Ontologische Voraussetzung des Glaubensaktes*. Patmos. Düsseldorf 1969.

To nagnjenje, ki odpre duha prepričevalni moči dobrega »simpliciter«, prepoji vsega človeka skupaj z njegovo naravo, kateri duh daje njen lik, čeprav ta čutna narava, če jo odmislimo od človeške celote, ni več sprejemljiva za javljanje dobrega samega na sebi in se ustavlja pri posameznih dobrinah. V pravem pomenu moralna dejavnost, ki je naložena človeku, je integralna moralizacija vsega, svojemu duhovno-telesnemu bitju vtisne integralno moralnost (*ethizesthai*); rezultat se imenuje krepost. To je tem bolj resnično, ker klic bližnjega vsakemu človeku nalaga, naj se zaveda, da njegovo svobodo v nekaterih pogledih določa svoboda drugih, ki je prav tako utelešena kakor njegova, ter da njihovo svobodo določa njegova. Vsakokrat gre notranja luč skozi materialno posredovanje in mu kot zadnjemu prinaša nazadnje izžarevanje Dobrega.

Prvotna odprtost absolutno Dobrega na dnu »*cogito-sum*« (ali presevanje božje podobe, *imago Dei*, v razmerju do svojega pravzora (*arhetipa*) ne ostane stalno dejavna (aktualna). Ostane pa v spominu »*tamquam nota artificis operi suo impressa*« kot umetnikov odtis, podeljen svojemu delu, (*Descartes*, *Medit.* III, *Adam-Tannery* VII, 51). Ker je soodločala pri prvem javljanju duha samega sebi, ne more popolnoma izginiti v pozabo, celo tedaj ne, če se človek odvrne od dobrega in se poganja za posameznimi predmeti uživanja ali koristi. Nadalje ta prvotna odprtost sestavlja vsaj transcendentalno predvodenost, kaj je razodetje, in tudi mesto, na podlagi katerega se »pozitivno« razodetje stare in nove zaveze že od začetka obrača na vse človeštvo. Toda tudi ko se to razodetje pojavi v zgodovinskem a posteriori, ne smemo pozabiti, da (transcendentalno-dialoški) poziv bližnjega prav tako nosi v sebi neko prvobitno naravo kakor poziv Dobrega samega na sebi.

Kakšna bosta stopnja in raven jasnosti, ki jo bo dejansko imelo »pozitivno« razodetje take vrste zunaj bibličnega prostora, to je odvisno samo od notranjega Učitelja; vendar pa ta po sv. Pavlu usmerja celo srce poganov samih k cilju, ki je postal dovolj jasen, k cilju tistega daru, v katerem je Bog samega sebe dal v Jezusu Kristusu.

Ad. 3. Za čas, ko je zatemnela prvotna osvetlitev Dobrega, ki se je razodelo kot milost in ljubezen, da bi prejelo svoboden odgovor osebk, hvaležnega za sam dar svojega bitja, nastopi opominjevalna vloga direktivnega načela, ki kot tako noče ne nadomestiti ne predstavljati Dobrega samega na sebi, marveč nanj samo spominja in opozarja. Za najvažnejše položaje utelešenega in družabnega duha se to opozarjanje javlja kot »naravni zakon«. Tega ne smemo pobožiti (*divinizirati*), marveč mu pustiti bistveno

relativno oznako, da ne okosteni, marveč more razodevati živo naravo Dobrega in daru samega sebe, ki nam ga daje.

Ta pripomba velja tudi za Kantov kategorični imperativ, ki je zaradi svojega formalizma prisiljen postavljati abstraktno »dolžnost«, v nasprotje s čutnimi nagnjenji, medtem ko gre v resnici za to, da se zavemo večjega pomena celotne »nagnjenosti« osebe k absolutno Dobremu, kakor so posamezna nasprotna nagnjenja. Kar si človek priliči vpričo absolutnega načela (v jeziku stoikov: oikeiosis), sovпада s prednostjo samega sebe na ljubo božji Dobrini in dobrini medčloveške občestvenosti.

8. Predbiblični naravni red

Kadar manjka svobodno in osebno Boga samorazodetje, tedaj človek išče svojo usmeritev za urejanje svojega nramnega življenja v urejenosti kozmosa, ki ga obdaja. Ker se ima za svoj obstoj zahvaliti celoti kozmičnih zakonom skupaj, zato je lahko razumeti, da se zanj področje izvora ali področje božjega meša s področjem narave. Taka teokozmološka etika se zruši, kakor hitro biblično dejstvo najde odmev v zgodovini.

1. Predbiblična etika, ki išče svojo usmeritev pri »physis«, more iti za dobrim, ki ustreza človeški naravi (honestum), po analogiji z dobrotjo naravnih bitji. To človeško dobro bo zapisano v okvir vseobsežnega svetovnega reda. Kolikor ta kozmični red razodeva neko absolutno vrednoto, odpira določeno področje za urejeno nramno delovanje; po svoji zemeljski in omejeni strani pa svobodi ne omogoča odločitve, da bi se v polnosti razcvetela. Nagibi za delovanje ostanejo deloma politični, kolikor so znotraj kakšne mikropolis — ali mikropola — in deloma individualistični in intelektualistični, kolikor se zdita najbolj zaželeni vrednoti teorija in spoznavanje zakonov, ki urejajo ritem veselja.

2. Ko nastopi biblično dejstvo, obdari svobodni, od ustvarjene narave radikalno različni Bog človeka s svobodo, ki ne more več jemati vzorcev za svoje delovanje v podčloveški naravi. Če ta svoboda noče priznati svoje odvisnosti od Boga milosti, bo nujno iskala svoj temelj sama v sebi in bo nramno dejavnost razumela kot avtolegislacijo (samozakonodajo). To bo mogla storiti najprej tako, da napravi iz sveta, pojmovanega kot vzor, povzete (rekapitulacija) v enoto kot nekaj vzornega (prim. Spinoza, Goethe, Hegel), da pa potem to predhodno stopnico pusti pasti (prim. Feuerbach, Nietzsche).

3. Ta razvoj je nepovraten. Čeprav obstoji stremljenje (prim. zgoraj 6, 3), da bi krščanska etiko skrčili nazaj na njene pripravljalne oblike v sv. pismu, lahko na drugi strani ugotovimo izžarevanje krščanske luči na nebiblične vere in etike (tako npr. naglašanje socialnih sestavin v Indiji: Tagore, Gandhi). Razlikovanje med eksistencialnim spoznanjem in izrecno dogmatičnim spoznanjem nas ponovno opozarja na opomin: »Ne sodite!«

9. Pokrščanska antropološka etika

Pokrščanska, a nekrščanska etika more iskati utemeljitev le v dialogalnem razmerju med človeškimi svobodami (Jaz-Ti, Jaz-Mi). V tem primeru zahvaljevanje, s katerim se obračamo na Boga, s priznavanjem, da se ima

mo njemu zahvaliti za sam svoj obstoj, ni več temeljna in stalna odločitev (ópcija) svobodne osebe. Medsebojno priznanje med različnimi osebami je tedaj le drugotno, je dejanje relativne vrednosti. Meje, ki si jih drug drugemu nalagajo osebki, obdarjeni s samo po sebi neomejeno svobodo, se bodo zdele kakor od zunaj naložena prisila. Sinteza med dovršitvijo posameznika in družbe ostane tako neuresničljiva.

1. Tisto, kar od človeškega bivanja ostane kot pokrščanska »anarava« ali »struktura«, je medsebojni odnos svobod, ki vsaka od njih začudena stoji le pred seboj sámo in pred svojo razsežnostjo odgovora na poziv, ki se z njim nanjo obrača nekdo drug. Zdelo bi se, da tako spet najdemo in sprejmemo to »zlato pravilo«, omenjeno v evangeliju. Toda svoboda, na katero se obrača poziv, ne more uvideti, da sama sebe kratko malo dolguje neki drugi svobod, ki je tudi ona človeška, sicer bi bila v končni analizi heteronomna. Takšna pokrščanska etika izključuje božji poziv, ki je temelj obeh svobod, za kateri gre. V takem primeru ostaneta medsebojno občestvo in predanost omejena in preračunana. Ali je intersubjektivnost umevana kot drugotna oblika, ki je ni moč še naprej razlikovati od edinega vse obsegajočega subjekta (osebka) ali pa subjekti ostanejo drug pred drugim neprodorni, kakor monade.

2. Takó imenovane »človeške« znanosti lahko prispevajo posamezne koristne spoznave glede pojava človeškega bivanja: vendar pa ne bodo razrešile v temeljne aporije (slepe ulice) človeškega bratstva.

3. Antropološka aporija dosega svoj vrh v smrti posameznika, ko dokončna sinteza med človekovo osebno dovršitvijo in njegovim vključevanjem v družbo postane nemogoča. Poskusi, kako bi mogli v teh dveh smereh odkriti smisel, ostanejo brez medsebojne zveze. Tako postane nemogoče razviti neko znotrajsvetno (zgolj svetno) etiko, ki bi bila sama v sebi razvidna. Spričo nesmisla, ki označuje smrt in s tem tudi življenje, ki se izteka v smrt, more torej človek zavrniti kakršno koli pritrditev etičnim zakonom. Vrednote osebne dovršitve in vključenja v družbo (socialne integracije) se povezujejo med seboj le v Kristusovem vstajenju, ki je jamstvo za dovršitev posameznika in cerkvenega občestva — in po tem občestvu za dovršitev sveta. Takó more biti Bog »vse v vsem«, ne da bi uničil svet.

POUK DUHOVNIŠKIH KANDIDATOV V CERKVENEM PRAVU

(Okrožnica kongregacije za katoliško vzgojo)

Rim, 2. aprila 1975

Njihovim ekscelencam škofijskim ordinarijem (tudi tistim vzhodnega obreda), častitim redovnim ordinarijem ter rektorjem njihovih semenišč oziroma sholastikarov.

Ta zadnja leta je za študij cerkvenega prava iz različnih razlogov posebno pri bogoslovcih znatno manj zanimanja; to pa se neugodno kaže v življenju Cerkve.

Kongregacija za katoliško vzgojo se zaveda svoje odgovornosti za duhovniško in bogoslovno vzgojo in bi se tudi rada odzvala različnim ustreznim spodbudam: zato čuti dolžnost, da pritegne pozornost krajevnih škofov in višjih redovnih predstojnikov na to, kako potreben je študij cerkvenega prava; potreben prav takó za primerno pripravo prihodnjih dušnih pastirjev kot za to, da ima Cerkev na tem področju strokovno usposobljene može, ki bodo sedaj veljavno cerkveno pravo in prihodnji Cerkveni zakonik s pristojnostjo razlagali ter skrbno varovali in izvajali.

Ne zdi se odveč navesti tukaj kratek pregled težav, ki jih pri tem študiju kar precej splošno srečujemo celo pri duhovniških kandidatih. Te težave lahko povzamemo v dve skupini: dejstvo, da imajo sedanji Cerkveni zakonik za preživel, med tem ko novega še ni; in nepopolna, celo izkrivljena razlaga ekleziologije II. vatikanskega zbora.

Prva težava zgine, če pomislimo na tole: Cerkveni zakonik še ni bil razveljavljen, tudi ne moremo imeti modrih pastirjev, učiteljev, sodnikov cerkvenih sodišč ter poznavalcev cerkvenega prava, ki bi ga znali uporabljati, kjer manjka primerna zgodovinsko pravna priprava in kjer bi bolj ali manj slabo poznali Zakonik, ki ima še vedno zakonsko moč. Sicer pa so po koncilu objavili številne uradne dokumente, ki se nanašajo na uresničitev koncilskih navodil; ti dokumenti imajo čisto juridično naravo in je jasno, da jih je treba poglobljati in preučevati. Študijske snovi je tedaj na tem področju obilo; poznati jo morajo strokovnjaki, a tudi duhovniški kandidati in študentje, ki obiskujejo teološke in juridične fakultete.

Druga težava — ki je bolj subtilna, ker zadeva resnične vzroke, zakaj manjka zanimanja za pravne discipline — zahteva nekaj trenutkov premisleka, če hočemo razumeti, da prav ekleziologija, ki jo je osvetlil II. vatikanski zbor, zahteva pospeševanje prava v Cerkvi.

I. Kakšno vlogo ima kanonsko pravo v Cerkvi

II. vatikanski zbor zlasti v dogmatični konstituciji o Cerkvi podaja poglobljeno spoznanje o Cerkvi pod njenim dvojnim vidikom: karizmatičnim in institucionalnim. Na Cerkev gleda predvsem kristocentrično: Cerkev je nadaljevanje dela učlovečenja in velikonočne skrivnosti. Med bistvenimi elementi narave Cerkve zavzema čisto jasno prvo mesto ontološka stvarnost milosti, kolikor je deleženje božjega življenja. Pri tem posredovanju božjega življenja služi kot sredstvo zakramentalni in hierarhični ustroj.

Zbor je namreč najprej jasno izrazil zakramentalni ustroj Cerkve, potem pa naglasil, da sta družba, ki jo sestavljajo hierarhični organi, in Skrivnostno Kristusovo telo, da sta vidno in duhovno občestvo, ena sama sestavljena stvarnost; sestavlja jo dvojni element: človeški in božji. Po analogiji je Cerkev podobna skrivnosti učlovečene Besede: »Kakor namreč božja Beseda privzeto človeško naravo, ki je z njo neločljivo združena, uporablja kot živ organ odrešenja, na podoben način uporablja za rast telesa socialno organizacijo Cerkve tisti Kristusov Duh, ki jo izživlja« (8). »(Cerkev) ... zedinjeno zaradi nebeških dobrin in z njimi obogateno, je Kristus na tem svetu ustanovil in uredil kot družbo in jo oskrbel s sredstvi, pravnimi za vidno in družbeno edinost. Tako Cerkev, ki je hkrati vidna družba in duhovno občestvo, potuje skupaj z vsem človeštvom...« (CS 40).

Če Cerkev tako predstavimo, lažje vidimo, kako je v svoji celoti in edinstvu neločljivo, čeprav pod različnimi vidiki, hkrati občestvo milosti in hierarhična družba, in kako tako njen lastni ustroj po njeni sami naravi globoko določa in mora določati nadnaravni vidik. Vedno je treba ohranjati ta odnos med božjim in človeškim elementom, ki ga nam podaja Kristus v svoji lastni osebi.

Takó se nam torej v luči koncilske ekleziologije jasneje kaže pravo mesto in nujnost kanonskega prava. »Zakon« dobiva večjo veljavo, ker bolje razumemo njegovo vlogo v življenju Cerkve.

Prednost gre brez dvoma ljubezni, »toda ljubezni brez pravičnosti — ta pa se izraža v zakonih — ne more biti. Ena in druga (ljubezen in pravičnost) korakata vstric in se vzajemno dopolnjujeta, ker potekata iz enega samega vira, ki je Bog. Sicer pa je po besedah sv. Pavla (Rimlj 14,17), pravičnost in mir in veselje v Sv. Duhu« (Pavel VI. udeležencem »Kanonskega obnovitvenega tečaja za sodnike in druge sodnijske uslužbenca«, ki ga je priredila papeška Gregorijanska univerza — AAS /1974/, 12).

Prednost gre duhu in notranjosti, vendar ostanejo vedno nedotakljive sestavine, ker jih je hotel ustanovitelj Cerkve, organsko vključenje v cerkveno telo, navzočnost avtoritete in njej dolžna podrejenost. V Cerkvi »svoboda in avtoriteta nista dva nasprotujoča si pojma, marveč dve vrednoti, ki se dopolnjujeta in katerih vzajemna pomoč pospešuje hkrati rast skupnosti in sposobnosti za pobudo ter osebno bogatenje vseh njenih članov. Ko naglašamo načelo avtoritete in nujno potrebo po pravnih odredbah, ne mislimo količkaj zmanjšati vrednosti svobode ali njene cene, ki jo mora imeti v naših očeh; s tem namreč hočemo naglasiti, kaj se zahteva za uspešno zavarovanje skupne blaginje, v katero prav na začetku sodi uporaba svobode same; to uporabo svobode pa lahko primerno zagotovi samo razsodna ureditev življenja v skupnosti. Kaj bi namreč koristila posamezniku priznana svoboda, če je ne bi ščitile modre in primerne norme« (Pavel VI. avditorjem Svete rote 29. I. 1970 — AAS 62 /1970/, 115)?

Spet nam prav II. vatikanski zbor v svoji dogmatični konstituciji o Cerkvi pomaga lažje razumeti vlogo cerkvenega prava celo v krajevnih Cerkvah. Načelo subsidiarnosti jasno kaže, da so poleg za vso Cerkev veljavnih norm tudi partikularne norme za krajevne Cerkve.

II. Zakaj je potreben študij kanonskega prava

Zgornja razmišljanja nam lahko pomagajo osvetliti, kako nujno je pospeševanje kanonskega prava ne samo z vidika vesoljne Cerkve temveč na vseh stopnjah cerkvene organizacije. Uvidimo lahko, kako važno je imeti strokovno usposobljene kanoniste za pouk teologije v organizacijskih telesih škofijskih kurij, na pokrajinskih cerkvenih sodiščih, pri vodstvu redovnih družb itd. Škofovskim konferencam samim, sinodam, škofijskim ordinarijem in redovnim predstojnikom so potrebne osebe, ki so za pravno področje dobro pripravljene; osebe, ki bodo lahko dajale svojo strokovno pomoč ne samo pri zadevni vzgoji prihodnjih duhovnikov in pravilno razlagale splošno pravo, marveč bodo lahko strokovno formulirale tudi posebno pravo — se

pravi čim bolj sestavile zakone, tako po vsebini — in jih pomagale izvajati.

Prav je, če omenimo, da se redovne ustanove okoriščajo z dobo »poskusov«, ki jo predvideva motu proprio »Ecclesiae Sanctae« (1966), in preverjajo svoje posebno pravo ter preučujejo celo nove strukture.

Gre torej za nenadomestljivo pomoč in sodelovanje s cerkveno oblastjo pri njeni vodstveni vlogi (ki je od njene pastoralne naloge neločljiv vidik), da bi se urejeno in mirno razvijalo družabno življenje krščanskega občestva, da bi se pospeševal apostolat in bi zakonite pravice vseh bile deležne poštene obrambe.

Zato je potrebno in nujno, da uspešno pripravimo take sodelavce. Toda nihče ne sme biti slep za to, da mora imeti tudi duhovnik v dušnem pastirstvu primerno pravno izobrazbo, da lahko prav opravlja dušnopastirsko službo, ki je povezana z njegovim duhovništvom.

Zato je nujno, da se škofje in redovni predstojniki bolj zavedo svoje dolžnosti, da dajejo pobudo za študij kanonskega prava in ga pospešujejo.

Zato tudi Kongregacija za katoliško vzgojo v soglasju s Kongregacijami za vzhodne Cerkve, za evangelizacijo narodov ter za redovnike in svetne ustanove posreduje te misli krajevnim ordinarijem in redovnim predstojnikom v prepričanju, da se bodo z vso vnemo in pastoralno skrbnostjo odzvali na sedanje stanje in poskrbeli za primerne ter odločilne ukrepe.

III. Praktična navodila

Ko gre za konkretno uresničenje, lahko naslednja navodila olajšajo različne naloge, ki jih stanje zahteva:

1. V nobenem velikem semenišču ali sholastikatu (tem bolj na nobeni fakulteti ali oddelku za teologijo) ne sme manjkati stolica za kanonsko pravo (prim. Ratio fundamentals institutionis sacerdotalis, n. 34); spada naj med obvezne discipline.

2. Pri pouku naj bi podajali splošne teološke temelje kanonskega prava ter posebne teološke temelje vsake pravne ustanove. Tako in v tem smislu bodo osvetljevali duha, ki oživlja cerkveno pravo (v nasprotju z drugimi pravnimi redovi), ter njegovo dušnopastirsko vlogo.

3. Pouk kanonskega prava naj bi podajali takó, da si bo prihodnji duhovnik prisvojil načela in norme za pastoralno življenje. Po potrebi naj bi prikazovali tudi zgodovino norme v njenem razmerju do njenih različnih teoloških kontekstov. Podajali naj bi tudi zadostno poznavanje domačega civilnega prava, ki se nanaša na iste probleme kot kanonsko pravo, zlasti na mešanih področjih, ki sodijo pod pristojnost Cerkve in države (kot tudi kokordatnega prava tam, kjer je).

4. Pouk kanonskega prava mora upoštevati zahteve ekumenizma in spoštovati cerkveno zakonodajo, ki se nanj nanaša, ko obravnava vprašanja ekumenske narave, ki segajo na pravno področje; posebno pozornost naj posveča liturgično-zakramentalnemu področju.

5. Da se izogne preveč abstraktnemu pouku, naj uvaža študente v prakso obravnavanih vprašanj tako, da se bodo seznanjali s primernimi in točnimi formularji ter jih uporabljali, z različnimi pravnimi postopki (z razčlenbo njihovih posameznih stopenj) itd., in sicer takó na upravnem kot sodnem

področju. V ta namen bi bilo zelo koristno organizirati za študente obisk uradov in pokrajinskih škofijskih sodišč ali tudi povabiti v semenišče sodnike, branilce vezi itd.

6. Posebej glede metode pouka:

a) Pouk naj bi ne potekal enako v semeniščih in na fakultetah za cerkveno pravo, zakaj namen je pri obeh različen. Zato naj bi kolikor moč črtali z dnevnega reda sporna vprašanja ali čisto monografske raziskave, razen če ima kakšen tovrsten študij poseben dušnopastirski pomen.

b) V Pravilniku o duhovniški vzgoji (prim. DV 1) vsakega naroda in vsake redovne družine bo podrobneje določena učna snov. Za to bo še tem bolj poskrbljeno v študijskem programu vsakega velikega semenišča in redovnega študija: določeno bo število učnih ur za pouk kanonskega prava.

7. Profesorji, ki so odgovorni za pouk kanonskega prava, naj bi vedno vzdrževali stik s profesorji drugih teoloških disciplin, da bi v ozračju sodelovanja in bratske pomoči lahko prispevali svoj delež pri sestavi in izvedbi letnega programa predavanj (ta bo seveda moral ustrezati zahtevam v Pravilniku o duhovniški vzgoji vsakega naroda ali redovne družine).

8. Škofijski in redovni ordinariji naj primerno poskrbe, da se bodo lahko njihovi učitelji kanonskega prava redno udeleževali tečajev za »aggiornamento«, ki jih bodo v ta namen priredile bodisi fakultete ali instituti cerkvenega prava bodisi ta ali ona škofovska ali redovna konferenca.

9. Pri pobudah za stalno izobraževanje klera bodo tam, kjer bodo prirejali obnovitvene tečaje, vključili predmete, ki se nanašajo na kanonska vprašanja (to velja za pastoralne ustanove, upošteva je njihove lastne naloge).

10. Krajevni ordinariji kot tudi redovni predstojniki naj bi poslali nekaj svojih duhovnikov na fakultete ali inštitute kanonskega prava, bodisi s tem namenom, da bi se usposobili za pouk, bodisi da bi se specializirali na tem ali onem pravnem področju, kakor pač zahtevajo potrebe. Kar se tiče latinskih ordinarijev, ki imajo na svojem področju katoliške ali pravoslavne vernike vzhodnih Cerkva, bodo skrbeli, da bo nekaj njihovih duhovnikov obiskovalo tečaj za specializacijo v vzhodnem cerkvenem pravu ali celo fakulteto za vzhodno kanonsko pravo pri Papeškem vzhodnem zavodu v Rimu.

Računamo z vašim popolnim sodelovanjem, da se zadovoljivo razreši ta problem, ki nam zbuja skrbi. Vnaprej se vam iskreno zahvaljujemo in vas prosimo, da sprejmete izraze našega spoštovanja in popolne vdanosti.

Gabriel Marie Card. GARRONE
J. SCHROEFFER, tajnik

PREGLEDI

MEDNARODNA TEOLOŠKA KOMISIJA O KRŠČANSKI NRAVNOSTI

Že takoj v začetku svojega prvega petletja, to je leta 1969, si je Mednarodna teološka komisija (MTK) za svoj program določila preučevanje nekaterih velikih, danes pomembnih vprašanj: enota vere in teološki pluralizem, duhovniška služba, spoznavni kriteriji krščanske nravnosti. Prošnja tajništva škofovske sinode je temu dodala še raziskavo o škofovski kolegialnosti (zbornosti).

Prvi dve témi sta bili še posebno predmet pozornosti, kajti MTK je preučevala vprašanja o duhovniški službi v letih 1970, 1971 in 1974. Kot rezultat tega preučevanja sta izšla dva teksta in bila predložena široki javnosti. »Le ministère sacerdotal«. Zbirka »Cogitatio Fidei«, št. 60, Paris 1971, je objavila sestavek (rapport), ki ga je izdelal p. Le Guillou s sodelovanjem drugih članov podkomisije: H. Urs von Balthasarja, msgr. C. Colomba, Gonzalez de Cardedala, p. Lescauweta, msgr. J. Medina-Esteveza. Leta 1974 so Documentation Catholique (n. 13) in razne revije objavile v več jezikih del izsledkov plenarnega zborovanja o »apostolstvu Cerkve in o apostolskem nasledstvu«.

Témo o pluralizmu je že leta 1971 začela proučevati na svojih zborovanjih podkomisija pod predsedstvom J. Ratzingerja, profesorja v Regensburgu; dokončno so jo obdelali leta 1972 in so o rezultatih objavili zvezek, ki je trenutno na voljo v nemščini in italijanščini: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Enota vere in teološki pluralizem), Johannes V., Einsiedeln 1973; Pluralismo, unità della Fede e pluralismo teologico, Bologna 1974. V francoščini in angleščini so doslej objavili le teze, ki povzemajo zaključke, in zraven kratek komentar msgr. Medina: Unité de la foi pluralisme théologique, v: Esprit et Vie, 14. 6. 1973, str. 371—375.

