

BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V
LJUBLJANI
ŠT. 1
1977
LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

januar—februar—marec 1977

leto 37

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

RAZPRAVE

Janez Janžekovič

TRPEČI BOG?

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

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

1

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tako tolmačenje Aristotela se more opirati na lepi, čustveno podani odlomek o Bogu iz njegovega izgubljenega dialoga *Peri filosofias*, odlomka, ki nam ga je ohranil Ciceron (gl. Ueberweg-Praechter¹², Berlin 1926, str. 383).

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

4

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5

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

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

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

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

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

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

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

6

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Povzetek: JANEZ JANŽEKOVIČ: TRPEČI BOG?

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

Zusammenfassung: JANEZ JANŽEKOVIČ, LEIDENDER GOTT?

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

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

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

Résumé: JANEZ JANŽEKOVIČ: UN DIEU SOUFFRANT?

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

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

Jože Krašovec

DEFINICIJA IN IZVOR RETORIČNO-STILISTIČNE FIGURE ANTITEZE

Uvod

Raziskovalci svetega pisma so vedno radi poudarjali edinstvenost svetopisemskega načina mišljenja in teologije. Pri tem so uporabljali različne metode. Zlasti priljubljeno je bilo primerjanje svetopisemskih idej z idejami sosednih kultur in religij. Izhodišča so bila včasih precej ozka, zlasti če so bila vezana predvsem na vprašanje jezika¹. Spričo tega se danes vsaj večji del raziskovalcev zaveda, kako nezadostne so zgolj lingvistične metode za ugotavljanje osrednjih svetovnonazorskih in teoloških idej, ter bolj poudarja stilistične značilnosti. Bistvo posameznih nazorov in teologij znamo namreč šele tedaj, če upoštevamo širši kontekst, pri čemer se nujno srečamo s specifičnimi stilističnimi izraznimi sredstvi².

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

¹ Tipičen primer predstavlja v tem pogledu Th. Boman s svojo knjigo *Das hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen³ 1959. Boman opozarja na jezikovne temelje svetovnonazorske razlike med grškim in hebrejskim svetom. Za izhodišče je vzel predvsem različno naravo glagola v obeh jezikih.

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

katerih drugih literaturah je močno zastopana, a se javlja sporedno z drugačnimi nazori v drugačnih oblikah. Ker se doslej niti v okviru svetega pisma niti v okviru drugih svetovnih literatur nihče ni lotil natančnejše študije tega retorično-literarnega izraznega sredstva³, naj ta oris definicij, izvora in obsega antiteze v nekaterih pomembnejših starih literaturah vsaj delno nadomesti to vrzel in da podlago za kasnejše natančnejše vrednotenje antiteze v posameznih svetopisemskih tekstih.

I. Pojem antiteze v retoriki in stilistiki

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Glej *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern-München 1969, 84.

⁷ Glej *Dictionnaire de la Linguistique*, Paris 1974, 31.

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

⁹ Stran XIII.

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

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

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

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

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

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

II. Antiteza v pomembnejših starih literaturah

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ N. d., I., 16–29.

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

¹⁵ Glej E. Norden, n. d., 28.

¹⁶ Glej E. Norden, n. d., 28 sl.

¹⁷ Glej E. Norden, n. d., 203.

¹⁸ Navaja E. Norden, n. d., 206 sl.

¹⁹ Tekst je dosegljiv v H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin-Leipzig 1926, 248–287; W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 139–149; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton ¹1969, 437–438 (600 sl.); J. Bottéro, »Le Dialogue Pessimiste et la transcendance«, *Revue de théologie et de philosophie* 16, Lausanne 1966, 9–12.

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

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

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

²⁰ Glej J. Bottéro, n. d., 7.

²¹ Glej W. G. Lambert, n. d., 139 sl.; J. Bottéro, n. d., 12 sl.

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

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

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

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

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

²³ Glej W. G. Lambert, n. d., 140.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Zdaj mu Bog že lahko obljubi (40, 14):

Potem te bom hvalil tudi jaz,
da ti bo desnica podelila zmago.

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ Glej verze 77—78:

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

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

³² Za tekst glej zlasti H. Gressmann, n. d., 275.

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Izvor antiteze in njene osnovne oblike

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸ N. d., 18.

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

⁴⁰ Prim. E. Norden, n. d., 451–512.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ivan Pojavnik

IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE

1. BOŽJE KRALJESTVO

Uvod

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

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

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

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

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

I.

NEBEŠKO KRALJESTVO

1. Vidno in nevidno vesolje

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

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

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

² Prim. H. de Lubac, n. d. 35.

³ De orat. 1: PG 11, 416 B.

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

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

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

1. časno, sedanje — večno

2. vidno — nevidno

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

3. nadvesoljsko, nadnebesno — vesoljsko, nebesno

4. čutno — inteligibilno, duhovno

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

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

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

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

⁵ C. Cels. 6, 19—20: SC 147, 226—228.

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

⁷ C. Cels. 6, 4: SC 147, 186.

⁸ Prim. C. Cels. 1, 4: SC 132, 84—86.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ Prim. De princ. 2, 3, 6: PG 11, 195 A.

¹¹ Prim. C. Cels. 6, 19: SC 147, 226.

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

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

¹⁴ Prim. Jo. com.: SC 120, 114, op. 2.

¹⁵ Prim. C. Cels. 2, 12: SC 132, 316.

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

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

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

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

2. Nebeški Jeruzalem in obljubljena dežela

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

¹⁶ Prim. C. Cels. 4, 56: SC 136, 328.

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

¹⁸ Jo. com. 19, 5: PG 14, 568 B.

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

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

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

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

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

¹⁹ C. Cels. 7, 29: SC 150, 78—80.

²⁰ C. Cels. 5, 44: SC 147, 128.

²¹ Prim. Mtth. com. 13, 31: PG 13, 1180 C-1181 A.

²² Prim. Mtth. ser 51: PG 13, 1678 D sl.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷ C. Cels. 7, 29; SC 150, 80.

²⁸ Prim. Sel. Jer.: PG 13, 549 D.

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

³⁰ Prim. De princ. 2, 11, 5–6; PG 11, 245 B-246 B.

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

3. Vesoljstvo — božji šotor

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

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

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

6. malo — veliko.

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

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

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

³⁴ C. Cels. 7, 44: SC 150, 118—120.

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

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

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

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

³⁶ Lev. hom. 5, 1: PG 12, 447 G.

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

³⁸ Maksim Spoznavalec, Mystag. 7: PG 91, 685 A.

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

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

⁴¹ Prim. pojem coelum, zlasti coelum empirium pri sv. Tomažu Akv. v Tomaževi konkordanci (Tabula aurea).

najveličastneje zaobjema prostore vseh sfer tako, da je vse znotraj nje, podobno kakor je ta naša zemlja pod nebom⁴².

4. Nebesa so zgoraj

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

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

V Origenovih spisih najdemo dovolj snovi o kategoriji 'zgoraj—spodaj'. Ko nepoučeni verniki molijo Oče naš, ki si v nebesih, si predstavljajo, da Bog prebiva zgoraj v nebesih v telesnem liku kot v kakšnem kraju. Nebesa bi torej bila večja od Boga in bi ga zaobjemala⁴⁵. Kelz napada kristjane, češ da se hočejo približati Bogu s pomočjo telesnih čutov. Bog naj bi namreč prebival v nekem kraju. Preprosti verniki si prav tako antropomorfno predstavljajo preroška videnja Boga in raja. Mislijo namreč, da se je pri tem prerokom odprlo in razmaknilo veliko fizikalno telo neba.⁴⁶

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

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

⁴³ Lev. hom. 13, 2: PG 12, 546 A.

⁴⁴ B. Philberth, Der Dreieine, Stein am Rhein 1974³, str. 131.

⁴⁵ Prim. De orat. 23: PG 11, 485 D—488 A.

⁴⁶ Prim. C. Cels. 1, 48: SC 132, 202.

⁴⁷ C. Cels. 5, 11: SC 147, 40.

⁴⁸ Prim. C. Cels. 5, 12: SC 147, 44.

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

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

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

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

⁴⁹ Jo. com. 19, 5: PG 14, 564 C-D

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Povzetek: IVAN POJAVNIK, IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE

1. NEBEŠKO KRALJESTVO

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

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

⁵⁵ Prim. Rom. com. 6, 12: PG 14, 1096—97.

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

⁵⁷ Prim. Rom. com. 9, 39: PG 14, 1240 A.

⁵⁸ Jer. hom. 29, 9: PG 13, 539 D.

Zusammenfassung: IVAN POJAVNIK, AUS DER ORIGENES' THEOLOGIE

1. DAS HIMMELREICH

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

Résumé: IVAN POJAVNIK, LA THÉOLOGIE D' ORIGENE

1. LE ROYAUME DES CIEUX

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

KDAJ JE SPOVED ZAKRAMENT?

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

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

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

1. Svetopisemski pojem krivde

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Prim. Greshake, 325 sl.

⁴ Glej G. v. Rad, *Theologie des Alten Testamentes*, Bd. I, München 1962, 276—279.

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

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

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

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

⁵ Prim. Greshake, 326.

⁶ Prim. G. v. Rad, n. d., 278 sl.

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

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

Tu se moramo glede na spoved vprašati, ali ni zlasti v preteklosti pogosto obstajala nevarnost, da bi na greh gledali preveč ali skoraj izključno le pod vertikalnim vidikom, se pravi, kot na žalitev Boga ali kot na naklep zoper abstraktni božji red; mnogo premalo pa je bilo zavesti, da se greh prav tako uničuje obrača zoper ljudi in zoper občestvo. A če tega ne vidimo ali pa ne dovolj, začnemo na Boga gledati predvsem kot na najvišjega zakonodajalca, ki iz večinoma nerazumljivih razlogov od človeka zahteva pokorščino in mu pri tem mnogokrat pokvari »veselje« — kakor pravimo —, ker le na to pazi, da človek kar najbolj do pike natančno spolnjuje njegove predpise, ki utesnjujejo človeka in ljudi, v primeru prestopka pa do podrobnosti in z vso strogostjo kaznuje. Še več: Če skoraj izključno naglašamo le vertikalno razsežnost greha, pride v skladu s tem tudi sprava na vidik le kot dogajanje med Bogom in človekom. In človek je po tem gledanju tisti, ki mora povzročiti, da se Bog spravi s človekom. S tem pa je že v nastavku zagrajena in preprečena pot, da bi sploh še mogli utemeljiti in razumeti nekaj takega, kakor je zakrament pokore, namreč cerkveno posredovanje sprave. Potem se človek po pravici vprašuje: Zakaj ne bi bilo mogoče glede odpuščanja krivde urediti kar z Bogom, ne da bi se bilo treba držati vmesnih cerkvenih instanc? Tako je torej povsem odločilno odvisno že od teološkega pojmovanja greha, če naj bo mogoče doseči pravo notranje umevanje zakramenta pokore in s tem spovedi.⁸ Zdi se pa, da danes mnogokje obstoji nasprotna nevarnost: da bi več ne videli vertikalne razsežnosti greha.

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

⁷ Prim. Greshake, 327.

⁸ Sv. Avguštin, Confessiones 3, 2.

⁹ Prim. Greshake, 227 sl.

2. Odpuščanje in sprava po nauku sv. pisma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Vloga spovedi pri spravi

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

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

¹³ Prim. K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, v: Schriften zur Theologie VI, 227–298.

¹⁴ Prim. Greshake, 332.

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

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

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

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

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

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

¹⁷ D. Bonhoeffer, n. d., 86.

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

¹⁹ Prim. Greshake, 333.

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

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

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

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

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

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

Povzetek: ANTON STRLÈ, KDAJ JE SPOVED ZAKRAMENT

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

Zusammenfassung: ANTON STRLÈ, WANN IST DIE BEICHTE SAKRAMENT?

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

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

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

PRAVNI POLOŽAJ LAIKOV

I. POJEM IN NALOGE

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

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

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

1. Novejše opredelitve

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

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

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

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

2. Izpovedi koncila

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

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

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

² Klostermann F.: Das christliche Apostolat, Innsbruck 1962, 929—932.

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

⁴ Congar Y.: Der Laie, Stuttgart 1957, 43—44.

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

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

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

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

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

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

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

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

Iz navedenih citatov lahko ugotovimo naslednje:

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

3. Opredelitev

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

U. Mosiek je takole opredelil pojem laika:

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

II. SPLOŠNO DUHOVNIŠTVO LAIKOV

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

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

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

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

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

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

1. Poslanstvo vernikov

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

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

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

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

2. Povzetek koncilskega nauka

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

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

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

III. LAIKI IN CERKVENO POSLANSTVO

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

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

1. Laiki in cerkveni apostolat

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

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

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

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

2. Skupnosti za uresničevanje apostolata

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. PRAVICE IN DOLŽNOSTI LAIKOV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Zgodovinski pregled

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vprašanje tlačanstva

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

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

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

Zveza med »tronom in oltarjem«

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

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

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

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

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

2. Osnovne pravice vernikov

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

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

O dostojanstvu človeka

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Za uresničitev svobodnega razvoja osebnosti potrebuje:

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

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

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

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

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

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

d) Odlično mesto ima tudi svoboda vesti.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Posebne pravice laikov

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

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

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

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

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

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

a) Duhovniška služba in pravice laikov

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Pastirska služba in posebne pravice laikov

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ AAS 63 (1971) 443.

⁹ AAS 63 (1971) 444.

c) Učiteljska služba in pravice laikov

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

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

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

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

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

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

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

Povzetek: STANKO OJNIK: PRAVNI POLOŽAJ LAIKOV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Subjektive Rechte sollen in jeder Rechtsgesellschaft auch rechtsgemäss geschützt sein.

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

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

LITERATURA

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

VERA IN SVOBODA

Človek — svobodno bitje

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ CS 17.

² Simon Gregorčič, Človeka nikar.

³ France Prešeren, Krst pri Savici, Uvod.

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

Deklaracija o človečanskih pravicah

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Splošna deklaracija o človečanskih pravicah, Znamenje 1974, št. 1, 83.

⁵ Splošna deklaracija o človečanskih pravicah, Uvod, r. t., 79.

⁶ R. t., 80.

⁷ R. t., 81.

⁸ R. t., 82.

Izjava o verski svobodi

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ VS 2.

¹⁰ VS 2—3.

¹¹ VS 4—5.

¹² VS 6—7.

¹³ VS 8.

¹⁴ VS 9.

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

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

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

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

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

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

Kristus — nosilec prave svobode

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

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

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

15 VS 11—12.

16 VS 13—14.

17 VS 15.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Naše doživljanje svobode

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Božič zdomcev, Mohorjev koledar 1975, 65.

¹⁹ Živeti prek upanja, Pismo brata Rogera, V edinosti 1975, 11.

²⁰ R. t., 13.

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

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

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

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

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

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

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

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

Sklep

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

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

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

²¹ Prim. Apd 2, 42–47; 4, 32–37.

²² CS 92, 2.

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

Povzetek: STANKO JANEŽIČ, VERA IN SVOBODA

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

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

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

Zusammenfassung: STANKO JANEŽIČ, GLAUBE UND FREIHEIT

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

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

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

Résumé: STANKO JANEŽIČ, LA FOI ET LA LIBERTÉ

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

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

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

PREGLEDI

KRITIČNA ZANESLJIVOST NOVOZAVEZNEGA BESEDILA V SLOVENSKE EKUMENSKI IZDAJI SVETEGA PISMA

A) EVANGELIJI

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

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

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

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

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

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

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

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

RAZLIKE V EVANGELIJAH MED EKUMENSKO IN MARIBORSKO IZDAJO

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

Najbolj pogosti primeri spremenjenega besednega reda so:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Prilastek stavi pred osebek.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VSEBINSKE IN STVARNE RAZLIKE V BESEDILIH

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Navedki iz stare zaveze so v MB bolj vidni kot v E. MB jih navaja v obliki kitic in so oddvojeni od novozaveznega besedila; E pa jih brez grafičnih oznak včlenja v besedilo. Če jih že ne oddvaja, naj bi jih vsaj natisnila krepkeje, kot jih ima grški izvirnik (prim. The greek New Testament, Stuttgart 1968²) ali vsaj kurzivno, kot jih ima najnovejši italijanski prevod La Bibbia (Milano 1974) in hrvaška Evandjelja (prim. B. Duda-J. Fućak, Evandjelja, Zagreb 1973).

KAKO ZADNJA SLOVENSKA IZDAJA SVETEGA PISMA DOHAJA BIBLIČNO ZNANOST?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Odrini na globoko (Lk 5, 4c)

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

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

Max Zerwick, *Graecitas biblica*.⁴ *Exemplis illustratur*. Romae 1960.

Analysis philologica Novi Testamenti graeci, Romae 1960.

Eric G. Jay, *New Testament Greek*.⁴ *An Introductory Grammar*, London 1970.

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

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

Joseph Dey, *Schola Verbi. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch*,⁴ Münster 1976.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KAJ MANJKA SEDANJEMU SLOVENSKEMU PREVODU EVANGELIJEV?

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

Kako se slovenski prevod evangelijev ujema z grškim izvirnikom?

1) Zvestoba (*fidelitas*) izvirnemu besedilu.

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

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

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

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

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

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

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

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

2) Kakovost prevoda

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

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

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

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

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

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

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

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

οὐ γὰρ ἐστὶν δένδρον καλὸν ποιοῦν κακὰ ὡς σπέρμα, οὐδὲ πάλιν δένδρον σαρρὸν ποιοῦν κακὰ καλόν.

Ἐκαστον γὰρ δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου κακτοῦ γινώσκειται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῖκα, οὐδὲ ἐκ βάτου· σταφυλὴν ἢ τρυγῶσιν, ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ ἡθησεν· τοῦ τῆς κακότητος προφέρει τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ πονηρὸς ἐκ τοῦ πονηροῦ προφέρει τὸ πονηρόν· ἐκ γὰρ περισσεύματος κακότητος λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ.

V. 43 v novem prevodu nedvomno bolje izraža misel izvirnika kakor vrstica v ekumenskem prevodu, ne samo zato, ker je stavek preveden bolj

»dobesedno«, ampak ker je v boljšem sozvočju z nadaljnjim pripovedovanjem prispodobne. V evangelijih so krajše miselne enote, ki jim pravimo pripovedi ali perikope. V njih izhajajo misli ena iz druge, vendar tako, da tvorijo zaključeno miselno enoto. V takšni miselni enoti je strnjen osnovni pomen ravno v prvi vrstici. V izvirniku in v novem prevodu pa je v prvi vrstici v prispodobi izražen nauk zadnje vrstice; za prevod v E pa tega ni mogoče trditi.

c) Navdihnjeno misel E okrne z dostavki, ki jih ni v izvirniku. »Ko so se dopolnjevali dnevi, ko bi bil vzet v nebo, se je tudi sam namenil iti v Jeruzalem« (Lk 9, 51). Nekoč sem poslušal uglednega duhovnika, ki je bral to perikopo pri maši in se mu je prav tu krepko zataknilo. Nič čudno, saj je izraz »vzet v nebo« tako nenaden, da človeka naravnost šokira. V izvirniku ga ni, pač pa se nahaja samostalni *αναληψης* — vzetje in pomeni na tem mestu »Jezusov odhod s sveta«, »smrt« (prim. M. Zerwick, Anal. phil., 161). Stavek bi najbolje prevedli takole: »Ko so se bližali dnevi njegovega odhoda (ali: njegove smrti) s sveta, je z vso odločnostjo krenil proti Jeruzalemu.« Tudi zaimek *αυτος* — sam, Luka več ne uporablja v posebnem pomenu, ampak kot osebni zaimek za 3. osebo edine, in to s tako šibkim naglasom, da ga smemo izpustiti; predlog *εις* — v pa v biblični grščini pomeni tudi smer gibanja: proti, k itd.⁴

3) Prevod razodeva premalo gibljivosti v izražanju

Lukov besedni zaklad je izredno bogat. Uporablja različne sinonime, vendar jih E prevaja vedno enako. Jezusa — Učitelja označuje z *Σπισταις* (Učenik) in *διδασκαλος* (Učitelj), toda v prevodu se venomer ponavlja samo Učenik. Za bolezen uporablja besedi: *νοσος* in *ασθενεια*; prvo bi morali sloveniti: bolezen, druga pa: onemoglost, nabelehnost, slabost. Izraz *κηρυσσων* (8, 1) prevaja E prav tako »je učil« kakor »διδασκειν«, čeprav bi bilo boljše prvo prevesti: je pridigal, oznanjeval; drugo pa: je učil.

Poleg tega je tudi več stilističnih spodrsiljev. Pravi: »Videl je Duha, ki se je kakor golob spuščal navzdol« (Mt 3, 16). Se mar kdo spušča tudi navzgor? Ali nerodno oblikovani stavki: »Da ne pokažeš ljudem, da se postiš« (Mt 6, 18), ko se pa v izvirniku nahaja drugič beseda *οπως* in bi lepše prevedli: »Da ne pokažeš ljudem, kako se postiš.« Zelo neprijetno zvenijo pasivni stavki: »Sin človekov mora veliko trpeti in biti zavržen po starešinah, velikih duhovnikih in pismoukih« (Lk 9, 22). Stavek bi lepše zvenel v aktivu: »Sin človekov bo moral veliko trpeti. Ljudske starešine. Veliki duhovniki in pismouki ga bodo zavrgli in ubili, toda tretji dan bo vstal.«

V prevodu je še vse preveč odmrlih in nerabljenih besedi, npr. zaplata (Mt 9, 16), setve (Lk 6, 1) sobotni dan (Lk 4, 16), ptice neba (Lk 8, 5) itd., kakor tudi stavkov z deležnikom, npr. »Našel jih je od žalosti s peč« (Lk 22, 45). Vse to kliče po izboljšanju. Božji besedi pristaja lep slovenski izraz!

Sklep

Ugotovljena dejstva ne merijo na nikogar, ampak samo prikazujejo dejanski stan svetopisemske dejavnosti pri nas. Prirediteljem E gre prej čast

in priznanje, ker so s trdim delom in tenkim posluhom za jezik precej pripomogli k lepoti božje besede. Če pomislimo v kakšni naglici je nastalo vse to, res ni bilo mogoče storiti vsega. Veliko se bo še treba truditi, da bomo dohiti druge; še več pa bo treba storiti, da bo božja beseda res zaživela v srcih ljudi. To pa je naloga tistih, ki zdaj nosijo »težo dneva in vročino« (Mt 20, 12).

Francè Rozman

»CELOTA KRŠČANSTVA NA NOVO PREMIŠLJENA«*

Na ovitku te knjige beremo: »Že leta pričakovano: celota krščanstva na novo premišljena. — Več kakor znanost: pričevanje neprimerljive miselne dinamike in trezne prevzetosti od vere. — Duhovni dogodek: iz profila naše dobe ga ni mogoče odmisлити. — Karel Rahner-graditelj nove katoliške teologije (J. Moltmann, Tübingen). — Karla Rahnerja imam, gledano v celoti, za najmočnejšo potenco našega časa (H. U. von Balhasar, Basel). — Karel Rahner — Tudi onstran svoje Cerkve duhovni ključni lik dobe. (O. Schulmeister, Wien).«

To bi bila lahko le kričava reklama. Vendar tega ni mogoče reči. Gotovo ne bodo vsi zadovoljni s to Rahnerjevo knjigo. Nekateri bodo rekli zlasti to, da je pretežka, da se mnogokje ponavlja, ko prav vso snov postavlja v obzorje razmišljanj o človekovi transcendenci in o tistem »Wohraufhin«, nasproti čemer (Komer) se človek v svojem neposrednem preseganju samega sebe in vseh bitnosti, s katerimi ima opraviti, nujno »steguje«. Toda prav to »ponavljanje« in ta »magistrale«, v katerem »vse misli izvirajo 'z ljubezni ene«, ta stroga, močna enota v silnem mnoštvu — prav to se bo drugim zdelo odlika, ki bi jo kje drugje komaj bilo mogoče najti.

Še naprej beremo: »Fascinacija in aktualnost tega dolgo pričakovanega dela K. R. imata svoj razlog v tem, da je tukaj pač najpomembnejši teolog našega časa napravil za svoja tista vprašanja, ki danes razgibavajo neštete kristjane, in nanovo prodrl v ta vprašanja iz prvobitne moči svojega samostojnega mišljenja: vprašanje o tem, kaj se pravi biti kristjan; vprašanje o temelju upanja; in vprašanje o tem, kako je mogoče krščanskost zagovarjati in živeti v današnjem svetu. — To delo je temeljni kurz vere: tukaj ne gre za posamezna teološka vprašanja, tukaj se misel obrača na celoto krščanstva skupaj s celoto človeške eksistence, krščanska vera je razložena v naslonitvi na umevanje bivanja in sveta današnjega človeka. K. R. pove, kaj danes pomeni biti kristjan in kako človekovo življenje zaobjema nedoumljiva skrivnost Boga. Na 'prvi stopnji refleksije' pokaže Rahner, da more človek — v intelektualni poštenosti — biti kristjan, ne da bi bil celoto krščanskosti premislil znanstveno adekvatno... Tukaj je celota krščanstva nanovo premišljena z neprimerljivo miselno dinamiko, s poštenostjo in z zbranim življenjskim izkustvom moža, ki je odločilno oblikoval kršćan-

sko življenje naše dobe. V tem celotnem pogledu na spoznanje vere in pričevanje vere, v katerem se stalno menjavata in medsebojno prešinjata refleksija in meditacija, se srečamo s celotnim Karlom Rahnerjem, teologom in duhovnim voditeljem.»

Celotno delo je razdeljeno na 9 »stopenj« (Gänge) in nas vabi, naj stopimo na pot potrpežljivega razmišljanja skozi celoto krščanskega razlaganja življenja in sveta. Izhodišče je pri tem **človek in njegov položaj, njegova bistvena razpetost v smeri k tistemu Neskončnemu**, ki je človeka ustvaril za »poslušalca oznanila« in ga za to neprestano napravi (1. Gang: Der Hörer der Botschaft, 35—53). Ta pot privede k absolutni Skrivnosti, ki je osebni Bog, navzoč kot nosilni temelj v vseh bitjih, ki ga pa nikjer ni mogoče najti kot (kategorialno) bitje med bitji (2. Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis, 54—96). Pred obličjem te Skrivnosti se človek spozna kot bitje, ki ga krivda radikalno ogroža (3. Gang: Der Mensch als das Wesen der radikalen Schuldbedrohtheit, 97—121). Prav takó pa izkusi svobodno in odpustajočo samopriobčenje Boga (4. Gang: Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes, 122—142). To bi bila prva skupina »stopenj«. — Napetosti polni odnos med Bogom in človekom je **zgodovinsko** posredovan v zgodovini odrešenja in razodetja (5. Gang: Heils- und Offenbarungsgeschichte, 143—179). Zdaj pride na vrsto jedro celotnega Rahnerjevega »temeljnega kurza vere«: Kristus (6. Gang: Jesus Christus, 180—312). Tu najdemo obširen očrt kristologije, ki je vključena v celotno gledanje na krščansko življenje in more osrečujoče poglobiti odnos do Kristusa. To je druga skupina. — Nato (v tretji skupini) celotno delo izzveni v prikaz vprašanja, kako more krščanstvo **obstajati v svetu in zgodovini**. Prikazana je potrebnost Cerkve in obenem njene meje (7. Gang: Christentum als Kirche, 313—389). Dalje je še oris krščanskega življenja posameznika (8. Gang: Bemerkungen zum christlichen Leben, 414—229); nazadnje pa je v kratkih potezah podana dovršitev človeka in zgodovine, tj. eshatologija (9. Gang: Die Eschatologie, 414—429). Dodan je še »majhen epilog«: Kurzformeln des Glaubens« (430—440).