Medtem ko se je podkomisija za preučevanje krščanskega upanja usmerila v preučevanje teologije osvoboditve, ki bi naj v načelu bilo dovršeno leta 1976, je podkomisija za moraliko¹ s pomočjo številnih izvedencev usmerila svoja raziskovanja v več smeri: uporaba sv. pisma v krščanski moraliki, nauk cerkvenega učiteljstva (kar bi bilo v obširnejšem kontekstu znova predmet preučevanja v letu 1975), kriteriji o nravni dobroti dejanja, smisel krščanske moralke (nravnosti), opiranje na »človeške« znanosti (sciences humaines). O tej zadnji témi je tajništvo zbralo številne pomembne razprave in jih objavilo v »Studia moralia« Alfonzijanske akademije

¹ V prvem petletju so bili v tej podkomisiji: p. Lonergan SJ, p. Feuillet PSS, msgr. Oley-nik, p. Vagaggini, H. Schürmann, msgr. Delhaye. Tem trem zadnjim članom, ki so bili leta 1975 znova imenovani, so se pridružili W. Ernst, p. Hamel SJ, B. Inlender in p. Mahonney SJ.

leta 1974.² Skupina razprav o sv. pismu je posebno obširna in bo v kratkem predmet več objav; isto velja za študije o kriterijih npravnosti človeškega dejanja.

NOVA KNJIGA O JEZUSU

Lanske jeseni je izšla knjiga flamskega dominikanca Edvarda Schillebeeckxa: »Jezus — het verhaal van een levende« (Jezus — pripoved o nekem ki živi).

Avtor spada med svetovno najbolj znane in najresnejše teologe. Zadnjih nekoliko let ni bilo o njem kaj slišati. Danes, ko stoji pred nami izredno kristološko delo od več kot 600 strani, vemo, da so morala biti ta leta čas intenzivnega dela. Podobno kot pred meseci H. Küng, tako želi tudi Schillebeeckx pisati za vse, ki jih zanima »človeška usoda«, posebej pa še za kristjane in tiste, ki razmišljajo o svoji veri. Vendar utegne biti Schillebeeckx težak za teološko neizobraženega človeka.

Vsekakor gre za knjigo, ki jo nekateri — poleg tega, da je postala najvažnejše delo na teološkem trgu — vzporejajo po pomembnosti z Barthovim Pismom Rimljanom in K. Adamovim Bistvom katolicizma.

Avtor je knjigo razdelil na štiri dele. V prvem delu navaja literarni in zgodovinski kritični prikaz kriterijev in norm, s pomočjo katerih je mogoče danes zgodovinsko kritično govoriti o Jezusu. O Jezusu pa ne začne govoriti neposredno, pač pa se mu približa skozi življenje tiste skupnosti, ki jo je ustvaril. Evangeliji so najprej pričevanja vere in ne zgolj dokumenti ali biografija.

Drugi, zelo obširni del zajema pod naslovom »Evangelij Jezusa Kristusa«, ne samo oznanilo, temveč tudi stvarnost odrešenja ljudi po Jezusu. Odrešenje je konkretizirano v Jezusovi zgodovinski osebi, v njegovih čudežnih delih in v oznanjevanju božjega kraljestva.

Sveto pismo nove zaveze je utemeljeno v drugačni, tj. »narrativni kulturi« in se zato od naše kulture močno razlikuje. Današnji človek ne more tako »prvotno neposredno« poslušati Jezusovega sporočila, kot so ga njegovi učenci ali kristjani prve skupnosti poslušali. Kljub temu pa se modern človek lahko prebije do »drugotne primitivnosti, potem ko je obvladal stadij znanstvene zgodovinske raziskave in kritike ter se povrnil k »narrativni preprostosti« (nedolžnosti).

Tretji del obravnava interpretacijo Kristusa v zgodovini, kjer raziskuje pota predkanonske kristologije: starozavezni in poznojudaovski horizont, na

² »Studia Moralia« (zv. 12, Academia Alfonsiana, Roma 1974) so objavila dovršen del izdelkov, ki so jih predložili izvedenci Mednarodni teološki komisiji o tej temi glede »človeških« znanosti v odnosu do krščanske moralke. Navedimo: P. Toinet, *Expérience morale chrétienne et morales philosophiques*, str. 9–46; J. Etienne, *Le rôle de l'expérience en morale chrétienne*, str. 47–54; J. Endres, *der Beitrag der natürlichen Wissenschaften, namentlich der Moralphilosophie, zum Aufbau einer Moralthologie*, str. 55–80; L. Vereecke, *Histoire et morale*, str. 81–95; R. Vancourt, *Morale et idéologie*, str. 97–134; A. Ple, *L'apport du freudisme à la morale chrétienne*, str. 135–155; A. Resch, *Das moralische Urteil bei Sigmund Freud*, str. 157–182; J. de la Torre, *Nuevos supuestos metodológicos de la teología política*, str. 183–256.

katerem so se razvijale prve kristologije. Tu se avtor manj ustavlja na važnejših pojmih spekulativne kristologije.

V zadnjem delu: »Kaj mislijo ljudje o meni?«, pride bralec do spoznanja, da mu avtor ni hotel dati kakšne zaključene biografije o Jezusu, niti izdelane kristologije za modernega človeka, pač pa samo »prolegomenon moderne kristologije«.

Komentatorji naglašujejo,¹ da se je Schillebeeckx v tem svojem najnovejšem delu pokazal kot znanstvenik in iskatelj. Prav zaradi tega so bralci sprejeli z velikim zanimanjem to knjigo, bralci namreč, ki so skupaj z Newmanom prepričani, da je pot vere speljana »in umbris et imaginibus«.

Lojze Bratina

ALI SPADAJO DEVTEROKANONIČNE KNJIGE V EKUMENSKO SVETO PISMO?

Vsakokratni izid sv. pisma je religiozen in kulturn dogodek. Religiozen zato, ker je sv. pismo temelj razodete religije in vsaka izpopolnjena izdaja sv. pisma bolje približa pravi pomen božje besede; kulturn pa zato, ker je nadaljevanje tradicije, s katero se je začela slovenska književnost. Primož Trubar, prvi slovenski pisatelj, je izdal leta 1555 Matejev evangelij in leta 1582 vso novo zavezo, Jurij Dalmatin pa dve leti pozneje celotno sv. pismo stare in nove zaveze.

Ekumenska izdaja pa je povrh tega tudi plod resnih prizadevanj za zблиževanje kristjanov med seboj. Naravno je, da so se prav ob sv. pismu pokazali prvi sadovi ekumenizma. Sv. pismo priznavajo tudi ločeni bratje za božjo besedo in iz njega duhovno živijo. Čeprav se v razlaganju sv. pisma kristjani razhajajo, vendar duhovno vsi živijo iz njega, zato je božja beseda v njem najbolj primerna osnova ekumenizma. Očenaš je redna molitev ločenih bratov na skupnih srečanjih, in ko vidiš, da vsi izgovarjajo isto svetopisemsko besedilo, začutiš, da ravno iskreno teženje pravilno razumeti božjo besedo največ pripomore k medsebojnemu razumevanju in odstranjevanju ovir. Če se ločeni bratje sporazumejo ob enem svetopisemskem besedilu, se bodo nemara tudi ob drugem, kajti božja beseda v sebi ni razdvojena.

Ekumenska izdaja sv. pisma je za slovenske katoličane novost. Prvič je izšlo celotno sv. pismo v eni knjigi. Evangeličani in drugi so tega vajeni, ker Britanska biblična družba že dolgo izdaja celotno sv. pismo v eni knjigi, kot je to storil Jurij Dalmatin s celotnim prevodom sv. pisma v slovenščino. Čeprav besedilo ekumenske izdaje ni na novo prevedeno — mimogrede naj pripomnim, da bi vsaj nova zaveza morala biti na novo prevedena, ker letos mineva že 50 let, odkar je bila na zadnje prevedena, —

temveč z majhnimi popravki ponatisnjeno besedilo mariborske izdaje iz leta 1958-61, je njen poseben uspeh ravno v tem, da so jo sprejeli tako katoličani kot evangeličani ter drugi. Seveda se ob njenem izidu oglašajo tudi ugovori in kritike. Med katoličani se nekateri pritožujejo, da jim takšna izdaja sv. pisma ne koristi veliko, ker nima opomb; med ločenimi brati pa slišimo pripombe na račun devterokanoničnih knjig. Te po njihovem ne sodijo v sv. pismo, ker jih nimajo za navdihnjene in tudi v izdajah Britanske biblične družbe jih več ne ponatiskujejo.

Ugovori so z enega in drugega vidika upravičeni, zato jih je treba pojasniti. Ekumensko sv. pismo res nima opomb v pravem pomenu niti ne uvodov v posamezne knjige, zato odstopa od veljavnih katoliških norm v izdajanju sv. pisma, vendar ne povsem. Na koncu vsake knjige je vselej nekaj skopih, pa zelo poučnih podatkov o naravi knjige, razdelitvi vsebine in pojasnil ključnih izjav. Mislim, da bi stvarnih (jezikovnih, topografskih, geografskih, arheoloških, zgodovinskih) opomb morala imeti precej več, saj imajo vse moderne izdaje sv. pisma, ki jih pošilja v svet Biblična družba, na koncu precej obsežen stvarni slovar, npr. *Die Gute Nachricht*, *Good News for Modern Man* itd. Teološke opombe vanjo res ne spadajo, ker to zahteva narava ekumenske izdaje. Brez dvoma je največji uspeh v tem, da sta se obe strani sporazumeli za skupno besedilo. Vsak prevod sv. pisma je v nekem smislu tudi njegov komentar. Tako se katoliški prevodi v marsičem razlikujejo od protestantskih (primerjaj idejne razlike med hebrejskim izvirnikom in septuaginto na eni strani in vulgato na drugi!). Ker je v ekumenskem sv. pismu besedilo prejšnjih katoliških izdaj, čeprav je bilo tu in tam na zahtevo evangeličanov nekoliko spremenjeno, je to dokaz, da obe strani soglašata o tem, kako naj se glasi danes božja beseda v slovenščini. Soglasje v besedilu bo gotovo vodilo tudi k soglasju v razlagi besedila.

Zakaj vsebuje ekumensko sv. pismo tudi devterokanonične knjige, pa hoče pojasniti pričujoča razprava.

Needinost verskega izročila o navdihnjenju nekaterih svetopisemskih knjig

Kanonične so samo tiste knjige, ki so navdihnjene, to se pravi, da je Bog njihov glavni avtor. Ker pa je navdihnjenje nadnaravni dej in ga umsko sploh ni mogoče zaznati, kot ni mogoče videti v hostiji poveljanega Kristusa, je edino zanesljivo znamenje, ali je knjiga res nastala po navdihnjenju Sv. Duha ali ne, samo to, kaj meni versko izročilo o njenem poreklu in vsebini. Če je versko izročilo o kakšni knjigi vseskozi edino, da je od Boga, in je njena vsebina skozi tisočletja veljala za božjo besedo, potem je knjiga gotovo navdihnjena, toliko bolj, ker se je vera v Boga oblikovala po vsebini navdihnjenih knjig. Te knjige so že v najstarejši dobi imenovali *homologomenoi* (*homoiōs* — enak, isti; *legómenos* — pripovedujoč), »isto pripovedujoče knjige«, ker vse posredujejo isti božji nauk in so jih vedno imeli vsi za navdihnjene. Danes jim pravimo protokanonične (*prótos* — prvi) knjige. Ker je bilo izročilo o božjem poreklu pretežnega števila svetopisemskih knjig vseskozi edino, je prav needinost o poreklu drugih, za nas razpoznavni znak, da niso navdihnjene. Knjige, o katerih je na sploš-

no vladal dvom, ali so o njihovem božjem navdihnjenju samo ponekod dvomili, so imenovali antilegomenoi (anti — proti), ker pripovedujejo stvari, ki niso v skladu z razodetjem ali jih niso imeli vsi za navdihnjene; mi jim pravimo devterokanonične (deúteros — drugi) knjige, protestanti pa apokrifne (apókryfos — skriven, tajen, lažniv) knjige in jih sploh ne štejejo med svetopisemske knjige.

Devterokanoničnih knjig je 14, in sicer 7 starozaveznih in 7 novozaveznih. Od starozaveznih knjig so devterokanonične štiri zgodovinske knjige: Tobijeva (Tob), Juditina (Jdt) ter prva in druga knjiga Makabejcev (1 Mkb, 2 Mkb); ena preroška knjiga: Baruhova prerokba z Jeremijevim pismom (Bar) in dve modrostni knjigi: Sirahova knjiga (Sir) in knjiga Modrosti (Modr). Izmed novozaveznih knjig spada med devterokanonične šest poučnih: pismo Hebrejcem (Hebr), Jakobov list (Jak), drugi Petrov list (2 Pet), drugi in tretji Janezov list (2 Jan, 3 Jan), Judov list (Juda) in edina preroška knjiga nove zaveze, Apokalipsa ali Razodetje evangelista Janeza (Raz).

Starozaveznim devterokanoničnim knjigam odrekajo navdihnjenje Judje, protestanti in od moskovskega metropolita Filareta (1823) dalje tudi pravoslavni. Čeprav Judje niso bili vedno edini o drugotnem poreklu teh knjig, drži, da jih od Kristusa dalje kratko in malo ne priznavajo za svetopisemske knjige. Njihov odnos do teh knjig je globoko razdvajal tudi cerkvene očete in mnogi so se, s sv. Hieronimom na čelu, odločili za krajši judovski kanon. Omahovanje se je nadaljevalo, dokler niso na treh pokrajinskih sinodah sev. Afrike, in sicer v mestu Hippo (393) in dvakrat v Kartagini (397 in 419), pod avtoriteto sv. Avgušтина sprejeli daljši, grški kanon. Sklepe pokrajinskih sinod je potrdil florentinski cerkveni zbor (1441). Problem devterokanoničnih knjig je za katoliško stran dokončno razčistil tridentinski cerkveni zbor in na četrtem zasedanju določil, da so vse knjige, ki jih vsebuje vulgata, kateri je prisodil tudi juridično nezmotnost, svete in kanonične (EB 58.59). Protestanti in pripadniki reformiranih ločin se za ta odlok ne menijo, ampak vztrajajo pri krajšem, judovskem kanonu, ki obsega 39 knjig, katoliški pa 45. Čeprav je Luter prevedel tudi devterokanonične knjige in jih objavil na koncu svojega prevoda, so novejši protestanti v tem pogledu bolj radikalni. Devterokanoničnih knjig kratko in malo ne priznajo za svetopisemske knjige, zato jih več ne prevajajo in ne objavljajo v sklopu sv. pisma.

Glede novozaveznih knjig pa judovsko mnenje ne pride v poštev, ker Judje odklanjajo vso novo zavezo. Razlogov, zakaj je sedem novozaveznih knjig devterokanoničnih, je več, vendar o tem pozneje.

Cerkev ni svetopisemskih knjig svojevoljno množila, ampak jih je kot take sprejela

Cerkev je sprejela svetopisemske knjige stare zaveze od sinagoge, zato je judovsko mnenje o poreklu in obsegu starozaveznih knjig nadvse pomembno. Cerkev ne more imeti v kanonu več starozaveznih knjig, kot so jih imeli Judje v stoletjih pred Kristusom. Ker pa do danes ne vemo natančno, koliko je bilo starozaveznih knjig v stoletjih pred Kristusom, je

vprašanje težko rešljivo. Najnovejša odkritja svetopisemskih rokopisov v skalnatih votlinah ob Mrtvem morju pričujejo, da v stoletjih pred Kristusom starozavezni kanon ni bil do kraja določen, čeprav je gotovo, da so Judje imeli svete knjige in jih jasno razlikovali od posvetnih. Obstaja nekaj posrednih dokazov, iz katerih sklepamo, kakšen je bil starozavezni kanon. Med najvažnejše sodi grški prevod sv. pisma stare zaveze, septuaginta (LXX). Čeprav Judje zaradi njenih idejnih razlik od hebrejskega izvirnika ne priznavajo LXX in tudi današnja LXX tekstno kritično ni identična z grškim prevodom, ki je nastal v II. stoletju pred Kr., vendar govorijo v prid LXX naslednja neovrgljiva dejstva:

1. LXX so prevedli Judje, ne Grki ali kakšen drug narod. LXX je nastala iz praktičnih in liturgičnih potreb med Judi v diaspori. Drži, da je živel v dobi helenizma in tudi poprej veliko Judov zunaj domovine, posebnost v večjih mestih Sredozemlja, vendar so ostali zvesti jahvizmu in vzdrževali stik z domovino. Iz številnih pápirov, ki so jih našli na Nilovem otoku Elefantine in v puščavskem pesku gornjega Egipta, je razvidno, da so obstajale med judovskimi izseljenci in rojaki v domovini zelo tesne pismene vezi. Za večje praznike so hodili v Jeruzalem, kakor je velevala postava, v tujini pa dosledno živeli po judovski šegi. Govorili so grško, samo doma in v sinagogi hebrejsko. Toda tisti, ki so bili rojeni v tujini, so vedno manj razumeli hebrejsko. Poznejši rodovi so tako pozabili hebrejščino, da niti sv. pisma niso več razumeli v materinščini, ko so poslušali svetopisemsko branje pri sobotnem bogoslužju. Vendar so sv. pismo še naprej brali v hebrejščini. Ko so odlomek prebrali, so stavek za stavkom prevajali v grščino. Ker tega ni bil vsak zmožen, so začutili živo potrebo po celotnem prevodu sv. pisma v grščino. To se je res zgodilo proti koncu II. stoletja pred Kristusom in tako je nastal prvi in najstarejši prevod sv. pisma stare zaveze v takratni svetovni jezik, grščino. Ker pravi legendarno Aristeevo pismo, da je to delo na pobudo egiptskega kralja Ptolomeja II. Filadelfa (285—247) opravilo 70 judovskih učenjakov, se prevod imenuje Septuaginta (LXX) ali »prevod sedemdeseterih«. Prevod vsebuje tako protokanonične kot deuterokanonične knjige in ne dela med njimi nobene razlike. To je bilo uradno sv. pismo za vse Jude grškega jezikovnega območja, kot je bilo hebrejsko uradno sv. pismo za Jude v domovini. LXX so odobraval v vsi Judje in so je zelo veselili, tako da so celo vpeljali praznik v spomin na njen nastanek. S tem da je bilo sv. pismo prepovedano v svetovni grški jezik, je prestopilo ozke meje Palestine in postalo znano tudi drugim narodom. Če bi bila božja beseda obtičala samo v hebrejščini, zlepa ne bi bila postala duhovno bogastvo vsega človeštva. Zato je nastanek LXX dejanje božje previdnosti.

2. LXX je nastala v popolni odvisnosti od Judov v domovini. Palestinski Judje so oskrbovali svoje rojake v tujini s svetimi knjigami. V dobi Ptolomeja II. Filadelfa so jim poslali Mojzesovo postavo, da so jo prevedli v grščino. Sto let pozneje jim ponujajo knjige, ki jih je zbral Juda Mabejec in jim v pismu sporočajo: »Če jih potrebujete, pošljite ponje« (2 Mkb 2,15). Iz tega sklepamo, da niso judovski učenjaki prevedli nobene knjige, ki je Judje v domovini ne bi imeli za svetopisemsko. In ker vsebuje LXX tudi deuterokanonične knjige, so morali imeti palestinski Judje v stoletjih

pred Kristusom tudi te za navdihnjene ali vsaj o njihovem božjem poreklu niso resno dvomili. Judje so šele z nastopom krščanstva določili kanon in takrat iz tendencioznih razlogov črtali nekaj knjig; te so poprej ravnodušno uporabljali, kot spričujejo qumranske rokopisne najdbe.

3. LXX ima nesporno vrednost, četudi jo Judje danes ne priznajo in ne vemo zanesljivo, kako se je glasilo prvotno besedilo, ker je bila tolikokrat popravljena in spremenjena. Eno pa nesporno drži. To obliko starozaveznega svetopisemskega besedila so dosledno uporabljali Kristus in apostoli. Kadar koli novozavezni pisatelji navajajo sv. pismo stare zaveze, ga dosledno navajajo po grškem prevodu in ne po hebrejskem izvirniku in celo takrat, kadar se grški prevod razlikuje od izvirnika. Prav zato, ker so Kristus in apostoli uporabljali to obliko starozaveznega besedila in je ta oblika v vseh novozaveznih knjigah, mislijo nekateri strokovnjaki (npr. P. Benoit), da je LXX navdihnjena. Čeprav je to vrednotenje le nekoliko preveliko, ker je navdihnjen samo izvirnik, prevod pa samo toliko, kolikor je identičen z izvirnikom, vendar drži, da ima LXX starejšo, boljšo in tekstno-kritično kvalitetnejšo predlogo kot hebrejsko masoretsko besedilo. Vrsta strokovnjakov, tudi protestanskih (M. Lagrange, P. Benoit, J. Wellhausen), meni da je sedanje hebrejsko (masoretsko) besedilo stvaritev učenih rabinov in umetno oblikovano. V njem je manj preprostih, začetnih, ljudskih tvorb, ki so značilne za izvirno besedilo in so tako pogoste v LXX.

Ker so Kristus in apostoli uporabljali tisto obliko starozaveznega besedila, ki vsebuje tudi devterokanonične knjige, sklepamo, da so imeli vse knjige brez razločka za božjo besedo, četudi je res, da nikoli direktno ne navajajo misli in izjav iz devterokanoničnih knjig. Morda za to ni bilo priložnosti. Bolj verjetno pa je, da evangelisti niso vsega zapisali, kar je Jezus povedal in učil, »kajti ko bi se vse to popisalo, mislim, da bi ves svet ne obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (Jan 21,25).

4. Ker se je zdel mnogim prvi grški prevod preslab in so se v pokrščanski dobi nad njim hudo spotikali Judje, češ da to sploh ni pravo sv. pismo že zato, ker je grščina tako slaba, »kot bi jo lajali psi«, se je že zgodaj pojavila težnja po novem, stvarno in jezikovno, boljšem prevodu stare zaveze v grščino. Tako je nastalo v prvih dveh stoletjih po Kristusu več novih grških prevodov stare zaveze, npr. Simahov, Akvilov, Teodotionov in še nekateri anonimni prevodi. Vsi so nastali iz enega samega prizadevanja: oskrbeti boljše svetopisemsko besedilo v grščini. Če so hoteli biti ti prevodi nekaj boljšega, kako to, da niso izpustili devterokanoničnih knjig, če so bili takrat splošno prepričani, da te niso navdihnjene? Še več. Isti kanon imajo vsi prevodi, ki so nastali na podlagi LXX: koptski, etiopski, armenski, gotski in staroslovanski; delno tudi sirska Pešitta. Prevajalci bi bili morali izpustiti devterokanonične knjige, če bi bili prepričani, da niso svete ali bi bilo v dobi, ko so prevodi nastajali, to splošno prepričanje.

Najnovejše rokopisne najdbe v Qumranu in v drugih skalnatih votlinah ob Mrtvem morju spričujejo, da so Judje pred Kristusom poznali devterokanonične knjige in jih tudi uporabljali. Med rokopisno hero se je znašel tudi midraš, to je judovski komentar k Juditini knjigi. Kakšen smisel naj bi imel komentar Juditine knjige, če knjige same ne bi bili priznavali? Iz tega, da je obstajal celo komentar Juditine knjige, sklepamo, da so Judje

v stoletjih pred Kr. knjigo poznali in jo tudi brali. Ker so knjigo množično uporabljali, je bil potreben tudi komentar. In ker Judje pri bogoslužju niso nikdar brali apokrifnih knjig, sklepamo, da je Juditina knjiga vsaj nekaj časa ali v določenem predelu veljala za navdihnjeno.

Kakor potrjuje izročilo obstoj Juditine knjige, tako potrjuje na različne načine tudi obstoj drugih devterokanoničnih knjig.

Med qumranskimi rokopisi so našli kar štiri fragmente Tobijeve knjige, in sicer tri aramejske in hebrejskega v četrti votlini (4 Q Tob). Hebrejski se sijajno ujema z najboljšim besedilom Tobijeve knjige, ki ga vsebuje sinaitski kodeks (S).

V drugi qumranski votlini so našli več odlomkov Sirahove knjige (npr. Sir 6,20—31) v hebrejskem izvirniku, čeprav poznamo danes knjigo v grškem prevodu. Rokopisna najdba potrjuje izjave rabinov, da se je knjiga imenovala v hebrejskem izvirniku »Pregovori Sirahovega sina« in ima prav Hieronim, ko pravi, da so Judje knjigo imenovali Mišlê — Modrost. Tudi v kairski genizi so odkrili (1896—1930) pet odlomkov hebrejskega izvirnika Sirahove knjige tako, da iz njih lahko rekonstruiramo kar 2/3 besedila te knjige.

V sedmi qumranski votlini so našli odlomek Jeremijevega pisma (cf. J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*,² London 1963, 31.32).

Grško besedilo 1 Mkb je prav gotovo prevod izgubljenega hebrejskega izvirnika (cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das AT*,³ Tübingen 1964, 785). To potrjujejo pogosti hebrejski izrazi, besedne zveze in semitska tvorba stavkov. Knjiga se od 14. do 16. poglavja presenetljivo ujema s spisi judovskega zgodovinarja Jožefa Flavija, ki je umrl okrog leta 95 po Kr. (cf. Judovske vojne I 1,1—2,3; Starožitnosti XII 5,1—XII 7,4). V knjigi Judovske starožitnosti sledi zgodovinar Flavij tja do XIII. poglavja zelo natančno 1 Mkb.