Ob začetku knjige je razen predgovora tudi daljši uvod (13—34), ki utemeljuje potrebnost »temeljnega kurza o veri« ter pojasnjuje nekatera spoznavno-teoretična in druga vprašanja, kar nato olajšuje razumevanje celotnega dela. Knjiga »skuša« podati »uvod v pojem krščanstva«. Gre »le za uvod in nič več«; drugič za »uvod v pojem **krščanstva**«, pri čemer je »mišljen najprej obstoj tega našega lastnega osebnega krščanstva v njegovi cerkveni podobi«; in tretjič gre za »**pojem**«. »Kdor že vnaprej išče le religiozno pobudo in se boji napora za pojem, potrpežljivega, utrudljivega in dolgotrajnega razmišljanja, ta naj bi se zato ne lotil tega raziskovanja« (13).

Rahner izrečno naglašá, da je njegov temeljni kurz že po svoji naravi poizkus. In sicer gre pri taki témi »za tistega, ki je kristjan in hoče biti kristjan. Ne gre za poljubna posamezna teološka vprašanja, marveč za celoto lastne eksistence. Seveda nam bo treba pokazati — in to bo skoz in skoz navzoč motiv —, da more kdo biti kristjan, ne da bi celoto te krščanskosti znanstveno **adekvatno** prerefleksiral, saj tega ne more in mu zaradi tega tudi ni treba, a je navzlic temu lahko kristjan brez intelektualne nepoštenosti« (13).

Že na začetku Rahner na kratko očrta svoje znano izhodišče: »transcendentalno izkustvo« odprtosti človekove subjektivitete nasproti neskončnemu obzorju skrivnosti, ki jo imenujemo »Bog«. »Vsako drugo dožemanje, naj se najprej zdi še tako jasno, vendarle temelji v tej transcendenci; vse svetlo dožemanje temelji v temini Boga... Človek v poslednji globini ničesar natančneje ne ve, kakor to, da je njegova vednost, to je tisto, kar imenujemo tako v vsakdanjosti, le majhen otok v neskončnem Oceanu tistega, čez kar se nismo peljali (Erfahrung — od fahren), plavajoči otok, ki je lahko bolj domač kakor ta Ocean, a je v poslednjem nošen in le tako tudi sam nosi, tako da je eksistenčno vprašanje, ki se obrača na spoznavajočega, tisto, ki se glasi: ali ljubiš mali otoček svojega tako imenovanega znanja bolj kakor Morje neskončne skrivnosti; ali naj ti bo mala luč, s katero osvetljuješ ta otok — to ljudje imenujejo znanost — večna luč, ki ti bo (to bi bil pekel) večno svetila«. Takoj pa k temu Rahner pristavlja: »Seveda more človek, če hoče, v svojem konkretnem odločanju hoteti in sprejemati neskončno vprašanje le kot spodbudo k svoji spoznavajoči, osvajajoči znanosti in se upirati temu, da bi imel kaj opraviti z Absolutnim vprašanjem kot takim, razen da to Vprašanje njega vedno dalje žene k posameznim vprašanjem in posameznim odgovorom«. (33).

Kdor je veliko bral Rahnerjeve spise, se bo v njegovem »Kurzu« hitro znašel. To, kar je drugod našel v avtorjevih spisih nekako raztreseno, razpršeno, bo tukaj našel strnjeno v lepo sintezo. Rahner v predgovoru opozarja na to, da zahteva delo od bralca miselni napor, da je napisano ne morda ravno za začetnike ali preproste ljudi, pa tudi ne za najvišjo plast izobraženih kristjanov, pač pa za neko sredino med tem dvojim. Kdor pa bi rad svoje znanje o posameznih vprašanjih na isti črti poglobil in dopolnil, bo mogel seči po obširnejših razpravah, kjer Rahner govori o istem predmetu podrobneje. Nekatere dele kurza je avtor vzel, kakor to sam določno navaja (8), iz svojih prejšnjih spisov, zlasti npr. pri kristologiji (iz K. Rahner / W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972, 18—71, o čemer glej poročilo, v: BV 1972, 339—351). Drugače pa je celoto nanovo napisal na podlagi dveh »temeljnih kurzov«, ki jih je imel v Münchnu in nato v Münstru. Delo ima torej »dolgo zgodovino«, od 1964 že kar bližnjo (9).

Ves znanstveni aparat Rahner v tej knjigi izpušča. Niti svetopisemskin mest dobesedno skoraj nikjer ne navaja. Vendar pa je vse grajeno na trdnem in zanesljivem materialu. Tudi strokovnih del drugih avtorjev in svojih (razen nekaj malega v predgovoru) ne navaja. Takó je knjiga za bralca v nekem smislu olajšana in delo tudi po svojem obsegu vendarle ni tako zelo obširno, kakor bi bilo, če bi se Rahner odločil za najbolj običajno obliko takšnih del. Ob koncu knjige ni abecednega kazala. Namesto tega pa je podan podrobnejši pregled vsebine tako, da je s tem nadomeščeno tudi analitično kazalo.

Ko sem si ob branju tega dela napravljajl majhne izpiske in opozorila na tisto, kar mi je zbudilo pozornost, je vsega nastalo nad 20 tipkanih strani. Nikjer nisem našel kaj takega, kar bi ne razodevalo tukaj **izrazitega čuta za odgovornost** (pred Bogom, pred Cerkvijo in pred ljudmi), kakršnega pač mora imeti teolog posebno še v našem času, ko se zdi, da nekateri —

žal, tudi med teologi — bolj pazijo na to, da bi ugajali »sodobnemu človeku«, kakor pa na to, da bi ugajali Njemu, ki je »scientiarum Dominus« (I Sam 2, 3) — s tem pa navsezadnje le škodujejo današnjemu in prihodnjemu človeku in tudi sami sebi. O »kristjanovi odgovornosti« Rahner v svojem temeljnem kurzu tudi izrečno govori (392—396). Končno more biti to le odgovornost pred Bogom, pred Njim, ki je edini najgloblji temelj človekovega dostojanstva in človekovega blagra. Saj je »Bog sam absolutna človekova prihodnost, prihodnost človekove zgodovine kot praisvirna dinamika in cilj, Bog sam, ki ni le mitološka šifra za večno izostajajočost zgodovine, katero človek ustvarja iz svoje lastne praznote, da jo spet pusti pasti v nič, iz katerega (ta zgodovina vstaja) ... Bog, ki samega sebe priobčuje človeku in mu omogoča ne le ustvarjeno, končno zgodovino« (428 sl.)

A. Strlè

ZELO POMEMBNA KNJIGA O ZAKRAMENTU SPRAVE*

A. Ziegenaus, privatni docent v Münchnu, v svoji knjigi o »Spreobrnjenju, spravi in miru«, noče dati zakramentu pokore novega imena, ampak ga še vedno dosledno imenuje »Bussakrament« (kakor je to pravzaprav tudi v prenovljenem obredniku). Pač pa je naziv »zakrament sprave« označitev bistvene vsebine tega zakramenta, podobno kakor bi mogli za sv. evharistijo reči, da je »zakrament ljubezni«. Govorjenje o »zakramentu sprave« torej ni agitacija za uvedbo novega imena za ta zakrament, ampak le pove, kaj je učinek tega zakramenta: sprava (z Bogom, s sočlovekom, s seboj), s spravo sta pa v neločljivi zvezi spreobrnjenje in mir. Knjiga upošteva množico razprav in knjig o zakramentu pokore, in o vprašanjih, ki se ga od blizu ali od daleč dotikajo. Ziegenaus prinaša polno prepričljivih razjasnitev v različna vprašanja, na katera odgovarjajo razni avtorji zelo različno, večkrat v medsebojnem protislovju, tako da je danes nastala teološka in pastoralna negotovost glede spovedi in spokornega bogoslužja ali spokornih opravil. Avtor je ta vprašanja preučeval več let. Takó more dušni pastir in teolog v njegovi sistematično izdelani knjigi najti zares zanesljive temeljne podatke iz sv. pisma, iz dogemske zgodovine in iz današnje sistematične teologije, ki se nanašajo na vprašanja o zakramentu pokore, o posamični spovedi, o skupni odvezi in o spokornem bogoslužju.

Knjiga obsega dva dela. V prvem delu obravnava »zakrament pokore v menjavanju zgodovine« (11—163). Poznanje zgodovine je tukaj pomembno zlasti zaradi tega, ker noben zakrament ni v zgodovini tako močno menjaval zunanjo podobo kakor ta. Za marsikaterega pastoralista, ki je nagnjen k temu, da bi hotel »velikanske učinke« doseči v glavnem le z zunanjimi spremembami in z »ustvarjanjem« novih oblik in »prijemov«, bo lahko izredno koristno, če pazljivo prebere npr. poglavje »Zanimivi vidiki iz časa

* A. Ziegenaus, Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975, 324 str.

razsvetljenstva» (147—156) ali pa »K nauku in praksi evangeličanske spovedi« (278—300), čeprav je to zadnje uvrščeno že v drugi del knjige. Spoznal bo morda, da ravno s poudarjanjem »sodobnosti« radi preveč ponavljamo tisto, kar se je — navzlic tolikim obetom — v preteklosti izkazalo za nerodovito rastlino. S preteklostjo se moramo seznanjati zato, da se kaj naučimo za prihodnost; sicer se kaj lahko zgodi, da prav tedaj začnemo zaostajati daleč za svojim časom (kolikor je »kairos«), ko smo mislili, da smo izredno »sodobni«.

Iz drugega dela naj bo navedenega nekaj več, posebno ker tudi pri nas večkrat nastajajo nejasnosti prav glede tistih vidikov zakramenta pokore, ki jim Ziegenaus posveča posebno pozornost.

a) Ali je odveza »sodno dejanje«. — O tem vprašanju govori Z. v najobširnejšem oddelku 2. dela: »Določitev bistva zakramenta pokore« (176 do 236). Z. pravi, da je bistvo tega zakramenta ravno »sodba milosti« (»Gnadengericht«). Mörsdorf, Winklhofer, F. Nikolasch in nekateri drugi so hoteli ali še hočejo kratkomalo obiti izjavo tridentinskega koncila, da v zakramentu pokore duhovnikova odveza nastopa kot »actus iudicialis« (sodno dejanje), seveda posebne vrste. Diskusijo je sprožil Mörsdorf l. 1948 (194 ss.). Zoper njegove trditve sta izmed sistematikov nastopila zlasti J. Ternus in O. Semmelroth, z njima pa soglaša tudi K. Rahner.

Mörsdorf je trdil, da gre pri odvezi le za podelitev milosti, zato ni mogoče govoriti o »actus iudicialis«. O. Semmelroth pa pravi, da je ta izraz (»sodno dejanje«) kratek obrazec za oblast, ki deluje v zakramentu pokore in ima dve strani ter zedinja v enoto »sodbo in milost«. »Tisto, kar duhovnik dela v zakramentu pokore, je v celoti enota dveh dejavnosti: dejavnosti, ki sodi in (po božji milosti) odvezuje. V posameznostih se sodna prvina uresničuje v presoji in v naložitvi 'kazni', tj. zadostitve s 'pokoro'; prvina milosti — oprostitev od krivde — pa se uresničuje v zakramentalni odvezi. K zakramentalnemu znamenju in k pastirski službi, ki se v njem uveljavlja, spada oboje« (199). Seveda ni to psihoterapevtska določitev bistva zakramenta pokore, ampak teološka, ki mora pokazati na specifičnost zakramenta pokore tako v primerjavi z drugimi zakramenti kakor tudi z izvenzakramentalno odrešenjsko-zveličavno dejavnostjo Cerkve (221). Najprej v primerjavi s krstom, ki tudi odpušča grehe (dasi je to le negativni vidik).

»Če greši že kršчени človek, je z njim povsem drugače kakor s človekom pri prvem obratu k Bogu.« Kdor pripada Jezusovemu odrešenjskemu občestvu — tako npr. poudarja K. Rahner (v »Kirche und Sakramente«, 70 sl.; 84) — mora živeti sveto. »Če torej greši, se postavi v nasprotje s celotnim stanjem novega bivanja in v nasprotje s Cerkvijo. Pogled se v takem primeru nehote obrne takoj na nasprotje, ki ga ima ta greh do Jezusovega občestva; in to občestvo, Cerkev, mora reagirati zoper greh svojega uda. Ta odziv bo v 'zavezovanju' in 'razvezovanju'; in sicer bo to zakrament, toda (drugače od krsta) ne kot simboličen obred, temveč kot pravno dejanje sodbe ('krisis': 1 Kor 5, 3.12; 2 Kor 2, 6 ss.), kakor tudi še danes dogmatika po pravici trdi skupaj s tridentinskim koncilom (223).

F. Nikolasch se v nasprotju s tem zaston sklicuje za prvotno deprekativno (prosilno) slovalo za odvezo, češ da je s tem odveza označena kot podelitev milosti. Saj tega tudi indikativno slovalo čisto nič ne zanika: človek

je kljub objektivni učinkovitosti zakramenta na temelju Kristusovega odrešenjskega dejanja vedno nekdo, ki prosi in sprejema, nikoli nekdo, ki more pred Bogom svobodno razpolagati. A Nikolasch prezre, da ne smemo na zakramentalno podelitev milosti pri zakramentu pokore gledati kot na nekaj, kar stoji samo zase, marveč vedno kot na sestavino dvočlenske oblasti. Nikakor tudi ni mogoče reči, da je teza o odvezi kot sodnem dejanju premalo utemeljena v sv. pismu (prim. Mt 18, 18; 1 Kor 5, 5) in izročilu (224).

Res je sicer, da obstoji velika nevarnost, da bi se tisti, ki izvršuje to specifično »sodnost«, farizejsko povzdigoval nad svojega brata. Vendar pa je povsem jasno, da tukaj niti malo ni mesta za samovšečnost. Nasprotno. Sv. Avguštín graja elitistično ošabnost donatistov, ki niso marali sprejemati nazaj v svoje občestvo (reconciliatio, sprava!) grešnikov, kakor je to delala »nizka hiša«, tj. katoliška Cerkev, ki je nadaljevala to, kar se je začelo z učlovečenjem, in prinašala sad v potrpljenju. Katoličani so vedno znova poudarjali, da skupaj z grešnikom, kateremu še naprej velja nepreklicna božja pritrditev in še ne izgubi popolnoma članstva v Cerkvi, trpi vsa Cerkev; za grešnika so molili in se postili. Ravno sôjenje grešniku kot pogoj ali predpostavka angažirane pastorage z grešniki je znamenje večjega usmiljenja kakor pa brezbrizno zmigovanje z rameni pri montanistih novatijancih in donatistih v odnosu do zunaj stoječih. (224 sl.).

»Neka obsodba (izključenje od polnega članstva v Cerkvi) torej ni samovšečna prevzetost, marveč izvira iz pripravljenosti za pristen angažma za brata, ki mu je treba pripomoči k jasnemu spoznanju, da Bog njegovo dejanje obsoja, a da se more grešnik spreobrniti in se naj tudi zares spreobrne. Pravo vprašanje se torej glasi: Ali Bog sodi človeka, ali obsodi grešnika? Kdor odgovori na to vprašanje pritrdilno, ta cerkvene ugotovitve (da tukaj res obstoji obsojenost oz. dolžnost, da človek sebe preizkuša in v danem primeru sam nase gleda kot obsojenega) ne bo imel za trdoto, marveč za svarilo pred usodno samoprevaro. Naj je še takó rek, da je evangelij veselo oznanilo o božji ljubezni in usmiljenju, vendar to ne sme povzročiti, da sploh ne bi videli božje pravičnosti. Bog je tudi sodnik: Ze nad prvimi starši je izrekel sodbo; obsodil jih je na pokoro. Naj dalje spomnimo na mnoge govore prerokov o kazni in sodbi. Številni opomini v pismih apostolov, naj se Jezusovi učenci ohranijo brezgrajne za Gospodov dan, prav tako tudi mnoge prilike, napovedi o božji sodbi (Mt 13, 30.39.48 ss.; Lk 8, 4 ss.; 14, 24; 16, 19 ss.) in pozivi k odločilni hoji za Kristusom — vse to izpričuje, da grožnja s sodbo kot tako rekoč negativni rezultat prebogatih ponudb milosti tudi v novi zavezi ne manjka. Z rastočo božjo ljubeznijo, ki je dosegla višek v Sinovem odrešenjskem učlovečenju, se stopnjuje tudi krivda nespokorjene zakrknjenosti (prim. Lk 10, 11—15; 11, 31.32; Mr 12, 1—10); in človek, ki ga Bog pritegne v življenjsko občestvo s seboj, je tudi mnogo bolj odgovoren kakor pa nekrščeni pogan. Zato Cerkev v svoji veroizpovedi izraža vero v prihodnjo sodbo. Kjer pa v neizravnem optimizmu glede zveličanja omalovažujejo poslednjo sodbo, tam bodo razvrednotili tudi zakrament pokore kot milostno predigro te poslednje sodbe. Kjer že načelno postavljajo za svoje izhodišče naziranje, da bo vsak človek pripuščen k nebeški ženitovanjski gostiji, tam bodo pripuščali tudi vsakogar k obhajilu. (225 sl.). A v bistvu v njegovo škodo.

»Grešnik, ki se je postavil zoper Boga, more v zakramentu pokore doseči, da ga Bog znova sprejme, ko podobno, kakor se je zgodilo s Kristusom, sam sebe obtožil in tako rekoč obsodi kot smrti vrednega in opusti s tem svojo egocentričnost ter se distancira od samega sebe. Z radikalno samoobsodbo oziroma s priznanjem upravičenosti tiste obsodbe, s katero ga je glede na njegov greh obsodil Bog in (na zakramentalno znamenjski ravni) Cerkev, prekliče ošabno samoveličje; zato je spet deležen sprejetja. Ta samoobsodba pa bi bila še vedno pelagijanski akvitzem. Nekaj milostnega postane ta proces šele tedaj, če ga preoblikuje Kristus, tj. če grešnika pritegne s vojo lastno obsojenost in sprejetost« (26). — Po duhovniku, ki se mora zavedati, da je le namestnik in orodje pravega dobrega pastirja. Kristus sam podeljuje zakrament, ko prejemnika napravi deležnega svoje smrti in vstajenja. Ravno Kristusova smrt kaže, da obstojita greh in sodba. A ravno s prostovoljnim sprejetjem sodbe, s popolno podreditvijo božji volji, s pokorščino do sramotne smrti na križu je premagan greh, ki vedno vsebuje popačeno svobodo, egocentričnost, samovoljnost in nepokorščino. Kristus je kot naš zastopnik prostovoljno sprejel nase Očetovo sodbo nad grehom, katerega on ni storil (prim. Rimlj 8, 3; Kol 2, 14), in je tako v popolni pokorščini priznal božje gospodstvo, ki ga greh taji; Bog je na to mogel odgovoriti le s tem, da ga je »povišal« in sprejel (prim. Flp 2, 7 ss; Hebr 5, 8.9). To je notranja vsebina zakramenta pokore, to je studenec, iz katerega priteka njegova prenavljajoča moč za odpuščanje grehov. To je tisto jedro, katerega ne morejo nadomestiti nikakršni bistri psihološki »pri-jemi« (seveda je treba upoštevati tudi zdravo psihologijo, tudi sv. Janez Vianney jo je); saj gre tudi tukaj za zakrament, ki je vedno »zakrament vere«, sicer bi sploh ne bil zakrament. (226—230).

b) **Skupna (generalna) obveza.** — Nekateri danes zagovarjajo zakramentalnost spokornih opravil ali vsaj predlagajo, naj bi jih Cerkev napravila za takšne (ne gre tu le za trditev, da so v takšnih opravilih kakšne zakramentalne prvine, kar pač lahko vsakdo prizna), ne da bi bila potrebna posamična spoved. Dokazujejo pa nekako takole: Ker Cerkev v določenih okoliščinah dovoljuje odvezo brez posamične spovedi, zato dolžnost spovedi in kanona 6 in 7 tridentinskega cerkvenega zbora ne morejo veljati kot »de fide« (verska resnica) v strogem pomenu, kajti od bistvenih prvin bi Cerkev ne mogla dispensirati.

Z. odgovarja: Cerkev ni nikoli, tudi ne v svojih najnovejših dokumentih, »dispensirala« priznanja velikih grehov, marveč je vedno opozarjala na obveznost, ki ostane, da človek do pozneje nadomesti. Napačno je, če npr. Epacher postavlja prakso skupne odveze v zgodnjih stoletjih v povezavo z današnjimi spokornimi opravili in nediferencirano govori o skupnih odvezah (ob začetku maše, v primi in kompletoriju, pri delitvi odpustkov), ko ne razlikuje pravih zakramentalnih odvez od drugih, ki to niso. Če nato Epacher zatrjuje, da takšne skupne odveze nikakor niso bile »prazne ceremonije brez moči«, temveč pristno in resnično odpuščanje grehov, potem mu moremo vsekakor pritrditi. Kdo pa je kdaj trdil, da sta zakramental ali molitev za odpuščanje grehov brez moči? Tudi molitev za Svetega Duha ni »brez moči«, toda kdo bi to zamenjaval z zakramentom birme? Saj moramo res priznati, da obstoje tudi še druge oblike odpuščanja grehov. Saj bi res-

nično zašli v »zakramentalizem«, če bi se v tem omejevali le na zakrament. Vendar pa različnih oblik odpuščanja grehov ne smemo medsebojno izzigirati. (236 sl.).

Če hočemo razumeti prakso skupne odveze, moramo seči nazaj na zgodnjesholastični nauk o »votum sacramenti«, o želji, ki jo grešnik ima (in nekako izrazi), da bo pozneje prejel zakrament oziroma se bo spovedal posamič svojih (vélikih) grehov. Ta nauk pravi: Milost zakramenta prejme človek pri resnični izvršitvi zakramenta ali pa že z »votum sacramenti«, ker že ta želja pričuje o tem, da se Bog z milostjo obrača h grešniku. Če pa naj bo ta želja pristna, vključuje dvoje. Najprej je tu primer sile, ki preperečuje takojšnjo izvršitev zakramenta; z drugimi besedami: če bi ne bilo sile, ne bi bilo razloga, zakaj ne bi grešnik svoje želje spolnil z resničnim prejemom. Drugič, grešnik je dolžan ob ugodni priliki, ko se razmere spremenijo, željo izvesti. — Pripomniti je treba še to: Zgolj notranja želja po milosti (odpuščanju grehov) pri jasnem spoznanju ne more veljati za željo po zakramentu; najprej zaradi tega ne, ker bi potem telesno-duhovno človekovo strukturo spiritualistično prikrajšali, drugič tudi zato ne, ker vsako milost posreduje Cerkev, ki je tudi vidna. Vse to je treba upoštevati tudi pri podeljevanju skupne odveze, pa tudi pri vsakem spokornem bogoslužju. (238).

Napačna je trditev: če že skupna odveza podeli odpuščanje grehov, potem priznanje posameznih (vélikih) grehov v individualni spovedi ni potrebno. Takšno dokazovanje pozablja na to, da je pri skupni odvezi za odpuščanje grehov potrebna želja po popolni izvršitvi (delna je že skupna odveza) zakramenta, torej tudi resna volja, da bo grešnik svoje vélike grehe, ko bo imel priliko, v individualni spovedi podredil sodbi Cerkve. Skupna odveza torej pri človeku, ki mu manjka volja za takšno podreditev, ostane neučinkovita; saj brez kesanja kot volje, da bi se obrnil v poenostitost k Bogu, nihče ne doseže odpuščanja grehov. Če pa bi pri prejemu skupne odveze takšna želja bila pristna, ne da bi pozneje bila — iz lagodnosti ali brezbržnosti — tudi izpolnjena, tedaj bi bili grehi odpuščeni, vendar pa obveznost še vedno ostane. V tem primeru bi pri naslednji skupni odvezi nastopilo vprašanje, ali tukaj sploh še obstoji odkritosrčna želja po prejemu celotnega zakramenta. (236—242).

Vsaka skupna odveza, tudi nedovoljena, seveda positis ponendis, je veljavna. Odvisnost veljavnosti od resnično nujne potrebe za takšno skupno odvezo bi vodila do neznosne negotovosti glede zakramenta. Seveda pa bi bilo lahkomišelnost, če bi iz tega dušni pastir sklepal, da je lahko »velikodušen« pri presojanju potrebe za skupno odvezo. Lahko bi s tem povzročal ne le pastoralno pohujšanje zaradi neenotnega ravnanja v raznih krajih s podobnimi okoliščinami, marveč tudi zavajal penitente k zanemarjanju obvezne spovedi. (248 sl.). Podeljevanje skupne odveze v primerih sile tudi ne sme nikoli ustvarjati vtisa, kakor da zdaj Cerkev nič več ne vztraja pri prepričanju, da se je »po božji zapovedi« — kakor pravijo »Pastoralne norme za podeljevanje skupne odveze« iz leta 1972 — treba vseh vélikih grehov spovedati v individualni spovedi (razen če to postane fizično ali moralno nemogoče). Razlike med tridentinskim koncilom in novejšimi inštrukcijami apostolskega sedeža v tem pogledu ni. Cerkev se še vedno drži stali-

šča, da glede dolžnosti priznanja velikih grehov v individualni spovedi nima nikakršne blasti odločanja; področje njenega odločanja se more nanašati le na ugotavljanje, kdaj in v katerih razmerah nastane položaj, ko je posamično spoved — vsaj za tedaj — nekaj nemogočega.

Ali pa ne bi zadostovala že splošna spoved, ko bi penitenti npr. pri spokornem opraviu le splošno priznali, da so grešniki, pa bi nato dobili odvezo, ne da bi potem bilo treba opraviti posamično spoved vseh velikih grehov?

Na to vprašanje je Z. odgovoril že v I. delu, ko je pokazal, kako je Cerkev v spokorni praksi vedno nalagala pokoro le za čisto določene grehe; nikoli ne za »grešnost sploh« (91 ss.). Vedno se je »oblast ključev« nanašala na čisto konkretne grehe (184—191). Na tej črti ravna z grešniki tudi Bog v stari zavezi in v novi zavezi Jezus.

c) **Spokorna opravila.** — Ena od glavnih tez, ki jih Z. v svoji knjigi dokazuje, je, da spokornega opravila (Bussgottesdienst) teološko ni mogoče prikazati za zakrament (čeprav zaradi tega ni nekaj pomembnega). Odveze v zgodovini Cerkve nikoli niso podeljevali tako, da bi penitenti opravili v pričo zastopnika Cerkve le splošno spoved. Spokorno opravilo tudi ni nikakršna »pokoncilska pridobitev iz Holandije, kakor mnogokrat mislijo«. Prihaja marveč iz evangeličanske teologije in pastore, ki je zoper enostranski zakramentalizem vedno naglašala oznanjevanje božje besede in splošno grešnost; žal, da je to delala spet enostransko. »Navzlic enostranskemu nastavku logični razvoj protestanske teologije govori za nezakramentalno razumevanje spokornega bogoslužja. Ravno novejša teologija, tista namreč, ki jo je sankcioniral 2. vatikanski cerkveni zbor, je hotela premagati te enostranosti z živo sintezo, z množtvom-enoto (Mehr-Einheit) mnogoterih in enako potrebnih odrešensko-zveličavnih poti. S tem so nam hkrati priklicane v zavest važne prvine živega izvrševanja pokore, prvine, ki so od časa, odkar je prišla iz navade starocerkvena pokora, deloma zašle v pozabo (npr. molitev in zadoščevanje za grešnika, ker so tudi drugi sami sokrivi pri njegovem dejanju — sociološki vidik, ki ga naglašajo spokorno bogoslužje)« (316). Spokorna opravila so tudi lahko zelo dobra priprava na boljše opravljanje individualne spovedi.

K spokornim opravilom spada najprej oznanjevanje božje besede, ki vsebuje klic k spreobrnitvi, k preokrenitvi življenja; pa tudi oznanjevanje resnice, da Bog grešnika, če je trdovraten, zavrže, in mu odpusti le, če se spreobrne. Tukaj (316 sl.) Z. pripominja nekaj, na kar danes več ali manj vsi radi pozabljamo. »Nepravilno je,« poudarja Z., »in celotni vsebini sv. pisma (starozaveznih prerokov, Janeza Krstnika, Jezusa) nasprotuje, če pridigo o pokori takoj začenjamo z božjim usmiljenjem. Tega usmiljenja človek sploh ne išče in se mu ne zahvaljuje, če mu ni najprej prišla v zavest lastna grešnost in popolna nevrednost pred Bogom. Kdor misli, da k današnjemu človeku ne sme več pristopiti z nikakršnim govorjenjem o sodbi, ta tudi ne bo mogel priklicati v zavest božjega usmiljenja. Sicer pa naše mišljenje, da sploh ne smemo več govoriti o božji sodbi, božji jezi in božji kazni, stoji v presenetljivem kontrastu s socialno kritičnimi sodbami, ki so danes v navadi. — Pri tem naj spomnimo na Nietzscheja, ki velja za modernega »znanilca smrti Boga«; ravno takega Boga, ki je le usmiljen, ima Nietzsche za neinteresantnega in ga pusti umreti (prim. Also sprach Zarathustra, 4. Teil,

Odsluženi. Zadnji papež, ki po smrti Boga pride ob službo, pravi: 'Ko je bil mlad, ta Bog z Jutrovega, takrat je bil trd in maščevalen in si je ustvaril pekel za razveseljevanje svojih ljubljencev. Nazadnje pa se je postaral in pomehkužil in postal prhek in sočuten, bolj podoben dedu kakor očetu, še najbolj pa podoben potoglavi stari babici. Takó je ves uvel ždel v svojem zapečku, se pritoževal nad slabotnimi nogami, naveličan sveta, sit volje, in se lepega dne zadušil nad prevelikim usmiljenjem' — slov. prevod J. Moder, Lj. 1974, 265). — Gotovo je ta sodba na temelju celotne Nietzschejeve ideologije o nadčloveku in gosposkem človeku popačenje. Toda ali ne oznanja morda dejansko mnogokrat Boga-starega Očeta? Da Bog, s katerim se more človek igrati, izgubi sleherni pomen, pokaže tudi J. P. Sartre, ko pravi: Kdor prehitro govori o odpuščanju, bi mogel prehitro prikriti škodo, ki se z grehom zgodi bližnjemu (Šefovo otroštvo, rororo 1569, 100 sl.)«.

Oznanjevanje pri spokornih opravilih bo klicalo v spomin ne le osebne grehe, marveč tudi grešno situacijo, tj. odvisnost greha posameznega človeka od družbenih grupacij in njenih vodil. Iz tega sledi skrb in odgovornost za bližnjega. Pri njegovi krivdi ima delež tudi okolica. Nobenega absolutno 'zasebnega greha' ni. Oznanjevanje bo dalje opozarjalo na potrebnost molitve in konkretnih spokornih del v zadostitev za lastno in za tujo krivdo. Spominjalo bo na to, da vsakdo, ki pomaga grešniku k spreobrnitvi, pokrije lastne grehe (Jak 5, 20). Vsaka molitev za odpuščanje grehov pa predvideva, da človek sam odpusti bratu. Vse te teme se ponujajo oznanjevanju in spraševanju vesti. Seveda je treba oznanjati božje usmiljenje (morda v drugi, kratki pridigi ob koncu spokornega opravila), ki odpusti krivdo vsakomur, ki pošteno dela pokoro. Nadaljnja prвина je molitev za odpuščanje, za lastno in za tujo krivdo, pa tudi milost spreobrnjenja. Intenzivnost prošnje kaže na resnobo kesanja. Četrta pot odrešenja in zveličanja, namreč moč ljubezni do bližnjega, ki odpravlja greh in ozdravlja, mora biti pri spokornem opraviu (in pri spovedi) prav zato poudarjena, ker je v liturgiji v splošnem manj dojemljiva in jo je treba uresničevati predvsem v vsakdanosti. (317).

Avtor končuje svoje delo (ki je bilo sprejeto za habilitacijo na teološki fakulteti univerze v Münchnu) s tem, da še enkrat poudari osrečujočnost zakramenta, v katerem, žal, celo neredki kristjani »odkrivajo« le skrajno mrke poteze: »Pokora' se mnogim zdi mračna tema. Toda v vseh velikih religijah zavzema središčno mesto. Starozavezni preroki, Jezusova pridiga (prim. Mr 1, 15) in zgodovina Cerkve — vse kaže na pokoro kot izhodišče za to, da človek najde Boga in njegovo kraljestvo in razume vse veselje, ki ga prinaša Jezusovo oznanilo. Vernik naj bi zato poti do sodbe nad samim seboj ne občutil kot osramočenje, ki ga je nemogoče zahtevati od njega; saj ve, da se s tem sme pridružiti Kristusu na njegovi poti sodbe (Gerichtsweg), da se z njim solidarizira Kristus. Tako že skesani grešnik nosi v sebi kristološko dostojanstvo. Ne le Kristus se poistoveti s skesanim grešnikom na poti sodbe; tudi grešnik mora imeti voljo, da bi se na tej poti poistovetil s Kristusom.«

Kdor bo odslej hotel kaj več in kaj res veljavnega pisati in razpravljati o zakramentu sprave, bo pač moral upoštevati to Ziegenausovo delo.

SKUŠNJAVA »NOVEGA KRŠČANSTVA«

Italijanska jezuitska revija *Civita Cattolica* je že v marcu 1974 (str. 521—528) prinesla uvodnik z naslovom »La tentazione del 'nuovo cristianesimo'«. Avtor ni bil podpisan. Pozornost mi je zbudil takoj, ko sem ga prebral. Potem sem ga zasledil še v francoskem in letos tudi v nemškem prevodu. Morda je članek napisal p. Bartolomeo Sorge, ravnatelj omenjenega lista, tisti, ki je na italijanskem »cerkvenem shodu« (convegno ecclesiale) od 30. okt. do 4. nov. 1976 v Rimu imel posebno važno vlogo in je v svojem govoru pokazal, da se niti malo ne zavzema za trmoglavost, nekrščansko zagledanost zgolj v preteklost, saj je med drugim naglasil, da je »integritetom črv evangelija« (prim. Glas Koncila, 21. nov. 1976, 4). Tako se mi še toliko bolj zdi, da bo koristno tudi za nas, če se v glavnih potezih seznanimo s to »skušnjava« novega krščanstva — že zaradi tega, da ne bomo sami prišli v »skušnjava«, da bi se čez nekaj mesecev ali celo let začeli navduševati kot za najnovejšo »novost« za nekaj takega, kar bo tedaj že kar precej stara reč in pač nepreklicno obsojena na zaton.

Seveda lahko že vnaprej pričakujemo, da to »novo krščanstvo« ne more biti brez pomembnega zrna resnice. Sicer bi se sploh ne moglo naseliti v zavesti vrste kristjanov, ki jim ni mogoče kar tako odrekati odkritosrčnega prizadevanja za evangelijsko prenovno Cerkev in sveta v današnjem trenutku. Razen tega pač vsi vemo, da čiste zmote sploh ni; zmota more ljudi osvajat samo s tem, kar vsebuje resničnega in dobrega.

Kaj je v tem »novem krščanstvu« značilnega in obenem takšnega, da more biti za mnoge kristjane resnično »skušnjava«, ki bi nas mogla zavesti na takšna pota, da bi jih morali pozneje bridko obžalovati, a v marsičem prepozno? Članek navaja petero značilnosti: 1. antropocentrizem; 2. naglašanje »tega sveta« kot prvenstvenega; 3. evangelizem; 4. novo pojmovanje Cerkve; 5. pojmovanje Kristusa kot osvoboditelja. — Z vsemi temi značilnostmi ima »novo krščanstvo« za svoje ozadje — to avtor članka izrečno priznava — zahteve, ki so po sebi upravičene, in hoče odgovarjati na potrebe, ki so resnične in danes na široko in globoko občutene. Vendar pa se »novo krščanstvo« ne ravna po Jezusovem navodilu, da je treba prinašati iz svojega zaklada novo in staro (Mt 13, 52), temveč kratko malo izpušča ali pa zanika bistvene in značilne prvine krščanskega verovanja. Z drugimi besedami: to »novo krščanstvo« se zateka k daljnosežni »redukciji« ali pa k »reinterpretaciji«, ko istim izrazom daje povsem novo vsebino; razen tega nekatere vidike, ki so lastni vsebini krščanske vere, tako zelo naglaša, da praktično taji druge prvine, ki so enako ali še bolj bistvene.

1. **Antropocentrizem.** — »Novi kristjani« nič več ne postavljajo v središče Boga, marveč človeka. In na človeka se osredotočata vsa njihova pažnja in vse njihovo zanimanje. Boga sicer ne taji; vendar pa ga gledajo v človeku in »v funkciji človeka« ... Ljubezen do Boga in služba sta skrčena na ljubezen do človeka in na službo človeku. Prva zapoved: »Ljubi Boga iz vsega svojega srca in iz vseh svojih moči,« je skrčena na drugo zapoved: »Ljubi svojega bližnjega«. Ta druga zapoved torej ni več druga, temveč postane edina zapoved. Bog obstoji, a obstoji v človeku (kar za nekatere pomeni: Bog, to je človek). Posledica tega je: ljubezen do bližnjega ni le

»znamenje« resnične ljubezni do Boga, kakor to uči sv. Janez, marveč je to »celota« krščanstva. Pravi kristjan torej ni več tisti, ki ljubi Boga iz vsega svojega srca in iz ljubezni do njega ljubi svoje brate ter se žrtvuje zanje; kristjan je marveč tisti, ki se »angažira« v zgodovini iz ljubezni do ljudi, ki so zanj resnični in edini obraz Boga. Zato pa seveda najboljša in najresničnejša molitev obstoji ne v tem, da se umakneš hrupu, da bi iskal Boga na samem (prim. Mt 6, 6), marveč v tem, da se razdajaš v službi bližnjemu. Tradicionalna molitev pa nasprotno velja v očeh »novih« kristjanov za »beg« pred nalogami tega sveta, z nevarnostjo, da se človek jalovo zagleda vase in v svoje majhne »duhovne« probleme. (522)..

Kaj je upravičenega v tem »novem« gledanju? — Gotovo zadošča ta antropocentrizem upravičeni zahtevi s tem, da postavlja naglas na ljubezen in na službo človeku. Vendar pa stvar takó pretirava, da praktično odpravi Boga s prizorišča ali pa ga skrči na človeka. Krščanstvo postane »religija človeka« in v jedru ateistična religija, čeprav je ime Boga ohranjeno. Krščanstvo postane »religija druge zapovedi«. — A táko skrčenje je seveda v radikalnem nasprotju do evangelija; saj ta uči prvenstvo Boga in njegove ljubezni in vidi v Bogu studenec in vzrok ljubezni do človeka ter službe človeku. Če je človek vreden ljubezni, je to zaradi tega, ker ga Bog ljubi in ga je napravil za svojega otroka. Če je treba ubogemu posebej izkazovati skrb in mu služiti, je to zaradi tega, ker ga Bog posebno ljubi in se je Bog v Jezusovi osebi postavil v službo ubogemu, ali še bolje, ker je sprejel nase ubožcev obraz. Brez ljubezni do Boga bi »krščanska« ljubezen do človeka ne imela nič več smisla. (525).

2. Naglašanje »tega sveta« kot prvenstvenega. — Medtem ko »tradicionalno« krščanstvo poudarja prihodnji svet in večno življenje v Bogu ter pričakuje popolnega uresničenja božjega kraljestva ob koncu časov, pa »novi kristjani« postavljajo naglas na »ta svet«, na sedanji čas in trdijo, da se mora božje kraljestvo v polnosti uresničiti v tostranstvu, v naši zgodovini. Odrešenje, ki ga je Kristus prinesel ljudem s svojo smrtjo in vstajenjem, se ne spolni v več ali manj »mitičnem« onstranstvu, marveč na tej zemlji. Istovetno je z »osvoboditvijo« človeštva, s tem da se ljudje osvobodijo tistega, kar jih tlači in odtuja, kar jih s tem ovira, da ne morejo postati v polnosti svobodni ljudje: nevednost, lakota, nerazvitost, politično zatiranje in gospodarsko izžemanje. Zlo, od katerega je treba osvoboditi človeka, ni v prvi vrsti osebni greh; tisto zlo je marveč »socialni greh«, to se pravi vsota krivičnih socialnih, političnih in gospodarskih struktur, ki nekaterim omogočajo, da usužnjujejo in izžemajo druge... (522—523).

Tudi ta značilnost »novega krščanstva« ima velik kos resnice. Zoper določeno preveč »spiritualistično« in preveč »individualistično« gledanje na krščanstvo, gledanje, ki je preveč izključno osredotočeno na »večno« zveličanje je pravilno, če naglašamo vrednost sveta in zgodovine; upravičeno je, če trdimo, da se mora božje kraljestvo uresničevati že na tej zemlji. Vendar pa to ni razlog, da bi optimizem glede sveta in zgodovine tirali tako daleč, da bi svet in zgodovino tako rekoč pobožanstvili; in zlasti nas to ne sme privedi do pozabljanja, da je popolna uveljavitev božjega kraljestva eshatološka. Človeštvo in vse stvarstvo bosta v polnosti dosegla svoj cilj šele ob Kristusovem prihodu v slavi, ko bo prišlo do prenovitve vesoljstva; šele

tedaj bosta obhajala pravica in ljubezen popolno zmagovalje, ker bo Bog »vse v vsem«. — Pravilno je tudi zatrjevanje, da odrešenje vključuje osvoboditev od zla na tem svetu; kajti Kristus je prišel, da odreši vsega človeka in vso zgodovino, dušo in telo, duhovne in snovne vrednote. Vendar ne smemo odrešenja skrbiti na golo osvoboditev od zla tega sveta; kaj takega bi pomenilo isto kakor pozabiti, da je v Jezusovih očeh radikalno zlo ločeno od Boga, greh; in da je gorje tega sveta največkrat učinek in posledica greha. Zaradi tega nas Kristus osvobaja v prvi vrsti greha, osebnega in izvirnega; posledica tega pa je, da nas rešuje učinkov in pojavov greha. — Tudi je prav, če naglašamo »socialni greh«; vendar pa ta greh ni vse in ne smemo pozabiti, da je »socialni greh« s svojimi posledicami — krivičnimi in zatiralskimi socialnim strukturami — sad hudobije človekovega srca, tako rekoč zgostitev in strditev osebnih grehov. Zaradi tega je prazno delo, če spreminjamo krivične strukture, a ne spremenimo tudi človekovega srca. (525—526).

3. Evangelizem. — »Novi kristjani« hočejo za svoje mišljenje in delovanje dobivati navdihe edinole iz evangelija in izključujejo pri tem kakršno koli izročilo Cerkve in zlasti cerkveno učiteljstvo. To izključevanje Cerkve pri »branju« evangelija se naslanja manj na protestantsko načelo »svobodnega iskanja« kakor pa na izrazito marksistično načelo, ki pravi, da »ekonomska« struktura določa religiozno in kulturno strukturo. Na podlagi tega zadnjega načela je po mnenju »novih kristjanov« tisto »branje« evangelija, ki ga izvaja Cerkev, ne le v preteklosti, marveč tudi še danes, bistveno mistifikacija — to se pravi: Cerkev razlaga evangelij v »buržuaznem« in »kapitalističnem« smislu... In vendar je treba evangelij brati v ravno nasprotnem smislu; tako namreč, da se postavimo na stran ubogih, da si privzamemo gledanje zatiranih, stališče proletarskega razreda. Evangelij pripada »ubogim« in samo njim ga je Kristus oznanil. Torej morejo dojeti pravi pomen evangelija samo ubogi in tisti, ki se postavijo na stran ubogih in se bojujejo skupaj z njimi.

Gotovo je prav — to moramo priznati »novim kristjanom«, da z vso resnostjo jemljemo evangelij in da ga nikdar ne pačimo v prid komurkoli. In res je, da evangelij pripada »ubogim«, a kolikor ti »ubogi« sestavljajo občestvo Jezusovih učencev, Cerkev, kakršno je hotel imeti Kristus. Velika zmota pa je, če hočemo brati evangelij neodvisno od Cerkve. Ne da bi govorili o tem, da so takšni domišljavosti podlegli vsi tisti, ki so se ločili od cerkvenega občestva, ne smemo pozabiti, da je evangelij knjiga Cerkve. Rojen je namreč v Cerkvi, rojen iz Cerkve; Kristus ga je zaupal Cerkvi in Cerkev ga je potrdila kot pristnega in verodostojnega. Iz tega sledi, da ima samo Cerkev v lasti (seveda ne iz lastne človeške moči in ne za gospodovanje) skrivnost pravega branja evangelija, kajti samo Cerkev ima v posesti Duha, ki je ob nastanku evangelija. In tisto »branje«, ki je res »branje«, kakršnega prakticira in zagovarja Cerkev, ni »ideološko« branje; pač pa očitki zoper branje evangelija, kakršno je lastno Cerkvi, izvirajo iz dialektično-materialistične ideologije. (527).

4. Novo pojmovanje Cerkve. — Ekleziologija, kakršno zagovarja »novo krščanstvo«, vsebuje naslednje glavne točke: a) Med »Cerkvijo« in »svetom« ni razlike, še manj ločitve. Cerkev ni le v svetu, temveč Cerkev je svet.

b) Cerkev obstoji za svet in je povsem v službi sveta ... Razpustiti se mora v službi svetu; odpovedati se temu, da bi imela svoje lastne »institucije«, ki se tako in tako vedno preoblikujejo v strukture bogatenja, moči in izžemanja ubogih. c) Cerkev je bistveno bratsko občestvo enakih. To občestvo je tisto, ki nato določa in izbira nekatere izmed svojih udov za službo besede in evharistije; vendar je duhovništvo stvar in pravica celotnega občestva. Torej more občestvo obhajati evharistijo tudi brez službenega »duhovnika«. d) Vesoljna Cerkev je bratsko občestvo krajevnih Cerkva, ki so same sestavljene iz majhnih in skritih »bazičnih skupnosti«, zbranih okoli božje besede v zvestobi evangeliju in »ubogim«. e) Katoliška Cerkev, kakršna obstoji sedaj s svojo razdeljenostjo v gospodujoče (hierarhijo) in podložne (»božje ljudstvo«), s svojimi strukturami gospodovanja in moči, s svojimi sporazumi s političnimi oblastmi prek konkordatov itd., ta Cerkev je radikalno nezvesta evangeliju in sovražnica »ubogih«; saj je udeležena pri zatiranju in izžemanju, ki ga ti trpijo. Zato se je treba kristjanom, pa naj jih jemljemo kot posameznike ali kot skupnosti, oddaljiti od institucionalne Cerkve — če le hočejo ostati zvesti evangeliju in ubogim; kvečjemu da ostanejo v Cerkvi kot kritični kvas, da bi jo skušali spreobrniti k evangeliju in k ubogim.

Kaj je treba reči k takemu pojmovanju Cerkve? Predvsem troje. Najprej to, da istiti Cerkev s svetom in jo reducirati na svet pomeni toliko kot uničiti Cerkev. Cerkev je namreč res v svetu, a ni svet. Če dalje priznavamo, da je Cerkev za svet, ni to isto kakor zahteva, da se Cerkev razpusti in izgine v svetu. Nekaj drugega je reči, da Cerkev ne sme iskati bogastva in moči tega sveta, nekaj drugega spet reči, da sploh ne sme imeti svojih lastnih ustanov; kajti pri vsem prizadevanju za uboštvo, ki ni le navidezno, temveč pristno, se mora Cerkev vendarle inkarnirati v zgodovini in torej imeti vidno »institucionalno« obliko, ki je njej lastna, imeti svoje ustanove za apostolat in karitativno delo. Postavljati končno današnjo Cerkev v nasprotje do evangelija takó radikalno in se povzpeti do izjavljanja, da je uradna Cerkev v svoji hierarhični in duhovniški ureditvi ter v svojem življenju sploh nezvesta evangeliju in ubogim, pomeni isto kakor trditi, da je današnja Cerkev brez Kristusa in brez Svetega Duha. A v takem primeru se človek vpraša: Kakšen smisel more imeti volja, da bi še ostal v Cerkvi? Ali naj ljudje ostanejo v Cerkvi zato, da bi jo rešili? Trditi kaj takega bi bilo preveč drzno in domišljavo. Saj, če Kristusu ne uspe, da bi rešil Cerkev, kdo bi si mogel domišljati, da bo to njemu uspelo? Torej ne preostane nič drugega kakor prepustiti Cerkev njeni usodi ... in ubrati drugačno pot: s Kristusom in s človekom, vendar pa brez Cerkve in zunaj vsake cerkvene strukture. Seveda se smemo in moramo vprašati: Ali moremo brez Cerkve, ali bolje, tako da izstopimo svobodno iz Cerkve, še biti s Kristusom? Ali nismo nasprotno v nevarnosti, da se naenkrat znajdemo samo s človekom, brez Kristusa in brez Boga?

5. Pojmovanje Kristusa kot osvoboditelja. — Zadnja značilnost »novega krščanstva« je vera v Kristusa, »strast« (passione) za Kristusa; toda ne za Kristusa božjega Sina, ki je postal človek (za Kristusa vere in katoliške teologije), marveč za Kristusa-človeka, kot »človeka za druge«, kot prija-

telja in branitelja »ubogih«; za Kristusa osvoboditelja, celo revolucionarja (sovvertitore, prevratnika).

Pred nedavnim je neki redovnik, ko je predstavil svojo »demisijo cerkvenih struktur« (se pravi, ko je zapuščal red »kot dejavnik odtujevanja in konservatizma«, in Cerkev, ki da je za svojo nalogo sprejela to, da »zapre in nevtralizira Kristusa«), zapisal tole: »Verovati v Kristusa se po mojem mnenju pravi dati neki smisel svetu, stvarem, življenju, zgodovini. To pomeni verovati v neke vrste človekovo zmago nad smrtjo. To pomeni stopiti v smrt z gotovostjo glede vstajenja (to se pravi življenja, ki ne preneha biti dar). To pomeni skupno pričevati za trajno nezadoščenost človeka (in zato Kristusa) glede sedanjosti in nujnost vsesplošnega preobrata. Kristus je v imenu človeka vedno prevratnik. In kot tak je edini, resnični obraz Boga. To ni nekaj indiferentnega za kristjana, da je Bog človek [...]. Kristus je človek, in človek je Kristus: te ekvivalence so bile stoletja deležne in so še deležne odklanjanja v naših dneh, odklanjanja s strani cerkvenih struktur« (Com-nuovi tempi, 10. 2. 1974; Civ. Catt. 525).

Celo v teh trditvah moremo odkriti delne resnice, npr. to, kar smo rekli že pod 2.: Kristus je osvoboditelj od temeljnega zla, od temeljnega suženjstva, saj po besedah 2. vatikanskega koncila »vsako suženjstvo končno priteka iz greha« (CS 412). Kristus osvobaja človeka na začeten, a globoko resničen način že od zla na tem svetu in nas kliče, naj se kot božji sodelavci z vsemi močmi tudi sami prizadevamo, da bi življenje že tu na zemlji postajalo bolj zares človeško in bi »rastlo tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2), v katerem bo Kristus porazil še zadnjega sovražnika, smrt. In brez dvoma je Kristus tudi človek, najpopolnejši človek. A ni le-to, ampak je tudi pravi božji Sin. Že najstarejši cerkveni očetje so jasno videli, da je mogel Kristus biti popolni »osvoboditelj« zla, in še mnogo več — prinašatelj novosti notranjega božjega življenja človeštvu — samo zaradi tega, ker sta se v njem nepreklicno zedinila Bog in človek. V »novem krščanstvu« pa je vse to izpraznjeno in Kristus je pravzaprav le še simbol in nič več.

Ob koncu je v članku rečeno: Ob »novem krščanstvu« se moramo vprašati, ali ne stojimo pred novo obliko modernizma, ki z namenom, da bi krščanstvo napravil bolj učinkovito in privlačnejše, izpraznjuje vsebino krščanstva njegovega najpristnejšega jedra. Res je, da ne taji velikih krščanskih stvarnosti: Boga, Kristusa, Cerkve, večnega življenja, božjega kraljestva, greha, odrešenja; toda vse to »reinterpretira«, vsemu daje »drugačno razlago« in vse »reducira« tako, da ostane malo ali nič od pomena, ki so ga te stvarnosti imele v avtentičnem krščanstvu.

Sicer nastopata zoper takšno razlago »novega krščanstva« zlasti dva ugovora. Najprej trditev, da »novi kristjani« nimajo namena zanikati katero od temeljnih krščanskih resnic. A na to je treba odgovoriti: Ne gre za namene tistih, ki izpovedujejo te »nove« ideje; gre marveč za ideje same in za njihovo logiko, za to, kam s svojo notranjo logično močjo vodijo. — Drugi ugovor pravi, da nasprotniki »novega krščanstva« ne upoštevajo zakonitega teološkega pluralizma. Avtor članka odgovarja: Tukaj pač ni mogoče govoriti o »teološkem pluralizmu«; gre marveč za dogmatični pluralizem. Ne gre za različne teologije, marveč za izpovedovanje različne vere. Gre za

»resnično predrugačenje vsebine vere«, kakor se izraža stalni svet francoskega episkopata v svojem odgovoru, ki ga je dal dne 14. novembra 1973 na delovni dokument mednarodnega zborovanja »kritičnih kristjanov« v Lyonu 17. in 18. novembra istega leta.