2 Mkb se tu in tam ujema s pismom Hebr (cf. 2 Mkb 6,19,28; 7,9 s Hebr 11,35); ko našteva apostol Pavel v pismu Rimljanom stvari, ki so jih pogani po božje čistili, se zdi, da je bil močno odvisen od naštevanja malikov v knjigi Modrosti (cf. Rimlj 1,18—23 z Modr 13,1—9).

Baruhova spokorna molitev močno spominja na Jeremijevo govorico (cf. Bar 2,23 z Jer 7,34), zlasti pa je sorodna z Danielovo molitvijo (cf. Bar 2,23 z Dan 9,4—19), to pa ni moglo nastati brez poznanja Jeremijeve oziroma Danielove molitve.

Iz tega sledi, da so devterokanonične knjige zavzemale pomembno mesto v starozavezni religiji in močno vplivale tudi na miselnost novozaveznih pisateljev. Čeprav niso ti nikdar neposredno navajali izjav devterokanoničnih knjig, vendar nanje tolikokrat aludirajo, da so jih morali poznati. Malo je verjetno, da bi se sorodne misli zgolj naključno ponavljale, temveč jih novozavezni pisatelji povzemajo iz devterokanoničnih knjig, npr.:

»Odpusti krivico svojemu bližnjemu, potem bodo tudi tebi na tvojo prošnjo tvoji grehi odpušteni« (Sir 28,2).
»Če namreč odpustite ljudem njih

pregreške, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil» (Mt 6,14).

»Usti se, da Boga pozna in se imenuje otroka Gospodovega.

Zakaj če je pravični Sin Boga, se bo zanj zavzel in ga rešil iz roke nasprotnikov«. (Modr 2,13.18).

»V Boga je zaupal; naj ga zdaj reši, če mu dobro hoče; saj je rekel: 'Božji Sin sem'« (Mt 27,43).

»Po hudičevi nevoščljivosti je prišla smrt na svet in izkusijo jo, kateri so njegovi«. (Modr 2,24).

»Kakor je po enem človeku prišel greh na svet in po grehu smrt in je tako smrt prišla na vse ljudi, ker so vsi grešili«. (Rimlj 5,12).

Primerjaj še:

Modr 3,5—7 — 1 Pet 1,6 sl.

Modr 3,8 — 1 Kor 6,2

Modr 6,4 — Rimlj 13,1

Modr 6,8 — Rimlj 2,11

Modr 15,7 — Rimlj 9,21

Jdt 8,14 — 1 Kor 2,10 itd.

Vse to jasno spričuje, da starozavezne devterokanonične knjige močno odmevajo v kanoničnih knjigah nove zaveze, torej so jih novozavezni pisatelji morali imeti za navdihnjene. Knjige, ki so tako ali drugače, izrečno ali samo vključno privzete v novo zavezo, so gotovo navdihnjene. Za to jamčijo Kristus in apostoli. Ker so apostoli učili samo to, kar jim je bilo izročeno, so morale v apostolski dobi devterokanonične knjige veljati za božjo besedo, sicer se ne bi bile njih misli odražale v novozaveznih spisih. V apostolski dobi ni nihče delil svetopisemskih knjig na protokanonične in devterokanonične, pač pa so jasno razlikovali svetopisemske knjige od apokrifnih. Na grobovih prvih kristjanov v katakombah so zelo pogosto upodobljeni prizori iz devterokanoničnih knjig, npr. angel vodi Tobija, trije mladeniči v ognjeni peči..., nikdar pa prizori iz apokrifnih knjig.

Tudi apostolski očetje zelo pogosto navajajo misli iz devterokanoničnih knjig; tega gotovo ne bi bili delali, če bi bile veljale za apokrifne. Praksčanski spis Didahe ali Nauk Dvanajsternih apostolov, nastal proti koncu 1. stol. ali v prvem desetletju II. stol. po Kr., pogosto navaja misli iz Sirahove in Modrostne knjige:

1,2 — Sir 7,30

4,5 — Sir 4,31 (36)

10,3 — Sir 18,1; 24,8

5,2 — Modr 12,7

10,3 — Modr 1,14

Še bolj pogosto navaja misli devterokanoničnih knjig Klemen Rinski v prvem pismu Korinčanom, nastalo okrog leta 96 po Kr. in so ga ponekod imeli celo za navdihnjeno:

3,4 — Modr 2,24

7,5 — Modr 12,10

27,5 — Modr 11,12; 12,12

45,6 sl. — Dan 3,24 sl.

55,4 sl. — Jdt 8

59,3 — Jdt 9,11

60,1 — Sir 2,11 (13)

Sv. Polikarp v pismu Filipljanom (okrog leta 135):

10,2 — Tob 4,10; 12,9

Hermonov Pastir (okrog leta 150, nekateri deli pa gotovo v 1. stoletju po Kr.):

Zapoved X,1,6 — Sir 2,3

Zapoved 1,1 — Modr 1,14

Zapoved 1,1 — 2 Mkb 7,28 (cf. II Messaggio della salvezza, Torino 1964, 95).

Po vsem tem še teže razumemo, zakaj so Judje v pokrščanski dobi izločili nekaj knjig iz sv. pisma, čeprav so jih v stoletjih pred Kristusom gotovo uporabljali, kar spričujejo qumranske najdbe in LXX. Različni nagibi so vplivali na Jude, da so okrajšali kanon. Med najvažnejšimi je brez dvoma to, da od Ezdra (V. stol. pred Kr.) dalje ni bilo več vplivne osebnosti, ki bi bila avtoritativno razsojala o naravi svetih knjig. Ker ni bilo prerokov, ki bi bili zagotavljali božji značaj spisom, ki so nastali v tej dobi, in ni bilo avtoritete, ki bi bila potrdila sveti značaj spisov, ki so nastali že davno poprej, pa jih preroki niso izrečno označili za božjo besedo, je bil zanje edini kriterij starost. Navdihnjena je samo tista knjiga, ki je izredno stara in jo splošno uporabljajo, medtem ko knjige, ki so nastale v dobi, ko ni bilo prerokov, po njihovem prepričanju, niso navdihnjene. Ta razlog je posebno jasno naglasil Jožef Flavij v knjigi Proti Apionu. Najprej pravi, da je samo 22 svetopisemskih knjig, in sicer: 5 Mojzesovih knjig, 13 preroških, ki so nastale po Mojzesovi smrti tja do Perzijskega kralja Artakserksa (V. stol. pred Kr.) in 4 knjige, ki vsebujejo hvalnice v čast Bogu in navodila za življenje. Število 22 je simbolično. Jožef je namerno skrčil kanon od 24 knjig na 22, ker ima sveti hebrejski alfabet 22 črk. Da bi dobil to število, je združil Rutino knjigo s knjigo Sodnikov in Žalostinke z Jeremijevo prerokbo. Četrta apokrifna Ezdrova knjiga, ki je nastala hkrati, izrečno pripominja v 14. poglavju, da so imeli Judje v 1. stol. po Kr. 24 svetih knjig. To mnenje je za III. in IV. stol. po Kr. potrdil tudi babilonski talmud. In ko Jožef Flavij našteje kanonične knjige, nadaljuje: »Vse pa, kar je bilo napisano od Artakserksa dalje pri nas, ne uživa enakega spoštovanja kot to, kar je bilo napisano poprej, kajti od Artakserksa naprej ni bilo več zanesljivega nasledstva prerokov« (Proti Apionu, 1,8).

Po padcu Jeruzalema in uničenju templja (leta 70 po Kr.) so Judje izgubili vse: narodno samostojnost, domovino, versko središče; preostalo jim je samo sv. pismo. Takrat se je Cerkev ločila od sinagoge. Medtem ko se je Cerkev vedno bolj uveljavljala, je šlo judovstvo vidno v zaton.

Judje so se zavedali, da so zgubili vlogo, ki so jo imeli v zgodovini, to pa jih je spodbudilo, da so se krčevito oklenili tega, kar jim je še preostalo, sv. pisma. V nenehnem sporekanju s krščanstvom so napravili red tudi v svoji religiji in skrupolozno odstranjevali iz sv. pisma vse, kar ni bilo zares staro in vsesplošno priznано. Pod vplivom ozkosrčnega fareizeizma so odklonili vse knjige, ki niso nastale v njihovi domovini oziroma niso bile izvirno napisane v svetem hebrejskem jeziku. Ker so devterokanonične knjige nastale v dobi po Artakserksu in nekatere od njih tudi zunaj Palestine (Tob, Modr) oziroma nekatere izvirno niso bile napisane v hebrejščini (2 Mkb, Modr), so jih izločili iz sv. pisma. Tako je nastal okrajšani judovski kanon, ki pa ni identičen s kanonom, veljavnim v stoletjih pred Kristusom. Okrajšani kanon je tendenciozen ukrep Judov pokrščanske dobe in ne kaže prepričanja Judov predkrščanske dobe.

Razlogi za omahovanje pri določanju novozaveznega kanona

Tudi kristjani dolgo niso bili edini, kateri spisi novozavezne vsebine so navdihnjeni in kateri ne. Posebno dolgo je vladala negotovost o pismu Hebrejcem, drugem in tretjem Janezovem listu, drugem Petrovem listu, Jakobovem listu in Apokalipsi. Medtem ko so imeli ponekod prvo Klemenovo pismo Korinčanom, Nauk dvanajstih apostolov in Hermonovega Pastirja za navdihnjene knjige in jih brali pri bogoslužju, so omenjenim novozaveznim knjigam odrekli navdihnjenje. Na zahodu so dvomili zlasti o pismu Hebrejcem in drugem Petrovem listu, na vzhodu o nekaterih krajših katoliških listih in Apokalipsi. Edinosti tako dolgo niso dosegli zato, ker so te knjige večinoma namenjene posameznim cerkvam ali imajo povsem zaseben značaj (2 Jan, 3 Jan). Ker drugim cerkvam niso bile znane in se nanašajo na določene razmere naslovljenih cerkv, so drugi menili, da knjige niso navdihnjene. Poteklo je precej časa, da so postale duhovna last vse Cerkve.

Proti koncu apostolske dobe je morala že obstajati zbirka Pavlovih pisem, ker jih omenja apostol Peter v 2 Pet 3,15 sl. in jih vzporeja z drugimi pismi, pri čemer misli na svetopisemske knjige stare zaveze, menimo, da Peter uvršča Pavlove spise med svetopisemske knjige, to se pravi, da jih ima za navdihnjene.

Iz II. stol. po Kr. je že znan obseg novozaveznih knjig. Seznam se imenuje Muratorijev fragment. Dokument je nastal v 8. ali 9. stol. in je napisan v slabi latinščini, izvirnik pa je bil napisan v grščini in je nastal proti koncu II. stoletja v Rimu ali bližnji okolici. Dokument je odkril leta 1740 v ambrozijanski knjižnici v Milanu italijanski učenjak L. A. Muratori. Berlinski profesor A. von Harnack pravi, da je bil to uraden dokument rimske Cerkve, ki sta ga izdala papež Viktor (189–198) ali Zeferin (198–217) ter obsega pregleden seznam novozaveznih kanoničnih knjig. Izmed knjig sedanjega kanona manjkajo: Herb, Jak, 1 Pet in 2 Pet, pač pa omenja nekatere apokrifne knjige, vendar pristavlja, da jih ni dovoljeno uporabljati pri bogoslužju.

Prav to stoletno omahovanje izročila in določeni subjektivni razlogi so nagnali Lutro, da se je odločil za krajši novozavezni kanon, čeprav rimska

Cerkev od pokrajinske sinode v Rimu leta 382 dalje neprestano priznava kanoničnost vseh 27 novozaveznih knjig.

Zaključek

Nobeni knjigi ni mogoče podeliti navdihnjenja. Knjiga kot tako je navdihnjena, le naše spoznanje o njenem značaju ni edino. Če pa versko izročilo o poreklu kakšne knjige ni edino, je to zanesljivo znamenje, da ni navdihnjena. O poreklu devterokanoničnih knjig pa izročilo ni povsem nedino, kot je edino o božjem poreklu kanoničnih ali profanem poreklu apokrifnih. Prav zato, ker o teh knjigah ni popolnega soglasja, čeprav novejša odkritja govorijo v prid katoliški tradiciji, bi bilo zelo zgrešeno, če jih ekumensko sv. pismo sploh ne bi imelo kakor tudi ne, če jih ima med protokanoničnimi kot njim enakimi. Devterokanonične knjige bi morale biti natisnjene na koncu kanoničnih; starozavezne so, novozavezne pa so razvrščene tako, kot je določil tridentinski koncil!

Če predlagam takšno razvrstitev svetopisemskih knjig, to ni odstopanje od prepričanja, da so vse knjige navdihnjene, temveč izraz spoštovanja do tistih, ki o tem mislijo drugače. Bistvo ekumenske izdaje je pa ravno v tem, da spoštuje mnenje enih in drugih.

Francè Rozman

EROS IN AGAPE

Ni dvoma, da tematika ljubezni zadeva središčno in najvišjo problematiko vsakega človeka in kristjana. Ni čudno, če se misleci vedno znova k njej povračajo. V zadnjem času smo lahko npr. opazili v nemškem govornem območju naslednje knjige:

Welte B., *Dialektik der Liebe*, Knecht, Frankfurt 1973.

Hildebrand von D., *Das Wesen der Liebe*, Gesammelte Werke, III, J. Habbel, Regensburg, 1971.

Kranz G., *Liebe und Erkenntnis*, Pustet, München, Salzburg, 1972.

Pieper J., *Ueber die Liebe*, Kösel, München, 1972.

Tem novim avtorjem je skupno naglaševanje **enotnosti** in edinosti človeške krščanske ljubezni, ki ne more biti nikdar razdeljena v nebeško in zemeljsko. S tem pa se seveda postavljajo v nasprotje s čisto določeno miselnostjo, ki je še posebej v bližnji preteklosti razbijala človekovo enotnost. Vse strastveno je namreč bilo prezirano ali vsaj manj vredno. Erotično je bilo identificirano s seksualnim, oboje pa je bilo obarvano s prizvokom manjvrednega.

Spomniti se je treba le najbolj znanih teologov, največ iz protestantskih krogov, ki so hoteli odločno izolirati specifično krščansko, dobrohotno ljubezen, ki se daruje (gift-love), tako imenovano »agapé« ali latinsko »caritas«, od vsake strastne, iščoče ljubezni (need love), ki je bila označena

z besedami »eros«, »amor concupiscentiae«. Najvažnejši avtorji so bili takrat:

Scholz H., *Eros und Caritas*, 1929.

Nygren A., *Eros und Agápe*, 1930—1937.

Brunner E., *Eros und Liebe*.

Vsem pravkar navedenim avtorjem je bilo lastno nezdružljivo ločevanje erotičnega, iščočega in zato tudi »sebičnega«, od krščansko ljubezenskega, požrtvovalnega. Celo najbolj sublimirana avguštinska erotičnost nemirnega duha, ki ne najde pokoja, dokler ne počiva v Bogu, je bila zanje odvisna od platonskega, poganskega pojmovanja erosa.

Protierotična vzgoja, morala in religioznost pa so bile brezdvomno v nasprotju z globoko človeškim evangeljskim duhom. V njih hladnem ozračju so rasli preveč trpki sadovi. Zatirano je bilo vse vitalno, globoko prisrčno, toplo čustveno, nežno, igrivo, očarljivo.

Danes si prizadevajo teologi, da bi definirali različnost, ne pa nezdružljivost, nasprotje med agapskim in erotičnim vidikom. Vse erotično ni nujno egoistično in negativno. Ali si Bog sam, ki je sama dobrota, ne želi strastne človeške ljubezni? Ali sam ne ljubi strastno? Se Kristus v svojem vsakdanjem življenju ni pokazal v vsaj dinamičnosti hrepenenja in uživanja ob ljubljenih osebah? (Lazar in njegove sestre, Jan 11, 3; grešnica, Lk 7, 36—50; apostol Janez, Jan 13, 23; Peter, Jan 21, 15—17 itd.)

Elementarne oblike človeške ljubezni niso v nasprotju z »nebeško« ljubeznijo.

Človek se ne more nikdar spremeniti v čisto ustvarjalnost, v spontano delovanje. Ne more se spremeniti, rekli bi, v čisti »kanal«, po katerem se pretaka božja, milostna, ljubezenska, darujoča ustvarjalnost. Rojeni človek (natura — nasci — rojen) je **nekdo** in ostane nekdo celo proti lastni volji. Ostane, kar je in hkrati, kar še ni.

»Pondus meum amor meus« — moja teža je moja ljubezen, tako je dejal z neponovljivo močjo sv. Avguštin. Človek uresničuje tiste pramožnosti, ki so mu bile ob ustvarjenju dane, in tako uresničuje sebe. Tudi takrat, ko se v krepostnem izničenju daje, takšno dejanje črpa iz božje moči. Prav imajo stari učitelji duhovnosti, ki so govorili, da ni mogoče natanko izmeriti, koliko moči je treba pripisati veslanju, a koliko vetru, ko veslač s svojim čolnom drsi po vodi v smeri vetra.

Gotovo označuje krščanska »agápe« povsem novo, nikdar uresničljivo pristopanje k človeku, ki se najbolj približuje božanskemu, ustvarjalnemu delovanju. Vendar ta karitativna ljubezen (agápe) vključuje vse človeške ljubezni; nič ne ubija, ampak vse presnavlja, vse prečiščuje v neugasnem plamenu življenja in umiranja, bolečine in sreče.

Lojze Bratina

CERKEV, KI PRIHAJA

Kakor vsaka druga ustanova, tako je tudi Cerkev primorana vedno znova osmišljati svoje mesto in svojo vlogo v spreminjajočem se svetu. Varljivo je pričakovati, da se bosta kdaj cerkvena disciplina in cerkvena teologija dokončno prilagodili situaciji sveta. Če bi kdaj v daljni, mirnejši preteklosti lažje kaj takega verjeli, je to danes izključeno, ko vemo, da posamezne znanosti vržejo vsakoletno na svetovno tržišče okrog 30 000 stalnih revij s poldrugim milijonom izvirnih člankov. Človek sploh ne more več pregledati vseh novosti, ki prodirajo v njegov svet in ga vedno znova spreminjajo.

V tako spreminjajočem se svetu seveda tudi Cerkev ni kakšna mrtva ustanova, temveč živa veličina, kot je dejal Janez XXIII: »Mi ne živimo na zemlji zato, da bi ohranili neki muzej, ampak da bi obdelovali cvetoč, trdoživ vrt, ki mora postati zares čudovito lep.«

V tem pregledu bi opozorili na knjigo, ki je prav letos izšla v Herderjevi založbi in za katero meni K. Rahner, da je »najboljša letošnja katoliška knjiga«.¹ Spisal jo je Švicar, sedanji generalni misijonski prokurator kapucinskega reda v Rimu. Avtor je bil tudi nekaj let misijonar-praktik v Tanganjiki, a tudi teoretik, docent misijonskih znanosti v Fribourgu. Njegova najnovejša knjiga je brezdvomno pomembna prav zaradi tega, ker združuje pozitivno, kulturno-političen, socialen, statističen pregled Cerkve v sedanjem svetu s teoretsko, osebno teološko refleksijo. Drugače rečeno, ker združuje široko množico podatkov z globinsko refleksijo; ali tudi obratno: ker povezuje napredne teološke misli (K. Rahnerja, Kasperja, Ratzingerja, Metzja, Mühlena, Häringa, Jeremiasa, Congara, Ricoeurja, Gutierrezja...) z dejanskimi »znamenji časa« v življenju, se pravi z impulzi žive vere v današnjem svetu. V tem smislu je točen nemški naslov knjige: »Kjer vera živi«, s podnaslovom: »Vpogled v položaj svetovne Cerkve«.

Nekoliko drugače pa poudarja osnovno misel dela naslov italijanske, »neostrižene« izdaje: »Tretja Cerkev pred vrati«; misel namreč, da se vzporedno s prebujanjem »tretjega sveta« prebuja tudi tako imenovana »tretja Cerkev«.

Če je res krščanski Bog Življenja — tako avtor — po svoji dejavnosti navzoč v zgodovini, v zgodovini pač, ki pozna razna obdobja in razne kulture, potem ni čudno, če se tudi Cerkev uresničuje v različnih zgodovinskih, kulturnih žariščih. Nič čudnega torej, če se je vzhodna, prva Cerkev, znašla pred stvarnostjo zahoda, in če se tudi stvarnost zahoda mora danes resno soočiti z mnogo večjimi problemi kontinentalnih razsežnosti. Mnogokaj kaže, da je današnja Evropa pred nekim novim »preseljevanjem narodov«. Kako naj v tem novem svetu odkrijemo sledove božjega delovanja? Kakšna je vloga Cerkve v tem svetu?

V našem kratkem pregledu poskušamo le informirati o Bülhmanovem, v novejši literaturi enkratnem poskusu, da iz prave »satelitske perspektive« pregleda:

¹ W. Bülhmann, *Wo der Glaube lebt, Einblicke in die Lage der Weltkirche*, Herder, 1975.

- najvažnejša dejstva, s katerimi se sodobna Cerkev mora soočiti (I),
- in da ta dejstva teološko interpretira (II).

I.

Prebujajo se tretji svet. Evropa, ki je več kot tisoč let predla niti svetovne zgodovine, izgublja primat. Čeprav so nekateri misleci že prej odkrivali znake krize v evropski kulturi (Berdjajev, Guardini, Spengler), se je šele po drugi svetovni vojni očitno razpočilo tisto ozko evropocentrično obzorje, ki je skozi stoletja veljalo za absolutno središče sveta (str. 34).

1. **Dekolonizacijski proces** se je začel šele v prejšnjem stoletju (Južna Amerika) ter dosegel najlepše uspehe komaj v tridesetletju po drugi svetovni vojni. Pred točno dvesto leti sta živeli 2/3 svetovnega prebivalstva v kolonialističnem tlačenstvu; danes pa jih živi le še 3 odstotke.

Očitno je, da se je s politično samostojnostjo teh dežel povečala tudi kulturna samozavest in zahteva po enakopravnem pogovoru.

Zaradi novega položaja je tudi Cerkev pred novimi nalogami. Če je bilo v preteklosti prav glede kolonializma v Cerkvi marsikaj zgrešenega ali vsaj pomanjkljivega, mora sedaj Cerkev znati izkoristiti nove možnosti. Potem ko je dekolonizacijski val odplaknil bele gospodarje iz osvobojenih dežel, mora znati svobodnih rok s povečanim spoštovanjem nacionalnih in kulturnih vrednot pokazati svoje pravo bistvo oznanjevalke evangelija; razodeti mora tisto ustvarjalno jedro, ki živi iz dejanske vere, jedro, ki ga ni moč nikdar popolnoma istovetiti z določeno civilizacijo ali kulturo.

2. Politična in gospodarska situacija se je z aktivnim posegom SZ, Kijajske, Japonske in Amerike v svetovno dogajanje takó spremenila, da je postalo omejeno zamišljati si Evropo kot središče sveta.

Dosledno temu tudi položaj cerkvenega Rima ne bo mogel biti isti, kot je bil dve tisočletji... »Rim ni več enako središče sveta, kot je bil ves čas od dobe velikih Rimljanov; grško-rimska kultura ni več izključni osrednji temelj svetovne kulture; zaradi tega bo tudi rimska Cerkev morala temeljito premisliti svoj položaj v jutrišnjem svetu, ki ga nikakor ne bo več določala zgodovina zahoda, marveč sedanjost in prihodnost novih celin« (76). Seveda gre tu za Rim kot ideologizirano veličino in ne za Rim v smislu »Petrove skale«, ki ohranja svojo trajno funkcijo.

3. V prid avtorjevi tezi o nastajanju tretje Cerkve govore tudi mnogi drugi znaki zahodne (druge) Cerkve. V zadnjih desetih letih je Cerkev sicer doživela koncilski prepород, pokoncilsko obdobje kontestacije in končno — obdobje velike verske mlačnosti... Kljub liturgijski prenovi se je v zadnjih šestih letih obisk cerkva v Evropi zmanjšal za 10 odstotkov; zakramentalno življenje je oslabelo, a število tistih, ki so se Cerkvi odtujili (posebno med mlajšimi), se je povečalo. Mnoge organizacije, ki so nekdanj zbujele ponos — danes praktično več ne obstoje.

V Franciji, »najstarejši hčerki Cerkve« — ki sicer ni najbolj tragičen primer — je bilanca zadnjih 8 let:

Padec duhovniških pripravnikov za 46 odstotkov.

Padec vstopov v semenišče za 61 odstotkov.

Padec posvetitev v duhovnike za 58 odstotkov.

Če bi se ta dekadenca nadaljevala v istem ritmu samo še trideset let, bi dosegla ničlo.

Nasprotno pa vzemimo za primer podatke iz tretje Cerkve, in dobili bomo čisto drugačno sliko:

Afrika, Evropi sicer najbližja, toda krščanstvu najbolj odtujena celina, je doživela v zadnjih dvajsetih letih neverjetno spremembo: Od 1952—1972 se je število kristjanov in število afriških duhovnikov povečalo za trikrat. Število afriških škofov pa se je v tem času povečalo od 2 — na 147!

II.

Bühlmann pa ne ostaja samó pri statistikah in socialnih analizah, pač pa skuša probleme in predloge za prihodnost tudi teološko osvetliti. Iz širokega pogleda na svetovno dogajanje postajata zanimivi zlasti dve teološki problematiki: misijonska in ekumenska.