»Novo krščanstvo« nastopa torej v obleki navidezne zvestobe Kristusu, evangeliju in »ubogim«, tiste zvestobe, ki se ji kristjan res nikoli in za nobeno ceno ne sme odpovedati. Prav zaradi tega pa se je tej skušnjavi tako težko upirati. Vendar je nujno, da z jasno glavo pogledamo resnici naravnost v obraz in se ne damo varati lepemu videzu, da bi nasledli pritisku varljivih modnih gesel, ki se izdajajo za »resnična« in skladna z evangelijem, kakršnega je današnji svet tako zelo potreben, a so dejansko vse kaj drugega.

A. Strlè

DOKUMENTI

ZVESTOBA IN DUHOVNIŠKA SLUŽBA

Izjava plenarnega zasedanja francoskih škofov
(25. sept. 1976)

Danes se zdi nekaterim nekaj nemogočega sprejeti kakršno koli obveznost nase za vse življenje. Toda zvestoba dani besedi zasluži vedno spoštovanje. Brez nje družba nujno postaja slabša. Z njeno pomočjo človek oblikuje sam sebe z izvrševanjem dolžnosti, darovanjem samega sebe, spoštovanjem bližnjega in tveganjem za jutri.

Za kristjana je vir njegove zvestobe vera v Boga. Bog je zvest svoji obljubi, Kristus je zvest poslanstvu, ki ga je prejel od Očeta. Sveti Duh zvesto nenehno gradi Cerkev.

Duhovnik, ki je izmed ljudi izbran za služabnika nove zaveze, na poseben način živi svojo zvestobo Bogu in pričuje zanjo. Poklican in posvečen je namreč, da bi delal »v Kristusovem imenu in namesto njega«. S službo besede in evharistijo, kjer njegovo duhovništvo doseže vrh, spreminja božjo zvestobo v dejanje. Z vsem svojim življenjem mora biti znamenje božje zvestobe do božjega ljudstva. Med duhovništvom nove zaveze in duhovniško zvestobo temeljnim obveznostim njegovega bivanja je globoka sovisnost. Pred posvečenjem se odloči, ali sprejme, da bo dal dokončni pečat na popolno darovanje svojega življenja s posvečenim celibatom.

Duhovniška zvestoba je del zvestobe Cerkve v njeni človeški krhkosti in negotovem jutri. Sloni na Gospodovi obljubi in na medsebojni opori, ki si jo dajejo bratje v krščanski skupnosti. Podpira jo zvestoba kristjanov v njihovih različnih življenjskih stanovih.

Skušnja, ki jo imamo kot škofje in nam je skupna s skušnjo mnogih duhovnikov, nas je zasidrala v temle prepričanju: Bog mnogim daje, da žive zvesto v ponižnosti in velikodušnosti. Ta zvestoba je izraz nedeljene ljubezni in hkrati težkega ter nenehnega boja. Vedno hoče biti posebno jasno pričevanje zaveze, ki smo v njej povezani z Jezusom Kristusom in našim občestvom. To ni skleroza. Človeka poziva, naj vsak dan sprejme vedno novega Boga. Poziv je, naj nenehno poglobljamo svoje darovanje Kristusu in svojim bratom.

Pod tem vidikom se nam zdi prav, da natančno opredelimo nekaj stališč za presojo položaja duhovnikov, ki so zapustili duhovniško službo. Njihov odhod v krščanskem ljudstvu globoko odmeva.

Ko duhovnik prekliče prvotno prevzeto obveznost, pride v nov položaj v Cerkvi in v novo razmerje do svojega občestva. Ne presojamo oseb: vzroki odhoda so zapleteni in odgovornosti so včasih deljene.

Naša skrb za zvestobo v Cerkvi, naša odgovornost do duhovniške službe in krščanskih občeſtev nam nalagata, da podamo nekatere zahteve. Izvrſevanje duhovniške službe ni last niti posameznikov niti skupnosti: podeljuje ga Cerkev.

Položaj dolžnosti razreſenih duhovnikov v Cerkvi

Nekateri duhovniki so se poročili. Mnogo jih je prosilo in dobilo spregled duhovniških obveznosti in celibata. S tem so hoteli pokazati, da žele ostati v cerkvenem občeſtvu in ohranjati svojo vero in krščansko življenje s pomočjo zakramentov.

Naj si nekateri izmed njih to ſe takó goreče želijo, jim vendar ne moremo zaupati duhovniške službe v kakršni koli obliki (evharistija, zakrament sprave, pastoralne dolžnosti). Cerkevno izročilo zahteva, da je treba spoſtovati vez med duhovniško službo in tistim življenjskim stanom, ki si ga je kdo izbral ali ga sprejel ob posvečenju.

Pri tem pa ne pozabimo apostolskega dela, ki so ga opravili, naj bodo rane, ki so jih s svojim odhodom povzročili, kakršne koli. Nočemo z njimi ravnati kot z izobčenci in tudi ne zbujati suma o njihovem zakonskem življenju. Želimo, da zavzamejo do njih enako staliſče krščanska občeſtva.

Mnogi izmed njih si kljub težkim okoliſčinam prizadevajo, da bi živeli kot odgovorni kristjani. Ne moremo prezreti njihove usposobljenosti, njihovih lepih lastnosti in tudi ne lastnosti njihovih soproq.

Vendar jim je potreben čas, da se znajdejo v novi družini in novem poklicu; z njim je poslej določeno tudi področje njihove apostolske dejavnosti.

Nekateri radi izkazujejo pristne usluge Cerkvi, ki jih navadno prevzema jo nase laiki. To je po ſkofovi presoji v blagor občeſtva možno.

Da se izognemo vsaki priložnosti za začudenje ali nerazumevanje, naj te službe redno opravljajo zunaj občeſtev, v katerih so prej ti kot duhovniki delovali.

S tem da žive božji vsakdan v pokorſčini veri, ne goje kakſne prazne nade, temveč krščansko upanje in so deležni življenja Cerkve.

Tisti, ki so sklenili civilni zakon

Drugi duhovniki so sklenili samo civilni zakon, ne da bi se bili obrnili na svojega ſkofa in papeža. Njihov zakon je v nasprotju z naukom Cerkve o potrebnosti zakramentalnega zakona in je v ſkodo njegovi namembnosti.

Nekateri izmed njih bi hoteli ſe vedno opravljati duhovniško službo v občeſtvih ali skupinah in obhajajo celo evharistično slavlje, bodisi sami bodisi somaſevaje z drugimi. Kakſen smisel more imeti evharistija zunaj občeſtva s ſkofom? Tako početje ni dopustno, in sicer tem bolj, če nastopa kot »preroſko«. Namesto da bi gradili, prizadevajo božjemu ljudstvu rane in ga razdvajajo.

Naj bodo naše službe v Cerkvi kakršne koli — ſkofov, duhovnikov, diaconov, redovnikov, redovnic, poročenih ali samskih laikov — naše zadevne zvestobe imajo svoj izvor v Jezusu Kristusu, svojo moč v njegovem Duhu in se vzajemno podpirajo.

Vsi smo odgovorni za evangelijsko gorečnost Cerkve, božjega ljudstva nove zaveze, ki je dobila pečat v Jezusu Kristusu, zvestem služabniku.

NOTA URADA ZA VERSKI NAUK FRANCOSKEGA EPISKOPATA O DUHOVNIŠKI ZVESTOBI

Zastavljeno vprašanje že po svoji naravi zahteva, da na kratko povzamemo, kar je bistvenega v teologiji zvestobe ter razvijemo razloge, ki pokažejo globok smisel duhovniške zvestobe do obveznosti, sprejete v celibatu.

Tu torej ne govorimo naravnost ne o duhovnikovem poslanstvu ne o celibatu kot takem, temveč o vidiku duhovniške zvestobe, ki jo zahteva spoštovanje do te sprejete obveznosti, ta pa naj bi dokončno pomenila popolno darovanje svojega življenja s posvečenim celibatom.

Pred človekovo zvestobo imamo vedno božjo zvestobo, ki človekovo tudi podpira. Duhovnik se pred Gospodom zaveže za vse življenje; njegova zvestoba razodeva s svojo trajnostjo plodnost te prvotne odločitve.

Duhovnik mora izpričevati svojo zvestobo Kristusovemu klicu ves čas svojega apostolskega življenja s tem, da spolnjuje svoje evangelijsko poslanstvo. Zvestoba obljubi celibata je specifična sestavina znotraj te širše zvestobe, znotraj vsega življenja posvečenega služabnika.

Zvestoba na splošno zadeva danes na raznotere težave in ovire: nagle spremembe, izkoreninjenost itd. Zvestoba v duhovniškem celibatu se srečuje s posebnimi težavami, ki izvirajo iz duhovnikovih življenjskih razmer ter iz razmer, v kakršnih mora opravljati svojo službo. Osamljenost, občutek nepripravljenosti na naloge v službi, pomanjkanje apostolskega upanja, odmevi razoračanj v službi v čustvenem življenju, včasih omamljenost od preveč vidnih uspehov in tudi novi odnosi z ženskim svetom.

Toda niso spremenjeni le pogoji za zvestobo; opaziti je tudi celo drugačno razumevanje zvestobe. V zamisel zvestobe so vključene nove antropološke sestavine, ki so jih razkrile znanosti o človeku:

- zgodovinskost (ne toliko stalnost kot oblikovanje samega sebe po dogodkih: kako bi mogel določati svojo prihodnost);

- pogled na človeka, ki priznava v njem temne cone, ki so zunaj zvesti (kako bi mogel popolnoma jasno prevzeti obveznosti; prihodnost bo odkrila resnično globino prevzetja obveznosti);

- smisel za vzajemno vplivanje (tisti, za katere sprejemam obveznosti, se spreminjajo in spreminjajo tudi mene).

Te spremembe lahko vodijo do podcenjevanja zvestobe, ker dajo misliti, da je vsako sprejemanje obveznosti za vse življenje nestvarno. Če pridejo na dan še skriti nagibi za vsak prevzem obveznosti, lahko to v duhovniku ta občutek še okrepi. Dogaja se, da se pri psihološkem zdravljenju prenačljeno zbuja dvom o poklicu in usmeritvi vsega življenja.

Upoštevati je tudi treba pravo krizo morale na seksualnem področju. Novice podajajo brez objektivnih pojasnil. Ko Cerkev govori o нравnih vprašanjih, ni več deležna enodušnega soglasja. Duhovnik je ujet v to okolje; pri nekaterih lahko ugotovimo, da je področje spolnega življenja nekaj zunaj morale; v prejšnjih dobah je bilo na področju spolnosti preveč pre-

povedi, zdaj pa imajo nasprotno to področje za nekaj nedolžnega ali moralno brezpomembnega in bi ga končno radi zaprli v krog »zasebnega« življenja, kamor naj bi duhovnikovo poslanstvo ne segalo.

Boljše spoznanje, ki ga imamo danes o psiholoških vzrokih, pa lahko pomaga tudi k bolj treznemu in diskretnemu, k bolj skromnemu in jasnemu in končno tudi k bolj zanesljivemu pojmovanju obveznosti in zvestobe. Med tem ko nekateri brez dokazov trdijo, da celibat ni v človeških močeh, je vendar možno, če vse dobro premislimo, postati nekako »drugič naiven« in se pri polnem poznanju stvari odločiti:

s prevzemom obveznosti se odprem tveganju, ki se zanj odločim, ne da bi vedel, kakšna bo moja prihodnost;

dogodki, ki me odkrivajo samemu sebi, razvijajo v meni zavest, da se nimam nikoli popolnoma v oblasti; zvestoba dani besedi me nikakor ne spravlja v osamljenost, temveč prav zaradi nje lahko drugi jutri računajo name zaradi obljube, ki sem jo dal danes. Zvestoba je neke vrste bivanja v razmerju do drugih, namesto da bi vzel svoj lastni jaz za edino izhodišče. V zvestobi je obseženo to, da drugega morem in moram gledati kot nekoga, ki biva sam zase s pomočjo tistega čisto drugega, ki od njega nenehno sprejemamo svojo svobodo, da se lahko razvijamo in spopolnujemo.

Človeško govorjeno: nenehna skušnja potrjuje resnico, da se človek uresničuje z zavzetostjo za obveznosti, z darovanjem, s tveganjem za jutrišnji dan, s spoštovanjem dane besede, in to kljub vsem razočaranjem. Takó razodeva, da je nekako gospodar svojega trajanja, razodeva hkrati tudi spoštovanje do drugega. Ko se izgublja zvestoba dani besedi, neizogibno propada družba.

Priča božje zvestobe

Služba nove zaveze, kot jo živi duhovnik v odpovedi zakonu, v zvestobi do Kristusa, ko daje v imenu evangelija prednost Kraljestvu, in se hrani ob čisto posebnem izviru, priča za božjo zvestobo.

Božja zvestoba je ena velikih zagotovil svetega pisma: Bog je prav takó zvest kot resničen. Njegova zvestoba je neskončno večja kot zvestoba očeta ali matere. Drži kljub nezvestobam zaveznega ljudstva; ta zvestoba presega vse obljube in vsa pričakovanja: razodeva in uresničuje se v Kristusu, ki je v Cerkvi navzoč do konca časov.

Božja in človeška zvestoba se popolnoma ujemata v osebi včlovečene Besede. V njem dobimo novo in večno zavezo. V njem daje Bog človeku in človek Bogu brezpogojen pristanek. V njem ni DA in NE, temveč le DA v najčistejši obliki (2 Kor 1, 19). On predstavlja vse zavezno ljudstvo, ko prihaja pred Boga in mu govori: »Glej, jaz in otroci, ki mi jih je dal Bog« (Hebr 2, 13).

Spominska ustanova nove zaveze je priča, da beseda ne bo preklicana. Evharistija razodeva, da Kristusovega nauka ne moremo ločiti od njegovega življenja, marveč je njegovo poslanstvo povzeto v tem življenju, ki se daruje v dokaz največje ljubezni.

Ko je Kristus zaupal svoji Cerkvi nalogo, da obhaja zakrament nove pashe, ji je zapustil znamenje in celó resničnost svoje neomajne zvestobe; ta se bo v zvestobi Cerkvi, ki je njegovo telo, še povečala.

Cerkev uresničuje zvestobo v človeški krhkosti. Ker je ni moč nikoli mehanično pridobiti, je vedno predmet preroške »spodbude«.¹ Postopoma razodeva od začetka dano bogastvo, ki pa spočetka ni moglo biti vsestransko znano. Cerkev je po Kristusovem zgledu poklicana k zvestobi do Očeta, zato vedno izpoveduje isto vero. Ta zvestoba v izpovedovanju vere se kaže v vsakdanjem življenju v sprejemljivosti do klicev Sv. Duha, kot jih je moč slišati iz različnih dogodkov pa tudi iz trajnih življenjskih stanov, kamor so kristjani poklicani, da prevzamejo obveznosti: to je lahko zakon ali posvečeno devišstvo. V vseh teh različnih oblikah se zvestoba ne javlja kot zanesljivo obvladovanje prihodnosti, temveč kot sprejemanje pogleda, besede in ljubezni nekoga drugega: »Ti veš, da te ljubim!«

Božja zvestoba dani obljudi; Kristusova zvestoba poslanstvu, sprejetemu od Očeta; mnogovrstna zvestoba Cerkve, ki je v njej utelešena Sinova služba: v razmerju do te trojne razsežnosti nove zaveze lahko razumemo duhovniško zvestobo. Duhovnik s svojo službo in življenjem daje pričevanje Očetu, ki je v Jezusu Kristusu dal svojo besedo in je ne bo preklical. Zvestoba ljudi je dar Duha, ki gradi Cerkev.

Duhovniška zvestoba je tako deležna zvestobe Cerkve pri človeški krhkosti in negotovem jutri. Sloni na zaupanju v Gospodovo besedo in na vzajemni podpori, ki si jo dajejo bratje v krščanski skupnosti. Podpira jo vzajemna zvestoba kristjanov.

Celibat razodeva razpoložljivost za kraljestvo in evangelizacijo

Kakšna je ta evangeljska zvestoba, lahko dojamemo le, če nam je znan pomen zaveze, ki je obsežen v vsaki obveznosti, prevzeti iz ljubezni; v zakonu vernikov je živo znamenje zveze med Kristusom in Cerkvijo; v celibatu je zaradi božjega kraljestva še močnejše izražena zaveza, ker s pričevanjem prvenstvene ljubezni do Gospoda razodeva eshatološko bližino; s tem da se duhovnik odpoveduje zakonu, razodeva, da hoče ostati svoboden pri iskanju kraljestva in svoje popolnosti ter prost za oznanjevanje veselega sporočila o njihovem odrešenju bratom.

Sicer pa ni težko ugotoviti: navadno uporabljena beseda »celibat« pomeni stan; sam zase očitno ne more izražati, kakšno čistost Cerkev zahteva od svojih škofov in duhovnikov. Obveznost, ki jo prevzamejo v duhu vere in upanja, pomeni neprimerno več kot samo odpoved zakonu: pomeni isto kot ljubeče darovanje samega sebe Gospodu in bratom in zajema prav tako čustvenost kot razum, celotno osebo v vseh njenih razmerjih in dinamizmu. Ta obveznost pomeni tudi odpoved telesnemu očetovstvu in torej pristanek na smrt; zakaj očetovstvo je zmaga življenja nad smrtjo: toda to smrt sprejemamo v luči velikonočne skrivnosti, da bi z njo označili drugo življenje, ki je odprto za polnost vstalega Gospoda.

Če upoštevamo takó vzhodno kot latinsko Cerkev, vidimo, da je v duhovništvu prostor za dve znamenji zaveze: za zakon in pastoralni celibat. V prvem in drugem primeru nima vrednosti znamenja življenjski stan sam na sebi, temveč ljubezen, ki v njem razvije svojo moč v zvestobi do prevze-

¹ V pavlinskem pomenu samostalnika in pridevnika. Prerok je tisti, ki gradi in spodbuja (1 Kor 14, 3; prim. 1 Tes 2, 12); po apostolovi besedi tako rekoč Bog sam spodbuja (2 Kor 5, 20); škofova naloga je »opominjati in prepričevati tiste, ki ugovarjajo« (Tit 1, 9).

tih obveznosti. Počasno zorenje v dolgih stoletjih je bolj razločno pokazalo veliko sorodstvo celibata s službo nove zaveze in razloge, zakaj so ne glede na drugotne razloge po tradiciji pridržali škofovstvo in na zahodu tudi duhovništvo samskim ali vdovcem.

Zvestoba celibatu in službi

Najprej je torej treba naglasiti služabnikovo zvestobo prvenstveni ljubezni da Jezusa Kristusa in do kraljestva njegovega Očeta; z vztrajanjem v stanu, ki ga je duhovnik izbral ali sprejel, naj bi namreč pričal za božjo zvestobo v Jezusu Kristusu. To pričevanje ima vrhunec v evharističnem slavlju; tam je zakramentalno prikazana in uresničena božja usmiljena zvestoba, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, ki je ljubil svoje tako zelo, da je dal zanje svoje življenje. Smrt do križa pokornega Jezusa je osrednji dogodek v sveti zgodovini te besede, ki ne pozna preklica; v vstajenju svojega Sina pokaže tudi Oče svojo popolno zvestobo. V moči mašniškega posvečenja se božja zvestoba dani besedi tako rekoč naseli v duhovnikovo besedo, ki pri evharističnem slavlju posveti kruh in vino. Mašnikovo dejanje pa spet ni navadno obredno dejanje čisto zunaj njegove osebe, temveč se z njim mašnik sam zaveže: duhovnika po njegovi službi njegova beseda veže v življenju.

Službi duhovnika, ki daruje evharistično daritev, kjer doseže svoj vrh, in oznanja evangelijsko besedo, daje plodnost božja zvestoba do lastne žive besede. Duhovnikova beseda je »mesto«, kjer postane za skupnost božja beseda zakramentalni dogodek. Kako bi potem mogli govoriti o skladnosti med službeno dejavnostjo pri liturgičnem slavlju in »ne-zvestobo« do temeljnih bivanjskih sprejetih obveznosti, ki imajo same po sebi pomen, ki se nanaša naravnost na zavezo?

Ta neskladnost ne pomeni nujno greha; in če episkopat noče tej neskladnosti dati institucionalne trdnosti, ne pomeni to nekakšne sankcije. Gre čisto preprosto in celo na ravni pričevanja jasno za ne-skladnost; in ta neskladnost zadeva ob tisto, kar je služba nove zaveze in kar je Cerkev sama.

Naj bosta usmiljenje in velikodušno odpuščanje osebam se tako velika, po vsem tem ne vidimo, kako bi mogla biti zakramentalno znamenje za Kristusovo zvestobo do smrti in kako bi mogle na splošno to razumeti krščanske skupnosti, zakramentalna služba mož, ki so morda iz zelo opravičljivih vzrokov preklicali svojo besedo, se pravi, ki so se otresli življenjske obveznosti, ki so jo bili sprejeli — celibata — da bi jasno pokazali, da darujejo sami sebe v službo Kraljestva.

Toda ali so izključeni tudi posamezni primeri, ko bi morali dopustiti izjemo, da bi se bolje razodelo usmiljenje? Ali se ni že od začetka, bi lahko rekli, Kristusova moč razodevala v krhkosti apostolov, ki so nosili ta zaklad v lončenih posodah? Kristus je izročil svojo skrivnost grešnikom v roke: grešnikom, ki jim je bilo sicer odpuščeno, a so ostali slabotni. Dvanajsteri, ki jim je Jezus izročil svojo evharistijo na veliki četrtek zvečer, so bili možje, ki so kmalu nato zbežali, zagrešili izdajstvo, in to v trenutku trpljenja.

Toda ne smemo prezreti učinkov usmiljenja. Ti prvi služabniki evangelija so postali dokončno služabniki nove zaveze šele potem, ko jim je Bog odpustil in jih potrdil v ljubezni; znamenje za to je bil vsem Peter. Usmiljeno odpuščanje jih je povrnilo h gorečnosti njihove prvotne ljubezni in jim podelilo milost, da je niso več zapravili. To pa ne velja za primer, ko si kdo za stalno izbere nov stan, ki je v nasprotju s prvotno prevzeto obveznostjo. Kjer govorimo o polomu ali zmoti, ki sta popravljena s spregledom, se usmiljenje ne uveljavlja enako. Kdor je sprejel duhovniško službo in še prej obveznost celibata kot nekakšno poverilno pismo za svojo službo v očeh krščanske skupnosti in je spoznal, da svoje obveznosti ne more več držati, zgubi pred svojimi brati naslov verovnosti, kolikor gre za opravljanje duhovniške službe; zato s tem v zvezi izgubi jurisdikcijo. Še vedno mu ostane vsa veličina kristjana in poklic h krščanski popolnosti ter hkrati nov poziv, naj stopi, če želi, v službo bratov, pri tem pa spoštuje svojo osebno preteklost.

Če bi pa dopustili, da bi duhovnik, ki je obljubil celibat, pa se je poročil, še opravljal zakramentalno službo, bi pomenilo, da se je zvestoba do prevzetih obveznosti za vse spremenila v nekaj na prosto voljo danega. Kako bi mogli potem ljudje še skazovati spoštovanje duhovniški službi, ki je tako velika prav zato, ker je po njej v besedi kakšnega človeka, ki je sposoben iz ljubezni do Kristusa prevzeti nase nepreklicno obveznost z besedo in življenjem, navzoča zvestoba Boga njegovi zavezni obljubi?

(Documentation catholique N.1710)

DIE BIBEL

Novi enotni prevod sv. pisma stare in nove zaveze s komentarjem in 3500 barvnimi slikami ter bibličnim leksikonom. Obsega 2816 strani, 300×230 mm. Izdala založba Andreas v Salzburgu 1975/76. Cena ca. 3500 din.

Knjiga preseneča posebno v dvojnem pogledu: ker gre za nov enoten prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvirnika v nemščino in ker je doslej najbolj bogato ilustrirana izdaja sv. pisma. Pri tem ne mislim toliko na rekordno število barvnih slik, ampak predvsem na njih umetnost, izbor in kakovost. Knjiga je dragocena posodobitev božje besede in velika obogatitev religiozne miselnosti. Že njena zunanost je zelo prikupna. Knjige imajo dostojno velikost; tako, ki najbolj ustreza pojmu knjige. Natisnjene so na posebnem umetnem papirju in vsaka stvar v drugačni barvni osnovi: uvod v rumeni, svetopisemsko besedilo na beli in komentarji v svetlo modri. Ovitki so iz temno rdečega skija in robovi lahko tudi z zlato obrezo tako, »da je božja beseda dobila zares dostojno obleko« (A. Stöger) in je že knjiga kot taka lep okras knjižne police. Knjigo so predstavili javnosti: kardinal König, A. Stöger, pomožni škof iz St. Pöltna in bibličist ter referent za biblične zadeve pri avstrijski škofovski konferenci ter škof evangeličanske Cerkve augsburške veroizpovedi. Predgovor sta napisala prireditelja knjige: dr. Mirjam Prager OSB in docent dr. Günter Stemberg. Knjiga je bila natisnjena na priporočilo avstrijske katoliške biblične družbe in z dovoljenjem salzburskega nadškofijskega ordinariata.

Die BIBEL obsega pet knjig in biblični leksikon s 1500 gesli.

Prva knjiga obsega poleg splošnega uvoda v nastanek in razumevanje sv. pisma (strani 19–56) in komentarja (strani 416–512) Mojzesovo peteroknjižje (59–414).

Druga obsega zgodovinske knjige božjega ljudstva, od Jozuetove do

Esterine knjige (527–992) in ustreznih komentar (995–1080).

Tretja nadaljuje z zgodovinskimi knjigami, ki so preostale drugi (1 Mkb in 2 Mkb), sicer je pa vsa posvečena poučnim in pesniškim knjigam stare zaveze: Job, Ps, Preg, Frid, Vp, Modr in Sir (1179–1496) in ustreznim komentarjem (1498–1575).

Četrta obsega vse preroke (1591 do 1977), proti koncu pa začenja že z novo zavezo. Od nje vsebuje četrta knjiga Matejev evangelij (1981–2946) tako, da nova zaveza ni zaobsežena v eni knjigi, ampak je razbita v dve. Ta delitev je naravnost čudna in kaj malo praktična. Edino Matejev evangelij oddaja iz Pete knjige, ki je posvečena novi zavezi (2165 – 2606) z ustreznim komentarjem (2609 do 2774). Nerodnost je toliko večja, ker je Matej sinoptik in je zelo soroden z Markom in Lukom ter sestavlja z njima neko enoto. Takó pa je pri branju sinoptikov treba uporabljati dve knjigi. Isto je z opombami. Novozavezne opombe so v četrti in peti knjigi, ne samo opombe k Matejevemu evangeliju, ampak tudi opombe, ki se nanašajo na Markov in Lukov evangelij, ki sta sicer v peti knjigi, je treba iskati med novozaveznimi opombami v četrti knjigi. Peta knjiga ne bi bila nič preobsežna, če bi vsebovala vso novo zavezo skupaj. Precej slik, ki se nanašajo tako na staro kakor na novo zavezo, bi moglo najti prostor v drugih knjigah; komentar nove zaveze pa je tako ali tako precej siromašen in se nanaša samo na temeljne novozavezne resnice.

Leksikon obsega domala vsa svetopisemska lastna imena. Izpušča samo malo pomembna osebna ali krajevna imena kakor tudi čisto

abstraktna imena, kot na primer: ljubezen, greh...; drugih imen se samo bežno dotakne, le znana oseba in krajevna imena bolj natančno predstavlja. Vendar se tudi ob njih ne spušča v podrobnosti, ampak je to prepuščeno komentarju in razlagam slik ob svetopisemskem besedilu. Tako posveča pomembnim imenom kot: Peter, David, Mesija... približno toliko prostora kot manj pomembnim ali celo malo pomembnim imenom.

Die BIBEL vsebuje popolnoma nov prevod sv. pisma iz hebrejskega in grškega izvirnika. Ta prevod so za nemško govoreče območje že dolgo napovedovali. Približno dvanajst let ga je pripravljalo nad sto prevajalcev, znanstvenih sodelavcev in pisateljev. S prevajanjem so bili seznanjeni vsi škofje nemško govorečih dežel tako, da novi enotni prevod ni pomemben samo za Cerkev v Avstriji, ampak tudi za Cerkev v Zahodni Nemčiji in Švici.

Ob novem enotnem prevodu bi se utegnil kdo spraševati: čemu je sploh potreben? Mar stari prevodi niso dobri? Ali se je sv. pismo kaj spremenilo? Kakšne prednosti ima novi enotni prevod v odnosu do starejših?

Gotovo se sv. pismo ni nič spremenilo, pač pa se je naše poznanje sv. pisma zadnja desetletja precej poglobilo. Spričo številnih rokopisnih najdb, tako svetopisemskih kot profanih, in boljšega poznanja jezikov, ki so hebrejščini sorodna, npr. ugaritščine, danes bolje poznamo naravo in duha svetopisemskih jezikov in razumemo marsikako svetopisemsko trditev drugače in brez dvoma bolj pristno kot poprej. Takó starejši prevajalci niso dovolj upoštevali duha hebrejskega jezika in preroški imperfekt prevajali s preteklim časom, ko ima vendar lahko tudi sedanjí prihodnji pomen!

Tudi biblična grščina ima svoje zakonitosti. Čeprav to ni več klasična grščina, vendar ni jezik nereda in samovolje. V tej dobi grade stavke bolj preprosto in besede dobivajo nov pomen. Takó predlog eis ne pomeni samo: k, na, noter..., ampak izraža bolj smer gibanja: proti, v smer k... Zato Jezus ni odšel z apostoli iz dvorane zadnje večerje na Oljsko goro (kamor dejansko ni pri-

šel, saj je vrt Getsemani komaj na podnožju Oljske gore), ampak »so odšli v smeri proti Oljski gorici« (prim. Mt 26, 30).

Še bolj pomembno pa je spoznanje, da je biblična grščina močno semitsko obarvana, zato pretežnega dela nove zaveze ni mogoče prav razumeti, če ne upoštevamo semitskega substrata. Pri tem pa ne gre samo za to, da nerazumljivo semitsko besedo zamenjamo z domačo, namesto 'raká' rečemo 'tepec'; namesto 'kefá', 'skala'... ali, da nerazumljivi izraz prevedemo, na primer: »in je ni spoznal, dokler ni rodila sina« in rečemo: »in ni imel z njo zakon-skega razmerja, dokler ni rodila sina« (prim. Mt 1, 25) ali »povzdignil nam je rog zveličanja v hiši svojega služabnika Davida« prevedemo »in obudil je mogočnega rešitelja v hiši svojega služabnika Davida« (prim. Lk 1, 69), ampak da izjave, ki so domala nerazumljive, izrazimo po naše. Tako dosledno posodablja semitsko oblikovane stavke novi nemški prevod. Namesto: »Kaj je meni in tebi, žena? Moja ura še ni prišla« pravi: »Kaj hočeš od mene žena? Moja ura še ni prišla« (prim. Jan 2, 4). Jezus izroča s križa svojo mater Janezu z besedami: »Žena, to je tvoj sin«; Janezu pa reče: »To je tvoja mati« (prim. Jan 19, 26b. 27a.) V prevodu izpušča vse, kar imenujemo hebrejski slog. Hebrejci so pred glagoli gibanja in govorenja označili tudi držo telesa in rekli: »Odpri je usta in učil« (Mt 5, 2). Če je učil, je moral odpreti usta, zato izraz »odprl je usta« nima nobenega besednega pomena, ampak je samo poseben (stilistični) poudarek glagola »je učil«; imamo ga za hebraizem in ga ne prevajamo.

Novi enotni nemški prevod sv. pisma je zato boljši od starejših, ker zaradi boljšega poznanja duha svetopisemskih jezikov bolj avtentično izraža božje sporočilo kot starejši prevodi. Svetopisemsko besedilo ni preobloženo s semitizmi, zato je bolj razumljivo in bolj naše. Božjo besedo močneje približa naši govorici, ne da bi jo pri tem osiromašil ali popačil. Zato odstopanj novega prevoda od prejšnjih ne smemo imeti za parafraze ali za nekaj, »kar je prevedano po svoje«, ampak za znan-

stveno domišljene spremembe, ki imajo svojo oporo v svojskosti svetopisemskih jezikov.

Tako posodobljeno svetopisemsko besedilo dopolnjujejo še lepe barvne slike, pojasnila slik in razgled posameznih izjav ali besedi kakor tudi uvodi v svetopisemske knjige in tematični komentarji na koncu vsake knjige.

Slike so dvojne: iz bibličnega sveta in umetnosti. Prve optično približajo osebe, stvari in kraje svetopisemskih dogodkov, pa tudi sodobna izkopavanja, arheološke najdbe, tihožitja in navade tamkajšnih ljudi; druge pa spričujejo, kako so veliki umetniki dojemali božje sporočilo in ga izražali v sliki. Slike niso samo vaba za oči, ampak pripomoček za boljše razumevanje navdihnjenega besedila.

Ni dovolj to knjigo le brati, ampak se bo bravec tudi prek slik učil gledati, kaj je vera, ki jo božje sporočilo posreduje, navdihnili (iz posvetila evangelističnega škofa, passim, str. 7). Opisi slik so v nekem smislu prvi komentar.

Komentar v pravem pomenu besede pa je na koncu vsake knjige in obsega vselej 80 strani, skupaj je torej 400 strani komentarja, kar je že dostojna knjiga. Komentar se ne nanaša na tekoče svetopisemsko besedilo, ampak samo na važnejše teme, ki jih sveto besedilo vsebuje. Tiskan je zelo pregledno in optično privlačno. Poleg naslova v mastnem tisku je nekak »status quaestionis« na beli barvni osnovi in nato sledi

sam komentar na svetlo modri barvni osnovi. Med tem, kar je povedano v uvodu in komentarjem, ni vedno popolnega sozvočja. Tako v komentarju »Marija, ki se imenuje Marija iz Magdale«, (str. 2139) pravi, da Marija Magdalena ni identična »z grešnico, ki je Jezusu mazilila noge« (Lk 7, 37) in ne z Marijo, ki je »že vnaprej mazilila Jezusovo telo za njegov pogreb v Betaniji« (prim. Mr 14, 3—9) in da gre za tri različne osebe; v komentarju pa razločno trdi, da je bila Marija Magdalena tista grešnica v mestu, ki je Jezusu mazilila noge (Lk 7, 37; 8, 2), kar pa ne drži in je eksegetično nevzdržno! Tudi trditev, da je Lukov evangelij nastal šele 1.90 po Kr. (str. 2208) je pretirana in Markov evangelij tudi ni nastal šele med leti 66 in 70 po Kr. (str. 2614), ampak je po mnenju vplivnih strokovnjakov (J. O'Callagan, Meinertz, Pirot-Leconte) nastal že med leti 52 in 62 po Kr. To pa ne zmanjša vrednosti knjige, ker je pestrost mnenj tudi njena prednost in odlika. Komentarji so pisani zelo nazorno, preprosto in zanimivo. Napisani so tako, da pojasnjujejo in teološko utemeljujejo božje sporočilo sv. pisma. In ker v razumljivem jeziku posredujejo božje sporočilo, ljudi zanj tudi pridobivajo, zato pojasnila, opombe in komentarji ne le seznanjajo, ampak tudi vzgajajo. Zato gre vsem, ki so omogočili božjemu ljudstvu v tako avtentični obliki dojemati božjo besedo priznanje in čast!

F. Rozman

LA BIBBIA

Celotno sveto pismo z uvodi v knjige in razlago. Izdala založba Ancora pod skrbstvom uredništva revije La Civiltà Cattolica, Milano 1974. Obsega 2184 strani, 16,5 × 25 cm in stane 20.000 Lit.

Koncil naroča, »da mora biti krščanskim vernikom na široko odprto dostop k svetem pismu« (BR, št. 22). Cerkev v Italiji je koncilsko naročilo že uresničila. Dobila je sodobno izdajo svetega pisma, ki povsem ustreza pokoncilski pastoralni usmeritvi

in potrebam današnjega človeka. Sv. pismo je tako predstavljeno italijanski javnosti, »da bo bravec mogel odkriti v njem nekaj, kar se korenito razlikuje od vseh stvaritev človeškega duha in je od njih mnogo višje, to je božjo besedo.« Izdajo je zasno-

val in ob pomoči več kot 100 sodelavcev, od prevajalcev in prirediteljev svetopisemskega besedila do lektorjev in fotografa, tudi uresničil p. Pietro Vanetti SJ; uvod pa je napisal in knjigo predstavil javnosti p. Carlo Martini SJ, rektor papeškega Bibličnega instituta v Rimu. Knjiga zasluži vso pozornost, ne samo zaradi na novo prirejenega svetopisemskega besedila, ampak tudi zaradi njegove prikupne in stvarne posodobitve. Z uvodi, komentarji in opombami kakor tudi s slikami, zemljevidi in grafikoni uvede knjiga človeka tako živo v biblični svet, da doživlja božje sporočilo kot stvarnost, ki pa ima obenem tudi nadčasovno razsežnost. Ker dobršen del slovenske duhovščine, zlasti na Primorskem, razume italijansko in more zaradi bogate vsebine in optične posebnosti v vsakem »prebuditi lakoto po božji besedi« (prim. Am 8, 11), naj jo v kratkem predstavim.

Svetopisemsko besedilo je tudi v komentiranih in s slikami obogatenih izdajah sv. pisma najpomembnejša stvar. Zanj lahko rečemo, da je zvesto izvirniku in pravilno predstavlja besede in misli izvirnika v sodobni italijanski izraz. Besedilo je sad naporenega in večletnega dela strokovnjakov in ga je udobrila tudi italijanska škofovska konferenca. Pravzaprav je to isto besedilo kot v italijanskih liturgičnih knjigah. S tem ni postalo samo avtoritativno svetopisemsko besedilo v Italiji, ampak je tudi dosežena usklajenost med liturgičnim besedilom, ki ga vernik sliši v cerkvi, in besedilom, ki ga sam bere doma. To ima tudi velik pastoralni pomen. Odlomek, ki ga je vernik slišal pri bogoslužju, naj bi doma še sam s komentarjem in opombami prebral, o njem razmišljal in se pogovarjal z domačini. Zato ima na koncu (strani 2061–2080) natančen seznam beril, ki se berejo pri bogoslužju na delavnike, ob nedeljah in praznikih za vsa tri liturgična leta A, B in C.

Čeprav je besedilo verno z izvirnikom, ga vendar ne posnema suženjsko. Dolge periode razčlenja v krajše samostojne stavke, npr. iz časovnega podredja »Ko je bil Jezus rojen v Betlehemu v Judeji, ob času

kralja Heroda, glej, pridejo modri z Vzhoda v Jeruzalem in govorijo: 'Kje je judovski kralj, ki se je rodil?' (Mt 2, 12a) naredi dva samostojna stavka: »Jezus se je rodil v Betlehemu v Judeji, ob času kralja Heroda. Nekaj modrih je prišlo z Vzhoda v Jeruzalem in so spraševali: 'Kje je judovski kralj, ki se je rodil?'; povrh pa opusti besedico »glej«, ki ima pri Mt navadno stilistični in ne besedni pomen, zato jo sodobni prevodi izpuščajo. Tudi prehodne členice prevaja zelo prožno. Janez Ev navadno začenja pripovedi oziroma povezuje dele pripovedi s členico »oun«, ki po sebi pomeni »torej«, toda italijanski prevajalci ji dajejo, v skladu z vsebino pripovedi, tudi pomen: tedaj, takrat, nato, zato itd. Semitizmov ne prevajajo dobesedno, ampak poiščejo kar najbolj ustrezni domači izraz. Tipično semitsko oblikovane stavke pa prevajajo tako, da tudi italijanski stavek ohranja semitski navdih. Takó Jezus ni odgovoril na Pilatovo vprašanje: »Ti si judovski kralj?« naravnost: »Sem,« kakor beremo v slovenskem ekumenskem prevodu nove zaveze, ampak: »Ti to praviš, torej« (prim. Lk 23, 3). Časovne in krajevne oznake pa izraža popolnoma po naše, npr. »Bilo je okoli štirih popoldne« (prej »okoli desete ure«), ko sta se Andrej in Janez pridružila Jezusu (prim. Jan 1, 39); »Bilo je okrog poldneva« (prej »okrog šeste ure«), ko se je Jezus pogovarjal s Samarijanko pri Jakobovem studencu (prim. Jan 4, 6); »Bil pa je dan pripravljajna na pasho, okoli poldne« (prej »okoli šeste ure«), ko je Pilat izrekel smrtno obsodbo (prim. Jan 19, 14); »Niso bili namreč daleč od obale, le kakih sto metrov« (prej »le kakih dvesto komolcev«), ko je sedmero apostolov zajelo 153 rib (prim. Jan 21, 8) itd.

Posebna lastnost sodobne italijanske izdaje sv. pisma je v tem, da deli svetopisemsko besedilo v krepki in drobni tisk. Delitev ne pomeni, da je v sv. pismu dvojna božja beseda: ena nadvse pomembna, pristna, zanesljivo božja; druga pa manj pomembna ali manj zanesljivo izpričana. Nikakor. Dvojni tisk ne uvaža stopenj v odličnosti ali verodostojnosti božje besede, ampak hoče ljudem

le pomagati pri branju sv. pisma. Ne bi bilo modro, da bi ljudje začeli brati sv. pismo, kjer bi ga po ključju odprli, ker se moramo zavdati, »da so v njem tudi težko umljive stvari, ki jih nevedni in neutrenjeni prevračajo v svojo lastno pogubo« (prim. 2 Pet 3, 16), zato prireditelji sv. pisma, ki je namenjeno najširšemu krogu bralcev, z dvojnimi tiskom svetujejo, kaj naj bi brali na začetku. Vsak naj bi najprej bral odlomke, ki so tiskani krepko. To so povečini laže razumljivi pripovedni deli, pa tudi govori in nauki, ki imajo že nekak značaj pregovorov in ne zahtevajo posebnega znanja oziroma večjega duhovnega napora.

Svetopisemsko besedilo je razčlenjeno v krajše vsebinsko zaokrožene enote, ki so vselej opremljene z naslovi v mastnem tisku in uvodnim komentarjem v kurzivnem tisku. V modernih izdajah sv. pisma prireditelji zelo različno delijo svetopisemsko besedilo. Italijanska izdaja je v tem čisto nekaj posebnega. Upošteva bolj pastoralni vidik. Kar osem strokovnjakov je bilo zadolženo s to nalogo in je zelo smiselno razčlenilo besedilo v krajše vsebinske enote. Svetopisemsko besedilo je na ta način bolj pregledno in zato še bolj vabljivo. Naslov opozarja na vsebino pripovedi, uvodni komentar pa uvede bralca v njen zgodovinski kontekst. Vendar uvod ne pojasnjuje samo zgodovinske okoliščine dogodka ali razodete resnice, ki jih svetopisemski odlomek vsebuje, ampak je predvsem njegov duhovni komentar. Vsak svetopisemski odlomek vsebuje neko versko sporočilo, ki velja tudi nam. Ker pa božje sporočilo v vsakem odlomku ni takoj vidno, uvodni komentar redno opozarja nanj in takó aktualizira božjo besedo. Brez teh uvodnih opozoril bi se bravec navadno zadržal samo pri zunanjosti dogodka, verskega sporočila pa v njem ne bi odkril. Sveto pismo pa ne opisuje zgodovine zaradi zgodovine, ampak opisuje zgodovinske dogodke zato, ker je v njih božje odrešitjsko sporočilo, ki velja tudi nam. Jasno je, da v tak duhovni komentar ne sodi znanstveno razpravljanje o nastanku pripovedi, nje- ni zgradbi, o morebitnih tradicijah, ki so se strnile v pripoved, jezikov-

nih posebnostih itd. Vse to je pridržano opombam. Opomb je zelo malo in se nanašajo samo na najnujnejša pojasnila nenavadnih besed, oseb, krajev in navad. Opombe so zelo kratke in omejene na najvažnejše. To je namerno. Ker ljudje ne beró radi opomb, pojasnjujejo namesto njih svetopisemsko besedilo uvodi. Kdor pazljivo prebere uvod in se ozre tudi na slike, zemljevide in grafikone, kmalu tako prodre v biblični svet in njegovo miselnost, da more bolje razumeti tudi odlomke v drobnem tisku.

Ker je vse sv. pismo božja beseda in ta sama sebe najbolje pojasnjuje, so ob svetopisemskem besedilu označena vsa vzporedna mesta (reference), ki bralcu omogočajo, kako je treba določeno pripoved razumeti, in ga hkrati prepričujejo, da so se napovedi tudi uresničile. Na uresničenje starozaveznih izjav in prerokb v novi zavezi opozarjajo že uvodni komentarji, vendar reference bralcu omogočajo, da tudi sam primerja berila med seboj in takó vedno globlje prodira v umevanje božje besede. Knjiga je tako sestavljena, da vabi bralca k osebnemu iskanju in primerjanju in mu je pri tem zanesljiv vodnik.

Knjigo bogati 530 slik v črno-beli tehniki, 181 geografskih kart, 113 izvrstnih barvnih fotografij in 5 kronoloških grafikonov zgodovine izvoljenega ljudstva in zgodovine njihovih sosedov. Svetopisemski dogodki niso vezani samo na izraelski narod in ne samo na Palestino. Zgodovina izvoljenega ljudstva je del zgodovine starega sveta in na to zgodovino so v veliki meri vplivali Izraelovi sosedji, zlasti velesile kot Egipt, Asirija, Babilonija itd., zato mora bravec sv. pisma vsaj nekoliko poznati tudi te narode in njihove težnje. Končno pa je zveličanje namenjeno vsem narodom (prim. Iz 42, 6; 49, 6; Mt 28, 19). S slikami in grafikoni knjiga oživlja biblični svet tako, da bravec začuti božje sporočilo kot nekaj, kar se je zgodilo v določenem prostoru in času. Ne le z besedo, marveč tudi z optičnimi pripomočki, z različnim tiskom, grafičnimi ponazorili, barvnimi slikami ... knjiga oživlja biblični svet in aktualizira božje sporočilo. Vse to napravljajo

knjigo vablivo in tudi bolj razumljivo. S tem pa je ravno doseženo to, kar naroča koncil, »človeški duši

pa dana hrana in trajen vir njenega duhovnega življenja» (BR, št. 21).

F. Rozman

FRITZ RIENECKER, DAS EVANGELIUM DES LUKAS⁵

Wuppertaler Studienbibel. R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1974, 555 strani.
Cena 22.80 DM

V liturgičnem letu C prevladuje Lukov evangelij. Koncil naroča (prim. LK, št. 24), naj bi v pridigi razlagali prebrana berila, zlasti evangelij; in ker ni dobre homilije brez poznanja eksegeze, smo vedno v zadregi za biblično oblikovano pridigo, če nimamo niti primerne literature. Za Lukov evangelij je stiska še večja, ker je na voljo manj uporabnih komentarjev, kot jih imamo za Matejev ali Markov evangelij. Lagrangev komentar, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1948, je že nekoliko zastarel; H. Conzelmannova *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954 je bolj teologija Lukovega evangelija; H. Schürmannov komentar *Das Lukasevangelium I. del*, Leipzig 1971 pa napisan tako učeno, da ga praktični dušni pastir ne more uporabljati, povrh pa je izšel šele prvi del in zajema le polovico Lukovega evangelija. Zato bi rad opozoril na navedeni komentar Lukovega evangelija, ki je izšel v zbirki wuppertalskih komentarjev svetopisemskih knjig. Komentarje izdajajo protestanti v mestu Wuppertal v Zahodni Nemčiji z namenom, da bi nudili pridigarjem kar najboljše pripomočke za pripravo na pridigarsko službo in bi pri vernikih pospeševali osebni študij svetega pisma in takó omogočili globlje razumevanje božje besede (VI). Komentarji nastajajo iz globokega spoštovanja sv. pisma, »ki je čudovita stvaritev Sv. Duha in človeka vedno znova nagiba k najbolj pristnemu čiščenju Boga« (V). V komentarju je toliko duhovnega bogastva in v kratkem nanizanih toliko spoznanj in domiselnih trditev, da more biti zares odličen pripomoček pri oblikovanju homilij Lukovih evangelijskih perikop. Tudi slog je zelo preprost in jezik ne preveč težak, tako da je tudi tujcu v celoti razumljiv.

Rieneckerjev komentar je napisan izrazito v protestantskem duhu, toda na znanstveni višini. Sklicuje se dosledno samo na mnenje in nauk uglednih protestantskih eksegetov. Medtem ko so protestantski komentari drugih protestantskih središč, npr. Tübingena ali Göttingena napisani bolj v spravljivem, če ne kar ekumenskem duhu, ostaja Wuppertal pri svojem. Zato tudi o Mariji govori drugače, kakor smo vajeni mi. Ker je Lukov evangelij marijanski evangelij, ne moremo mimo nekaterih nedodelanih trditev, če že priporočam Rieneckerjev komentar.

Rienecker izrečno trdi, da katoliško čiščenje Matere božje nima v sv. pismu nobene osnove (19), ker sv. pismo dosledno govori samo o čiščenju Boga. To je vse prav in res, vendar katoličani ne kratimo časti Bogu, če častimo tudi Marijo. Prav v Lukovem evangeliju je najboljša biblična osnova za čiščenje božje Matere. Marije ne častimo zaradi nje same, ampak zaradi tega, ker je mati božjega Sina. Vsa Marijina slava je utemeljena v slavi njenega Sina. Elizabeta je bila prva izmed njih, ki je počastila Marijo. In zakaj jo je počastila? Zato, ker je prišla k njej kot »mati mojega Gospoda« (Lk 1, 43). Beseda 'Gospod' (gr. kyrios) pomeni v Lukovem evangeliju dosledno 'Bog', torej je prišla Marija k Elizabeti kot Mati božja. Zanimivo, da Rienecker te izjave sploh ne razlaga oziroma stavi ves poudarek na besede »blagor ji, ki je verovala; zakaj spolnilo se bo, kar ji je povedal Gospod!« (Lk 1, 45).

Rienecker prav takó ne razlaga drugega, za čiščenje Matere božje še izredno pomembnega izraza »milosti polna« (gr. kecharitomene). V tem izrazu je strnjena biblična osnova za krščansko razglabljanje in ve-

rovanje v Marijino notranjo lepoto in brezgrešnost. Izraz »milosti polna« kaj šibko izraža prebogato vsebino grškega izraza »keharitomenes«. V grškem izrazu se skriva beseda »haris« — milost. Dejansko je to trpni deležnik preteklega časa od glagola »haritoo«, kar pomeni »nekoga navdam z milostjo ali prekalim z milostjo«. Glagol je v preteklem času (perfektu). Ta pa v biblični grščini ne pomeni samo v preteklosti izvršeno dejanje, ampak predvsem stanje, ki je nastalo po dejanju, ki se je zgodilo v preteklosti in se razteza še v sedanjost. To pomeni, da je bila Marija že v preteklosti navdana z milostjo. Kdaj v preteklosti? Mi trdimo, da v trenutku, ko je bila spočeta. Ker se je prešinjenost z milostjo zgodila v preteklosti in se razteza v sedanjost, ji ni angel Gabrijel podelil milosti, ampak jo je že našel v stanju, ko je bila polna milosti. Angel sam, in če angela pojmuje kot glas božji, torej Bog sam spričuje, da je Marija brez greha, sicer ne bi bila milosti polna. Te polnosti pa si ni dala sama. Glagol je, kot sem dejal v trpni (pasivni) obliki, to pa pomeni, da je subjekt Marijine prekalitve z milostjo nekdo drug. Kdo? Samo tisti, od kogar milost prihaja, to je Bog. Marija je polna milosti od Boga (trpno) ali našemu občutju bliže: Bog jo je napolnil z milostjo!

Če upoštevamo vsaj ti dve dejstvi, potem uvidimo, da je katoliško češčenje Matere božje dobro ute meljeno v sv. pismu. Češčenje Matere božje ne krati božjega češčenja, ampak ga še bolj posvečuje. V

Marijinih odlikah in prednostih občudujemo božjo dobroto in veličino, zato Marijino češčenje ni samo sebi namen, ampak je samo eden izmed načinov božjega češčenja.

Povedanega pa ne smemo razumeti tako, kakor da Rienecker krati čast Matere božje. Nikakor, pač pa o tem nič ne razpravlja. Molčati o tako pomembnih izjavah pa pomeni nekaj obiti in zato je trditev, da »katoliško češčenje Matere božje ni osnovano v sv. pismu«, neprepričljiva.

Proti pričakovanju pa Rienecker odločno brani deviško in nadnaravno spočetje druge Božje osebe. Marija je spočela brez sodelovanja z moškim. Ob tej resnici se celo nekateri katoliški teologi spotikajo, protestant Rienecker in za njim gotovo celotni Wuppertal pa odločno izpoveduje resnico o deviškem spočetju druge Božje osebe. Rienecker se sklicuje celo na protoevangelij (prim. 1 Mojz 3, 15), kjer Bog napoveduje, da bo ženin zarod kači strl glavo. Bog ome nja samo ženo in njen zarod, nič pa ni rečeno, da bo žena spočela zarod, ki bo strl kači glavo ob sodelovanju z moškim. Deviško spočetje zaroda je bilo že napovedano v raju in to se je v nazareški skrivnosti uresničilo.

Mimo nekaterih hib, ki so bolj apriornega značaja in jih je zato mogoče brž prepoznati, pa je v Rieneckerjevem komentarju toliko konstruktivnega in spodbudnega, da ga kar ne bo mogoče odložiti, če začnemo v njem odkrivati bogastvo in uporabnost znanja.

F. Rozman

Spoštovani naročniki!