1. Glede na misijonsko teologijo meni avtor, da bo treba obrniti novo stran misijonske zgodovine. Razlogi so stvarni. V moderni, bogato razpredeni obveščevalni mreži je mogoče vedno bolj spoznati svet tujih religij in ljudi, ki so jih kristjani še nedavno imenovali kar »nevernike«, »malikovalce«, »pogane«, ki »ne poznajo Boga«. Množice teh, nekdanj koloniziranih, nepomembnih ljudi pa danes enakopravno in enakovredno stopajo v pogovor s krščanstvom. In tu se kristjan zaveda, da bi bil njegov Bog »demon«, ne pa »Bog usmiljenja«, če bi iz ekonomije odrešenja po Kristusu izključil vse druge vere. Spoštljivi ton, s katerim je drugi vatikanski koncil spregovoril o nekrščanskih religijah, najdeva vedno večji sprejem. Še več, nekateri menijo, da gre to »sprejemanje« celo predaleč. Morda so med njimi tudi recenzorji Bühlmannove knjige, ki so iz nemške izdaje med drugim črtali tudi naslednje besedilo:

»Jasno, da gre za preroško razlago religij, za novi in izgrajevalni pogled na svet, za revolucijo na področju teologije. Priznati je treba, da sta pokorščina in zvestoba do lastne vesti odločujoča ločnica med reševanjem in neodrešenjem z vsemi posledicami, ki iz tega sledijo; to je za K. Rahnerja daleč važnejša stvar za porast krščanske zavesti kot pa, denimo, nauk o kolegialiteti cerkvá. Krščanstvo torej ni več izključno edina resnična religija, kot sonce okrog katerega se vse vrti; pred njim in poleg njega so tudi druge religije s svojim lastnim 'razodetjem'. Takó se danes moramo približati splošnemu pojavu religije, znotraj katerega kaže krščanstvo določeno in svojevrstno podobo, ali (ostanimo pri prispodobah), zemljo, na kateri sta svetloba in toplota (usmiljenega in v vseh religijah delujočega Boga) prebudila eno v potankostih mnogooblikovano življenje. Takšno pojmovanje ne omalovažuje enkratnosti Kristusovega odrešilnega dogajanja, ampak ga še bolj povzdiguje. Cerkvi, ki jo je utemeljil Kristus, ne pripisuje enostavno izrednega položaja, ampak usmerja — po božjem odrešilnem načrtu — tudi druge religije v ta dogodek... Za ljudi ni nobenega drugega imena pod nebom, po katerem bi mogli biti odrešeni, razen Jezusa Kristusa, ki je kot povišani Gospod vendarle tudi pred prihodom misijonarjev navzoč in je deloval v religijah« (str. 225—226 v ital. tekstu).

Avtor je dovolj razgledan, da v določenih primerih pokaže, kako se tudi kristjani lahko obogatijo v stikih s tujimi verstvi, da pokaže tudi perspektive novega, specifično krščanskega pričevanja.

2. Iz »satelitske perspektive« gledano, se tudi za **ekumenizem** odpirajo nove možnosti. Ekumensko gibanje namreč preživlja šele drugo desetletje svojega razcveta, zato ni niti mogoče zahtevati, da bi podrli vse zidove, ki so jih gradili stoletja.

Če tu zadevamo še vedno na velike težave, se zdi, da je »tretja Cerkev« mnogo bolj prosta in zgodovinsko neobremenjena. Mladih, dinamičnih Cerkvá ne zanima toliko preteklost, kolikor perspektiva prihodnosti: možnost skupnega dela v zadevah zdravstva, šolstva, sociale, politike..., možnost skupne uporabe bogoslužnih prostorov, skupnega verskega pouka itd.

Prihodnje, izpopolnjene (upajmo!) edinosti Cerkve si ob že tako uveljavljeni ekumenski praksi avtor ne more realistično zamisliti v obliki popolne integracije v rimsko cerkveno upravo, marveč le »v okviru teološkega in administrativnega pluralizma« (str. 177). Kar dejansko še vedno loči Cerkve med seboj (K. Rahner), so samo še zgodovinski in versko sociološki razlogi. Vloga teologije ima v ekumenskem gibanju svojo težo, kolikor je usmerjena v prihodnost in ne v preteklost; kolikor dejansko pomaga današnjemu človeku »eksistencialno obvladati življenje«. V tej točki Böhlmann vstavlja v svoje razmišljanje razne teme moderne teologije, npr. misel o »nadomeščanju« (str. 187), o »inkarnatorni dinamiki milosti« (str. 188), o »kenotični drži« (str. 175, 190).

Ob sklepu lahko rečemo, da se avtor ne spušča v podrobnejše analize ranje posameznih dejstev niti v globlje spekulativno razglabljanje, pač pa skuša na temelju ogromne literature načrtati sintetični pogled na medkontinentalno situacijo Cerkve. Prav v tej specifični točki je Böhlmannova posebnost, vrednost in — tveganost.

Večkrat je čutiti zelo odprt, celo provokativen ton; to avtor sam priznava in izrecno hoče. Z veliko svobodo govori tako o rimski kuriji kot o vatikanskem radiju, o ustanovi in funkciji papeških nuncijs v sedanjem svetu kot o katoliškem šolstvu danes, tako o karakteristikah cerkvene ustanove kot o moderni, demokratični misli, tako o cerkvenem centralizmu kot o teološkem pluralizmu. Pri vsem tem avtor misli, da bi bila največja škoda, če bi kdo knjigo preletel — ne da bi se kje pošteno »spotaknil«, pohujšal; če njegovih misli ne bi nihče kritiziral, o njih razmišljal in jih asimilirал.

Na dnu vse odprte kritičnosti pa bralca morda še najbolj navdušuje tisti zdravi optimizem, ki izvira iz podtalnega sveta — »kjer vera živi«, iz tistega neomajnega življenja namreč, ki se v vedno večjih krogih razodeva v sprejemljivosti veselja in zgodovine človeških src. A to je dragocen avtorjev namen, da se prav v krizi današnjega sveta ne vdamo tožnim jere-miadam, marveč da spoznamo in v prihodnosti izkoristimo do sedaj največje možnosti, v katerih lahko postane sodobna Cerkev res Cerkev vsega sveta.

Lojze Bratina

Dr. Albin Škrinjar DJ, Teologija svetog Ivana, Zagreb 1975, 510 str.

Apostola in evangelista Janeza navadno imenujemo teolog in njegov evangelij teološki evangelij, vendar zanj besede 'teolog' ne uporabljamo v modernem pomenu, ker Janez ni teolog v smislu bogoslovni strokovnjak ali dogmatik, temveč v izvirnem pomenu, to je človek, ki govori o Bogu in božjih rečeh. O Bogu dejansko pripovedujejo vsi svetopisemski pisatelji, vendar se ni nihče med njimi tako visoko povzpел v poznavanju Boga in božjih hotenj kot ravno evangelist Janez. Janez gradi na tem, kar so o Jezusu povedali prvi trije evangelisti in se v razmišljanju povzpne do samega izvira razodetja, do Boga in njega, v katerem je razodetje doseglo višek, Jezusa Kristusa. O Bogu in učlovečeni božji Besedi Janez razglablja v odnosu do nas. Vse, kar se je v Bogu razodelo, je Janez zapisal zato, »da bi mi imeli po veri življenje v njegovem imenu« (Jan 20, 31). Kakor zunanaj Boga »ni nič, kar je nastalega« (Jan 1, 3), tako je tudi vse, kar je, ustvarjeno zato, da se kdaj spet povrne k Bogu: človek naj pride v življenjsko skupnost z Bogom (prim. 1 Jan 1, 3); stvarstvo pa se bo spremenilo in nastalo bo »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21, 1).

Vse to bogastvo Janezovih misli je razgrnil pred nas, jih razložil in pokazal njih izvirnost starosta jugoslovanskih bibličistov, dr. Albin Škrinjar DJ, profesor na jezuitskem Filozofsko-teološkem inštitutu v Zagrebu, v knjigi Teologija svetog Ivana. Knjigo je izdal omenjeni inštitut januarja letos v okviru knjižne zbirke Theosis. Takoj po izidu so knjigo pozorno registrirali vsi verski časopisi, škofje pa so jo priporočili v okrožnicah svojim duhovnikom.

Knjiga je takoj zbudila veliko zanimanje, najprej zaradi predmeta in končno tudi zaradi avtorja, ki je du-

hovščini najbolj znan po izvrstnih bibličnih meditacijah o Jezusovem življenju, ki so najprej izšle v ciklostilni izdaji v hrvaščini, v treh zvezkih (1958/59), nato pa so bile prevedene v slovenščino in tiskane v Trstu v dveh zvezkih z naslovom Jezus Kristus, Premišljevanja (1962). Znanstvenim krogom zunaj naših mej pa je avtor znan po številnih znanstvenih razpravah, objavljenih v reviji Verbum Domini, ki jo izdaja Papeški biblični inštitut v Rimu. Knjiga je plod dolgoletnega študija; po strokovnosti, razgledanosti in bogastvu misli pa avtorjevo življenjsko delo.

Čeprav se je avtor potrudil, da je pisal preprosto, živahno (slog pestrijo številna retorična vprašanja) in razumljivo, ima knjiga izrazito znanstveni obraz; ne samo zato, ker je vse skrbno in natančno argumentirano, ampak tudi razprave same so tako izvršene, da bralca spontano uvajajo v vedno globlje razumevanje Janezove miselnosti. V Predgovoru avtor pove, kako je knjiga nastajala. Dobršen del njene vsebine je bil že prej objavljen v obliki razprav v biblični reviji Verbum Domini in v Bogoslovni smotri, vendar jih je za knjigo ponovno predelal in uskladił z neobjavljenimi deli tako, da nikjer ni čutili miselnih prekinitev ali nasprotij. Knjiga je stilno enotna in razodeva avtorjevo suvereno poznanje Janezove miselnosti. V Predgovoru posebej poudarja, da se pri pisanju knjige ni oziral na Razodetje (6, 38), čeprav ne pojasnjuje razlogov za takšno ravnanje, temveč samo omenja, da je treba Razodetje posebej obravnavati. Ugotovitev me malce preseneča, posebno še zato, ker se čedalje bolj uveljavlja mnenje, da Razodetja ni napisal evangelist Janez. Če kdo, potem more prav tisti, ki preučuje Janezovo miselnost, nekaj zanesljivega povedati o razmerju Razodetja do

drugih Janezovih spisov, kajti teologija nekega pisatelja je dejansko globlje in vsestransko poznanje njegove miselnosti, in če ugotavljamo tudi v Razodetju Janezovo miselnost in slog oziroma je toliko »jezikovnih in doktrinalnih stičnih točk med Razodetjem in IV. evangelijem, da tudi Razodetje opravičeno uvrščamo v Janezove spise« (prim. W. Harrington, Uvod v NZ, 460), čeprav je res, da Razodetja v sedanji obliki ni napisal evangelist Janez in je po vsebini drugačno kot IV. evangelij; IV. evangelij govori o zgodovinskem Jezusu, Razodetja pa o poveljancem Jezusu, vendar je odločno odklanjanje Razodetja pretrdo. Sicer se pa tudi Škrinjar pogosto sklicuje na Razodetje, čeprav pravi, da samo posredno, zlasti takrat, ko za določeno misel manjka dokazov v evangeliju in listih (prim. 153, 303).

Kazalo in bibliografija sta na začetku knjige. Bibliografija obsega kar 10 strani, na koncu posameznih enot je še ustrezna literatura, vendar pripominja, »da navaja samo izbrana dela« (47). Bibliografija spričuje, da avtor ne pozna samo Janezovo teologijo, ampak tudi miselnosti, ki so ga obdajale. Navajanje izdaj sv. pisma je pomanjkljivo, ker ne pove, katero izdajo uporablja, temveč samo letnico. Nestlejevih izdaj nove zaveze je že 24 in štiriindvajseta je izšla leta 1960. Škrinjar navaja Nestlejevo izdajo nove zaveze iz leta 1964, toda katera izdaja je to, ali ponatisnjena 24. ali že petindvajseta, ne vemo, ker ne označuje števil izdaje. Če uporabljamo kritične izdaje sv. pisma, upoštevamo najnovejše, ker menimo, da vsebujejo že različice najnovejših rokopisnih odkritij. Škrinjar pa navaja prvo ekumensko kritično izdajo nove zaveze The Greek New Testament iz leta 1966, medtem ko je izšla leta 1968 že druga, izboljšana ekumenska izdaja novozaveznega izvirnika. Judovsko apokrifno literaturo bi moral vsaj prvič navesti s celim naslovom, ne pa okrajšano kot 1 Hen., 2 Hen., Test. 12 Patr. Jub. (41), ker mnogi res ne vedo, kako se knjige dejansko imenuje.

V uvodu pojasnjuje, kaj je biblična teologija, pravzaprav na kratko

prikaže zgodovino te discipline. Ker je Janezova teološka koncepcija ena izmed mnogih ideologij I. stoletja po Kristusu, Škrinjar takoj v uvodu posreduje temeljito analizo vseh miselnih tokov Janezove dobe, tako judovske (qumranci, judovska apokrifna literatura, miselnost aleksandrijskega filozofa Fila) kot poganške (gnosticizem, hermetizem, mandeizem); s tem ovrže trditve racionalističnih eksegetov, da v Janezovih spisih ni nič izvirnega, temveč je vse privzeto iz poganskih religij in helenistične filozofije, posebno nauk R. Bultmanna, ki je učil, da je Janezova teologija nastala pod vplivom mandeizma, in C. Dodd, ki je Janezovo miselnost povezoval s hermetizmom. Natančno preučevanje Janezove miselnosti do tujih ideologij pa dokaže, da je neposreden vpliv poganskih verstev na Janeza izključen, pač pa sta vplivali nanj judovstvo in starozavezna teološka miselnost.

S to ugotovitvijo Škrinjar nakaže smer svojega raziskovanja. Vselej, ko ugotovi Janezovo misel, jo primerja s sorodnimi miselnimi tokovi tiste dobe in kljub večkrat zelo sorodnemu izražanju odkriva odtenke, ki so samó pri Janezu. Takšno ugotavljanje izvirnosti Janezove teologije je plod temeljitega poznanja ne samo Janezove miselnosti, temveč vseh duhovnih silnic njegove dobe. Površno poznanje tujih miselnosti utegne res koga zavesti, ker je sorodnost v izražanju in mišljenju večkrat res zelo velika, toda temeljito preučevanje nesporno dokaže, da so bile poganske miselnosti vse preveč obtežene s človeško zablodo in so zgolj megleno in nejasno tipanje po svetlobi; so samo slutnje tega, kar je pri Janezu dejstvo. Janezova teologija je visoko nad njimi; njegova teologija je razodetje. Prav v tem je posebna odlika Škrinjarjevega izvajanja. Tudi on pravi, da vsak svetopisemski pisatelj duhovno pripada dobi, v kateri je živel. Marsikaj, kar je zapisal, je zvedel iz svoje okolice, vendar je pisal po navdihnjenju, zato je vse, kar je napisal, božja beseda. To je toliko bolj potrebno naglasiti, ker imajo danes mnogi, žal, tudi katoličani, sv. pismo za navaden zgodovinski dokument in

v njem ne slutijo nič božjega. To je največja zmeta. To so učili najbolj ekstremni racionalisti, npr. Julius Wellhausen in drugi. Čeprav so biblične pripovedi večkrat podobne literarnim tvorbam Izraelovih sosedov in poročajo o stvareh, ki se nam zdijo nemogoče ali nesodobne, vendar niso le svojevrsten dokument dobe, v kateri so nastale, marveč so božja beseda in »ta se ne da ovreči« (Jan 10, 35).

Vsebinska knjiga je razdeljena na miselno zaokrožene enote. Najprej razpravlja o Janezovem pojmovanju Boga (53–102), nato o Kristusu (103–165) in Sv. Duhu (169–215). Poglavje o večnem življenju (220 do 293) obsega vse vidike našega zbliževanja z Bogom. Sledita še poglavje o zakramentih (299–378) in eshatologiji (381–408) ter dodatek o Mariologiji v Janezovem evangeliju (409–443). Da bi knjiga zbudila zanimanje tudi med drugimi narodi, ima na koncu jedrnat povzetek vsebine v nemščini (447–456). Sledi še kazalo navedkov sv. pisma (459–477) ter imensko in analitično kazalo (478–510).

V času, ko se tudi na verskem področju vse bolj uveljavlja racionalizem in je človek tako zelo zazrt vase in v ta svet, je Škrinjarjeva Teologija sv. Janeza pravo duhovno osvežilo. Vodi nas k viru resnične duhovnosti, sv. pismu. Janezova teologija je več kot razlaga njegovih spisov. Razlaga se utegne zgubljati v filoloških distinkcijah, arheoloških novostih in umskih spekulacijah, teologija pa se pogloblja v Janezovo misel samo na sebi. Če bi bolj poznali to knjigo, ne bi tako izvotljeno pojmovali in oznanjevali verskih resnic. V spoznavanju Boga smo vse preveč pod vplivom grške filozofije; ta je poviševala človekov razum do apoteoze, medtem ko Janez razuma niti v evangeliju niti v listih nikdar ne omenja. Zanj je edino veljavno znanje, ki ga črpamo, razodetje. Glavni nosilec razodetja je Kristus, ta pa nikakor ni podoben Hermesu Trismegistu, nosilcu razodetja v hermetizmu in je pravo mitološko bitje, temveč je resnična zgodovinska oseba. Janez takó doživeto pripoveduje o tem, kar je sam slišal od njega,

videl pri njem in z njim doživel, da njegovo pričevanje ne pušča nobene dvoma (prim. 1 Jan 1, 1). Primarni vir za spoznavanje Boga je sv. pismo, ne pa filozofija. Pravi Bog je tisti, ki se je razodeval, ne pa tisti, ki ga domisli filozofija. Če pravimo, da je Bog duh, potem to ne pomeni, da je Bog nematerialno bitje in nima telesa, na kar spontano pomisli filozofija, temveč, da je Bog nadvse dejavno bitje, ker je duh po budnik sleherne dejavnosti. Duh je srčika življenja, in ker je Bog duh kat'eksohen, pomeni, da je v njem polnost življenja, ki ga v svoji darežljivosti poklanja tudi nam (prim. Jan 10, 10).

Knjiga ima tudi veliko apologetično vrednost. S temeljitim poznavanjem miselnih tokov I. stoletja po Kristusu in z izrazito tenkim čutom za miselne odtene razlikuje Škrinjar trezno, pa tudi znanstveno zanesljivo Janezovo miselnost od drugih ideologij. S tem je domala posmehljivo razkrinkal prizadevanja nekaterih eksegetov, ki so s popačenimi tekstnimi vložki ali z nasilno razlago avtentičnih qumranskih rokopisov učili, da Kristus ni drugega kot kopija qumranskega Učitelja pravičnosti. Škrinjar je natančno proučil vse dosegljive tekste o qumranskem Učitelju pravičnosti in jih trezno, brez pristranosti primerjal s tem, kar pripoveduje evangelist Janez o Nazareškem Jezusu, ter dokazal, da so med njima nepremostljive razlike. Janez zelo natančno popisuje Jezusovo trpljenje in smrt. Jezusovo smrt pojmuje kot pravno daritev za vse ljudi; qumranski teksti pa nič ne vedo o križanju Učitelja pravičnosti in njegova smrt nima pravega pomena (162–165).

Natančna primerjava posameznih resnic Janezove teologije z ustreznimi trditvami poganskih ideologij pa odkrije večkrat takšno sorodnost, če ne kar celo enakost mišljenj, da je odkrivanje odtencev že pretiravanje in dobi bravec vtis, kakor da je zunaj Janezovega evangelija vse ničev. Tudi v nekaterih poganskih verstvih izrazito izstopa hrepenenje po sreči v Bogu. Dokument maloazijskega misterijskega kulta, imenovan »Pariški magijski papirus« (290) pri-

poveduje, kako mistes (udeleženeec plodnostnega kulta boginje Kibele) zelo želi, da bi bil izročen nesmrtnemu rojstvu. V 13. vrstici pravi dokument, da hrepeni po »duhovnem prerojenju« (prim. Jan 3, 5); v 14. vrstici pa, »da bo v njem dih svetega duha«. Mistesa bo prerodilo Sonce in pričakuje celo večno življenje po smrti!

Ali ni to močno podobno Janezovemu mišljenju...? Da, rekel bi, teženje po sreči v Bogu je nekaj občečloveškega. Vendar bi bilo to samo blodnja, če ne bi bilo potrjeno z razodetjem. Tudi apostol Pavel se je v pridigah ponovno vračal na isto, kar je takó globoko zasidrano v človeški naravi, namreč slutnja smrti in posmrtnega življenja, da je poganom pokazal, kako so se njihove slutnje sijajno izpolnile v Kristusovem vstajenju (prim. J. Holzner, Pavao. Zagreb 1968, 25. 26). Razodetje ni samo nekaj, kar prihaja k nam od zgoraj, ampak je tudi to, kar je na zemlji in živi z nami samo, da je Bog to povzdignil na raven razodetja; to pomeni, da za resničnost tistega jamči Bog sam. Takšno pa je človeško hrepenenje po sreči v Bogu in nesmrtnosti. To občečloveško teženje je pri Janezu povzdignjeno na raven razodetja, zato ne meri v prazno. Pri poganih so bile to samo težnje, pri Janezu pa so postale resnice in imajo svojo oporo v Bogu. Potemtakem se hrepenenje mistov po sreči v Bogu vendarle bistveno ne razlikuje od Janezove miselnosti, čeprav pravi Škrinjar, da njihovo govorjenje o božjem otroštvu »še zdaleč ni tako precizno in jasno kakor je v Janezovih spisih« (290). To je res. Morda pa zdaj še ne poznamo tako dobro njihove miselnosti kot poznamo krščansko, ker je še premalo raziskana in dokumentirana. Toda sorodnost je le prevelika, da bi delali med njima bistveno razliko, ampak zadošča, če rečemo: to hrepenenje je v luči razodetja uresničljivo v Bogu.

V knjigi je nekaj netočnih trditev in utegnejo koga zavesti, ker so v znanstveni knjigi, npr. »vsi novozevezni pisatelji so bili Judje« (39). Luka, pisatelj tretjega evangelija in Apostolskih del, gotovo ni bil Jud.

To sklepamo najprej iz Pavlove izjave, ko jasno deli svoje sodelavce na te, ki so iz obreze, to je Jude, in jih nato imenoma našteje, ter tiste, o katerih iz konteksta sklepamo, da so bili poganskega rodu (prim. Kol 4, 10—14). Mednje gotovo spada Luka, ker je bil Pavlov ožji sodelavec. Da je bil Luka Sirijec, doma iz Anti-hije, zvemo iz Antimarcionovega uvoda, ki je nastal okrog leta 170 po Kr. To mnenje privzema tudi Hieronim in ga imenuje »Luka, zdravnik, Sirijec iz Antiohije« (prim. W. Harrington, Uvod v NZ, 189-90).

Škrinjar pravi, da spadajo »med najvažnejše, že objavljene qumranske rokopise Pravila sekte (1QS), Himne (1QH)...« (40), nič pa ne omenja svetopisemskih qumranskih rokopisov, npr. 1Q Iz^a, 1Q Iz^b..., ki so brez dvoma najpomembnejša dediščina Qumrana, saj je Qumran prav zaradi odkritih svetopisemskih rokopisov postal znan in zanimiv. Od svetopisemskih rokopisov omenja edino Habakukov komentar (1QpHab), vendar je to samo komentar Habakukove prerokbe.

Škoda je, da dragocene navedke cerkvenih očetov Avguština, Hieronima... in drugih priči (Seneka, Humani generis) navaja v latinščini. Upoštevat moramo, da mnogi danes latinščino slabo razumejo, zato utegnejo zdrkniti mimo vsebinsko bogatih citatov. Zato bi bilo bolj, da bi navedbe v besedilu prevedel, pod črto pa obdržal izvirnik. Grške besede večinoma piše z grškimi črkami, vendar ne vedno (280, 281, 402), kar ni dosledno in to nekoliko moti. Nekateri sorodne izraze premalo pojasni. Janez uporablja zdaj glagol pémpo zdaj apostéllō; mi oboje prevajamo »poslati«, vendar je v Janezovi terminologiji precejšnja razlika v izrazih. Kakšna, pa iz knjige ni razvidno.

Izvirna Janezova misel je večkrat težko razumljiva. Janez se nagiba k simbolizmu. Tudi dogodki, ki jih omenja, imajo globlji pomen. Kakšen? Tega naravnost ne pove, zato ga moramo odkriti iz konteksta ali iz celotne njegove teološke koncepcije. Kaj pomenita »kri in voda«, ki sta pritekli iz Jezusove prebodene strani (prim. Jan 19, 31—37)? Škri-

njar pravilno ugotavlja, da gre za simbolizem. Toda kakšen? Zakramentalen? Zakaj bi v krvi videli evharistijo in v vodi krst? Tega ne razloži, čeprav bi mnoge to gotovo zanimalo, morda bolj kot to, da navaja dolgo vrsto razlagalcev, ki so ta pojav tako razumeli. Škrinjar se distancira od njih in razvije svoje poglede, ki pa so sijajno argumentirani. Razlaga je toliko bolj verjetna, kolikor bolj je prepričljiva in utemeljena. »Ko zbiram dokaze, jih ne štejem, ampak tehtam«, pravi Cice-ro. Škrinjarjevi dokazi za soteriološko razlago tega dogodka so res prepričljivi, ker pojmuje vodo, ki je pritekla iz Jezusove desne strani, kot vodo, »tekočo za večno življenje« (jan 4, 14) oziroma kot potok »žive vode, ki bo tekel iz Odrašenikovega osrčja« (prim. Jan 7, 38). Ta voda pa ni nič drugega kot Sv. Duh, ki nam ga je Jezus zaslužil s svojo smrtjo na križu. Jezusova smrt je postala za nas vir življenja. Jezusovo smrt pomeni kri, ki je pritekla iz prebode-nega srca, voda pa učinek Jezusove smrti, to je naše prerojenje v Boga v moči Jezusove odrešilne smrti na križu. Razlaga je brez dvoma izvirna in toliko bolj resnična od zakramentalne, ker je organsko izvedena iz Jezusovega evangelija, še bolj pa bi bila prepričljiva, če bi pokazal, kako šibko je utemeljena zakramentalna razlaga tega dogodka.

Knjiga vsebuje toliko pristnih, kristalno čistih bibličnih resnic in spoznanj, da je vredna ne le branja, temveč tudi premišljevanja. Kdor koli iskreno želi spoznati božjo resnico, bo z njo obogatil razum in srce. Ker gre za zveličavne resnice, ki so prikazane, razložene in strnjene v sistem tako, da knjiga posreduje celotno Janezovo naziranje o Bogu in našem približevanju Bogu, je bolj pomembna za duhovno življenje kot vsako hlastanje po novem in modernem, ki je vse preveč prežeto s človeško modrostjo. Samo Jezus »ima besede večnega življenja« (Jan 6, 68) in prav te so tako strnjeno in izkristalizirano zbrane v Škrinjarjevi knjigi, da moramo biti nestorju jugoslovanskih biblicistov iskreno hvaležni zanjo.

Francè Rozman

Wilfrid J. Harrington, Uvod u novi zavjet. Krščanska sadašnjost. Zagreb 1975, 519 str.

Uvod v novo zavezo je tretja knjiga trilogije, v kateri obravnava ameriški dominikanec Wilfrid J. Harrington uvodno problematiko svetega pisma. V prvi knjigi, *Record of Revelation: The Bible* (Spomin razodetja: Biblija) obravnava splošni nauk o postanku sv. pisma; druga knjiga, *Record of the Promise: The Old Testament* (Spomin obljube: stara zaveza) je literarna zgodovina stare zaveze in tretja, *Record of the Fulfillment: The New Testament* (Spomin izpolnitve (namreč tega, kar je Bog obljubil), pa posebni uvod v sv. pismo nove zaveze. Knjiga je izšla pred desetimi leti (1965) v Chicagu (The Priory Press) in je doslej prevedena že v nemščino, francoščino in italijanščino. V začetku letošnjega leta je izšel hrvaški prevod in takó je knjiga dostopna tudi slovenski javnosti. Namenjena je predvsem študentom bogoslovja, duhovnikom v pastoračiji in laikom. Seveda bodo imeli od nje korist le izobraženi laiki. Knjiga je napisana v znanstvenem slogu in posebno takrat, ko razpravlja o nastanku posameznih izročil in zgradbi knjig ali njihovih delov, dokaj težka in spominsko obremenjujoča. Ker si še ni utrla pot v duhovniške kroge, naj poudarim njen izjemni pomen za boljše razumevanje sv. pisma.

Knjiga vsebuje mnogo več, kot pove njen naslov. Navadno mislimo, da je uvod nekaj postranskega; nekaj, kar samo uvaža človeka v bistvo in je zato manj pomembno. Ker želimo takoj vsaki stvari priti do dna, bi radi kar prek uvoda do polnega razumevanja svetopisemske vsebine. Vendar to ni mogoče. Že sv. Hieronim je dejal, da brez vodnika in kašipota vstop v sv. pismo ni mogoč. Sv. pismo vsebuje nadnaravne resnice, in ker so te nedoumljive, četudi so razodete, razum laže nanje pristane, če vemo, da so knjige, ki jih vsebujejo, zgodovinsko verodostojne. Prav to pa mora ugotoviti uvod v sv. pismo.

Uvod v novo zavezo je dejansko literarna zgodovina novozaveznih knjig in odgovarja na vprašanje: kako in kdaj so posamezne knjige

nastale, kakšna je njihova narava, nauk in namen, kdo jih je napisal. Na vsa ta vprašanja odgovarja Harrington v svojem Uvodu, in ker pri tem upošteva najnovejše izsledke znanstvenih raziskovanj postanka sv. pisma, je brez dvoma njegov Uvod najboljše potrdilo zgodovinske verodostojnosti novozavezne literature.

Knjiga obsega 9 poglavij. Najprej opisuje zgodovinske, kulturne in religiozne razmere v svetu in pri Judih, ko je nastajala nova zaveza. Nato obravnava predzgodovino sinoptičnih evangelijev in njihovo medsebojno odvisnost (sinoptično vprašanje). Za tem podrobno razčlenjuje zgradbo, naravo in miselnost prvih treh ali sinoptičnih evangelijev; pri tem je značilno, da začenja z Markom in ne z Matejem, kakor smo bili vajeni doslej. Ta vrstni red ima zato, ker zagovarja znanstveno spoznanje, da je Markov evangelij najstarejši kanonični evangelij. Apostolska dela so poglavje zase, prav tako tudi Pavlova pisma; tem pridružuje še pismo Hebrejcem. Katoliške liste obravnava v 8. poglavju; v zadnjem, 9. poglavju pa vse Janezove spise, najprej IV. evangelij, nato prvi, drugi in tretji Janezov list in končno Razodetje. Ob zadnji knjigi se je najbolj razpisal. Poleg uvodne problematike nudi tudi kratko, vendar temeljito razlago Razodetja in prehaja s tem že k eksegezi. Postopek je pojasnil v predgovoru svoje knjige. Razodetje je najmanj poznana knjiga sv. pisma in mnogim najbolj nerazumljiva, zato je uvodni problematiki dodal še kratko razlago njene vsebine.

Čeprav je Harringtonov Uvod obsežno in temeljito delo, vendar večkrat ne dohaja najnovejših znanstvenih spoznanj. Če je kakšna biblična veda v zadnjih desetletjih vidno napredovala, potem to velja za prvi vrsti za uvod. Spričo najnovejših arheoloških in rokopisnih najdb se je močno poglobilo poznanje orientalske miselnosti. Danes zagotovo vemo, da je svetopisemski pisatelj sporočal nadnaravne resnice ne samo z besedo, temveč tudi z zunanjo obliko pripovedi oziroma z literarno vrsto knjige, ki vsebuje razodetje. Čeprav je sv. pismo božja beseda, je vendar ta v njem preveden v člove-

ško govorico, zato je nujno tudi odsev dobe, v kateri je nastajalo. Iz temeljite, čeprav kratke analiz poganške kulturne (hedonizem, stoicizem) in religiozne (elevzinski misteriji, Dionizijev kult) miselnosti uvidimo, kako pretirano je mnenje racionalističnih kritikov, da je krščanstvo nastalo pod vplivom poganških misterijskih kultov in novozavezne pripovedi pod vplivom poganške mitologije. Krščanstvo tudi ni nastalo pod vplivom judovstva. Krščanstvo je res nadaljevanje judovstva, toda nadaljevanje tiste judovske duhovnosti, ki odseva iz sv. pisma stare zaveze. Če v Janezovih spisih in nekaterih Pavlovih pismih zasledimo literarne in doktrinalne stične točke z judovsko apokrifno in qumransko literaturo, potem to samo potrjuje, da sta se Janez in Pavel izražala tako, kot je bila takrat pri Judih navada, in da je judovska miselnost, ki tiči v ozadju teh spisov zgodovinsko resnična. Stične točke Janezovih in Pavlovih spisov s qumransko literaturo kažejo na isto judovsko ozadje, vendar Janez in Pavel nista judovske miselnosti preprosto prevzemala, temveč sta jo pod vplivom novozavezanega razodetja in krščanskega izkustva preobrazila in pokristjanila. Zato oblikovana in idejna podobnost novozaveznih spisov z judovsko apokrifno literaturo še ne pomeni notranje odvisnosti nove zaveze od judovstva. Novozavezna literatura je zgodovinsko resnična, ker se v izražanju uje ma s takratno judovsko literaturo in je krščanska miselnost prav tako zakoreninjena v življenju praktičnih cerkva, kakor je bila judovska miselnost v sinagogi. Obstoj praktičnih cerkv ni mogoče zanikati in te so se duhovno hranile iz prapostolske pridige. Apostolska pridiga se je širila kot ustno izročilo, kmalu pa je bila delno tudi zapisana. Morda je obstajalo celo več pisemnih zapisov apostolske pridige (prim. Lk 1, 1a).

Preučevanje predzgodovine napisanih evangelijev je osrednji problem današnje uvodne znanosti. V tem je viden največji premik v bibliistici, kar starejše generacije s težavo razumejo in menijo, da v zvezi s sv. pismom znanost ne ve nič gotovega. Nič

več ni jasno, kdo je kaj napisal, in tudi ni gotovo, če je res povedal Jezus ali ne, kar je v evangelijskih. Res je, današnja znanost ne pojmuje nastanka svetopisemskih knjig več statično, kakor da bi vsako knjigo napisal v enem zamahu en sam pisatelj, ampak dinamično, tako da predvidevamo daljši razvoj nauka v ustnem izročilu, ki ga je končno nekdo zapisal, bodisi da je bil to pisatelj učenec ali sodelavec, in je knjigi dal obliko, kakršno ima danes. To velja predvsem za evangelijske, manj za Pavlova pisma in katoliške liste. Harrington o tem razpravlja v 2. poglavju; tu govori o nastanku sinoptičnih evangelijskih. Razlikuje trojno obdobje: obdobje Jezusa Kristusa, obdobje delovanja apostolov in obdobje evangelistov (77). Evangeliji so nastali mnogo pozneje, kot je živel Jezus. Nastali so nekako 30 do 50 let po Jezusovi smrti. In če bi bilo nam naročeno, naj popišemo to, kar se je zgodilo pred 30 ali več leti, s kakšno zanesljivostjo bi opisovali preteklost? In če pomislimo, da dva evangelista, Marko in Luka, sploh nista bila apostola in zato ne prič-očividca Jezusovih del, je samo po sebi umevno, da so evangelisti morali uporabljati ustna in pisna poročila pri pisanju evangelijskih.

Harrington obravnava proces, ko so nastajali evangelijski, zelo kompleksno. Njegova razprava je dober pregled vsega, kar je doslej o tem povedala znanost. Čeprav kritično presoja hotenja in izsledke metode zgodovinskih oblik (Formgeschichtliche Methode) in redakcijske metode (Redaktionsgeschichtliche Methode) vendarle dopušča, da so evangelijske prepovedi pretežno stvaritev prvih oznanjevalcev vesele blagovesti, ki so po svoje oblikovali in dopolnjevali Jezusov nauk in ga prilagajali duhovnim potrebam krščanskih srenj, v katerih so nastopali. Biblična znanost preveč pripisuje oznanjevalcem evangelijske in cerkvenim srenjam (Gemeindeftheologie) in premalo Jezusu. Praprčanske srenje s svojimi glasniki so bile »mogočen laboratorij«, ki so Jezusov nauk tako izrazile, kakor so ga same doumele. Evangelisti pa so zapisali nauk teh cerkv, zato evangelijski dejansko posredujejo Jezusov nauk tako, kakor so ga razu-

mele prve cerkve, ne pa, kakor se je glasilo z Jezusovih ustnic. Harrington celo pravi, da se ni prav nobena Jezusova beseda ohranila natančno tako, kakor jo je on povedal, ker je Jezus govoril aramejsko, evangelijski pa so izvirno napisani v grščini (77/78).

Izjava je brez dvoma pretirana. Evangelisti so ohranili precej Jezusovih besedi v aramejščini, npr. Abba (Mr 14, 36), talita kum (Mr 5, 41), Eloi, Eloi, lama sabaktani (Mr 15, 34), Rabbuni (Jan 20, 17), ki jih zaradi bravcev prevajajo v grščino, vendar zato ni mogoče reči, da to niso pristne Jezusove besede! Obstaja pa še več drugih znamenj, da so evangelisti ohranili nekaj pristnih Jezusovih besedi. Stotnikova izjava: »Gospod, nisem vreden, da greš pod mojo streho, ampak reci le besedo in moj služabnik bo ozdravljen« (Mt 8, 8) zveni tako zelo nesemitsko, kaže pa vse značilnosti grškega narčja v Galileji, da sta se verjetno Jezus in stotnik pogovarjala v grščini, kar ni nemogoče spričo tega, da je bil služabnik ozdravljen v Galileji, stotnik pa je bil pogan. Isti vtis dobimo iz pogovora med Jezusom in Pilatom (prim. P. Gaechter, Das Matthäus Evangelium, Innsbruck 1962, 266). Biblični strokovnjaki (J. Jeremias, P. Gaechter, M. Zerwick in dr.) mislijo, da so tudi izjave, v katerih je vzklík »moj Oče« oziroma so oblikovane v trpni obliki tako, da je subjekt skrit v glagolskem deležniku, npr. »Blagor žalostnim, zakaj ti bodo potolaženi« (Mt 5, 5), namreč »Bog jih bo potolažil«, pristne Jezusove besede (ipsissima verba Iesu). Nekateri navajajo še druge primere, vendar že iz povedanega sledi, da so evangelisti res ohranili nekaj pristnih Jezusovih besedi. S tem pa ni rečeno, da niso pristne tiste Jezusove besede, ki so ohranjene v evangelijskih tako, kakor so se jih zapomnili njegovi prvi poslušalci. Njih pristnost potrjuje zlasti to, da sinoptiki povečini enako navajajo Jezusove besede, čeprav okoliščine istega čudeža opisujejo vsak po svoje (prim. Mt 9, 6; Mr 2, 10; Lk 5, 24).

Ker se je zadnje desetletje nakopičilo toliko novih spoznanj, je Harrington oskrbel za prevode svoje knjige v tuje jezike izvlečke tovrst-

nih razprav, ki so jih napisali vplivni strokovnjaki, in jih uvrstili med svoje besedilo. Ti izvlečki zelo obogatijo knjigo in jo uvrščajo v korak najnovejših znanstvenih dognanj. Vstavkov je zelo veliko, tako da v hrvaškem prevodu, najnovejšem od vseh prevodov Uvoda v tuje jezike, lahko ločimo primarno Harringtonovo besedilo od sekundarnega, vstavljenega. Glavna hiba pri tem je pogosta neusklajenost trditev. Takó navaja 9 razlogov, da bi utegnil biti Apolo avtor pisma Hebrejcem, toda na koncu, po deveti točki ne vemo nič zanesljivega o avtorstvu pisma Hebrejcem, in sicer zato, ker takoj za tem navaja ugovor proti Apolonovemu avtorstvu (439) in v odstavku »utjecaji« (350) govori, kakor da je pismo napisal aleksandrijski filozof Filo. O avtorstvu pisma Hebrejcem govori kar dvakrat, najprej pod naslovom »avtorstvo« (346-49) in nato spet pod naslovom »utjecaji« (350) in obakrat omenja Apola in Fila, pri čemer je najbolj pomanjkljivo to, da končno ne poda nobene zaključne sodbe. O Pavlovem avtorstvu pisma Hebrejcem pa zasledimo samo posredno trditev, izraženo v enem stavku: »Ni potrebno naglašati Pavlov vpliv na pismo Hebrejcem« (350). Pri tem se mi zdi najbolj pomanjkljivo, da nikjer ne pojasni, kakšen je semitski pojem avtorstva, čeprav razpravlja o avtorstvu posameznih knjig vselej takoj na začetku. Semitsko pojmovanje avtorstva je precej drugačno od našega. Po semitskem pojmovanju avtorstva je Pavel prav tako avtor pisma Hebrejcem, kot je Mojzes avtor peteroknjžja ali kakor pravi zanj G. Ricciotti: »Glas je Jakobov, roke pa Ezavove«, to se pravi, da je nauk pisma Hebrejcem Pavlov, čeprav ga je zapisal nekdo drug.

Neusklajenost trditev prehaja ponekod celo v kontradikcijo. O Matejevih mesijanskih citatih pravi Harrington, »da so Matejeva osebna razmišljanja (Reflexionszitate) o smislu evangelijskih dogodkov« (180), na isti strani, pa, da je Matej pri tem uporabil posebno zbirko starozaveznih »dokaznih mest« (testimonia), ki so jo priredili prvi kristjani in jo uporabljali v razpravah z Judi. To pa spet nasprotuje trditvi na str. 95, kjer pravi, da krščanske srenje niso

same ustvarjale evangelijskega gradiva, ampak so ga samo ohranjemale in izročale dalje, ustvarjali pa so ga posamezniki, ki so delovali znotraj krščanskih srenj.

V Harringtonovem besedilu zasledimo precej ohlapnih in dvoumnih trditev. Za Matejev evangelij pravi, da je namenjen »Judom, ki so govorili grško in kristjanom judovskega porekla« (163). To sta dve, miselno povsem različni skupini ljudi, čeprav so narodnostno vsi eno. Trditev bi moral bolj pojasniti. Zgolj to, da iz evangelija diha palestinsko občutje in da vsebuje precej judovskih izrazov (164), še ni ravidno, komu je dejansko evangelij namenjen. Trditev bi moral bolj razčleniti in teološko utemeljiti. Za Markov evangelij pravi, da se strokovnjaki (nič pa ne pove kdo) strinjajo, da je moral nastati pred letom 70. (133). Toda kdaj pred letom 70? Kako daleč nazaj smemo iti, posebno še, če drži, da je bil evangelij izvirno napisan v aramejščini (M. Black, J. O'Callaghan). O spornem zaključku Markovega evangelija (Mr 16, 9—20) ne navaja nikakršnih notranjih razlogov, da vrstic 9—20 ni napisal Marko. Prav tako nič ne pove, katere tekstne priče imajo »krajši« zaključek evangelija. Če bi jih navedel, bi takoj lahko sodili o verodostojnosti »krajšega« zaključka, ker vemo marsikaj o prilstnosti rokopisov. In če je v vrsticah 9—20 nekaj podatkov, ki se ujemajo z Lukovim izročilom, še ne drži, da bi jih napisal Luka, čeprav je nakazanih nekaj namigovanj (145), že zato ne, ker se ravno v tem odlomku Marko naenkrat v slogu in miselnosti oddalji od sinoptikov (prim. F. Zehrer Einführung in die synoptischen Evangelien, Wien 1959, 54). Prav tako ni res, da čas postanka novozaveznih spisov ni velikega pomena, ker čas postanka ne vpliva neposredno na vero in moralo (193). Vprašujem se, čemu potem racionalistični kritiki takó radi stavijo nastanek evangelijskih v poznejši čas, če ne ravno zato, da pridobijo čas in nato učijo, da knjige ne posredujejo več pristnega Jezusovega nauka, ker so nastale tako pozno, morda v tretji ali celo četrti krščanski generaciji. Zato se mi zdi, da je natančno ugotavljanje časa postanka novozave-

nih knjig pomembno tudi za vero in moralo.

Knjiga je vsebinsko zelo bogata in pri tako vsestranskem preučevanju postanka novozavezne literature ni čudno, če je kakšna trditev premalo poglobljena in usklajena. Izobraženec bo znal to pomanjkljivost sam odstraniti, laika pa tudi ne more zavesti v zmoto. Zato smo samo hvaležni avtorju in prevajalcu za dragoceno knjigo, ki vsaj malo odgrne zaveso v proces, ko je prekipevala vesela novica o odrešenju prešla v umirjeno besedo nesmrtnosti, zakaj *littera scripta menet*.

Francè Rozman

Josef Holzner, Pavao Njegov život i poslanice. Zagreb 1968, 564 strani.

Če današnji eksegeti niso edini, ali je mogoče napisati Jezusov življenjepiš na podlagi evangelijev ali ne, potem za Pavlov življenjepiš na podlagi virov svetega pisma takšno omahovanje ni mogoče. Jezus je učlovečen Bog, o Bogu pa, pravi Pascal, more pravilno govoriti samo Bog, zato je za pisatelje Jezusovih življenjepisov težje kot za tiste, ki pišejo o Pavlu, ker je Pavel samo človek in njegov obstoj tako gotov, da ga je mogoče z roko otipati. Vendar se zdi, da bi to oviro še nekako premagali, ker vemo, da nobeno človeško delo ni popolno, kaj šele tako, ki naj govori o Bogu, četudi o Bogu, ki je živel med nami. Huje je, ker nas mnogi begajo in uče, da evangeliji sploh ne opisujejo zgodovinskega Jezusa, ampak poročajo o Jezusu v luči vstajenske vere, zaradi tega pa vidijo vse drugače. Evangelisti sploh niso imeli namena pisati Jezusove zgodovine in ne smisla za zgodovinsko resnico. Predstavili nam niso zgodovinskega Jezusa, temveč Kristusa vere. Med njima pa zija nepremostljiv prepad, zato je Jezusov življenjepiš na podlagi evangelijev nemogoč.

Pavel pa ni predmet verovanja in ne ustanovitelj krščanstva. Pavel je zgodovinska oseba in je samó vneto širil krščanstvo. Najbolj skrajna racionalistična kritika brani zgo-

dovinsko resničnost štirih velikih Pavlovih pismem (Rimlj, Gal, 1 Kor, 2 Kor) in s tem tudi Pavla samega. Ker pa se Pavlov nauk o Jezusu povsem ujema s tem, kar so o njem povedali evangelisti, čeprav je popolnoma gotovo, da Pavel napisanih evangelijev ni poznal, ker so nastali pozneje kot njegova pisma, je moral črpati znanje o Jezusu iz istega vira kot evangelisti, samo da Pavel ni pisal Jezusovega življenjepisa, temveč se je zamislil v njegov nauk in odrešenjsko delo. Pavlova pisma so nadstavba evangelijev. Prav zaradi tega soglasja Pavla z evangeliji številni sodobni strokovnjaki (Léon-Dufour, Käsemann, Fuchs, Bornkamm, Conzelmann) pravilno sklepajo, da opisujejo evangeliji zgodovinsko resnico in je na podlagi evangelijev mogoče napisati Jezusov življenjepiš. Nekateri so ga tudi napisali ali s svojimi raziskovanji dokazali, da so evangeliji zgodovinska resnica, npr. X. Léon-Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*.

Največjega teoretika, utemeljitelja in širitelja Kristusove misli, je sijajno predstavil bavarski duhovnik, profesor in pisatelj dr. Jožef Holzner v knjigi PAVEL, njegovo življenje in njegova pisma. Za 1900-letnico apostolove smrti je p. Peter Hess DJ prevedel knjigo v hrvaščino, jezuiti v Zagrebu pa so jo izdali v samozaložbi. Natisnila jo je tiskarna 'Plamen' v Slavonskem Brodu, čeprav brez poučnih ilustracij, ki jih ima nemški izvirnik, ker zaradi finančne stiske to ni bilo izvedljivo. Na koncu knjige je samo enobarvni zemljevid Pavlovih misijonskih potovanj, ki dovolj nazorno grafično približa vsebino knjige. Ker slovenski javnosti knjiga še ni bila predstavljena, čeprav jo mnogi že imajo, naj to storim sedaj. Pozno, toda namerno letos, kajti decembra bo minilo sto let, odkar se je rodil (12. 12. 1875) v Dorfenu na Bavarskem njen avtor.

Holznerjevega Pavla poznajo v izvirniku še starejše generacije duhovnikov, zato se utegne kdo obregniti in reči, kako naj bo pisatelj, ki je bil privlačen pred petdesetimi leti, sodoben tudi danes, ko je znanost napravila takšen korak naprej. Vendar nas ne smejo zapeljati letnice. Knjige niso avtomobili, ki jih vrednotimo

po letu izdelave, zato niso na znanstveni višini samo tiste, ki so pravkar izšle, ampak tudi tiste, ki so bile največkrat ponatisnjene. Ker je Holznerjeva knjiga doživela v tridesetih letih kar 25 izdaj v nemščini in so jo v tem času prevedli še v angleščino, francoščino, italijanščino, japonščino, novogrščino, holandsščino, portugalsščino, španščino, arabščino in hrvaščino, se predsodek o njeni zastarelosti naenkrat razblini. Prej je treba priznati, da je knjiga klasična v vrsti Pavlovih življenjepisov. Hrvaški prevod je narejen po zadnji, to je 25. izdaji nemškega izvirnika, ki je izšla 1. 1963 ali 16 let po pisateljevi smrti (u. 8. 11. 1947 v Münchnu). To postumno izdajo so Holznerjevi sodelavci (dr. Weissstanner) izpopolnili z nekaterimi novejšimi dognanji. Vse spremembe, izboljšave in dopolnila je s predgovori prejšnjih izdaj prevedel Josip Weissgerber DJ in vnesel v hrvaški prevod, zato knjiga prav nič ne zaostaja za najnovejšimi dognanji biblične znanosti, temveč je prav tako kvalitetna, aktualna in privlačna, kot je bila ob svoji prvi izdaji.

Holznerjeva knjiga ni kakšen navaden življenjepis, pač pa enciklopedija znanja. Pavla je takó postavil v prostor in čas ter ga naslikal s tako živimi potezami, da ga kar vidimo pred seboj. Holznerjev Pavel ni papirnati junak ali kreacija pisateljeve domišljije, temveč oživitev vsega, kar je o njem zapisal Luka v Apostolskih delih ali je Pavel sam povedal o sebi. Holznerjeva umetniška kreacija je znala črki vdihniti duha in življenje, zato je njegov junak oživitev podobe, kakor jo je naslikalo sv. pismo.