S splošnim porastom cen so se lansko leto dvignili tudi tiskarski in drugi stroški, ki so v zvezi z založniško dejavnostjo. Zato smo primorani zvišati letošnjo naročnino Bogoslovnega vestnika na 180 din. Naročnina za inozemstvo ostane nespremenjena. Naročniki iz Jugoslavije boste razumeli, da nam drugače revije ni mogoče izdajati, saj nimamo nikakršne subvencije in smo povsem odvisni od Vas.

Če upoštevamo, da smo Vam lani postregli s 580 stranmi branja in da jih letos ne bo dosti manj, letna naročnina niti ni tako pretirana, glede na cene drugih publikacij.

Žal moramo ugotoviti, da nekateri naročniki še niso poravnali lanskega dolga. Prosimo jih, da to čim prej storijo.

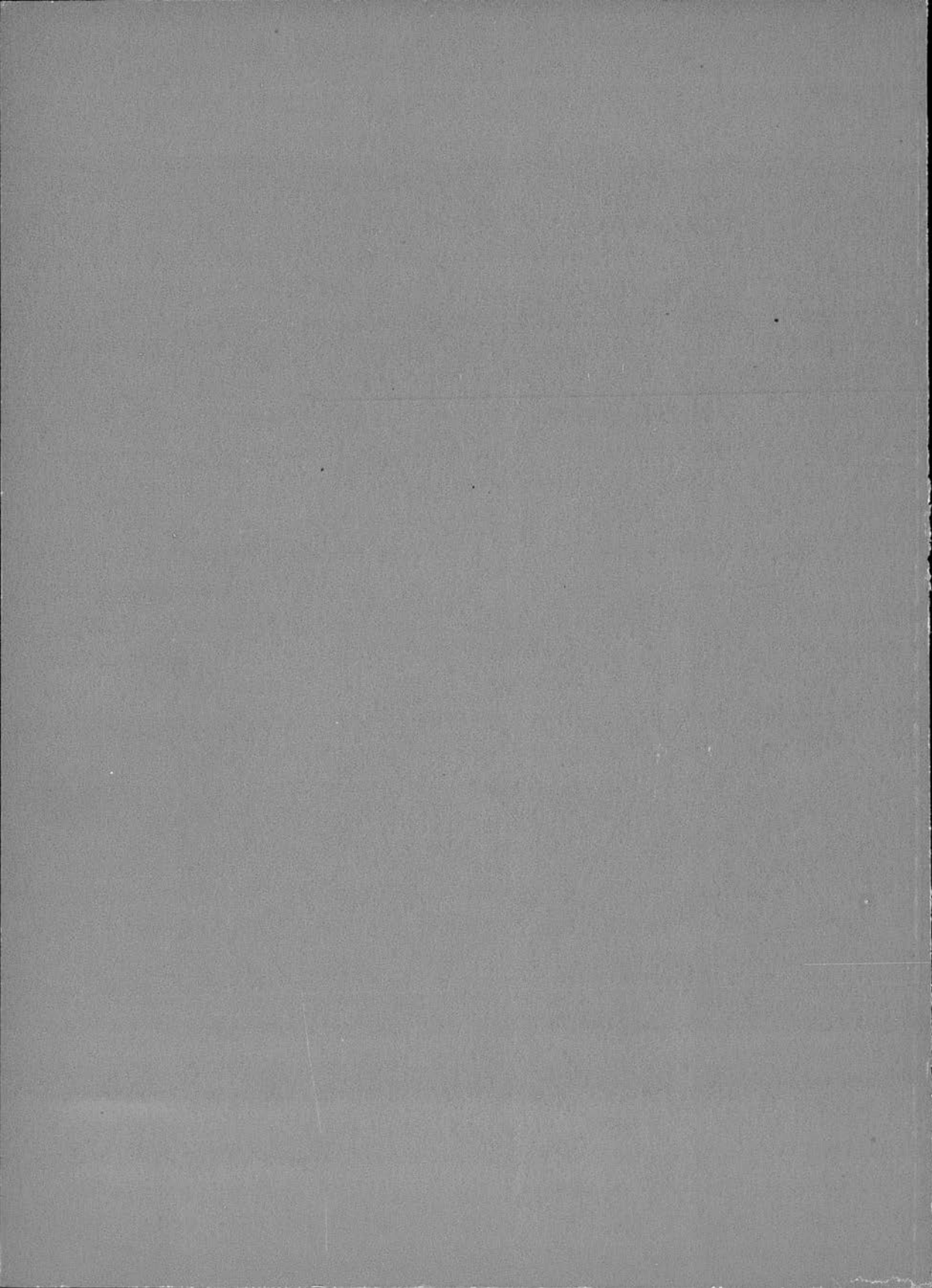
Dobršen del naročnikov Bogoslovnega vestnika je iz duhovniških vrst. To pa je sloj, ki se razmeroma precej seli. Prosimo Vas, da nam ob premestitvi sporočite spremembo naslova. Tako bo uprava bolje in lažje poslovala. Hvala za sodelovanje in zaupanje!

Uredništvo

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Janez Janžekovič	1	Trpeči Bog? Leidender Gott? Un Dieu souffrant?
Jože Krašovec	11	Definicija in izvor retorično-stilistične figure antiteze Die Definition und der Ursprung der rhetorisch-stilistischen Figur der Antithese Définition et origine de la figure rhétorico-stylistique de l'antithèse
Ivan Pojavnik	24	Iz Origenove teologije. 1. Božje kraljestvo Aus der Origenes' Theologie. 1. Das Himmelreich La Théologie d'Origène. 1. Le Royaume de Dieu
Anton Strlè	38	Kdaj je spoved zakrament Wann ist die Beichte Sakrament? Quand la confession est-elle un sacrement?
Stanko Ojnik	50	Pravni položaj laikov Stellung der Laien nach dem Rechte Le statut juridique del laics dans l'Eglise
Stanko Janežič	66	Vera in svoboda Glaube und Freiheit La Foi et la Liberté
Pregledi (Conspectus)	77	Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji svetega pisma (Francè Rozman)
	94	Celota krščanstva na novo premišljena (A. Strlè)
	97	Zelo pomembna knjiga o zakramentu sprave (A. Strle)
	104	Skušnjava »novega krščanstva« (A. Strlè)
Dokumenti (Documenta)	110	Zvestoba in duhovniška služba (Izjava francoskih škofov)
Ocene (Recensiones)	117	Die Bibel (F. Rozman)
	119	La Bibbia (F. Rozman)
	122	Fritz Rienecker: Das Evangelium des Lukas (F. Rozman)



BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V
LJUBLJANI
ŠT. 2
1977
LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 2

april—maj—junij

leto 37

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Stanko Janežič

TOMAŽ AKVINSKI IN EDINOST CERKVE

Predavanje na Tomaževi proslavi Teološke fakultete v Ljubljani
31. 1. 1977

Sv. Tomaž Akvinski (1224/25—1274) je živel iz Cerkve in za Cerkev. Vseh svojih 50 zemeljskih let je bil tesno povezan z njo. Iz nje je sprejemal duhovna semena in njej jih je postoteren vračal, ne le za svoj čas, temveč za vsa stoletja do danes. Čutil je s Cerkvijo, zato je s svojo filozofsko in teološko mislijo reševal njena pereča vprašanja. Vendar ne kot boječ jetnik izhojenih poti, togih predpisov in visokih pregrad, temveč kot svoboden ustvarjalec, ki ljubi široka obzorja in zna utirati nove poti. Vselej pa je težil k harmoniji, ki usklajuje nasprotja in vse usmerja k prvi in zadnji, najpopolnejši in večni Harmoniji. V skladu s tem mišljenjem in teženjem si je prizadeval tudi za edinost Cerkve v svojem času in prostoru.

Krščanski Zahod se je kljub prvotnemu nasprotovanju vse bolj oklepал Tomaževih trdnih razpoznanj, utemeljitev in osvetlitev, posebno še ko je papež Janez XXII. leta 1323 razglasil Tomaža Akvinskega za svetnika, Pij V. leta 1567 za cerkvenega učenika in Leon XIII. leta 1880 za zavetnika katoliških šol.

Rimu odtujeni krščanski Vzhod pa Tomaža ni poznal in v ozračju napetosti med Rimom in Carigradom tudi ni mogel hrepeneti po njem. Vendar so bila najpomembnejša Tomaževa dela, posebno »Summa theologia« in »Summa contra Gentiles«, dokaj zgodaj prevedena tudi v grščino.¹ Ti prevodi pa so imeli med grško duhovščino, meništvom in izobraženstvom le majhen vpliv. Tistim, ki so se zavzemali zanje in sploh za sholastično-tomistično filozofijo, so deloma pomagali v boju proti hezihizmu in palamizmu.²

¹ Tako je Planudes že okrog leta 1327 prevedel na grški jezik »Summo theologico«, Demetrius Cynodius je okrog leta 1357 poleg spisa »Proti zmotam Grkova« prevedel »Summo contra Gentiles«, isto delo pa pozneje, v 15. stoletju, še humanist Marsilius Ficinus (umrl 1499). Menih Gennadius (Georgius Scholaris), ki je spremljal grškega cesarja Janeza VIII. na ferrarsko-florentinski koncil (1438 do 1439) in se zavzemal za unijo, pozneje pa ji nasprotoval in bil nekaj časa po turškem zavzetju Carigrada celo patriarh (1453—1459), je prevedel komentar k 1. in 2. knjigi Aristotelove fizike, komentar k Aristotelovim knjigam o duši in spis »O bitju in bistvu« (De ente et essentia). — Prim. FRANCISEK KOVACIC, *Doctor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana 1923, 66.

² Hezihazem je meniško gibanje, ki s posebno metodo išče milostno božjo svetlobo in blazenost. Po svoje ga je izpopolnil atski menih in solunski škof Gregorij Palamas (1269—1359), odtod ime palamizem.

Kako je Tomaž Akvinski čutil s Cerkvijo, dokazuje tudi njegov spis »Proti zmotam Grkov, za papeža Urbana IV.« (Contra errores Graecorum ad Urbanum IV Pontificem Maximum).³ Z njim se Tomaž uvršča med teologe tistega časa, ki so s svojim pisanjem hoteli zgladiti zopetno zedinjenje med grško in rimsko Cerkvijo.

Spis je Tomaž napisal ob knjižici, ki apologetično zagovarja rimski katoliški nauk ob latinskih prevodih nekaterih navedkov iz del vzhodnih cerkvenih očetov, katero mu je poslal papež Urban IV. (1261–1264) v presojo. Tomaž najde v knjižici sicer mnogo koristnega in jasnega, kot zatrjuje v začetku svojega spisa, vendar pa tudi nekatere dvoumne stvari, ki bi mogle voditi v zmote in prepire. Zato želi dvoumja razložiti, nato pa iz spisov vzhodnih cerkvenih očetov osvetliti resnico katoliške vere.⁴

Vzrok za to, da so nekatere trditve vzhodnih cerkvenih očetov za Tomaževe sodobnike na Zahodu manj jasne, je po njegovem na eni strani v tem, da ob nastajanju teh del še niso vznikale razne zmote, ki bi bile povod, da bi se pisatelji o napadeni resnici previdneje in določneje izražali, na drugi strani pa v različnosti grškega in latinskega jezika ter v pomanjkljivosti prevoda.⁵

Tomaž v svojem spisu sicer nič kaj ekumenskim naslovom (»Proti zmotam Grkov«) vzhodnih cerkvenih očetov ne napada, temveč je poln spoštovanja do njih in kar najbolj širokega razumevanja. Odkriva razne možne razlage njihovih trditev in zavrača napačne. V dokaz navaja sveto pismo, ki ga dodobra obvlada, in druge odlomke iz del vzhodnih cerkvenih očetov. Od zahodnih omenja skoro edinole sv. Avgušтина in se nanj pogosto tudi naslanja.

Sicer pa je v celotnem spisu zvest sam sebi: svoji jasni logični misli in še jasnejšemu izrazu.

V prvih 15 poglavjih Tomaž razčiščuje razmerje med tremi božjimi osebami, v nadaljnjih pa se dotika nekaterih kristoloških skrivnosti in drugih obrobnejših verskih nauk ali trditev. Šele nato se loti štirih spornih točk med rimsko in grško Cerkvijo: izhajanje Sv. Duha, papeško prvenstvo, nekvašen kruh za evharistijo, vice.⁶

Najdalj časa se Tomaž pomudi pri dokazovanju, da Sv. Duh izhaja iz Očeta in Sina. Z mnogimi navedki iz svetega pisma ter iz spisov sv. Atanazija, sv. Cirila Aleksandrijskega, sv. Bazilija Velikega, sv. Gregorja Nacianškega, sv. Epifanija in še nekaterih drugih vzhodnih cerkvenih očetov osvetljuje, kako je Sv. Duh Duh Sina, da je Sin poslal Sv. Duha, da je Sv. Duh prejel od tega, kar je Sinovo, da Sin deluje po Sv. Duhu, da je Sv. Duh podoba Sina, da je njegovo znamenje in pečat, da je Sv. Duh od Očeta po Sinu, kot se radi izražajo vzhodni cerkveni očetje, kar pa je isto kot od Sina. Dalje razlaga in potrjuje iz istih virov, kako je Sv. Duh od Sina, in sicer obenem in večno od Očeta in Sina, kako je oseba od oseb Očeta in Sina, kako je iz bistva obeh,

³ S. Thomae Aquinatis Opuscula selecta I, Parisiis 1881, 461–510.

⁴ Prim. Contra errores Graecorum, r. t., 461. — Tomaž se je naslanjal na izreke cerkvenih očetov in koncilске izjave, kot jih navaja latinska knjižica, ki jo je prejel. Po mnenju nekaterih kritikov vsi navedki niso pristni, kar pa Tomaževim izvajanjem ne jemlje moči. Prim. FRANCISEK KOVAČIČ, n. d., 39–40.

⁵ Prim. Contra errores Graecorum, n. izd., 461–462, pa tudi 509–510.

⁶ V pariški izdaji iz l. 1881 spada to pod obširno 32. poglavje. Bolj primerna je delitev, ki jo navaja Kovačič, po kateri se tu začneja drugi del spisa z 42. poglavji (prim. FRANCISEK KOVAČIČ, n. d., 39).

kako je naravno od Sina. In še obrazloži vrsto drugih izrazov, ki jih najdeva pri vzhodnih cerkvenih očetih: Sin veje Sv. Duha, in sicer iz svoje lastnine, iz svojega bistva ter večno, iz Sv. Duha enoumno vejeta Oče in Sin, Sv. Duh izvira od Sina, večno priteka od njega, Sin poraja Sv. Duha, je njegov avtor, začetek in vir.

Iz vsega navedenega Tomaž sklepa, da Sv. Duh izhaja (procedit) iz Sina, ker prav to pomenijo izrazi, ki jih uporabljajo vzhodni cerkveni očetje (esse, existere, spirari, emanare, profluere).

Tomaž tudi dokazuje, kako za dokazovanje izhajanja Sv. Duha iz Sina grški in latinski cerkveni učitelji uporabljajo iste razloge, ter navaja razlago sv. Anzelma: Oče in Sin sta istega bistva; razlika med njima je le očetovstvo in sinovstvo; izhajanje pa ni razlog ne očetovstva ne sinovstva, zato je skupno obema. Podobno razlagata sv. Atanazij in sv. Ciril Aleksandrijski. Če je v evangeliju (Jan 15, 26) rečeno, da Sv. Duh »izhaja od Očeta«, je razumljivo, da izhaja tudi od Sina, čeprav to v evangeliju ni dodano. Kar je namreč bistvenega rečeno o Očetu, je treba razumeti tudi o Sinu. Podobno v nicejsko-carigrjski veroizpovedi, ko je govor o izhajanju Sv. Duha, kot je treba Očetovo vsemogočnost in ustvarjalnost v isti veroizpovedi pripisovati tudi Sinu, čeprav to ni posebej omenjeno.⁷

Prav tako se v navajanju drugih razlogov za izhajanje Sv. Duha iz Očeta in Sina ujemajo sv. Atanazij, sv. Gregor Nisenski in sv. Ciril Aleksandrijski na eni ter sv. Avguštin in Rihard od sv. Viktorja na drugi strani, le da vzhodnjaki radi uporabljajo slikovite primere.⁸

Tomaž končuje svojo razlago o izhajanju Sv. Duha z navedki iz del sv. Atanazija, sv. Cirila Aleksandrijskega in sv. Epifanija, ki govorijo za to, da je vera v izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina pomembna in za zveličanje potrebna.⁹

O izhajanju Sv. Duha iz Očeta in Sina Tomaž dokaj obširno razpravlja tudi v četrti knjigi svojega filozofskega dela »Summa contra Gentiles«. Tudi tu se naslanja na sveto pismo in cerkvene očete, v ospredje pa postavlja vrsto razumskih dokazov.¹⁰

Za izhajanje Sv. Duha iz Očeta in Sina pa se Tomaž kratko zavzame še v svoji razpravi »Pojasnitev nekaterih členov proti Grkom, Armencem in Saracenom, za Antiohijskega pevcu« (Declaratio quorundam Articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum),¹¹ ko razlaga, kako so tri božje osebe en Bog in se razločujejo med seboj le po odnosih, do katerih prihaja iz izhajanja Besede — Sina in Ljubezni — Sv. Duha.¹²

Dokazovanje, da je papež kot »Petrov naslednik in Kristusov namestnik prvi in največji med vsemi škofi«, da je »varuh vesoljne Cerkve«, da »ima v Cerkvi polnost oblasti« in mu »pripada odločanje v verskih vprašanjih«, Tomaž v svojem spisu »Proti zmotam Grkov« naslanja na sveto pismo, na določbe koncilov, predvsem kalcedonskega (451), in na izjave vzhodnih cerkvenih očetov.¹³

⁷ Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 501—502.

⁸ Prim. r. t., 502—503.

⁹ Prim. r. t., 503—504.

¹⁰ Prim. *Divi Thomae Aquinatis Summa contra Gentiles*, Romae 1894, 593—600.

¹¹ *S. Thomae Aquinatis Opuscula selecta I*, Parisiis 1881, 220—246.

¹² Prim. r. t., 224—226.

¹³ Prim. *Contra errores Graecorum*, n. izd., 504—507.

Iz svetega pisma navaja poleg Kristusove obljube Petru glede Cerkve na skali in ključev nebeškega kraljestva, kot je ohranjena v 16. poglavju Matejevega evangelija (Mt 16, 18–19), tudi Kristusovo naročilo pri Luku, naj Peter po spreobrnitvi »potrdi svoje brate« (Lk 22, 32), kot tudi pri Janezu, naj pase njegove ovce (Jan 21, 16–17), da »bo ena čreda, en pastir« (Jan 10, 16).

Izmed koncilskih določb Tomaž podaja predvsem tole: »Priznavamo po svetem pismu in določbi kanonov, da je najsvetejši škof starega Rima prvi in največji med vsemi škofi.«¹⁴ Na drugem mestu spominja na pravico apelacije v Rim, k »skali zavetja«, kot je uzakonil kalcedonski koncil.¹⁵

Kot priče papeškega prvenstva so predstavljeni sv. Janez Zlatousti, sv. Ciril Aleksandrijski in Jeruzalemski ter sv. Maksim z nekaterimi odlomki iz svojih del.

Primernost in potrebo enega vidnega glavarja Kristusove Cerkve Tomaž razumsko dokazuje tudi v »Summa contra Gentiles«, ne da bi ob tem opustil številne navedke iz svetega pisma.¹⁶

Na koncu svojega spisa »Proti zmotam Grkov« Tomaž še kratko obdela vprašanje nekvašenega kruha za evharistijo in vere v vice.¹⁷

Kristus je pri zadnji večerji posvetil nekvašen kruh. Če je nekvašen kruh primeren za posvetitev, pa je možno posvetiti tudi kvašen kruh, kot je navada pri nerimskih Cerkvah. Ob tem Tomaž podaja nekaj misli sv. Janeza Zlatoustega in sv. Gregorja Nacianškega ter papeža Gregorija.¹⁸

Tisti, ki zanikajo vice, manjšajo moč evharistije, ki prinaša glavno zdravilo dušam v vicah, naglašajo Tomaž. O očiščevalnem trpljenju v vicah govorita sv. Gregor Nisenski in sv. Teodoret, ki ju navaja Tomaž v svojem spisu.¹⁹

Nekoliko določneje spregovori o vicah Tomaž Akvinski v razpravi »Pojasnitev nekaterih členov proti Grkom, Armencem in Saracenom«. Na podlagi svetega pisma in prakse Cerkve, ki moli za verne umrle, dokazuje primernost in nujnost očiščevalnega trpljenja v vicah takoj po smrti.²⁰

Tomaž končuje svoj spis »Proti zmotam Grkov« z zavračanjem mestoma neprimerne prevoda ter nekaterih napačnih izrazov in misli v predloženi knjižici, v zavesti, da je z razpravo odgovoril na vsa bistvena vprašanja.

Sv. Tomaž Akvinski je umrl (7. marca 1274, v samostanu Fossa Nuova) na poti na vesoljni cerkveni zbor v Lyonu, kamor so bili poleg škofov povabljeni tudi največji teologi zahodne Cerkve, da bi s svojim razpravljanjem pripomogli k ponovni zedinitvi vzhodne in zahodne Cerkve. S seboj je Tomaž nosil svoj spis »Proti zmotam Grkov«, ki pa ga je napisal že vsaj deset let poprej, za Urbana IV., in so ga vsaj nekateri morali poznati.

¹⁴ R. t., 504.

¹⁵ R. t., 506.

¹⁶ Prim. Summa contra Gentiles, n. izd., 682–683.

¹⁷ Prim. Contra errores Graecorum, n. izd., 507–510.

¹⁸ Podobno se Tomaž vprašanja dotakne tudi v Summa contra Gentiles, n. izd., 670–671.

¹⁹ Prim. Contra errores Graecorum, n. izd., 509.

²⁰ Prim. Declaratio quorundam Articulorum contra Graecos, Armenos et Saracenos ad Cantorem Antiochenum, n. izd., 242–244.

Sicer pa v Lyonu do resnejših teoloških razgovorov z grškim odposlancem niti ni prišlo. Odposlanci so kar podpisali zedinitveno izjavo na podlagi veroizpovedi bizantinskega cesarja Mihaela Paleologa, katero je cesarju poslal že papež Klemen IV. (1266—1268) in vsebuje tudi katoliško razlago — v duhu Tomaža Akvinskega — štirih spornih točk: izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina, vice, veljavnost rimske evharistije, papeško prvenstvo.²¹

Unija, ki je bila v Lyonu slovesno razglašena 6. julija 1274, ko so bila usklajena tudi politična vprašanja, v Carigradu pa 16. januarja naslednjega leta, ni rodila uspehov. Premalo je bila pripravljena in prežive so še bile rane, ki so jih zadale križarske vojne.²²

Temeljiteje so se zastopniki rimske in bizantinske Cerkve pogovorili o svojih teoloških gledanjih na izhajanje Sv. Duha, evharistijo, vice in papeški primat na ferrarsko-florentinskem koncilu (1438—1439) ter po dolgih razpravljanjih dosegli soglasje, ki se v bistvu ujema s pisanjem Tomaža Akvinskega o teh vprašanjih.²³ Ponovno zedinjenje obeh Cerkva so razglasili s slovesnim branjem zedinitvene listine 6. julija 1439, vendar tudi tokrat brez trajnih sadov. Grška duhovščina, menišstvo in ljudstvo so kljub politični ogroženosti, padcu Carigrada v turške roke (1453) in izgubi narodne samostojnosti zopetno povezanost z Rimom odločno odklanjali.²⁴

Večstoletni turški jarem je ne le v grški, temveč tudi v drugih vzhodnih Cerkvah, posebno balkanskih, zaviral organsko rast. Skrb za razvoj pravoslavlja je polagoma prešla na rusko Cerkev, ki je po mongolskem obdobju svobodnejše zadihala in priklivala v življenje tako imenovano »sveto Rusijo«.

Medtem je na Zahodu vznikla reformacija in njen vpliv je deloma segel tudi na Vzhod. Takó so pravoslavne Cerkve, ene bolj, druge manj, začele postopoma gledati na Rim in katoliško Cerkev tudi skozi odseve protestantskih dognanj in predsodkov.

Šele v 20. stoletju, v začetku ali pozneje, je, najprej med anglikanci in protestanti, potem pa tudi v katoliški Cerkvi in v pravoslavju, začelo prodirati mišljenje, da je popolnejša edinost med kristjani potrebna, še več, nujna, pa tudi možna.

Takó je po mnogih izkušnjah prišlo do iskrenih pogovorov med predstavniki vseh krščanskih Cerkva in skupnosti. Ne zato, da bi eni drugim dokazali svoj prav. Ne zato, da bi jih, zlepa ali zgrda, pridobili zase. Ne zato, da bi se vsi kristjani uniformirali in priredili zmagoslavni križarski pohod na brezbožni svet.

Ne, temveč zato, ker vse bolj spoznavamo, da je krščanstvo vera ljubezni in si moramo biti posebno vsi, ki smo se s krstom vcepili v enega in istega Kristusa, bratje med seboj.

Ker vemo, da je edinost mogoča le v mnogoličnosti. H Kristusu vodijo mnoge poti, ne moremo in ne smemo vsi hoditi po eni in isti. Kristusa more vsakdo v sebi po svoje izvirno uresničiti, zvest sam sebi, svojim darovom, svojemu okolju, svoji enkratnosti.

Tudi občestva posameznih krajevnih Cerkva morajo iskati in najdevati svojo lastno podobo. Nikdar ne smejo zavreči tega, kar jih bistveno oprede-

²¹ Prim. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Herder 1955, št. 460—466.

²² Prim. ARISTIDE BRUNELLO, *Le Chiese Orientali e l'unione*, Milano 1966, 27—28.

²³ Prim. H. DENZINGER, n. izd., št. 691—694.

²⁴ Prim. ARISTIDE BRUNELLO, n. d., 28—29.

ljuje. Zvesta morajo ostati svoji preteklosti in biti odprta za svojo lastno prihodnost.

Pravoslavje ne more in ne sme nikdar izdati samo sebe, prav tako ne anglikanizem ali luteranska in reformirana Cerkev.

In vendar, vsi moramo težiti k temu, da bi postajali vse bolj eno v Kristusu. V tem, kar je bistvenega, moramo biti trdno povezani med seboj. Kot lepo naglašata koncilski Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu: »Bodi edinstvo v potrebnem, v dvomnem svoboda, ljubezen v vsem« (CS 92, 2).

Ali niso prav takšne edinosti v mnogoličnosti iskali ali jo še iščejo John Henry Newman, Vladimir Solovev, Janez XXIII., carigrajski patriarh Atenagoras, taizejski prior Roger Schutz in mnogi drugi?

Prav zato so potrebni teološki pogovori: v miru, medsebojnem spoštovanju, v ozračju iskrenosti in ljubezni.

Prav tako ozračje je nekoč s svojimi spisi pripravljaval Tomaž Akvinski. Zavračal je slepo strast in žaljivo polemiko, naslanjal se je na razum in božjo ljubezen. Pred svojimi očmi pa je vselej imel celostnost ene same Kristusove Cerkve.