Holzner slika Pavlovo podobo po začrtani poti v Apostolskih delih in jo spretno dopolnjuje s Pavlovimi osebnimi izpovedmi v pismih. Obseg Apostolskih del prestopi samo na začetku, ko opisuje Pavlovo mladost v Tarzu in šolanje v Jeruzalemu ter na koncu, ker so Apostolska dela nedokončana knjiga in nič ne poročajo o steku Pavlove življenjske poti. Zato Holzner ne konča življenjepisa s prvim rimskim ujetništvom kot Apostolska dela, temveč se opira na zanesljivo cerkveno izročilo ter opisuje

je še Pavlova poslednja leta, potovanja v Španijo in dvojno potovanje na Bližnji vzhod, drugo rimsko ujetništvo in smrt. Obdobja, za katera ni opore v Apostolskih delih, opisuje bolj na kratko, toda enako prepričljivo, duhovito in zanimivo. Pri tem se ne moremo načuditi, kako natančno pozna sv. pismo in ga zna vsestransko uporabiti. Pavel je ves razjarjen jezdil iz Jeruzalema v Damask, da bi tam izsledil kristjane in razgnal. Pot ga je vodila mimo Štefanovega groba proti Betelu in naprej skozi zlata žitna polja Samarije o katerih je Gospod dejal: »Vidite polja, da so že bela za žetev« (Jan 4, 35), »zato prosite Gospoda žetve, da pošlje delavce na svojo žetev« (Mt 9, 38). In kdo so godna žitna polja, če ne Savel? In kdo naj moli zanj, če ne mučenec sv. Stefan, čigar smrt je Savel odobral? Seveda se Holzner dobesedno ne sprašuje tako, ampak položaj le tako naslika, da se more bravec tako vprašati in hkrati uvideti, kako je kri mučencev seme kristjanov. Navedkov sv. pisma Holzner ne uporablja za potrditev svojih izvajanj, ampak so njegova izvajanja oživitev in vsestransko osmislenje navedkov.

Holznerjev Pavel pa ni samo oživitev svetopisemske podobe apostola narodov, ampak tudi razširitev. Dogodki se vrstijo kot v filmu. Pripovedovanje je ves čas zanimivo in napeto. Da bi Holzner stvarno predstavil njega, ki je s svojim naukom in neugnano voljo vznemiril svet na začetku naše ere, je prepotoval domala vse kraje, kjer je misijonaril apostol Pavel. Kopno in morje, podežele in mesta, floro in favno opisuje tako stvarno, da tega ne bi zmogel človek, ki bi bil o tem poučen samo iz knjig. V daljne dežele se je odpravil zato, »da bi doumel duha kraja (genium loci) in bi bil tako sposoben prikazati duha, ki je vel iz Pavlove osebe« (predgovor k 22. izdaji).

Geografski natančnosti se pridružuje še časovno-zgodovinska. V knjigi je zbrano toliko podrobnosti iz duhovnega življenja starih narodov, njihove kulture in literature, religije in politike, šeg in navad, da antika zaživi v vsej pestrosti in celotnosti pred nami. V to džunglo ideologij,

religij in navad je planil Pavel kakor »zgrabljiv volk, ki gre zjutraj na lov in zvečer deli plen« (1 Mojz 49, 27). Priganjala ga je ljubezen Kristusova. Holzner dramatično opisuje njegovo spopadanje z Judi po sinagogah in s pogani po ulicah in trgih. Pri tem se je znal sijajno vživeti v orientalsko dušo in je prikazal nasprotovanja Pavlovih nasprotnikov tako doživeto in orientalski temperamentnosti sonaravno, da kar čutimo, kako rohni zoper Pavla, kričijo, žugajo s pestmi in mu grozijo. V Efezu je bilo vse mesto na nogah. Val demonstrantov se vije po dolgi cesti proti Artemidinemu svetišču in kričijo: »Velika je Diana Efeška!« Demonstracije je izzvala bolj Pavlova nepreračunljivost kot nasprotovanje njegovemu nauku in delovanju. Izbral je neprimeren čas za napad na Diano, mesec maj, ko je bilo v Efezu največ romarjev in predanost boginji zaradi pomladne razgretosti največja. S tako napetim pripovedovanjem Holzner ne popestri samo Lukovo pripoved o uporih Efežanov proti Pavlu, ampak prikaže Pavla v vsej stvarnosti in verjetnosti. Zdaj je umirjen in potrjen, zdaj spet razgret in nepopustljiv, vselej pa tak samo zaradi Kristusa.

Živahno in napeto pripovedovanje preide včasih v znanstveno razpravljanje, npr. o vrstah in vsebini stoicizma, o zgradbi in vsebini Pavlovih pisem, o vlogi Judov v odrešitveni zgodovini itd., zato združuje knjiga pripoved in znanost, pouk in razvedrilo, vendar tako, da se nikdar ne zgublja v podrobnostih in teoretičnih spekulacijah. Knjiga vsebuje temeljito, vendar v privlačnem slogu pisano vsebinsko analizo Pavlovih pisem. Nudi sintezo Pavlova nauka in bi jo mogli imenovati tudi »Pavlova teologija«. Prav zaradi tega se mnogim zdi pretežka; tistim pa, ki že poznajo Pavla, pa osvežitev in neprecenljiva obogatitev. Ker preslabo poznamo antično kulturo in miselnost, sredi katerih je vzniknilo krščanstvo, je knjiga izredna priložnost, da izpopolnimo splošno izobrazbo o začetkih in temeljih naše kulture, zato je knjiga ne le verska, temveč tudi kulturna obogatitev človeka, ki jo hoče prebrati.

Francè Rozman

Studi tomistici I.—IV.

Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino

Città Nuova Editrice.

Ob sedemstoletnici smrti sv. Tomaža Akvinskega so mnoge cerkvene, znanstvene in dominikanske redovne ustanove počastile spomin velikega cekvenega učitelja s proslavami, znanstvenimi simpoziji in publikacijami. Tudi osrednja cerkvena ustanova, ki bi naj pospeševala in živo ohranjala tomistično misel, Papeška akademija sv. Tomaža Akvinskega (Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino) je za to priložnost izdala obširen zbornik v štirih zvezkih: Tomistične študije (Studi tomistici). Na okoli 1700 straneh je objavljenih 65 razprav. Zbornik ima mednarodnen značaj, razprave so objavljene v enem izmed petih jezikov: italijanščini, francoščini, nemščini, kastilščini in latinščini. Ob tolikem številu zbranih člankov morem samo na kratko prikazati vsebino vsakega izmed njih.

Prvi zvezek nosi naslov: Sveti Tomaž. Izvori in odmevi njegove misli. Zvezek ima dva dela. V prvem so zbrane študije o izvorih, v drugem o odmevih njegove misli, vplivu, ki ga je tomizem imel na poznejša stoletja. Prvi del ima tri poglavja. V prvem avtorja obravnavata vpliv poganske filozofije na Tomaža, v drugem razpravljajo o vplivu cerkvenih očetov, v tretjem o vplivu srednjeveških avtorjev. Prvo poglavje sestavljata dve razpravi. C. Giacon preučuje tomistično interpretacijo Aristotlovega pojma negibnega gibala, ki mu Tomaž ne prisoja samo pospeševanje izpopolnitve sveta, temveč vidi v njem tudi stvarnika tega sveta. E. Bertola pa raziskuje Avicenovno teorijo o svetlobi, vendar je neposredno ne primerja s Tomaževo optiko. Drugo poglavje, posvečeno vprašanju razmerja med Tomažem in cerkvenimi očeti, skoraj v celoti zavzema jo razpravo o avguštinizmu in tomizmu. Samo prva študija, ki jo je napisal C. Vansteenkiste, zelo na kratko opozarja na to, da je sv. Tomaž poznal, navajal sv. Hilarija iz Poitiersa in se z njim ponekod razhajal, drugod strinjal. Ch. Boyer že preide na vprašanje, kako je treba pojmo-

vati Tomaževo stališče do Avgušтина. Po njegovem je Tomaž platonsko in avgušтинsko dediščino očistil, izpopolnil in pripeljal do vrhunca. Tomaž bi potemtakem bolje razumel Avgušтина, kot se je razumel Avgušтин sam. Podobno gleda na isti odnos B. Gherardini. Tomaž ni samo razlagal Avgušтина, med obema je substancialna kontinuiteta, ki kot rdeča nit povezuje največje predstavnike vse sholastike. G. Gianini razčlenjuje četrto Tomažev dokaz za božje bivanje, kjer je avgustinska tradicija najbolj očitna. A. Trapé pa v svojem kratkem članku primerja Avguštinovo in Tomaževo teologijo izhajanja Svelega Duha. Avgušтин je bil polemik, ki je moral braniti temeljne resnice vere, hkrati pa teolog, ki je mogel najtežja mesta poglobljati in razlagati. Avtor trdi, da ni res, da bi v tem vprašanju Tomaž razložil in razrešil vprašanje, ki bi ga Avgušтин pustil nerešenega, kot navadno misijo. Tudi po njegovem mišljenju je kontinuiteta med patristiko in sholastiko večja, kot sodijo teologi.

V tretjem poglavju so zbrani štirje prispevki, kjer avtorji raziskujejo vpliv srednjeveških teologov na Tomaževo misel. J. Leclercq poudarja, da je v nauku o kontemplativnem življenju ostal Tomaž zvest patristični in meniški tradiciji in je ohranil precejšnjo oddaljenost od Aristotelove filozofije. Kardinal P. Palazzini piše o okoliščinah in zgodovinskem ozadju zmotnega Tomaževega navedjanja Gracianovega dekreta o privilegiju rimske Cerkve. Bolj je pomemben odnos Tomaža do Petra Lombarda, saj je njegove sentence obširno komentiral. O tem piše F. Ruella in se omejuje na samo trinitarično teologijo. Podaja jo v podrobnosti, pri tem pa opozarja, da je Tomaž v veliki meri ostal zvest samemu tekstu, ki ga je komentiral. Osrednji pojem Tomaževe trinitarične teologije je pojem počela ali principa, in sicer v pomenu, ki ga določa pojem Boga kot počela izhajanja in vračanja. Drugo, zanimivo in ne povsem neaktualno je vprašanje, zakaj je Bog ustvaril človeka. V Tomaževem času je to vprašanje vznemirjalo teologe. Prav tako je bilo aktualno vprašanje o vlogi angelov v vesolju. Med obema proble-

moma je zveza. Ali je Bog ustvaril človeka tudi zato, da bi človek popravil greh in padec angelov? Tomaž je stvari pojmoval drugače. Človek ima svoje mesto in svoj razlog za bivanje predvsem kot vmesni člen med materialnim in duhovnim svetom. Res je sicer, da je človek ustvarjen, da bi popravil škodo, ki je nastala s padcem angelov, toda to ni finis causa, temveč samo effectus finis. O vsej tej problematiki srednjeveške teologije in njene rešitve pri Tomažu Akvinskem, se pravi o vprašanju mesta, vloge in pomena duha v vesolju piše L.—B. Gillon.

Drugi del prvega zvezka nosi naslov: Odmevi na Tomaževo misel skozi stoletja. Prvi dve razpravi obravnavata Tomažev vpliv na XIV. in XV. stoletje. S. Swieżawski piše o usodi tomizma ob koncu srednjega veka. Omenja vse pomembnejše univerze in najbolj znane učitelje, kjer je viden Akvinčev vpliv. Med univerzami je bila na primer kölnska znana kot tomistična, prav tako je tudi dominikanski red vplival na širjenje tomistične misli, čeprav ne vedno in ne povsod. To je bilo obdobje, ko sta bili platonska in aristotelska tradicija še živi in se pri različnih avtorjih različno združevali ali razhajali. G. Di Napoli pa si je zadal bolj določno vprašanje, namreč vpliv Tomaža Akvinskega na nauk Pica della Mirandola. Avtor ugotavlja veliko podobnost med obema mislecema, predvsem je Tomažev pojem Ipsum Esse imel velik vpliv na Picovo pojmovanje Boga. Naslednji dve razpravi sta posvečeni tomizmu v XVI. stol. Grof G. L. Masetti Zannini opisuje nekaj okoliščin monumentalne rimske izdaje Tomaževih zbranih del. Ta izdaja priča skupaj z izdajo Rimskega katekizma, Brevirja in Vulgate o obnovitvenih ukrepih, ki so sledili tridentinskemu koncilu. Vpliv Tomaža Akvinskega na misel Katarične Ricci ugotavlja G. Di Agresti. Avtor analizira tri njena pisma in opozarja na sledove Tomaževe teološkega in duhovnega nauka. Nobena razprava pa ne raziskuje usode tomizma v XVII. in XVIII. stoletju. Tomizem je bil v zatonu in letargiji, kot je razvidno iz naslednjih razprav, ki nam prikazujejo oživljanje tomistične tradicije v preteklem sto-

letju. Med najpomembnejše cerkvene dogodke pred I. vatikanskim koncilom sodi kölnski pokrajinski koncil leta 1860. H. Schauf poroča, da se je koncil naslonil pri reševanju takratnih perečih teoloških vprašanj prav na Tomaža. Svoje trditve dokumentira s podrobno analizo ne samo tekstov, temveč opozarja tudi na izrazito tomistično formacijo najvidnejših udeležencev tega koncila. R. Jacquin v svojem prispevku prikazuje počasno, a vztrajno in naraščajoče uveljavljanje tomizma v Franciji XIX. stoletja. Prvi zvezek se končuje z dolgo razpravo podpredsednika Papeške akademije sv. Tomaža, A. Piolantija o obnovi tomizma pod dolгим pontifikatom Pija IX., ki je s tem že pripravil ozračje za ugoden sprejem enciklike Aeterni Patris njegovega naslednika, Leona XIII. leta 1879.

Drugi zvezek zbornika ima naslov: Sv. Tomaž in današnja teološka problematika. Prvi dve razpravi sta posvečeni Tomaževim dokazom za božje bivanje. L. Iammarrone ugotavlja veljavnost, miselno doslednost in dokazno moč teh dokazov, tako da ni mogoče trditi, kot nekateri pravijo, da so v takem dokazovanju logične vrzeli. U degl' Innocenti pa opravičuje število teh dokazov ter njihov vrstni red. Novih poti ni mogoče odkriti, mogoče je torej prijava samo Tomaževe poti globlje, bolj sodobno izraziti. Temu sledi šest kristoloških razprav. M.-V. Leroy podaja Tomažev nauk o učlovečenju, in sicer z vidika svobodnega in absolutno zastojnega božjega dejanja ad extra: v kakšnem smislu je to dejanje združljivo z božjo nespremenljivostjo in kakšen je odnos Marijinega materinstva do druge božje osebe. Ph. de la Trinité pa razpravlja o težkem vprašanju: o Kristusovi zavesti. Kristus se zaveda sebe kot učlovečene Besede, ne pa kot človeške narave, ki si jo je privzela druga božja beseda. D. Bertet podaja Tomažev nauk o bližnjem in primarnem cilju učlovečenja. Vprašnje se more postaviti tudi drugače: ali bi se božja Beseda učlovečila, če bi človek ne bil grešil? Tomaž bi verjetno rekel ne, čeprav bi hkrati trdil, da bi se mogel učlovečiti, saj njegovo učlovečenje ne more biti z ničemer pogojeno. Avtor ugo-

tavlja, da vprašanje ni dokončno rešeno in dopušča pluralizem mnenj. Kako pojmovati danes odrešenje kot zadoščenje? J. Lécuyer je k reševanju tega vprašanja prispeval članek o tomističnih osnovah teologije zadoščenja. Opozarja na to, da je Tomaž pojmoval zadoščenje zelo personalistično, kot spravo prijateljev ali celo zaljubljenec, zato bi tudi danes bolj kot o zadoščenju morali govoriti o prijateljski spravi. Prav nič manj aktualno in zanimivo ni vprašanje o tem, kako je bilo mogoče spoznati in zaznati skrivnost vstajenja. Ali je vstajenje golo zgodovinsko dejstvo, ki bi ga lahko ugotovil kdor koli? J. Schontz je raziskal, kaj pravi o tem Tomaž in je ugotovil, da ima Akvinc posebno poglavje posvečeno razodetju vstajenja (III a, q. 55). Vstajenje je nevidno, zato razodetje vstajenja ne more biti drugega kot dejanje Kristusa samega, ki se da spoznati verujočemu človeku. Brez vere ostane vstajenje nezaznano. Tomaž Akvinski je bil podoben ekseget vendar ga kot takega zelo slabo ali nič ne poznamo. Zato je G. Ferraro prispeval razpravo, v kateri prikazuje Tomažev komentar Janezovega evangelija, in sicer temo ure ali časa »ura« Kristusa in Cerkve. Ta tema je v sodobni eksegezi zelo priljubljena. Avtor ugotavlja, da je s to temo Tomaž odkril in osvetlil vrsto značilnosti četrtega evangelija, kot jih poznamo tudi danes. Mariologiji je posvečen en sam prispevek. G. M. Roschini podaja 285 naslovov obsegajočo bibliografijo del o mariologiji sv. Tomaža. Med avtorji so omenjeni tudi naši znanci in rojaki, Pelbartus de Temešvar (št. 7), Janez Schönleben (št. 45) in Jordan Kuničič (št. 259). Mariološki sekciji sledi angelološka. F. Holböck obravnava glavne značilnosti Tomaževe angelologije. Doctor angelicus je tudi doctor angelorum. Prizadeval si je uskladiti svetopisemsko razodetje o angelih z grškimi filozofskimi spekulacijami o čistih, nematerialnih likih ali formah. Več razprav zajema področje Tomaževe antropologije. Posebno pozornost zasluži prva razprava že zaradi aktualnosti teme. J. H. Walgrave nam podaja Tomažev nauk o naravnem teženju k Bogu, o desiderium naturale. To teženje je posle-

dica človeške naravnosti k Bogu, čeprav to ne pomeni, da bi človek mogel kaj zahtevati od Boga, oziroma, da bi bil Bog kaj človeku dolžan. Bogopodobnost je prav takó ena temeljnih in izhodiščnih trditev krščanske antropologije. B. Mondin razpravlja o tej temi v Tomaževem komentarju k Lombardovim sentencam. Človekova bogopodobnost se razodeva na dveh področjih, ontološkem in etičnem. Nauk o njej pa se spreminja v duhovni imperativ. Če je človek ustvarjen po božji podobi, potem je Bog njegov vzor in njegova osnovna zapoved je: biti bolj in bolj njemu podoben. Tomažev nauk o trinitaričnem značaju nadnaravnega življenja nam osvetljuje članek R. Morettija. Po Tomažu je smoter in sad vsega našega življenja poznanje svete Trojice, njenega edinstva in trojstva. Ona je tudi začetnik stvarjenja in odrešenja, vse dejavnosti ad extra, zato je tudi njen smoter. Aktualen je članek, ki ga je prispeval C. Ruini. Tomažev nauk o razmerju med naravo in milostjo primerja z antropološkimi osnovami Metzove politične teologije. Tomaž in Metz se po avtorjevem mnenju močno razhajata in Tomažev nauk nam more pomagati k boljšemu razumevanju in poglobljenemu ter teološki tradiciji bolj zvestemu obravnavanju sodobne problematike, ki je zaradi Metzovega vpliva dobila tolik poudarek. Zadnji članek iz vrste antropoloških razprav je posvečen dokaj redko obravnavanemu vprašanju. B. de Margerie prikazuje Tomaževo teorijo o notranjem razmerju med časnimi dobrinami in krščanskim življenjem v veri, upanju in ljubezni. Ni mogoče ostati pravičen brez minimuma življenjskega standarda, zato ta potrební minimum sodi tudi med milosti, ki jih upamo v moči teologalnega upanja. Na poslednjem mestu sta dve razpravi s področja teologije duhovništva. Tomaževo teologijo duhovništva podaja M.-J. Nicolas. Gre za duhovništvo na splošno: temeljne poteze njegove funkcije so posredništvo med Bogom in človekom: Bogu darovati človeške darove, ljudem posredovati božje darove. Članek, s katerim se končuje drugi zvezek, pa je osredotočen na samo službeno duhovništvo. Napisal ga je E. Sauras.

Razpravlja o Tomaževem nauku o ministeriju ali službi na splošno, o različnih vrstah duhovniške službe in in o razmerju med temi vrstami, med evharistijo in drugimi zakramenti, realnem in mističnem Kristusovemu telesu in o zvezi med Kristusovim apostolskim življenjem in odrešenjsko žrtvijo.

Tretji zvezek zbornika ima naslov: Sv. Tomaž in moderna misel. Na prvem mestu sta dve razpravi o osnovah Tomaževe metafizike. E. Gilson je prispeval zanimivo in vedno aktualno razpravo o pojmu bitja, ki ga dobimo z abstrakcijo in o ideji biti, ki je počelo mišljenja in ki je pred abstrakcijo. Biti kot take ni mogoče misliti in pojmovati, še manj pa se je mogoče dokopati do nje z abstrakcijo. M. F. Sciacca pa razpravlja o drugih temeljnih načelih in osnovah tomistične metafizike, o bitu in bistvu, stvarjenju, deleženju in analogiji. Pri tem se zadovolji s podajanjem Tomaževega nauka in njegovih trditev. Osrednji in glavni del tega tretjega zvezka sestavljajo članki, ki obravnavajo Tomaževo misel z vidika sodobne problematike. Gre za soočenje tomizma z modernimi filozofskimi temami. L. Bogliolo primerja tomistični realizem z modernim in pri tem opisuje in razčlenjuje realizem bitja, izkustva in spoznanja. A. Caturelli razpravlja o pojmu stvarjenja. Če sodobna misel ta pojem zavrača, je treba iskati razlog v njenem imanentizmu, monizmu in racionalističnih premisah. Vendar je po avtorjevem mnenju ta imanentizem mogoče uspešno zavračati prav s tomističnih izhodišč. G. Siegmund ugotavlja v svojem prispevku, da sodobna misel ni več naklonjena pojmu človeške narave. Najprej podaja zgodovino razvoja drugačnega gledanja na človeka, nato pa dokaj zagrenjeno opozarja na posledice. F. Caducci podaja Tomažev nauk o človeku kot božji podobi in si prizadeva pokazati, kako je ta nauk danes aktualen in skladen s težnjami sodobne misli, vendar njegovo razpravljanje ne gre veliko dlje od reprodukcije Tomaževih stališč. A. Galli je svoj prispevek posvetil vprašanju, ali naj bo morala zakona ali morala svobode in samoodločanja ali samoniklosti. Po njegovem mnenju sta

enostranski. Če gresta v skrajnost, ne nudita sprejemljivih rešitev. Tomaževo stališče pa je zanimivo in aktualno, ker je sintetiziral obe, in to zaradi tega, ker je dovolj globoko in široko pojmoval zakon. Moralno problematiko obravnava tudi M. V. Ferrari. Vprašanje razmerja med sredstvom in ciljem je še vedno sodobno, avtor podaja Tomažev nauk o tem, kdaj cilj opravičuje sredstvo. V naši civilizaciji postajajo antropološka in etična vprašanja v zvezi s človeško spolnostjo vedno bolj na široko navzoča. G. Perini je v svoji študiji pokazal, kako Tomaž razmejuje človeško in živalsko in nato Tomažev nauk dokumentirano primerjal s sodobnimi antropološkimi in seksološkimi stališči. Tudi na tem področju je po avtorjevem mnenju tomizem v jedru še vedno sprejemljiva in ustrezna teorija. Človeškost zahteva, da se človek pri svojem ravnanju da voditi razumu in ravna v skladu s svojo celotno naravo, zato nam prav spoznanje o tem, kaj je pri človeku živalsko in kaj tipično človeško, more biti v močno oporo. L. Salerno obravnava vprašanja s področja splošne logike in epistemologije, in sicer pojme relacije, opozicije in dialektike, ki so z razširjenostjo znanstvenega in tehničnega mišljenja prišli v zavest širših slojev. Pri tem opozarja na to, da je aristotelsko-tomistični nauk o deju in možnosti, ki razmejujeta bitje, temeljnega in nenadomestljivega pomena, vendar tudi meni, da je na nekaterih področjih nezadosten in nam pojmi opozicije in relacije dajo ustrežnejše spoznati dialektiko človeških odnosov in zgodovinski razvoj. Zadržan pa je do teorije o dialektičnem razvoju misli oziroma do stališča, da sodi zmota k spoznanju resnice. Zmota more samo per accidens pripeljati k resnici. To drugo skupino razprav zaključuje prispevek, ki ga je napisal P. C. Landucci. V njem primerja tomistični hilemorfizem in sodobno gledanje na fizično in kemično strukturo materije. Pri tem poudarja različnost izhodišč. Metafizična počela, materia prima in forma substantialis, nista subsistentni bitji, nista fizični, temveč metafizični stvarnosti, zato je mnogo nasprotovanj hilemorfizmu pogojenih z ne-

razumevanjem Aristotelovega in Tomaževega nauka.

Tretjo skupino sestavljajo razprave, kjer avtorji soočajo Tomaža z nekaterimi velikimi imeni sodobne filozofije. G. Kalinowski primerja Tomaževo filozofijo s Kantovo, Nietzschejevo in Heideggerjevo kritiko metafizike. Razprava sodi med najbolj zanimive in tehtne, kar jih je zbranih v tretjem zvezku. Avtor dokazuje, da so izhodišča omenjenih kritikov metafizike enostranska, parcialna, poljubna in zato sporna. Zato njihova kritika metafizike ne more zadeti v jedro in bistvo metafizike, predvsem Tomaževe ne. Superiornost tomizma je v tem, da je ta filozofija najbolj uravnotežena, da zajema in skladno upošteva vse človekove spoznavne zmožnosti in da zna v tej veliki in celostni sintezi vse postaviti na pravo mesto. Vendar Tomaževa metafizika ni zaprt sistem, temveč je v njej treba gledati osnovo, ki jo je mogoče vedno na novo izpopolnjevati, širiti, popravljati in poglabljati. A. Milano razpravlja o Heglovi in Kierkegaardovi ideji nastajanja Boga. Res je namreč, da nam biblično razodetje kaže Boga angažiranega in osebno vpletenega v zgodovino odrešenja, ki se začneja že s stvarjenjem. Zato pa je še vedno zanimivo in aktualno vedeti, kako je Tomaž Akvinski združil filozofski pojem Boga kot čistega deja in subsistentne biti s svetopisemskim razodetjem. Pri tem je po avtorjevem mnenju treba biti pozoren na filozofsko kategorijo »relatio rationis« in na njene premise ter funkcije. Škof O. N. Derisi je prispeval članek, v katerem primerja Tomažev analogen pojem bitja in Sartrovo pojmovanje bitja. Aristotelsko in tomistično pojmovanje bitja je najtesneje povezano s teorijo o deju in možnosti, saj ta dva bitje razmejujeta. Bitje je ali v deju ali možnosti. Sartrovo bitje pa razmejuje bitje-v-sebi in bitje-za-se. Ti dve pojmovanji bitja sta po avtorjevem mnenju naravnost antagonistični. Na koncu še razpravlja o pojmu svobode in zagovarja tomistično, duhovnostno utemeljevanje svobode. Na poslednjem mestu je razprava o Pieprovi tomistični filozofiji. Napisal jo je U. Pellegrini. J. Pieper je znal tako interpretirati

tomizem, da je učinkovito pokazal njegovo sodobnost in aktualnost. Metafiziko je najtesneje povezal s sodobno antropološko problematiko, za katero je značilen subjektivizem, ter hkrati pesimizem in optimizem.

Četrti zvezek nosi naslov: Sv. Tomaž in današnja filozofija prava. Mogoče bi se lahko vprašali, ali v primerjavi z drugimi vprašanji ta problematika zasluži tolikšno pozornost, da ji je posvečen cel zvezek razprav. Najprej G. Ambrosetti razčlenjuje in osvetljuje uvod v traktat teološke sume *De iustitia*. Gre torej za bolj moralni kot pa pravni traktat. Avtor poudarja, da so Tomaževa stališča o družbeni pravičnosti in delitvi dobrin še danes veljavna in so jih povzeli najnovejši cerkveni dokumenti o socialnem vprašanju. H. Batiffol obravnava zanimivo vprašanje o tem, ali je pravo utemeljeno empirično ali teleološko. Ali pravo izhaja iz dejstev (*ex facto ius oritur*) ali iz ciljev in smotrov, ki si jih družba racionalno zastavi (*der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts*)? Pri tem raziskuje, kako bi na to vprašanje odgovoril Tomaž. Ugotavlja, da je Tomažovo pojmovanje prava vezano na pojem vrednote oziroma dobrine, torej je tomizem bliže teleološkemu kot čisto empiričnemu gledanju na pravo. Filozofi prava posvečajo posebno pozornost tomistični teoriji o naravnem pravu, o katerem v našem času veliko razpravljajo. Mnogi očitajo tej teoriji abstraktnost in praktično neuporabnost. D. Composta je zato svojo študijo namenil raziskovanju ontoloških, etičnih in antropoloških premis te teorije. Poudarja svoje prepričanje, da ta teorija ohranja vso svojo utemeljenost in uporabnost. Ker pa je tudi na tem področju Tomaž veliko odvisen od Aristotela, J. Darbelay podrobneje razčlenjuje Aristotelov vpliv na Tomaža. Tomaž je Aristotelov pojem narave in naravnega prava v veliki meri globlje utemeljil in izpopolnil. Človek ne ustvarja pravil svojega vedenja, temveč te zakone odkriva. V njih odsevajo in se izražajo smotri in cilji njegovega življenja, zato jih človek pojmuje kot razodetje in izraz višje, stvariteljske modrosti. Tisti, ki je človeka ustvaril kot nedokončano bitje, je tudi

zakonodajalec in usmerjevalec človekove izpopolnitve. V naslednjem članku pa Ph. Delhaye opozarja na pogosto pozabljeno dejstvo, da Tomaž ni čisti filozof, zato pri njem naravni zakon ni nekaj absolutno samostojnega. Postaviti ga je treba v okvir »novega« zakona, ki ga uči krščanska teologija. Krščanske morale pa ni mogoče učiti brez prvestvenega upoštevanja teologalnih kreposti vere, upanja in ljubezni ter moči Svetega Duha, ki prešinja in preustvarja starega človeka v novega. Teoriji o naravnem pravu so pogosto očitali, da je abstraktna in v zraku, da ne more upoštevati zgodovinskih danosti in meja. J. de Finance je svoj prispevek osredotočil na Tomažev konkreten primer sinteze večno veljavnega naravnega zakona in pogojenih zahtev konkretne zgodovine. Tomaževa teorija naravnega prava ne vodi v okamenelo in s konkretnostjo nepovezano neučinkovito moraliziranje, temveč je dinamična teorija, ki hkrati upošteva absolutno in relativno, trajno in minljivo.

Politika in politologija postajata v našem času čedalje bolj aktualni. Zato je poučno in zanimivo videti, kakšen odnos do politike je imel Tomaž sam. Temu vprašanju je posvetil svoj članek *Freiherr von der Heydte*. Ugotavlja, da je Tomažovo stališče močno pogojeno s takratnimi družbenimi in ideološkimi okoliščinami. Danes bi njegovo stališče okarakterizirali za konservativno. Vendar je tudi res, da je Tomažovo stališče do vladarjev v jedru kritično, saj razen ene same izjeme povsod trdi, da so tudi kralji in vladarji odgovorni za svoja dejanja in je torej treba politiko voditi v skladu z interesi družbe, ne pa samovoljno in neodgovorno. Predvsem po drugi svetovni vojni so teoretiki in filozofi prava ponovno postali pozorni na pojem »narava stvari« (*natura rei*), ki je seveda tesno povezana s pojmom naravnega prava. Zato se v svojem prispevku G. Küchenhoff vrača na izvore, k Tomažu. Najprej ugotavlja teološke premise Tomaževe teorije o naravnem pravu, nato pa prihaja do sklepa, da ostaja pojem narave stvari veljaven in sprejemljiv tudi za sodobno spremenjeno in sekularizirano misel. L. Legaz y Lacambra podaja

Tomaževo učenje o politični funkciji prava. Pravo takrat dobro politično funkcionira, kadar ustreza zahtevam pravičnosti. Prav tako se splošnega vprašanja loteva J. Messner. Prizadeva si razlikovati in razmejiti, kaj je v Tomaževi filozofiji prava časovno pogojeno in danes neuporabno in kaj ostaja še danes aktualno in sodobno. Kaj pojem naravnega prava vsebuje, skuša določiti R. M. Pizzorni. Tomaževe trditve primerja tudi temu, kar so učili njegovi sodobniki. Pri Tomažu se naravno pravo nanaša v glavnem na to, kar je potrebno za fizičen obstoj, za družinsko življenje in reprodukcijo, za življenje v družbeni in politični skupnosti in za človekov duhovni in religiozni razvoj. Razmerje med naravo in nadnaravnim je že nekaj desetletij v ospredju teološkega zanimanja. V skladu s tem M. Schmaus osvetljuje Tomaževo učenje o razmerju med naravnim in evangelijskim moralnim zakonom. Kljub kontinuiteti obstaja med obema tudi globoka razlika in kvaliteten skok, ki pa ne zadeva same vsebine, temveč bolj duha, s katerim se morajo moralne dolžnosti izpolnjevati. Kaj je Tomaž mislil s pojmom skupno dobro (*bonum commune*), opisuje in natančneje določa v svojem članku A. Verdross. Najprej oživlja zgodovino pojma, nato pa njegovo mesto in pomen v Tomaževi filozofiji prava in družbe. Skupno dobro je hkrati osnova in meja družbene avtoritete. Svojo zadnjo razsežnost in relevantnost dobi kot *bonum commune humanitatis*. Avtor tudi skuša opredeliti, kakšen pomen in vlogo more ta pojem imeti v sodobni pluralistični družbi. Pri tem opozarja prav na naš zgoči problem varstva okolja, ki opominja, da *bonum commune* tudi za sodobnega človeka ni brez pomena. K politiki se vrača v svojem članku M. Villey. Pri tem ugotavlja, da Tomaž ni bil politik in se celo zavestno ni vključeval v politično življenje in dejavnost. Tudi univerze njegovega časa so bile bolj odmaknjene od politike. Vendar zaradi tega njegov posredni vpliv na politiko ni bil majhen in je trajal skozi stoletja. Na zadnjem mestu je prispevek R. Weiganda. Ob njem je še posebej razvidno, da je treba obžalovati nerazumljivo in ne-

potrebno dejstvo, da so v zadnjem zvezku prispevki razporejeni po abecednem redu avtorjev. Tako je na zadnjem mestu članek, ki bi sodil med uvodne prispevke, saj obširno in dokumentirano poroča o predhodnikih Tomaževe teorije o naravnem pravu. V ta namen je avtor raziskal nauk legistov in dekretistov 12. in 13. stoletja in ga dokaj podrobno rekonstruiral, čeprav neposredno ne primerja njihovega učenja s Tomaževim.

Iz povedanega je razvidno, kako široko je zasnovan ta jubilejni zbornik Papeške akademije sv. Tomaža Akvinskega. Kot je pri delih te vrste pričakovati, niso vsi prispevki enako tehtni. Pa tudi vsaka tema se mi ne zdi enako pomembna. Prav izbor tem je včasih problematičen, zdi se kar poljuben. Dejanska vsebina posameznih zvezkov, predvsem drugega in tretjega, v celoti ne opravičuje njihovih naslovov. Tako je na primer težko trditi, da razprave, ki so zbrane v drugem zvezku, obravnavajo najpomembnejša sodobna teološka vprašanja. Nihče ne obravnava Tomaževe ekleziologije, njegovega prizadevanja za zedinjenje kristjanov... Prav tako bi težko rekel, da nas je tretji zvezek dovolj informira o tem, kako se tomizem sooča z vsem, kar je značilno za sodobno misel.

Velika večina avtorjev se je zadovoljila, da je bolj ali manj izčrpno podala Akvinčev nauk in njegove poglede v določenih vprašanjih, ki jih je že on imel za pereče in vredne pozornosti. Skoraj odveč pa je omeniti, da so vsi avtorji prepričani, da je Tomaževa misel, takšna kot jo je tudi sam formuliral, še danes v veliki meri veljavna in torej Tomaž presega meje svojega časa. Bojim se samo, da je v zborniku premalo razprav, ki bi o tem prepričale tudi tiste, ki so že ali še niso prepričani.

Tone Stres

G. Martelet, *L'au-delà retrouvé*. *Christologie des fins dernières*, Desclée, Paris 1975.

»Naše krščanstvo mora uresničiti prerojenje tistih čudovitih možnosti, ki jih nosimo v sebi; zaživeti mora-

mo v vsej resnici svojo krščansko eksistenco: se pravi tisti dinamizem Vstalega, ki živi v krščanstvu in v človeštvu, čeprav se tega ne zaveda. Tako je namen svojega dela izrazil sam avtor v nekem intervjuju na belgijski radio-televiziji.

Pred kakimi petimi leti je istega avtorja pripeljal navdušenje za vstalega Kristusa do tega, da je napisal študijo o evharistični stvarnosti v luči vstajenskega sijaja (*Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme, chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Desclée, 1972). V pričajučem delu pa poskuša avtor v isti luči razpravljati o »poslednjih človekovih stvareh«, namreč o stvarih, ki za modernega človeka kot da izgubljajo realistično naravo; o stvarih, ki se celo modernim oznanjevalcem zdijo »preveč lepe«, da bi mogle biti resnične, pa zato o njih raje molčijo.

V prvem delu avtor preučuje Kristusovo skrivnost v odnosu do človekovega bivanja. Drugi del pa, ki vsebuje članke, ki so že bili objavljeni v »Croire aujourd'hui«, interpretira človekovo smrt v luči Vstalega.

Glede na sistematično teologijo lahko rečemo, da obravnava knjiga vprašanja »krščanske antropologije« (človek in dramatičnost smrti, končnost človeka in Kristusovo učlovečenje, anti-svet greha in Kristusovo smrt, simbolika dveh Adamov), in pa kristologijo »poslednjih stvari« se pravi: pojmovanja smrti, sodbe, vic, vstajenja, gledanja Boga, pekla ... v luči vere v Kristusa).

K pisanju dela je avtorja pritegnil najprej osebnostni motiv, in sicer prizadetost zaradi izkustva smrti (izguba očeta, smrt dveh bratov med vojno ...); k temu pa je treba pripisati še teološki vidik, da je skrivnost vstalega Zveličarja premalo navzoča v teologiji človekove poslednje stvarnosti. Na žalost ima človek občutek, da ta osnovna motiva ne prideta v delu do skladne izravnosti. Zlasti še v drugem delu prevladuje dogmatično-teoretska, ortodoksno-posplošna beseda, kar utegne negativno vplivati na dosego osnovnega, brez dvoma zelo aktualnega namena knjige.

Lojze Bratina

Leo Scheffczyk (hrsg.), Erlösung und Emanzipation, Herder, Freiburg im Br. 1973, 155 str.

Knjiga, ki je izšla kot 61. zvezek *Quaestiones disputatae*, je skupno delo več poznanih teologov. Ker gre za delo, ki ni pomembno le za teologijo, temveč tudi za uspešno oznanjevanje današnjemu svetu, bo koristno, da se nekoliko seznanimo z vsebino posameznih razprav oz. referatov, ki so bili prvotno predavanja na tečaju dogmatikov in fundamentalnih teologov od 27. do 30. 12. 1972 v Münchnu.

Leo Scheffczyk pove v Uvodu, kakšna je naloga teologije glede na sedanjo problematiko odrešenja (5-12). Gre za vprašanje, kako blagovest o odrešenju približati sedanjemu človeku. Oznanilo o odrešenju je v zgodovini vedno naletelo tudi na nasprotovanja, a se zdi, da so takšna nasprotovanja danes še posebno močna. Človek se hoče znebiti trpljenja ne toliko z vero, ampak s spreminjanjem medsebojnih odnosov in družbenih struktur. Vera se mu zdi nemočna in brez vpliva na življenje. Usmerjena je na preteklost, ne pa na prihodnost. Zato nekateri hočejo, naj bi krščansko odrešenje pojmovali v socialno-etičnem smislu, ne pa v povezanosti z Jezusovo smrtjo na križu. Družba naj bi človeka osvobodila duhovne teme, pomanjkanja, nepravilnosti in trpljenja. Resnico o odrešenju naj bi na novo razložili kot prizadevanje za socialno osvoboditev, za evlucijsko ali revolucionarno spremembo zunanjih struktur itd.

Nauk o odrešenju mora tako in podobna sodobna prizadevanja upoštevati. S Kristusovo smrtjo in vstajenjem se odrešenje za nas ni končalo. Odrešenje ni osvoboditev od sveta, ampak osvoboditev sveta in človeka v njem. Seveda je treba paziti, da ob prilagajanju na današnji čas pojma »odrešenje« ne bomo poplitvili ali izvotlili.

Zanimivo je razglabljanje Rudolfa Affemanna, psihoterapevta in evanđeličanskega teologa, o grehu in odrešenju v globinskopsihološkem pogledu (15-29). Gre za to, kako današnji človek doživlja svojo človeško, osebno revščino (grešnost) in kje pričakuje rešitve od takšnega stanja.

Med največje zlo sedanjega človeka spada njegova notranja praznina, katero hoče zakriti in ji ubežati s sedanjim potrošništvom. Notranja praznina v človeku povzroča pozele-nje po alkoholu, nikotinu itd. Dušev-na revščina se tako projicira nav-zven. Človek je vedno bolj nezado-voljen. Starši se zaradi bega pred svo-jo notranjo praznino ne posvečajo, ali vsaj ne dovolj, svojim otrokom. Z notranjo praznino je povezan občutek nesmisla življenja, ki je zelo značilen za sedanjega človeka. Da bi človek ubežal temu občutku, se za-kopava v delo, potrošnjo, seks, alko-hol, mamila. Nesmiselnost življenja občutijo zlasti mladi. Prej so ljudje našli svoj smisel v veri, ob pešanju vere in še iz drugih razlogov pa pra-vega smisla življenja več ne najdejo. Nadaljnja nadloga današnjega človeka je osamljenost. Tudi pred njo ho-če človek ubežati, npr. z uživanjem alkohola in mamil. Z osamelostjo je povezano medsebojno nezaupanje in pomanjkanje ali sploh odsotnost ljubezni. Sposobnost ljubiti v seda-njem času vedno bolj pojema, kar mora človek plačevati z osamelostjo. Človek je manj sposoben ljubiti, ker se tega v otroških letih ni naučil od staršev, ker ga brezosebna družba odvrca od tega itd. Zato je velika nevarnost današnjega človeka, da se zgubi v egoizmu. Mnoge možnosti, ki jih ima sedanji človek, vodijo bolj k zlu kakor k dobremu.

Avtor pravi, da postaja današnji človek vedno bolj agresiven, čeprav so načini javljanja bolj prefinjeni kakor včasih. Dostikrat so vzrok te-mu nesigurnost, strah, poželjivost. Kot zadnjo napako navaja avtor od-klanjanje samega sebe pri moder-nem človeku. Človek ne sprejme sam sebe iz napuha, končno iz želje, da bi bil podoben Bogu, a opaža svojo revščino, ki je noče sprejeti.

Nato spregovori Affemann o tem, kako se človek želi rešiti svojih na-pak. Razen v psihoterapiji išče da-našnji človek rešitve v spremembah družbenih struktur in v informaciji. Gotovo ima za rešitev človeka svoj pomen ustvaritev bolj človeške druž-be, ki bo omogočala, da bo človek postajal vedno bolj človek. A poleg tega je še bolj potrebno, da se člo-

vek sam spremeni, česar ne bodo povzročile le družbene spremembe in poboljšanje soljudi. Prepričanje, da bo človek odrešen zla s samimi družbenimi spremembami, je iluzija. Potrebna je sprememba človeka in družbe. Znanost, tehnika, poznanje in informacija tudi ne rešijo človeka pred slabim, čeprav imajo seveda svoj pomen. Prav tako pri odrešenju od krivde psihoterapija ne zadostuje.

Ekseget Norbert Lohfink govori o odrešenju kot osvoboditvi v Izraelu (30-50). V stari zavezi rešuje Bog ves narod iz egiptovske in pozneje iz ba-bilonske sužnosti. Gre torej prvenst-veno za totransko rešitev ne le vsega človeka, temveč vsega naroda. Če se teologi revolucije sklicujejo na staro zavezo, pozabljajo, da je v sta-ri zavezi posredoval rešitev Bog, ne človek, kakor je to pri revoluciji.

Poznani ekseget Rudolf Schna-ckenburg razpravlja, kako naj gleda-mo danes na Pavlovo teologijo o od-rešenju (51-68). Nekateri gledajo v njej za vse čase veljavno soteriolo-gijo, drugi pa pravijo, da je tako povezana s tedanjim časom, da je ne morejo sprejeti kot veljavno za vse čase. Zato večkrat slišimo besede: Konec pavlinskega krščanstva — vr-nimo se k Jezusu samemu! Res je, da je Pavlova teologija za večino da-našnjih ljudi težko dostopna. Pavlo-va govorica in način mišljenja se ze-lo razlikujeta od današnjega, po-leg tega pa se današnji čas s čisto svojimi problemi zelo razlikuje od vprašanj Pavlove dobe.

Schnackenburg najprej govori o Pavlovem pojmovanju svobode oz. oprostivte. Prav dejstvo, da nas je Kristus oprosil za svobodo (Gal 5,1), je za današnjega človeka zelo spre-jemljivo. Manj je sprejemljiva za so-dobnega človeka — ideja sv. Pavla o opravičenju iz vere. Oba izraza sta med sabo povezana. Vsak ima v oz-nanjanju svojo vlogo. Teološko prodornejši in natančnejši je izraz o opravičenju iz vere. Izraz, da nas je Kristus oprosil za svobodo, pa po-meni močnejši klic za poslušavce. Lahko pa poslušavci ta izraz napač-no razumejo, ker ne razumejo prav, kaj je svoboda. Treba je povezovati oba izraza.

Končno se Schnackenburg spraš-je, ali je Pavlovo oznanilo o svobo-

di dovolj močno, da na znotraj pre-
priča tudi sedanjega človeka. Odgo-
varja pritrdilno.

Gisbert Greshake govori o spre-
minjanju nauka o odrešenju v zgo-
dovini teologije (69-101). Govori npr.
o grškem in latinskem pojmovanju
odrešenja.

Joseph Möller filozofsko razprav-
lja o osvobojevanju od odtujitve (alie-
nacije) kot o kritiki krščanske vere
v odrešenje (102-119). Kadar človek
misli, da je popolnoma samostojen,
odklanja vsako odrešenje, ki ne pri-
haja od njega samega. Kritika vere
v odrešenje je hkrati kritika krščan-
ske podobe Boga. Najradikalnejši iz-
raz je dobila ta kritika v Nietzsche-
jevi filozofiji. O odtujitvi v današ-
njem pomenu je govoril predvsem
Karl Marx. So pa to besedo uporab-
ljali in o njej veliko govorili mnogi
filozofi od Rousseauja naprej. Marx
govori o religiozni, filozofski, politič-
ni, socialni in ekonomski odtujitvi.
Človek se odtuja sam sebi. Med
različnimi odtujitvami ima po Marxu
verska odtujitev kot temeljna oblika
vsake odtujitve prav posebno mesto,
kajti religija je zanj umišljeno sonce,
ki se vrti okrog človeka tako dolgo,
dokler se človek ne začne vrteti
okrog sebe. Odprava religije kot
umišljene sreče ljudstva je zahteva
njegove resnične sreče. Marx nima
posebne kritike krščanske soteriolo-
gije, a kakor za vero na splošno ve-
lja tudi zanjo, da gre pri njej za člo-
vekovo odtujitev samemu sebi. Člo-
vek bo postal svoboden po revoluci-
ji proletariata. Takrat bo dosežena
sprava: edinstvo posameznika s sam-
im seboj, s soprogom, z drugimi
ljudmi in z naravo. Pričakovanje od-
rešenja od Boga je znamenje odtujit-
ve.

Danes nekateri marksisti govore o
veri v lepši luči kakor Marx (npr.
R. Garaudy, V. Gardavsky, M. Mac-
hovec). Veri priznavajo pomembno
vlogo pri preoblikovanju človeške
družbe, zlasti danes, ko krščanska
verstva bolj naglašajo zemeljske
stvarnosti. S krščanskim naukom o
odrešenju se je posebej ukvarjal
Ernst Bloch. Moč krščanstva vidi v
premaganju smrti, v upanju, čeprav
ostaja sam pri ateizmu.

Gre končno za vedno novo vpra-
sanje, ali je Bog odtujitev ali izpol-

nitev človeškega bitja. V dialogu z
marksisti naj bi kristjani priznali,
da se more človek nekoliko sam od-
reševati; marksisti, ki imajo božje
odrešenje za nekaj abstraktnega, pa
naj bi to na novo premislili.

Johann Baptist Metz, fundamen-
talni teolog, pod enakim naslovom
kakor je naslov knjige (Odrešenje in
emancipacija) razvija misli svoje po-
litične teologije (120-140). Pod besed-
do »emancipacija« razume celoten
proces osvobajanja v današnjem sve-
tu. Nekateri avtorji uvrščajo v ce-
loten potek emancipacije tudi Kri-
stusovo odrešenje (npr. H. Kessler).
Zgodovina odrešenja je po tem mne-
nju dovršitev in spopolnitev zgo-
dovine emancipacije. Emancipacija ni
le imanenca odrešenja in odrešenje
ni pri tem le transcendenca emanci-
pacije.

Nato avtor obravnava Kristusovo
odrešenje in emancipacijsko-revolu-
cionarno-kritično samoosvobajanje
človeka pod vidikom zgodovine člo-
veškega trpljenja, tudi trpljenja, ki
ga prinaša greh, človekova končnost
in smrt. S tem hoče pokazati medse-
bojni odnos med osvoboditvijo, ki jo
prinaša Kristusovo odrešenje, in med
samoosvoboditvijo, ki jo prinaša
emancipacija.

Dejstvo trpljenja je mnoge nagni-
lo, da so na mesto Boga Odršenika
postavili človeka emancipatorja. Ne-
rešljivo se jim je zdelo, kako more
Bog dopuščati trpljenje. Kljub temu
da se je človek hotel trpljenja reši-
ti sam, so različne oblike trpljenja
ostale in se celo povečale. Ker Bo-
ga, čigar obstoj zanikajo, več ne
krivijo kot povzročitelja trpljenja,
pade krivda za trpljenje na človeka
emancipatorja. Človek kot odgovoren
subjekt zgodovine bi moral sprejeti
krivdo nase. »Homo emancipator« bi
moral priznati, da je »homo pecca-
tor.« Ker pa se človek boji odgovor-
nosti in noče biti grešnik, tudi noče
biti subjekt zgodovine, noče biti za-
njo odgovoren. Zanj naj bi bila od-
govorna narava, svetovni duh ipd.
Kar je v razvoju sveta dobrega, pa
hoče človek pripisati sebi. Vendar se
zgodovina emancipacije brez zgo-
dovine odrešenja razkrinka kot nekaj
abstraktnega in polovičarskega. Osta-
ne neutemeljena in ima v sebi polno
protislovij. Krščanska soteriologija

povezuje zgodovino trpljenja z zgodovino krivde. Po Jezusovem križu ne daje le smisel človeškemu trpljenju, temveč človeka predvsem rešuje trpljenja. Ali more krščanska soteriologija rešiti uganko vsakega dejanskega trpljenja? Gre za osrednji problem današnje teologije, na katerega odgovarjajo na dva načina. Po prvem pojmovanju je odrešenje pomaknjeno izrazito v prihodnost in stalno deluje na zgodovino trpljenja. To pojmovanje ne more dovolj osmisliti dejanskega človeškega trpljenja. Po drugem pojmovanju soteriologija ni povezana le z učlovečenjem in z eshatologijo, temveč tudi z naukom o sv. Trojici, z božjo kenozo v Jezusu na križu. V tem smislu razglablja zlasti evangeličanska teologija (Karl Barth, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann), a tudi katoliška teologija (npr. Karl Rahner, Hans Küng, Hans Urs von Balthasar). Avtor pa tudi s to razlago ni zadovoljen (ne zdi se mu združljivo z božjo netrpljivostjo) in podaja svojo razlago.