Zato so njegovi spisi tudi danes ekumensko pomembni za celotno krščanstvo, tudi za pravoslavne in posebno še protestantske Cerkve, kot naglašata v svojem članku »Cerkveni ali konfesionalni učitelj — Ekumenski pomen Tomaža Akvinskega« protestantski teolog Peter Meinhold.²⁵

Sodobni medkrščanski teološki pogovori zbuja upanje, saj razrešujejo tudi težje vzele. Mešane teološke komisije, ki so se porodile v novem ekumenskem ozračju drugega vatikanskega koncila, so v marsičem že dosegle soglasje, na primer glede evharistije in duhovniške službe.²⁶

Značilnost sodobnega teološkega dialoga je, da poteka v več smereh, da se ne ustavlja le pri vrhu, ampak zajema tudi bazo, in da ne ostaja le pri besedah, temveč prehaja v življenje. Tako so vse krščanske Cerkve usmerjene v iskanje in uresničevanje skupne edinosti. Katoliško-protestantsko zблиževanje, ki je posebno težko in zahtevno, pomaga graditi tudi most med protestanti in pravoslavnimi Cerkvami, in obratno.

Tudi povezovanje avtokefalnih pravoslavnih Cerkva in njihov vsepravoslavni koncil, ki ga pripravljajo, ima velik pomen za celotno vsekrščansko edinstvo.

Pri pogovorih nedavno ustanovljene katoliško-pravoslavne komisije bodo v ospredju v glavnem drugačna vprašanja, kot jih rešujejo zahodne mešane komisije. Izmed štirih spornih točk, ki jih je obravnaval Tomaž Akvinski in so izstopale na drugem lyonskem in ferrarsko-florentinskem koncilu, se treh skoroda ne bo treba več dotikati. Najtežje bo ostalo eno samo vprašanje: papeško prvenstvo, problem, pereč tudi za Cerkve, ki so izšle iz reformacije. Vendar tudi to vprašanje ni nerešljivo, če gledamo nanj v duhu svetega pisma, vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetov ter cerkvene prakse prvih tisoč let.

Poudarek na bratskem služenju in zbornem vodstvu, ki je prišel do veljave na drugem vatikanskem koncilu,²⁷ odpira nove perspektive za razumevanje in skupno življenje krščanskega Vzhoda in Zahoda.

²⁵ PETER MEINHOLD, Kirchenlehrer oder Konfessionslehrer? Die ökumenische Bedeutung des Thomas von Aquin, Stimmen der Zeit, Oktober 1976, 668—674.

²⁶ Prim. V edinosti, Ekumenski zbornik 1975, Ljubljana—Maribor 1975, 70—108.

²⁷ Prim. C 22—23, 27 idr.

Tudi pravoslavni, anglikanski in protestantski teologi začenjajo vse bolj odločno naglašati pomen petrinske službe in potrebo enotnega krščanskega središča, ki ga naj predstavlja papeštvo.²⁸

V današnjem času vedno večjega enotenja človeške družbe krščanstvo nujno potrebuje enotno središče, ki naj usklaja prizadevanja kristjanov in podpira rast v edinosti, toda v duhu očetovske ljubezni, medsebojnega zaupanja, resnične svobode in deljene odgovornosti, kot piše anglikanski teolog Arthur Allchin.²⁹

Papeštvo ne sme težiti po oblasti, saj je Kristus edini Gospod, temveč naj odseva le pastoralno prvenstvo v služenju, kakor poudarja nemški katoliški teolog Herman Häring. Iz znamenja razdeljenosti naj postane zopet znamenje edinosti.³⁰

Brez dvoma je sodobno vsekrščansko teženje po edinosti mnogo bolj svobodno in prosto kakršnihkoli postranskih namenov kot kdajkoli v preteklosti.

Lepo se je o tem izrazil papež Pavel VI. v svojem pismu ob 700-letnici drugega lyonskega koncila, ki so jo obhajali leta 1974 v Lyonu. Takole pravi: »Ko me je leta 1967 obiskal naš dragi brat patriarh Atenagoras, sem se vprašal vpričo njega, če so bili ti naporji za odstranitev nesoglasij kdaj tako kakor danes prosti vseh političnih primesi in vsakršnega namena, ki bi bil tuj edini želji: uresničiti Kristusovo voljo glede njegove Cerkve. Dejansko nas z ene in druge strani poganja edinole želja, da bi v poslušnosti do resnice očistili svoje duše za nehlinjeno bratoljubje in bi se med seboj ljubili s čistim srcem, brez slabosti (1 Pet 1, 22). Ali ni poštenost naših namenov, pristnost naše odločitve znamenje delovanja Sv. Duha, tistega mogočnega prenovitvenega in poglobitvenega delovanja, ki ga z začudenjem izkustveno zaznavamo tako v Cerkvi kot v vsakem krščanskem verniku?«³¹

* * *

Naj navežem sklep svojega razpravljanja o Tomažu Akvinskem in edinosti Cerkve prav na to misel.

Sv. Duh je tisti, ki vodi in prenavlja Kristusovo Cerkev od začetka, skozi čase Tomaža Akvinskega in vse do danes. Sv. Duh je tisti, ki Cerkev zedinjuje.

Čim več bo v Cerkvi ljudi, kot je bil sv. Tomaž Akvinski, tem bolj bo Cerkev edina.

Čim bolj bodo vsi člani Cerkve, tako na Vzhodu kot na Zahodu, pa naj pripadamo katoliški, pravoslavni, anglikanski ali protestantski skupnosti, odprti in vneti za resnico, za ljubezen, za svetost, tem bolj bo mogel Sv. Duh prek nas ustvarjati edinost Kristusove Cerkve.

Sv. Duhu, ki je spočel sodobno ekumensko gibanje, tudi prepustimo vidno obliko te edinosti.

²⁸ Prim. STANKO JANEŽIČ, *Ekumenizem danes in jutri, V edinosti, Ekumenski zbornik 1972*, Ljubljana—Maribor 1972, 109—112.

²⁹ Prim. *Concilium* 1971, franc. izd., št. 64, 113—116.

³⁰ Prim. r. t., 123—129.

³¹ *La Documentation Catholique* 1975, št. 1668, 64—65.

On, ki je božja Ljubezen in Svoboda, bo najlepše uresničil edinost Kristusove Cerkve, edinost v resnici in ljubezni in kar najbolj svobodni mnogoličnosti.

Povzetek: STANKO JANEŽIČ, TOMAŽ AKVINSKI IN EDINOST CERKVE

Prvi del razprave predstavlja Tomaževo gledanje na edinost Cerkve, kot odseva iz njegovih del, posebno iz spisa »Proti zmotam Grkov«. Izstopa predvsem Tomaževa osvetlitev štirih spornih točk med rimsko in grško Cerkvijo: izhajanje Sv. Duha tudi iz Sina, papeško prvenstvo, nekvašen kruh za evharistijo, vice.

Drugi del nakaže razvoj odnosov med Rimom in pravoslavjem pred reformacijo in po njej ter podčrta značilnosti sodobnega vsekrščanskega dialoga, ki bi naj privedel do edinosti v mnogoličnosti.

Zusammenfassung: STANKO JANEŽIČ, THOMAS VON AQUIN UND EINHEIT DER KIRCHE

Im ersten Teile der Abfassung ist Thomas Ansicht von der Einheit der Kirche vorgestellt, wie man sie aus seinen Werken, besonders aus der Abhandlung »Gegen die Irrtümer der Griechen« erkennen kann. Hier kommen vier Streitfragen klar zu Tage und werden vom hl. Thomas belichtet: Hervorbringung des hl. Geistes auch von dem Sohne, päpstliches Primat, ungesäuertes Brot für die Eucharistie, Fegfeuer.

Im zweiten Teile wird die Entwicklung der Beziehungen zwischen Rom und Orthodoxie vor der Reformation und nachher angezeigt; dann werden die Kennzeichen des aktuellen allchristlichen Dialogs unterzogen, der zur Einheit in Vielheit führen sollte.

Résumé: STANKO JANEŽIČ, SAINT THOMAS D' AQUIN ET L'UNITÉ DE L'EGLISE

Dans la première partie de l'article l'auteur présente les vues de saint Thomas sur l'unité de l'Eglise, telles qu'elles apparaissent dans ses oeuvres, surtout dans le traité »Sur les erreurs des Grecs«. Saint Thomas y traite de quatre points controversés entre l'Eglise de Rome et l'Eglise grecque: la procession du Saint Esprit du Père et du Fils, la primauté du pape, l'utilisation du pain azyme pour l'Eucharistie, le purgatoire. Dans la deuxième partie l'auteur s'étend sur l'évolution des rapports entre Rome et l'orthodoxie avant et après la Reforme. Il souligne les caractéristiques que devra prendre le dialogue entre les chrétiens aujourd'hui, s'il veut aboutir à l'unité dans la légitime diversité.

IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE. 2. EKSEMPLARIZEM

1. Vidno veselje podoba nevidnega veselja

Vzporedno z izginjanjem pojmovanja o rajski zgradbi sveta je na Zahodu tonila v pozabo tudi prvina, brez katere si teologije cerkvenih očetov ne moremo zamisliti: eksemplarizem. Ko se je človeštvo v novem veku vedno bolj preobračalo v tostranost, je teologija izgubljala smisel za sakralno simbolično stvarstva in za eksemplarizem, ki je podan v sv. pismu. V tej razpravi se hočem omejiti na vprašanje o eksemplarizmu vidnega sveta.

»Veliko sorodstvo vlada med vidnimi in nevidnimi reči, tako da apostol pravi: 'Od stvarjenja sveta nevidne božje reči po delih umevana zremo' (Rimlj 1, 20). Tako torej obstoji sorodnost med vidnimi in nevidnimi stvarnostmi, zemljo in nebesi, dušo in mesom, telesom in duhom; iz njih združitev sestoji ta svet.«¹

Ne le da je »duša sveta« vsepričujoča v »telesu sveta«, temveč obstoji med njima tudi neka bitna sorodnost, ki omogoča njuno združitev in povezanost. Zaradi te sorodnosti vlada med njima neka podobnost. Zato moremo bitjem umnabitnega veselja pridevati imena, s katerimi imenujemo čutne stvari: »Mojzesov in prerokov prastari nauk kaže, da imajo resnična bitja ista imena kot ta, ki so razširjena tu doli, npr.: obstoji prava luč in nebo različno od obloka, in sonce pravičnosti (prim. Jan 1, 9; 1 Jan 2, 8; 1 Mojz 1, 6—8; Mal 4, 2), ki je drugo od snovnega sonca. Ta nauk na splošno postavlja resnična bitja na nasprotno stran [contrapositio] v primeri s čutnimi stvarmi, od katerih ni nobena resnična, ko pravi: 'Bog — njegova dela so resnična' (Dan 4, 34). Med resnične bitnosti uvršča božja dela, med nižje stvari pa takó imenovana 'dela njegovih rok' (Ps 101, 26). Prerok Izaija očita nekaterim: 'Gospodovih del ne uvidijo in del njegovih rok ne razumejo'« (Iz 5, 12)².

Novoplatonik Kelz očita kristjanom: ko govorijo o resničnem nebu in o pravi luči, prepisujejo te resnice od Platona. Origen pokaže, da se kristjani ne opirajo na Platona, ampak na Mojzesa in preroke, ki so starejši od Platona. Zateka se celo k nauku krščanskih apologetov, ki trdi, da je Platon poznal Mojzesa in preroke, a jih ni dovolj razumel. Ostane pa dejstvo, da sv. pismo uporablja pojme, odmišljene iz vidnih stvari, da z njimi izraža nevidne reči. To je mogoče, ker obstoji med čutnim in inteligibilnim veseljem prav natančna ontološka podobnost: »**Pojavno veselje je podoba umnabitnega in nevidnega veselja; v prihodnjem [svetu] je namreč resnica.**«³

To splošno zakonitost razlaga Origen še podrobneje. Sv. pismo zajema podobe iz vidnega sveta, da z njimi izraža duhovne stvarnosti. V psalmu je npr. rečeno, da Gospodov glas vodi k popolnosti jelene (prim. Ps 28, 9). Če

¹ Lev. hom. 5, 1: PG 12, 447 C. V prvi razpravi »Iz Origenove teologije« je bil po pomoti dodan glavni naslov: 1. Božje kraljestvo. Pravilni glavni naslov je ostal na svojem mestu po uvodu: I. Nebeško kraljestvo.

² C. Cels. 7, 31: SC 150, 84.

³ Frg. Ps. 38, 7: ed. Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* III (Paris 1883) 30; prim. tudi Gen. hom. 1, 11: PG 12, 154 D.

upoštevamo še druga mesta sv. pisma, ki govore o jenu (prim. Vp 2, 9; 5 Mojz 14, 4—5; Ps 41, 1; Job 39, 1—4; Preg 5, 19), potem spoznamo, da je jelen podoba za svetega človeka, ki napreduje v vzvišenem nebeškem življenju. Poklicati moramo na pomoč še Rimlj 1, 20 in potem vidimo, kakšne ontološke zakonitosti stoje v ozadju svetopisemske simbolike: »Apostol Pavel nas uči, da umevamo nevidne božje reči iz vidnih stvari. In to, kar se ne vidi, zremo v kontemplaciji z umom in po podobnosti iz tega, kar se vidi. **Pavel kaže s tem, da nas ta vidni svet uči o nevidnem in zemeljsko stanje vsebuje neke posnetke [exemplaria] nebeških reči.** Takó se od teh stvari tu spodaj moremo vzpenjati k tistim zgoraj; in iz tega, kar vidimo na zemlji, moremo misliti in doumevati to, kar je v nebesih. **Stvarnik** je stvari na zemlji izdelal kot sliko [similitudo] v nekakšni podobnosti z nebeškimi stvarmi, da bi po prvih laže razbrali in razumevali raznoličnost drugih. Morebiti — kot je Bog človeka naredil po svoji podobi in sličnosti — je tudi druge stvari naredil kot podobe s sličnostjo nekim nebeškim stvarnostim. In morda so posamezne stvari na zemlji toliko podoba in toliko slične nebeškim rečem, da je celo gorčično zrno, ki je najmanjše med vsemi semeni, neka slika in podoba nebeških bitnosti.«⁴

Vsaka vidna stvar je torej posnetek, podoba, slika, odtis (exemplarium) neke nevidne, nebeške stvarnosti oziroma nebeškega vzorca. Človek je ustvarjen po božji podobi, čutne stvari vidnega sveta pa so oblikovane po podobi inteligibilnih bitnosti. Med podobo in vzornim likom (izvirnikom) vlada natančen odnos podobnosti, ki je seveda v celoti znan le Upodobitelju bitij. Zato čudovitih evangeljskih prilik, v katerih je posebej očitno, da je vidni svet podoba nebeškega kraljestva, ne more nihče dojemati v njih globokem, skritem in mističnem pomenu, če ni deležen Svetega Duha: »Nihče od ljudi ne ve, kaj je v človeku, kakor le duh človekov, ki je v njem; tako tudi, kar je božjega, nihče ne pozna kakor le Duh božji« (1 Kor 2, 11). Tega, kar je Kristus povedal v prispodobah in prilikah, ne pozna nihče razen Boga in Kristusovega Duha. Kdor je deležen Kristusovega Duha, in sicer ne samo, kolikor je Kristusov Duh, ampak tudi, kolikor je Kristusov Duh kot Duh Modrosti in Duh Besede, bo pač uvidel tisto, kar mu bo razkrito o določenem mestu [prilike].«⁵

S tem je že povedano, da eksemplarizma, ki vlada med vidnim in nebeškim vesoljem, ne moremo dognati z golim razumskim sklepanjem. Večja resnica (maior veritas) je v nevidnih rečeh kot v vidnih, vendar je za vzpon k prvim treba uporabljati stopnice drugih. Čutni človek namreč nima v lasti neposrednega gledanja raja, ampak se v to gledanje uvaža v malem vseučilišču vidnega sveta: »Vsaka pojavna stvar se nanaša na neko skrito stvar; to je, posamezne vidne reči so v neki podobnosti in odnosu [similitudo et ratio] do nevidnih reči. Človeku, živečemu v mesu, je nemogoče kaj spoznati o skritih in nevidnih rečeh, ako ne dojame kakšne podobe in podobnosti iz vidnih stvari. Zato menim, da je on, ki je vse v modrosti naredil« (Ps 103, 24), tako ustvaril sleherno vrsto [species] vidnih stvari na zemlji, da je vanje položil neki pouk in vednost v nevidnih in nebeških rečeh. Človeški um naj bi se tako po njih vzpenjal k duhovnemu doumevanju in bi vzrok za stvari iskal v ne-

⁴ Cant. 3: PG 13, 172 D-173 B.

⁵ Mtth. com. 14, 6: PG 13, 1197 A.

beških rečeh ter bi poučen z božjo Modrostjo lahko izjavil: „Karkoli je skritega in očitnega, sem spoznal“ (Modr 7, 21).⁶

Čutno spoznanje je izhodišče spoznanja padlega človeka. Z njim dojame um iz čutnih stvari neko čutno podobo. Čutne stvari niso le nosilke čutnih podob ali slik, marveč so poleg tega tudi neke preslikave nebeških reči, zato um ne sme v spoznavanju obstati pri čutnih slikah stvari, odtisnjenih v svoji domišljiji, temveč se mora po lestvi bitne podobnosti, ki vlada med preslikavo in izvirnikom, vzpenjati k nebeškim vzorcem stvari, k inteligibilnim likom. To je delal modrijan, ki je raziskoval zgradbo sveta in ljudi (prim. Modr 7, 17–20), a je nazadnje od Modrosti, od Tehnika, ki je vse izdelal, prejel »resnično spoznanje bitij« (Modr 7, 17).

Po knjigi Modrosti, ki ji sledo cerkveni očetje, med njimi tudi Origen, je resnično spoznanje bitij modrostno spoznanje. Pri tem se človekov um vzpenja v zrenju k večni Modrosti in z intuitivnim doumevanjem preseže pojavno plat stvari, preseže vede, ki obtiče v pojavnosti. Po Origenovem nauku čutne stvari (npr. gorčično zrno) vsebujejo mnogo pojavnih likov in slik, ki so preslikave enega samega nebeškega vzorca, nebeške plati bitja. Veliko bogastvo in sijaj lika nebeške podstat se torej kaže v čutni stvari v njenih neštetih pojavnih razsežnostih. Čutne stvari s svojo mnogovrstnostjo in raznoličnostjo, ki je v njih samih, predstavljajo na viden način nevidno, preprosto, enovito in nepojmljivo bogastvo umnobitnega vesolja.

Gorčično zrno vsebuje mnogo čutnih likov in slik (glede na svoje mnoge stvarne razsežnosti, vidike) in je nazadnje uporabno v poljedelstvu. Ta njegova uporabnost je njegov najnižji razlog obstoja (smoter, namen). Njegov najvišji razlog (smoter, namen) obstoja pa je to, da je podoba nebeškega kraljestva.⁷ Spoznanje čutnih stvari glede njihove uporabnosti v stvarne namene je najnižje smotrno spoznanje in najnižja oblika spoznanja sploh. Potrebna je seveda nadrazumska, nadpojmovna velelogika (veleumnost), da preidemo iz čutnega vesolja v umnobitno velevesolje, iz čutnobitnega (čutnopodobnega, pojavopodobnega) v umnobitno (umopodobno) spoznavanje.

Čutno vesolje je stvarno ostvarjeno (preslikano) duhovno vesolje, je le časna preslikava (»projekcija«) večnega inteligibilnega sveta. Velikanska razlika in prepad vlada med začasnim in večnim, med pojavnimi in duhovnimi bitnostmi. Iz tega sledi, da so čutne stvari strahotno (nepojmljivo) slabotne slike za nebeške reči. V tem pogledu je treba reči, da so stvarne stvari pravzaprav sence (začasni slabotni odsevi) nebeških reči.⁸

Čutne stvari so poleg tega še nasprotni pol duhovnih bitnosti, zato lahko trdimo, da so čutne stvari negativne slike (»fotografski negativi«) inteligibilnih bitnosti. V tej luči moremo razumeti navedeno Origenovo trditev: »Nobena od čutnih stvari ni resnična, prava«. Ne gre tukaj za ontološko dobrost ali resničnost stvarnih stvari, saj Origen na več mestih zatrjuje, da so bile vse stvari ustvarjene dobre in lepe. Tukaj gre za eksemplarizem. Resničen, pravi, pristen in izviren je le umnobitni vzorec, nebeška bitnost. Njegov ne-duhovni ali snovni posnetek pa je le posnetek, čeprav je kot posnetek seveda resničen — resničen samo kot nasprotna plat (stran) inteligibilnega vzorca.

⁶ Cant. 3: PG 13, 174 A-B.

⁷ Prim. Cant. 3: PG 173 B-C.

⁸ Prim. De orat. 17: PG 11, 472 A-473 A.

Da bi se meseni ljudje povzpeli iz čutnega spoznanja k doumevanju duhovnih stvarnosti, uporabljamo tole pot:

A. trditev — **zanikanje** — presežnost.

Origen in cerkveni očetje pa ostajajo zvesti biblični perspektivi, po kateri naš un pri vzponu v nebeško kraljestvo hodi po tej poti:

B. zanikanje — **trditev** — presežnost.

Če pri A in B odmislimo tretji člen, ki je pri obeh enak (presežnost), potem takoj opazimo razliko med obema potema pri odločilnem preskoku v duhovno veselje.

Pri A je čutno veselje pozitivno ovrednoteno, je »pozitiv«, umnositno veselje označuje negacija, je »negativ« (ne-tvarno) čutnega veselja. Pri B čutno veselje označuje negacija, je »negativ« (ne-duhovno) inteligibilnega veselja; inteligibilno veselje je pozitivno ovrednoteno, je »pozitiv«. Možna zabloda prve poti je za nas ljudi preziranje umnositnega sveta, negacija ne spodbuja duha k vzponu v duhovno veselje, zato se ta lahko zapre v »pozitivni« horizont stvarnega sveta. Možna zabloda druge poti je nepriznanje ali razvrednotenje pomena čutnega sveta; afirmacija umnositnega veselja kot pravega spodbuja duha k dinamičnemu vzponu in poletu v duhovno veselje. Pot B tudi ustreza ontološkemu eksemplarizmu, po katerem so nebeške reči vzorci, čutne stvari pa le njih preslikave.

Pot A postavlja eksemplarizem na glavo: »negativ« (čutne stvari) ji postanejo »pozitiv« (izvirna stvarnost) in nazadnje slika nadomesti svoj inteligibilni izvirnik. S tem pa nebeška plat stvari zatone v senco in eksemplarizem izgine v pozabo. Res pa je, da je pot A izhodišče za čutnega človeka, šele ko z napredovanjem v duhovnem življenju prenese svoje težišče na drugo stran, v nebeško kraljestvo, šele tedaj se mu odpre obzorje poti B.

2. Kristus Prakraljestvo

Origen je ne samo začrtal odnos sorodnosti in podobnosti, ki vlada med umnositnim in čutnim veseljem, ampak se je v teološki spekulaciji povzpел še više. Ko se naslanja na apostola Pavla in apostola Janeza, govori o Kristusu kot o božjem Logosu, ki zavzema pri stvarjenju odločilno mesto.

»Odrešenik, je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo vse ustvarjeno, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari, prestoli in gospostva, vladarstva in oblasti: vse je ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1, 15—17)⁹ Origen torej sprejema Pavlov nauk o kristocentričnosti stvarstva. Stvarstvo je že po svojem stvarjenju osredotočeno na Kristusa, je zaradi njega in zanj. Vesolje dosega, uresničuje svojo najvišjo smotnost, svoj zadnji smisel v odnosu do Kristusa. Origen pogosto navaja Pavlovo trditev, da je Kristus prvorojenec vsega stvarstva. Kristus je Modrost, v kateri si je Bog Oče zamislil vse stvari in jih po njej izdelal: »Vse katerekoli zamisli [lógoi] so v modrosti. Po njih je Bog vse naredil, kot pravi prerok: ‚Vse si v modrosti naredil‘ (Ps 103, 24). V njej je bilo tudi samo veselje, toliko raznovrstnejše in različnejše od čutnega sveta, kolikor se vse

snovi prosti načrt celotnega veselja razlikuje od snovnega veselja, ne zaradi materije, temveč zaradi deležnosti Logosa in Modrosti, ki krasita materijo urejenega veselja.¹⁰

Prvorojenec vsega stvarstva je torej veselje, kolikor je »mnogovrstna modrost« (Ef 3, 10). Seveda ni on stvarno veselje, niti ne umnobično veselje, saj bi bila ta trditev panteistična. Origen pa izrecno uči biblični nauk o stvarjenju iz nič. In vendar je Kristus nebeško kraljestvo, umnobično veselje na bistveno višji ravni od stvarstva: »Nebeško kraljestvo«, pravi, »je podobno« (Mt 22, 2) itd. Ako je podobno takemu in takole ustvarjajočemu kralju, mar potem drugemu razen Sinu božjemu? On je kralj nebes [coeli]. In kot je on Pramodrost, Prapravica, Praresnica, ali ni enako tudi Prakraljestvo? On je kraljestvo, pa ne nečesa tu doli, niti ne od dela zgornjih reči, marveč vsega, kar se imenuje nebesa [coeli]. Če iščeš pomen reka: »Njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 3), potem lahko izjaviš: njih je Kristus, kolikor je Prakraljestvo.¹¹

Kristus je torej kraljestvo samo, Prakraljestvo (autobasileía) ali pranebeško kraljestvo. Izročilo je že pred Origenom poistovetilo Jezusa z obljubljenim deželo. Obljubljena dežela (zemlja) je še posebej postalo Jezusovo veličastno povečano telo. Zato kristjan, ki se s krstom včleni v Kristusa (prestopi Jordan), uživa v sv. Evharistiji sadove nove zemlje, oživljene po Svetem Duhu, dežele, kjer se cedita mleko in med.

Delo sv. Hipolita Rimskega »Apostolsko izročilo« opisuje poseben obred, ki je pridružen sv. maši. Pri darovanju blagoslovi škof tudi mleko in med. Po prejemu sv. Evharistije bodo mleko in med pili novokrščenci in s tem simbolično pokazali, da so stopili v obljubljeni deželo, kjer z deležnostjo pri Kristusovem povečanem telesu uživajo najbolj osrečujoče dobrine: »Diakoni prinesejo darove škofu in škof moli zahvalo nad kruhom, ki je podoba za Kristusovo meso, in nad mešanim vinom, ki je podoba za kri, prelito za vse vernike. Škof moli zahvalo tudi nad mlekom, pomešanim z medom. S tem pokaže, da se je izpolnila obljuba, ki je bila izrečena očetom: »Dal vam bom deželo, v kateri teče mleko in med« (2 Mojz 3, 8). Ta dežela (zemlja) je Kristusovo meso, ki ga je dal nam vernim, da se kot otročki hranimo z njim, in s svojo besedo spreminja zagrenjenost v sladkost srca.¹²

Pomembna je Origenova razlaga prvih vrst prologa Janezovega evangelija. V njej je razvil tako teologijo o Logosu, ki je nato navdihovala teološko razmišljanje skozi dolga stoletja: »Glej, ali ni mogoče razumeti stavka: »V začetku je bila Beseda [Logos]« (Jan 1, 1) v pomenu: vsa bitja so nastala po Modrosti in vzorcih načrta [týpoi tou systématos], katerih zamisli so v njej. Kakor gradijo hiše ali sestavljajo ladje po arhitektonskih vzorcih — počelo hiše ali ladje so vzorci in izumi [týpoi kai lógoi] v inženirju — tako, menim, je vse nastalo po zamislih Boga, prej doumetih v Modrosti.¹³

Podoba o arhitektu in hiši je ostala klasična v teologiji stvarjenja, pozabili pa so na ladjedelniško perspektivo, s katero je bolj poudarjen dinamični

¹⁰ Jo. com. 19, 5: PG 14, 568 C.