Zavzema se za spominsko-pripovedno teologijo odrešenja, pripovedno spominjanje odrešenja. Tako poveže odrešenijsko dogajanje in človeško zgodovino trpljenja. Krščanska skupnost je prvenstveno spominska in pripovedna skupnost; v njej gre za pripovedno spominjanje Jezusovega trpljenja, smrti in obujenja. V kristologiji ni dovolj le dokazovanje, saj ima dokazovanje prvenstveno »apologetičen« pomen. Zavarovati hoče in za naš čas napraviti dostopno pripovedno spominjanje odrešenja.

Na koncu obravnava poznani dogmatik Joseph Ratzinger uvodna vprašanja iz teologije odrešenja (141-155). Pravi, da je najtehtnejši ugovor proti krščanstvu v tem, da (vsaj tako se zdi) sveta ni spremenilo. Oznanilo o odrešenju se zdi prazna teorija. Beseda »odrešenje« je za današnjega človeka zgubila svoj pomen. Kako moramo pojmovati odrešenje, razvije Ratzinger v štirih težah:

1. Odrešenje mora biti nekaj univerzalnega, veljavnega za vse, za preteklost in prihodnost, za vsakršno človeško situacijo. Kjer vlada bolezen, lakota, nepravilnost, ni popolnega odrešenja. Dokler človek vidi okrog sebe takšne in podobne nepopolnosti in krivice, tudi sam kot izrazito socialno bitje ne more biti popolnoma srečen, popolnoma odrešen. V današnjem svetu so le drobci odrešenja, ne odrešenje (Heil) samo.

2. Odrešenje je povezano s svobodo. Ker je odrešenje nekaj univerzalnega, mora človek iskati odrešenje drugih, če hoče biti sam odrešen. Druge mora osrečevati, da bo sam srečen. Odreševati mora, da bo odrešen. Delovati mora na kulturnem, socialnem in političnem področju. Biti odrešen ne pomeni nekaj imeti, ampak nekaj biti. Odrešenje (Heil) je v osmislenju, ne v imetju. Drugače moremo reči, da je odrešenje v ljubezni. Ljubezen odrešuje, ker daje smisel. Potrebno pa je, da se človek odrešuje svobodno odpre. Iz svobode prihaja svoboda in le v njej je možno odrešenje. Ko se človek v svobodi odloči za smisel in za ljubezen, se odloči za odrešenje. Končno osmislenje, svobodo in odrešenje daje le Bog.

3. Odrešenje je povezano z ljubeznijo. To je avtorjeva osrednja teza. Ljubezen odrešuje človeka in ga napravlja za novo stvar, kajti ljubezen je stvariteljska.

4. Odrešenje je povezano z univerzalno ljubeznijo, a zahteva posamezno človeško ljubezen in jo tudi v veri omogoča. Človeška ljubezen kot sredstvo odrešenja je nezadostna. Človek potrebuje univerzalno ljubezen, božjo ljubezen, ki se je pokazala na križanem Kristusu. Ta ljubezen je hkrati konkretna ljubezen do vsakega človeka. S Kristusovo smrtjo na križu se je pokazala vrednost vsakega človeka. Kristusova ljubezen se je pokazala v trpljenju, v daritvi. Na tak način je bila odrešilna.

Anton Nadrah

ČLOVEK NA MEJI DVEH VESOLIJ

»Človek na meji dveh vesolij«, to je glavni naslov doktorske disertacije, ki jo je dne 11. 3. 1975 obranil asistent za patristiko na naši fakulteti Ivan **Pojavnik**. Podnaslov se glasi: »Nekateri vidiki iz teološke antropologije sv. Gregorja iz Nise« (v tipkopisu Ljubljana 1974, III + 261 str.; zraven v posebnem zvezku Opombe, 114 str., skupaj torej III + 375 strani).

Avtor disertacije je na sv. Gregorja Niškega in njegovo antropologijo postal pozoren že v prvih letih študija na Gregorijanski univerzi v Rimu. Takó je vzel za licenciatsko delo pri znanem teologu Galotu prav preučitev nekaterih sicer kolikor toliko znanih, a premalo pojasnjenih ali pa zgrešeno pojmovanih vidikov v teološki antropologiji sv. Gregorja iz Nise. Pametno je, da je to v disertaciji nadaljeval in se tako temeljito poglobil v dela in miselnost cerkvenega očeta, ki spada prav med najvišje vrhove, kar jih je med cerkvenimi očeti in sploh velikimi krščanskimi in svetovnimi misleci. Treba pa se je bilo spoprijeti z nemajhnimi težavami, na kar da misliti že nelahka grščina pri sv. Gregorju, a najbrž še bolj zahtevna in globoka vsebina pri tako spekulativno usmerjenem duhu, kakor je to škof iz Nise. Naj pripomnim, da avtor ni študiral na kaki klasični ali vsaj nekoliko klasični gimnaziji, tako da se mu je bilo treba latinščine in grščine naučiti pravzaprav kar od začetka šele na teološki fakulteti, predvsem v Rimu. Tako si še laže predstavljamo, da je bilo treba nemalo poguma, moči in vztrajnosti, če naj je zaoral v takó trdo zemljo in tako oral, da je zrastel res lep pridelek: disertacija, ki smo ji ocenjevalci mogli dati najvišjo oceno, naj smo v posameznostih še tako skušali pokazati, da je ta

ali ona trditev pretirana, izrečena pač iz nekoliko preveč razvnetega navdušenja za poglede, kakršne razvija sv. Gregor Niški.

1. **Téma**, ki si jo je avtor izbral, je posrečena že zaradi tega, ker se današnja teologija prav posebno zanimala za antropologijo v luči božjega razodetja. V Uvodu disertacije razen tega beremo: »Napredek naravoslovnih znanosti in miselnosti v zadnjih stoletjih in posebno v našem povzročja, da gre v človeštvu vedno bolj v zaton transcendentno obzorje duhovnega sveta, vsega tistega, kar presega goli pojavi svet. Teologija, ki ne bi resno upoštevala tega alarmantnega dejstva in dogajanja, bi počasi postala muzejska teologija in vrednota. V drugi polovici četrtega stoletja zapažamo podoben proces, namreč propadanje vere in filozofske misli ter precejšen napredek naravoslovnih ved in sekularizacije nasploh. Zasluga Bazilija Velikega in zlasti Gregorja Niškega pa je v tem, da sta vodila dialog z naravoslovnimi vedami in sta pri razlagi sv. pisma upoštevala dosežke naravoslovja. Trije veliki Kapadočani, Bazilij in oba Gregorja, so bili razgledani poznavalci helenistične kulture in so, podobno kakor sv. Avguštin na Zahodu, ohranili njeno dediščino, seveda oplemeniteni z evangelijskim duhom, poznejšim rodovom« (str. 2 sl.).

2. **Način** v obdelavi izbrane téme nam avtor nakazuje takole: »Navodila zadnjega koncila in pa, da ne bi bila moja razprava o teološki antropologiji Gregorja Niškega 'muzejska razprava' brez vsakršnega pomena za sedanje napore Cerkve pri iskanju govorice, primerne današnjemu človeku (in še neki drugi razlogi), vse to me je nagibalo k temu, da sem skušal nekatere trditve 'prevesti' v jezik današnje kulture. To naj bi tudi pokazalo, da je izročilo očetov

pomlajevalen zaklad. Teologija, ki zajema in črpa moč iz teh plemenitih, zdravih in bogatih korenin, raste v zrelo in kulturno rastlino. Seveda sem pri tem pazil, da sem v istih povedkih in stvarnostih ohranjal isto vsebino in isti pomen» (str. 4). Pri branju disertacije je dobro upoštevati, da ima I. Pojavnik veliko daru za matematiko in podobne vede.

3. Delo je po vsebini razdeljeno na tri poglavja: I. Bog, stvarstvo in stvarjenje človeka (6—44); II. Oblikovanje vesolja in človeka ter človekova zgradba (45—140); III. Padec človeka in človekova zgradba v porušenem stanju (141—227).

V prvem in drugem poglavju je zlasti prikazano, kako je človek mejno bitje, mejnik: po svojem duhu sega v umno vesolje, v svet angelov in Boga; »po svojem telesu pa spada v območje stvarnega sveta, katerega naj bi posredoval božjo slavo in ga s tem vodil k dovršitvi« (4). »Po svojem umu in razumu je deležen Boga, po svojem telesu je v sorodu s stvarjo ali spada v območje materialnega sveta« (126). »Človekovo telo je vesolje v malem, res majhno pred velikim tvarnim vesoljem. Toda pred neomejenim in brezkončnim vesoljstvom duha, v katerega stopa človek s svojim umom, je tudi veliko materialno vesolje le nezatenen 'mikrokosmos'... Človek je celota iz duha in stvari, je križišče, kjer se srečujeta, stekata (syndromé) in zedinjujeta dva popolnoma različna svetova« (127 sl.). Človek je bil po božjem načrtu postavljen za posredovalca med Bogom in svetom. Živeč pobožanstveno življenje naj bi božjo energijo prostovoljno predajal materialnemu vesolju in ga s svojo umno in hotečo močjo vodil k Bogu. Tako ne bi samo svet čistih duhovnih bitij bil poln božje milosti, ampak po človeku bi tudi razvoj vesolja došel do božje slave« (120 sl.).

Tretje poglavje obravnava Gregorjev nauk o prvem človekovem padcu, ki je prešel na nas vse in po katerem Adam še naprej živi v nas. Človekovo telo je iz netrpljivosti prišlo pod zakonitost krogotoka sveta, v suženjsko podrejenost zgolj biološki sferi in razpadljivosti. »Adamov greh se je začel v duhu (nehotenje) in se

je s samoopredelitvijo in preusmeritvijo duha v čutnost kot v življenjski smoter dovršil v počutnosti« (146). »Za padlega človeka pojavní svet ni več zaslon, na katerem (in za katerim) bi uzrl globljo stvarnost inteligibilnega sveta, to je rajsko ali nebeško plat vseh vidnih stvari. Pač pa mu je zaradi njegove silne kratkovidnosti zastor, skozi katerega ne prodre pogled njegovega uma. Ker zaustavlja svojo pozornost le pri njem, mu ta končno postane edina stvarnost, za katero troši vse svoje sposobnosti in moči« (5). — Človek bi za takimi in podobnimi trditvami sumil platonistično, če ne celo maniheistično gledanje na razliko med duhovnim in čutnim svetom. Vendar pa ga navedbe raznih drugih tekstov iz Gregorja Niškega pouče, da se moti. — Proti maniheizmu Gregor npr. izrečno uči, »da za ničevó doživljanje sveta ni v človeku kriv svet, temveč vrtenje njegovega duha« (238). »S človekovim grehom se je porušila skladnost med zemeljskim in nebeškim, med duhom in stvarjo. Človek doživlja v sebi razklanost, ker tvorna narava njegovega telesa več ne teži navzgor za duhom, ampak v nasprotno smer, navzdol. Ta razkol razceplja človeka na ravni njegovih narav, kar ni majhna rana. Po Kristusu pa je človeku spet vrnjena njegova mejna in njegova posredovalna vloga. V razlagi Visoke pesmi slika Gregor Niški človeško življenje pod podobo cvetlice. Po duhu posinovljenja in z napredovanjem v duhovnem življenju postane nevesta lilija, ki se s cvetom svoje duše oddaljuje od zemlje in vzpenja v modre višave (prim. Cant. 4; Maced. v PG 45, 1313). Cvet duše sprejema božje 'fotone' (photismoi) in v njem se vrši svojevrstna 'nadjedrska fotosinteza': zemeljski dosežki korenin se po delovanju žarkov sonca pravičností spreminjajo v trajne sadove. Tako je zemljsko in čutno spet v stiku z božjim in božje spet prešinja, spreminja in pobožanstvuje zemeljske napore« (129 sl.).

Nauk o »človekovi zgradbi v porušenem stanju« je sv. Gregor razvijal med drugim tudi v boju zoper racionalistično usmerjeno Evnomijevo modrovanje, ki je z arijansko zmoto globoko ogrozilo vero kristja-

nov tedanjega časa. Evnomij se je zavzemal za »domišljavo krščanstvo, ki je zamenjalo preprosto prajedrsko evangeljsko življenje in nauk s pragozdovi subtilnih analiz iz sintez. Kot vzrok za te bujne procese omenja Gregor (eksplozivno) moč napuha, zapustitev apostolske tradicije in končno pogubni vpliv hudega duha« (o. 502 k str. 125).

Niški škof je zoper tekšno evnomijansko »krščanstvo« ostro reagiral, saj je videl, kam to pelje. To se vidi npr. iz Gregorijevega vprašanja: »Kaj je torej vzrok, da je v času (Gospodovih) učencev velika množica vstopila v Cerkev, zdaj pa dolgi in prekrasni govori učiteljev ostanejo neučinkoviti?« In odgovarja: Vzrok za to ni v tem, da zdaj v Cerkvi ni več čudežev, saj se godijo po vernih Abrahamovih potomcih, ampak brezsmiselna. Odvečna razpravljanja (polypragmosyné) žejnih ljudi o vodi ob studencu vode. Ljudje vseprek razpravljajo o presv. Trojici, a ne zajemajo žive vode iz Svetega Duha. Zaradi nevere in nespremenitve notranjosti ostaja milost Svetega Duha neučinkovita: »Evangelij prepoveduje vlivati novo vino v stare mehove. Najbrž se zagonetka nanaša na današnji čas. Novo sprešano vino je namreč zaradi naravnega vrenja polno duha (pneuma), z naravnim penjenjem izmetuje proč blatno nesnago. Po moji besedi ni to nič drugega kakor nauk o Svetem Duhu, saj (apostol pravi: Bodite) 'po duhu goreči' (Rimlj 12, 11). Tega ne prenesejo gnili, prepereli in od nevere ostareli mehovi, ker jih pretrga veličastnost dogme. Zato se razpočijo glede na obširnost dogme, če se iz nauka porodi v njih kaka vzvišena resnica. Zaradi razpoke pa postanejo sami nerabni in povzročijo, da zaman teče milost Svetega Duha. 'V dušo s slabo tehniko (kakotechnon) ne vstopi modrost' (Modr 1, 4) (str. 124 sl.). — Evnomijev racionalizem je nadaljevanje krščanskega gnosticizma iz 1. in 2. stoletja. Značilno gnostično dlakoepstvo označuje Gregor Niški kot »logike leptourgia«, razumarsko seciranje (Eun. 1); in izraža misli, ki so podobne mislim sv. Ireneja, velikega bojvnika zoper zgornjekrščanski gnosticizem, npr. temle: »Gnostiki, odtujeni resni-

ci, se temu primerno valjajo v sleherni zablodi, ki jih preobrača. O istih stvareh mislijo zdaj tako zdaj drugače, kakor nanese čas, in nimajo nikoli trdnega naziranja; raje so besedni sofisti kakor pa učenci resnice. Niso utemeljeni na eni skali, temveč na pesku, sestavljenem iz mnogih kamenčkov« (Adv. haer. 3, 24, 2). (Op. 503, k str. 125).

Le, če se človek resnično oklene Kristusa in prostovoljno sprejme, da bi bil z njim sokrižan, in sicer ne le po telesu, marveč prav do »zrcala duha« (120), le če zares sprejme vase Kristusov križ, ki je »zrcalo božje ustvarjalne vsemogčnosti, božje vsenoseče moči, moči, ki nosi začetek in konec bitij« (119), le tedaj gradi v duši »duhovno hišo, to je tempelj vseh kreposti na gori Sionu. Izraz Sion pomeni opazovalnica ali observatorij (skopia) in kdor ga dogradi, postane jasnovidec. Človek kot božji temelj in nebeška opazovalnica nebeškega kraljestva je teleskopski ali radioskopski observatorij. Nedoumljiva zenica (leča) njegovega duha je prestol za Gospoda slave; tudi z radioteleskopskim ušesom duha poslušaj glas večnega Razuma (Logosa) in ima v sebi govorečega Kristusa. Tako človek prinaša svetu božje sporočilo in luč ter po oddajniku duha svet prinaša k Bogu. (235). I. Pojavnik k temu pristavlja: »V tem mejniškem posredovalnem poslanstvu se mora odlikovati zlasti duhovnik. Bogoslovec si mora najprej po Mojzesovem zgledu pridobiti 'egipčansko izobrazbo' (poznavanje svetne kulture), nato v univerzi puščave obiskuje radioteleskopsko šolo (se uvaža v Mojzesovo duhovno izkustvo o Njem, ki edini je). Naposled je posvečen in poslan v svet, da po radioteleskopskem razpoloženju duha prinaša izvoljenemu ljudstvu božja sporočila o nebeškem kraljestvu in iz zemeljske sužnosti usmerja polet izvoljenega ljudstva naproti oblubljeni deželi« (235).

4. Navedel sem iz bogate vsebine nekatere stvari kar dobesedno, da bi bilo celo iz tako pičlega poročila vsaj nekoliko vidno, kako nam tudi starodavna modrost vzhodnih cerkvenih očetov lahko pove kaj zelo praktičnega prav za naš čas, če ga

hočemo tako prestatati, da bo imel dragocen prihodnost in ne padec v zastoj tega, kar je najdragocenejše. A nikakor nisem navedel najboljšega in najzanimivejšega.

V uvodu pravi o sebi avtor disertacije, da je pionirsko delo rajnega kardinala J. Daniélouja, velikega poznavalca Gregorja Niškega, v marsičem vzel za svojo razpravo kot »izhodišče za odkrivanje globlje sinteze Gregorjeve teološke antropologije« (1). In nato pojasnjuje, kaj je v zvezi z vsebino, ki jo obravnava, obenem hotel prikazati v svoji razpravi: »Pokojni kardinal J. Daniélou in teolog H. U. von Balthasar sta si prizadevala, da bi pokazala tole: čeprav Gregor Niški uporablja izraze in pojme, ki so bili navzoči v razvežani grški filozofiji, jim vendar daje krščansko vsebino in pomen. Značilnost za vse dosedanje študije o Gregorju Niškem pa je to, da malo ali skoraj nič ne upošteva dejstva, da celotno Gregorjevo teološko mišljenje in pisanje sloni na svetopisemskem temelju in na njem gradi. Ne le da so njegova dela polna izrekov sv. pisma stare in nove zaveze, ampak so tudi prežeta z biblično miselnostjo, kakor jo je razlagalo predhodno apostolsko izročilo očetov. Če mi bo to v tej razpravi uspelo pokazati, potem se izkaže za nekaj neosnovanega očitek, da je Gregor heleniziral krščansko razodetje. Predsodek o 'helenizaciji razodetja' najdemo kot interpretacijsko vodilo v neštetih patrističnih razpravah prejšnjega in našega stoletja. Moja razprava bo morda do kraja postavila vprašanje: ali je nasploh razlaga cerkvenih očetov, ki izhaja in se opira na pojem 'helenizacije razodetja', pravilna; ali jim ne dela velike krivice in izključuje njih odločilno razlago sv. pisma?« (2 sl.).

Mislím, da je avtor svojo pravkar omenjeno namero v glavnem dosegel, čeprav je morda tu in tam posamezne tekste sv. Gregorja v njihovem pomenu tudi kaj preveč nategnil. Kdor seveda ne pazi na kontekst, v katerem je Gregor Niški govoril, in ne upošteva, da lahko prav isti izraz v določeni miselni zvezi dobi zelo drugačen pomen, kakor bi ga imel brez te miselne zveze, bo seveda marsikje zasumil »helenizacijo« ali

»platonizem« in celo »maniheizem«, ko dejansko vsega tega ni. Spomniti se je dobro pri tem na R. Bultmanna, ki je v svetopisemskih tekstih sv. Janeza vsepovsod videl helenizem; ko pa so prišla qumranska odkritja, je postalo nepristranskim strokovnjakom jasno kakor beli dan, da je zadaj za Janezovimi »helenizmi« izrazilo starozavezna miselnost.

Tej tako rekoč formalni nameri pa je I. Pojavnik pridružil, tako se zdi, še vsebinsko namero. Opozoriti je hotel na izraziti nauk svetega škofa iz Nise, izredno važen za naš čas: »Da je rešitev za padlega človeka edino učlovečena božja Modrost, namreč Jezus Kristus (prim. tudi CS 10, 2; 41). Kristus je po svoji pashalni skrivnosti postal glava novega človeštva in prvorojenec vsega stvarstva. Kristus je človeštvu razodel spet raj ali nebeško kraljestvo in človeštvu daje moč, da ostvarja božji načrt o poveljanju sveta. Človeštvo, vcepjeno v Kristusa, to je Cerkev, raste skozi kenozo križa naproti svoji nebeški glavi Kristusu in sodeluje pri preobrazbi vesolja, ko ga po križu usmerja k Bogu« (5).

Menim, da bi bila Pojavnikova disertacija, če bi izšla v kakem svetovnem jeziku, v tujini sprejeta z veliko pozornostjo in priznanjem, zlasti pri poznavalcih sv. Gregorja Niškega, čeprav bi ti zadnji morda v kakih posameznostih utegnili ugovarjati. Prav gotovo bi tako tudi v tujini v marsičem prispevala k odstranjevanju predsodkov zoper nekatere misli sv. Gregorja Niškega in še nekaterih drugih (Pojavnik jih kot vzporedja k mislim niškega učitelja mnogo navaja), kakor da je bila pri njih zagledanost v grško miselnost razkrajalna za pristno krščansko misel. Sicer pa tudi danes ne smemo pri teologih zadaj za vsako misljo in izrazom, ki jih jemljejo iz današnje miselnosti in znanosti, kar takoj sumiti okuženost z nekrščanskimi miselnimi in čustvenimi tokovi.

6. Disertacija je tudi po svoji zunanji obliki in izdelavi vredna pohvale. Zelo pripravno je, da so opombe, ki jih je v skladu s snovjo precej in so ponekod obširne, zbrane v posebnem zvezku, štete zdržema od 1–786, tako da je celotno delo obenem numerirano od začetka do konca. Tudi

vsebinska razčlenitev celotnega dela je ustrezna.

Naj bo dostavljeno še to: pri splošnem izpitu (28. februarja 1975), kakršen se zahteva po naši fakultetni uredbi za pridobitev najvišje akademske stopnje, je doktorski kandidat odlično odgovarjal. Pokazal je veliko razgledanost in trezno, stvarno presojanje teoloških vprašanj in odgovorov v preteklosti in sedanjosti. — Odkar je leta 1958 umrl naš patrolog dr. Fr. Ks. Lukman, ki so njegova mnenja in njegove razprave radi upoštevali tudi inozemski stro-

kovnjaki, je zazijala glede patrologije na naši teološki fakulteti vrzel. Naj bi ne bilo razočarano naše upanje, da se bo zdaj ta vrzel polagoma zapolnila in da bo na temeljih, ki jih je postavil rajni dr. Lukman, zraslo nekaj takega, kakor je imel v načrtu dr. Fr. Ks. Lukman: 60 zvezkov izbranih spisov cerkvenih očetov v lepi slovenščini in še marsikaj drugega. Seveda pa bo to zahtevalo mnogo dela, zlasti še za prebuditev sposobnih in stvâri predanih sodelavcev.

A. Strle

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- | | | |
|---------------|-----|--|
| Anton Nadrah | 209 | Evharistija kot vir veselja in sreče
Die Eucharistie als Freuden- und Glücksquelle |
| Tomaž Kurent | 228 | Zapoved bratske ljubezni po novozaveznem oznanilu
Das Gebot der Bruderliebe, betrachtet auf dem Grund der neutestamentlichen Heilsbotschaft |
| France Oražem | 246 | Temna noč Janeza od Križa
Die dunkle Nacht des hl. Johannes v. Kreuz |
| Anton Strle | 257 | Duhovniki in predstojniki
Der Priester und die Vorgesetzten |
| Tone Stres | 272 | Religija kot družbena praksa
La Religion comme praxis sociale |
| Jože Krošl | 299 | Pastoralna sociologija in apostolsko delo
Pastoralsoziologie und Apostolat |

Dokumenti (Documenta)

- | | |
|-----|---|
| 309 | Krščanska vera in demonologija |
| 326 | Človeška praksa in apostolsko učiteljstvo (G. Martelet) |
| 330 | Devet tez o krščanski etiki (Hans Urs von Balthasar) |
| 341 | Pouk duhovniških kandidatov v cerkvenem pravu |

Pregledi (Conspectus)

- | | |
|-----|--|
| 346 | Mednarodna teološka komisija o krščanski moralnosti |
| 347 | Nova knjiga o Jezusu (Lojze Bratina) |
| 348 | Ali spadajo devterokanonične knjige v ekumensko sveto pismo? (France Rozman) |
| 357 | Eros in Agape (Lojze Bratina) |
| 359 | Cerkev, ki prihaja (Lojze Bratina) |

Ocene (Recensiones)

- | | |
|-----|--|
| 363 | Dr. Albin Škrinjar DJ, Teologija svetog Ivana (France Rozman) |
| 367 | Wilfrid J. Harrington, Uvod u novi zavjet (France Rozman) |
| 371 | Josef Holzner, Pavao (France Rozman) |
| 373 | Studi tomistici I.—IV. (Tone Stres) |
| 379 | G. Martelet, L'au-delà retrouvé (Lojze Bratina) |
| 380 | Leo Scheffczyk (hrsg.), Erlösung und Emanzipation (Anton Nadrah) |

Poročila (Relationes)

- | | |
|-----|--|
| 384 | Človek na meji dveh vesolij (A. Strle) |
|-----|--|