¹¹ Mtth. com. 14, 7: PG 13, 1197 B-C. Kristus je le v prenesenem pomenu (alegoričnem) nebeško kraljestvo, prim. De orat. 23: PG 11, 489 D-492 A.

¹² Hipolit Rimski, Trad. 21: SC 11, bis 90-92. Prim. tudi A. Jaubert, Origène, Homélie sur Josué, v: SC 71, 34 sl.

¹³ Jo. com. 1, 19, 113-114: SC 120, 120. Prim. tudi Jo. com. 2, 18, 126: SC 120, 290.

značaj stvarstva. Izumi, zamisli (lógoi) vseh stvari so zbrani v Logosu. Ta zaradi tega ni mnogo besedi, marveč ena sama božja Beseda, »ki zaobjema veliko idej [theorémata], od katerih je vsaka ideja del Besede v njeni celoti«. ¹⁴ Origen imenuje Logos Bistvo (Podstat) vseh bistev ali Idejo vseh idej. ¹⁵

Vsa bitja so torej po stvarjenju različno deležna božjega Logosa. On prešinja celotno stvarstvo in vse je po njem nastalo in nastaja. A bolj kot tvorno vzročnost Logosa pri stvarjenju poudarja Origen njegovo vzorno ali likovno vzročnost (causa exemplaris vel formalis). Logos, ki je božji Sin, je **substancialna Praresnica ali pravzorna Resnica**. ¹⁶ Pravzorci ali pranačrti vseh bitij so torej v Logosu, ki ga Origen imenuje **Pralogos**, to je Prarazum, Pramisel ali Prabeseda. Z deležnostjo pri Logosu so vsa bitja deležna slave, sijaja, načrtnosti in smiselnosti. Bog ni deležen biti, kajti On je, ki je (prim. 2 Mojz 3, 14), pač pa so vsa bitja deležna Boga. Logos je alfa in omega vsega stvarstva in ključ za razumevanje vsega.

Če odmislimo od logičnih bitij, ki so ustvarjena po podobi Logosa, potem velja tale vzorčni odnos med stvarstvom in Logosom:

- pravzorci vseh bitij so v Logosu;
- vzorci so nebeške bitnosti;
- posnetki (sence) so vidne stvarnosti.

Eksemplarizem nas opozarja na bolj ali manj popolno deležnost bitij pri večnem Logosu, pa tudi na vzorčni hierarhični odnos, ki vlada v stvarstvu in ima svoj zadnji temelj v Bogu. Bolj jasno razvija to, kar je kasneje sholastika imenovala „analogija biti“.

3. Polja so že bela za žetev

V Logosu so zamisli, izumi, načrti, pravzorci (lógoi) vseh bitij, v Besedi so zbrane besede vseh stvari. Zato se v Kristusu, učlovečenem Logosu, razodeva zadnji pomen, smisel in razlog vseh stvari. Grška beseda lógos namreč pomeni tudi razlog. »Razlog (ratio) je namreč prav tisto, po čemer si je mogoče »razložiti«, zakaj je kaj, torej nazadnje tisto, po čemer je kaj«. ¹⁷

V Kristusu se torej razodevajo večni razlogi vidnih in nevidnih stvari. Ob Kristusu vidno veselje spregovori osebno modro govornico, ki dviga človekovega duha k upodabljanju po stalnih nebeških vzorcih, končno po nespremenljivih pravzorcih v Logosu. Origen sijajno razlaga Jan 4, 35: »Nihče od teh, ki vrše dela mesa, ne povzdigne oči. Polja so že bela za žetev, ko je navzoč božji Logos in pojasnjuje ter razsvetljuje polja sv. pisma. Ta so dozorela [izpolnjena] z njegovim prihodom. Morebiti pa so tudi vsa čutna bitja prav do samega neba in kar je v njem, bela polja, pripravljena na žetev tam, ki povzdignejo oči: dojemajočim jasno kažejo načrt [lógos] slehernega bitja. S tem se ti preobražajo v isto podobo iz slave v slavo (prim. 2 Kor 2, 18): sprejemajo v oči sliko gledanih bitij, kot je vsako od njih po nastanku dobro. Bog je videl vsako posamezno ustvarjeno bitje, da je dobro in lepo.

¹⁴ Jo. com. 5, 5: SC 120, 380.

¹⁵ C. Cels. 6, 44: SC 147, 338–340.

¹⁶ Prim. Jo. com. 6, 6: SC 157, 156; Jo. com. 32, 18: PG 14, 817 C; Jo. com. 6, 38, 188: SC 157, 268; Rom. com. 4, 5: PG 14, 978 C; Jo. com. 2, 13, 94: SC 120, 268.

¹⁷ A. Ušeničnik, Izbrani spisi X (Ljubljana 1941) 205.

To pomeni: Bog je videl načrte [lógoi] vsakega bitja in je videl, kako je vsako bitje nastalo po teh načrtih, dobro in lepo. „Povzdignite oči in pogledajte polja, da so že bela za žetev“ (Jan 4, 35). Navzoči Logos spodbuja poslušajoče učence, naj povzdignejo oči k poljem pisma in poljem načrta [lógos] vsakega izmed bitij, da bi videli belino in sijaj vsepričuje luči resnice.¹⁸

Z navzočnostjo učlovečenega Logosa v vidnem svetu je nastopila eshatološka doba in poslednja popolnost. Sv. pismo je doseglo svojo dovršitev. Tudi snovno veselje je v odnosu do Jezusa razkrilo svoj zadnji razlog obstoja in svojo eshatološko ali nebeško popolnost. Ob razsvetljevanju Logosa Jezusovi učenci spoznavajo **nespremenljive praresnice** o vseh stvareh (večne resnice), ko se njihov duh dviga iz čutnega sveta v veličastnem vzponu v umno-bitno velevesolje. Sorazmerno s tem vzpenjanjem jim vse vidne stvari postajajo bela ali zlata žitna polja zato, ker v njih zrejo nebeške popolnosti; še več: v teh nebeških popolnostih doumevajo nedoumljivi blišč božjih zamisli o bitjih in se po tem gledanju preobražajo iz slave v slavo.

Razvidno je, da Origen ne zametuje čutnega spoznanja in ga tudi ne razvrednotuje, zato bi mu zastonj očitali kakšen maniheizem, pesimizem, dualizem... Čutne stvari niso »nevtralne«, ampak smerokazi k Bogu, k večnemu Logosu. (V skladu s tem bi pravilno sklepali, da tudi naravoslovne vede niso nevtralne, temveč so navsezadnje kažipotji k Logosu. To se kaže pri nekaterih že v samih njih imenih [-logija]: geo-logija, meteoro-logija, bio-logija, fiziologija, oftalmo-logija...).

Vidno veselje je za Jezusove učence nagovor izumitelja vsega, nagovor Praresnice ali Prabesede. Ob opazovanju vidnega sveta jim Logos odkriva nevidne božje načrte v stvareh in jih opaja z neminljivimi lepotami in dobrinami. Celo vidno in nevidno veselje jim podarja eshatološko (nebeško ali večno). Bog nam je namreč s tem, da nam je dal Sina, podaril vse (prim. Rimlj 8, 32): »Nobena vidna ali nevidna stvar se ne more izenačiti s Sinom, na noben način se stvar ne more primerjati s Stvarnikom. In če nam je podarjen sam Stvarnik, ali nam ne bo z njim dana tudi sleherna stvar? Stavek „z njim nam je dal vse“ ima lahko dva pomena. Najprej: ako je Kristus v nas, kolikor je Beseda, modrost, resnica, pravica, mir in ostalo, kar je o njem pisano, nam je s to Polnostjo kreposti dano vse. Tako nimamo le eno izmed stvari, namreč ta mali vidni kraj Zemlje, kjer zdaj bivamo, temveč imamo hkrati v lasti s Kristusom vse, kar je Bog ustvaril: vidne in nevidne reči, skrite in očitne, časne in večne. Potem drug pomen: njemu samemu kot dediču, nam pa kot sodedičem bo z njim prav tako dano v uživanje celotno stvarstvo.«¹⁹

Časne stvari so bela žitna polja in zlati rudniki večne Modrosti: to je lepo opazno pri pristnih Jezusovih učencih — pri svetnikih. Prav tako vidimo pri njih uresničen paradoks: so »kakor bi nič ne imeli, vendar imajo vse« (2 Kor 6, 10), ker imajo vse v Kristusu. Origen je s svojo teologijo o Logosu na osnovi sv. pisma tako lepo teološko utemeljil in izrazil te resnice kot verjetno nihče drug.

Origenova zmota: Kozmološko vlogo Logosa pri stvarjenju je Origen ponekod povezal z njegovim rojstvom iz Očeta in je takó zašel v subordinacianizem. Logos je kot božji Sin manjši od Očeta in njegovo rojstvo je pogojeno

od njegove sredniške vloge pri stvarjenju sveta. Origen seveda na več mestih izrecno uči enakost božjega Sina z Očetom. Njegov subordinacionizem je bolj izraz pomanjkljivosti njegovega teološkega sistema kot pa zmota, ki bi se je bil Origen trdno oklepal.

Origen in sv. Avguštín

Origen je s svojim naukom o umnubitnem logosu vsakega čutnega bitja vplival na vse vzhodne očete. Nič manj kot med vzhodnimi očeti pa je bil ta nauk razširjen med zahodnimi cerkvenimi očeti. Naj omenim samo sv. Avguština in videli bomo, da se Avguštínov nauk sklada z idejami vélikega aleksandrijskega učenjaka.

Tudi sv. Avguštín govori o inteligibilnih, nebeških ali duhovnih stvarnostih, ki so bitno odličnejše od čutnih stvari.²⁰ Med telesnimi in netelesnimi rečmi vlada odnos podobnosti in eksemplarizma²¹. A nazadnje sv. Avguštín, kot Origen postavlja v Boga zamisli, razloge, vzorce, like in ideje o vseh stvareh.²²

Človeška duša z nižjim (malim) razumom zaznava čutne like in si z njihovo pomočjo oblikuje racionalno znanje in znanosti. A »z višjim razumom [veleumom] sodi o teh čutnih stvareh po netelesnih in večnih razlogih [rationes]. Ako bi ti razlogi ne bili nad človeškim umom, bi nikakor ne bili nespremenljivi«²³.

Z višjim razumom ali veleumom človek spoznava in si pridobiva večno modrost, ki ostaja vedno istovetna, ker temelji na neminljivih inteligibilnih bitnostih. Spoznavanje inteligibilnih bitnosti in idej večne Modrosti spada med intuitivno dojemanje uma. Da se um vzpne do doumevanja rajskih stvarnosti, mora biti izredno bistroviden: »Doumeva [intueri] jih lahko samo razumna duša, in sicer s svojim presegajočim delom, to je z duhom ali umom [mens et ratio] kakor z nekakim svojim obličjem, notranjim očesom, inteligibilnim očesom. In to ne vsaka in katera koli duša, temveč sveta, čista in za to gledanje pripravna duša. To je duša, ki ima oko, s katerim se gledajo te reči, zdravo, iskreno, jasno in podobno rečem, ki jih namerava gledati«²⁴.

Če duša zanemari ljubezen do večne Modrosti, tedaj preide v doumevanje iz najvišjih (nebeških) bitnosti k najnižjim (čutnim) stvarjem. Z neznatnim diskurzivnim razumom si pohlepno nabira zgolj znanje, ki je zaprto v krog tvarnih in spremenljivih reči. S tem se napihuje in pada vedno nižje ter se zaradi naraščajoče teže minljivega znanja pospešeno oddaljuje od neminljive blaženosti: »Kako neki bi človek prešel od najvišjih k najnižjim rečem, če bi sebe ne postavil v središče? Ko človek zanemari ljubezen do **modrosti**, ki **ostaja vedno enaka**, tedaj hlepi po znanju [concupiscitur scientia] na podlagi izkustva spremenljivih in časnih stvari. To znanje človeka napihuje, ne pa gradi (prim. 1 Kor 8, 1). Preobteženega duha namreč njegova teža tako

²⁰ Prim. Avguštín, De duab. anim. 5, 4; 6, 7: PL 42, 96. 98–99; De trinit. 12, 14, 23: PL 42, 1010; De Gen. ad litt. 12, 24, 66–67: PL 34, 483; De Gen. ad litt. impf. 8, 29: PL 34, 232.

²¹ Prim. Avguštín, De trinit. 13, 1, 4; 11, 5, 8; 12, 5, 5: PL 42, 1016. 991. 1001.

²² Prim. Avguštín, De div. quaest. 83, quaest 83, q. 46, 2: PL 40, 30.

²³ Avguštín, De trinit. 12, 2, 2: PL 42, 999. Prim. tudi Avguštín, De civit. 8, 6: PL 41, 231; De trinit. 12, 15, 24; 12, 11, 16: PL 42, 1011. 1007.

²⁴ Avguštín, De div. quaest. 83, q. 46, 2: PL 40, 30.

rekoč oddaljuje od blaženosti in iz izkustva kazni za svojo sredotežnost [medietas] spoznava, kolikšna razlika vlada med dobrino, ki jo je zapustil, in narejenim zlom. Potem, ko je potrošil in izgubil svoje moči, se ne more povzpeti nazaj [v prvotno stanje] razen po Stvarnikovi milosti, ki človeka poziva k pokori in odpušča grehe²⁵

Avguštin se nič manj kot ostali cerkveni očetje zaveda, kako težaven je prehod iz vidnega v duhovno veselje. Človek je namreč po Adamovem padcu obrnjen v tostranost in nagnjen h gradnji sistemov počutnega mišljenja: »Glede na stanje, v katerem smo se znašli, ko smo postali umrljivi in meseni, laže in tako rekoč domačnejše razmišljamo v vidnih kot o inteligibilnih stvarih: prve so zunaj nas, druge znotraj nas; prve zaznavamo s telesnimi čuti, druge doumevamo z umom. Mi sami nismo po duhu čutne stvarnosti, to je telesa, ampak inteligibilna stvarnost, kajti življenje smo. Toda, kot sem omenil, toliko smo se privadili na telesa, da čudno drseč strmoglavlja navzven naša osredotočenost. Ko se namreč naša osredotočenost odmakne od nestalnosti teles, da bi se v duhu utrdila z veliko gotovejšim spoznavanjem, se **znova zateče k telesom ter tam išče počitek, kjer je izvor njene oslabeledosti. To bolezen je treba upoštevati: kadar skušamo notranje duhovne reči prikladneje razlikovati in nakazati, tedaj moramo vzeti za vzore podobe [similitudines] zunanjih teles**«²⁶.

5. Novi vek: zaton eksemplarizma

a) Spuščanje navzdol

Starogrški misleci so v veselju občudovali epifanijo božanstva. Niso pa se dokopali do pojma o stvarjenju in osebнем Bogu, vendar so iskali »neznanega Boga« (Apd 17, 23). Izraz iskanja izgubljenega raja so bili njihovi duhovni poizkusi, da bi se povzpeli na fizikalne stvarnosti sveta. Z vzponi duha so vzpostavili trajne temelje metafizike in osnovne zakone logike.

Kršćanstvo je presežno izpolnilo pričakovanja antičnega človeka. Odprlo mu je polet v nebeško kraljestvo, pa tudi pokazalo, kako je to kraljestvo skrito v svetu od začetka sveta. Z milostjo mu je podarilo novo oko srca. S pogledom, uprtim v učlovečenega Logosa, je kristjan v veselju zrl lepoto blišča božjega veličastja in vsepričujoči sijaj resnice. Nebo in zemlja sta bila v očeh tedanjega kristjana polna božje slave, in to prav tja do visokega srednjega veka.

Na podlagi Origena naj to ponazorim s prisposodob: Če vidno veselje primerjamo zemlji (zemlja ohrani svojo velikost, a se spremeni v kroglasto kristalno lečo), umnabitno veselje pa nebesnemu svedu, potem se celotno zvezdno nebo zrcali v kristalu zemlje, oziroma zemlja povzema (je deležna) na svoji bitni ravni bitno odličnejše in presežnejše celotno nebo. Z opazovanjem kristala zemlje lahko v vsaki njeni točki zremo vse nebo (nebesa); seveda se nam obzorje neba odpira v sorazmerju z jakostjo našega (duhovnega) vida. Ostrovidnejši pogled namreč uzre večjo analogijo med obema deloma,

²⁵ Avguštin, De trinit. 12, 11, 16: PL 42, 1007.

²⁶ Avguštin, De trinit. 11, 1, 1: PL 42, 984–985.

končno pa se kristjanov pogled po odličnejšem safirju neba (po safirni leči neba oziroma nebes) skrivnostno vzpenja h kontemplaciji vsepresežne, neskončne prve Luči.

Cerkveni očetje so na podlagi evangeljskih prilik in odlične notranje duhovne optike zrlji skrivnosti nebeškega kraljestva in večnega Logosa v zrcalu čutnega sveta²⁷. Ostali so zvesti simbolični teologiji prerokov (in stare zaveze sploh) in evangelija. Zato njihovo teologijo odlikuje spoznavoslovni realizem, nazornost in preprostost, ki izhaja iz njih uboštva v duhu. Modrostni način spoznavanja in izražanja budi pri ljudeh vedno živi čut za božjo transcendentnost, obenem pa ohranja svojo trajno veljavo. Poleg tega uresničuje še ideale teološke estetike, v kateri se živo izraža čut za božjo veličastnost, ki najvišje odseva na obrazu križanega in poveljčanega Kristusa.

Sv. Tomaž Akvinski povezuje v genialno teološko sintezo izročilo cerkvenih očetov, platonizem, aristotelizem in neoplatonizem, a pozna tudi rimsko, arabsko in judovsko izročilo²⁸. Tomaž ohranja v lepi harmoniji višji razum (modrostno spoznanje v luči prve Resnice) in nižji razum (čutno spoznanje) in s tem drugo in prvo plovbo človeškega duha. Srečno pluje med dvema nasproti ležečima vrstama čeri. Prva vrsta čeri je naturalizem, ki Boga popolnoma odstrani iz sveta in človeške kulture, druga pa je napačni supranaturalizem ali fideizem, ki zavrača zakonite zahteve razuma²⁹.

Tomaž se odločno bori zoper nauk o dveh resnicah, ki je v naslednjih stoletjih usodno razkral krščansko Evropo. Višji razum se v veri naslanja na prvo Resnico, vendar za svoj vzpon v doumevanju večnih resnic (vzpon v inteligibilni svet) uporablja zrcalno (»radarsko«) krmarjenje nižjega razuma, ki s čutnim spoznavanjem (vključno z vsemi svetnimi vedami) temelji na stvarnosti vidnega sveta³⁰. Nižji razum, ne brez pomoči višjega, poenoti (in pomanjša) nepregledne množice čutnih dražljajev (čutnih vrstic) v abstraktni pojem. Podobno višji razum, ne brez pomoči prve Resnice, poenoti (in pomanjša) nepregledne množice abstraktnih spoznanj (razumskih vrstic) v preprosto inteligibilno (modrostno) sliko ali **prisposodob**. S tem dopolni (in korigira) nižji diskurzivni razum in končno vse čutne vede prešine in ožari s sijajem svetosti in z neizrekljivo lepoto večne Modrosti³¹.

Medsebojna pomoč in dopolnjevanje višjega in nižjega razuma je odlika Tomaževe teologije in filozofije: »Najprej naj opozorimo na **gnozeološki** in

²⁷ Očetje so znali brati zgodovino odrešenja, Cerkve, človeštva in posameznika v prilikah, v vidnih stvareh. V stvareh so poslušali pouk (logos), ki je v sozvočju z Logosom v evangeliju. Da se prepričamo o tem, je dovolj če pregledamo razlago Jobove knjige sv. Gregorja Velikega. Gola abstraktnost spada med boleznii novega veka.

²⁸ Prim. Pavel VI., Lumen Eccles. 9, v: AAS 66 (1974) 682. Lumen Ecclesiae je papežovo pismo ob 700-letnici smrti sv. Tomaža Akvinskega.

²⁹ Prim. Pavel VI., Lumen Eccles. 8, v: AAS 66 (1974) 680.

³⁰ O dveh vrstah spoznanja človeškega uma, prim. Tomaž Akv., In Div. nom. c. 7, lect. 1—2 (Roma 1950) 262—266. Tomaževo vrednotenje čutnega spoznanja izhaja med drugim tudi iz sv. Avguština: »Tudi znanje [scientia] vsebuje neki dobri vidik, če z ljubeznijo do večnih resnicnosti premaga to, kar v njej napihuje ali ima navado napihovati. Ljubezen seveda ne napihuje, ampak gradi (prim. 1 Kor 8, 1). Kreposti, po katerih človek prav živi, niso možne brez spoznanja. S krepostmi se takó usmerja to ubogo življenje, da ga pripeljemo v resnično blaženo večno življenje« (Avguštin, De trinit. 12, 14, 22: PL 42, 1009).

³¹ S tega gledišča nam postanejo umljive stvaritve krščanske kulture in umetnosti v antiki in srednjem veku. Ta kultura išče lepoto forme (logos, ratio, idea), v kateri se zrcali prva Lepota (Logos): »Vsak lik [forma], po katerem stvari imajo bit, je neka deležnost božjega sijaja. Zato pravi Dionizij, da so posamezne stvari lepe po svojem načrtu [logos, ratio], to je po svojem liku. Tega sledi, da bit vseh stvari izhaja iz božje lepote« (Tomaž Akv., In Div. nom. c. 4, lect. 5, n. izd. 114). Lik bitij »je neko izžarevanje, ki izhaja iz prvega sijaja, sijaj pa je bistvo lepote« (pr. t., lect. 6, n. izd. 118).

ontološki realizem, ki je prva in glavna odlika filozofije sv. Tomaža. Pri njem bi lahko govorili tudi o **kritičnem realizmu**, kolikor je ta povezan s čutnim spoznanjem in zato z **objektivnostjo** stvari, in povzroči, da »bit« prejme resničen in trden pomen. S tem ta realizem dopušča umu nadaljnje delovanje: čeprav um posploši čutne zaznave, se vendar ne loči od njih tako, da bi ga potegnil vase **dialektični** vrtinec zgolj **subjektivnega** spoznanja, ki ga navsezadnje, tako rekoč z nujnim gibanjem, privede do bolj ali manj absolutnega **agnosticisma**³².

Pozna sholastika ni znala obdržati ravnotežje dveh plovb človeškega duha. Začne se širiti prepad med vero in razumom, nebesi in svetom, Cerkvijo in državo in naposled med Bogom in človekom. Odprta pot ločitve privede kmalu do izgube transcendentalne teološke estetike³³.

Duns Skot uvede istoznačni pojem biti, ki ga enako naobračamo na Boga in svet. Pojem biti je v svoji logični in metafizični bistvenosti vsebini **nevtralen**. S tem pojmom biti, ki je formalni predmet filozofije, zaide Skot v usodno protislovje: **abstraktna** »bit« je nekaj širšega od neskončnega Boga (Bog je pod njo!). Tako se filozofija (razum) dvigne nad teologijo (vera)³⁴. Skozi na novo odprta vrata začne v filozofijo in teologijo vdirati racionalizem, ki prezre nadrazumsko in nadbistveno (nadčutno) razsežnost bitij. Zazeva prepad med »Bogom filozofov« in »Bogom razodetja«. Eksemplarizem se začne potapljati: »Filozofija je po eni strani omejena in indiferentno-nevtrarno področje — »bistev« in zrenje Boga v sredstvu resničnega stvarstva (Rimlj 1, 18 sl.) se zatemni in postane dvoumno; po drugi strani pa se zaradi tega izprazni kontemplativna razsežnost teologije v korist čisto praktični teologiji in krščanska gnoza (gnosis) v korist gole vere (pistis)«³⁵.

Nominalist W. Ockham speljuje nadaljnje zaključke iz Skotove »istoznačne biti«. Stvari za Skotom pojmuje zgolj kot »haecceitates« (to tukaj, kar je pred menoj) in zavrže celotno platonsko-aristotelsko izročilo ter tako odpre prosto pot empirizmu in pozitivizmu. Metafizična (rajska) podstat stvari izgine in svet razpade v množico atomov. Tako je v 14. stol. »miselni prostor med senzualizmom in formalnim logicizmom, z odstranitvijo metafizike, postal rojstni kraj modernega »naravoslovja«. Po izločitvi aristotelske substance in vsake vzročnosti, ki ne sloni na neposrednem izkustvu, da, celo z izločitvijo vseh vrednostnih lestvic [Wertabstufung] v kozmosu, kar logično vodi v Demokritov atomizem, je Nikolaj iz Antrecourta začel raziskovati zakone gibanja v prostoru. Sledijo mu Janez Buridan, Albert Saksonski in Nikolaj iz Orezma, ki odpre pot Koperniku in Galileju«³⁶.

Nominalizem je oče filozofskega racionalizma novega veka, protestantizma in modernih naravoslovnih ved. Vplival pa je tudi na neosholastiko.

³² Pavel VI., Lumen Eccl. 15, v: AAS 66 (1974) 687–688. Pri nadaljnjem delovanju duha ne gre za »zgolj abstraktivne graditve in vzpone duha, ampak za take graditve in vzpone duha, ki gredo za resničnimi impulzi stvari« pr. t.). Po Tomažu vlada neko sorazmerje (proportio) med stvarjo in Bogom, med učinkom in vzrokom, spoznavajočim in spoznanim, toda zaradi neskončne presežnosti Stvarnika nad stvarjo končno ni med njima nobenega sorazmerja. S tem se Tomaž izogne goli pojmovni dialektiki v spoznavanju Boga. Prim. o tem H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 3/I (Einsiedeln 1965) 355.

³³ To pot ločitve natančneje opisuje Balthasar v n. d., 371–406. Prim. tudi R. Guardini, Sorge um den Menschen (Würzburg 1962) 76–78.

³⁴ Prim. Balthasar, n. d., 378–379.

³⁵ Balthasar, n. d., 379–380.

³⁶ Balthasar, n. d., 381–382.

Suarez, oče neosholastike, je prevzel Skotov pojem o bistvenosti biti, ki mora zaobjeti Boga (debet **comprehendere Deum**; **sub** objecto suo Deum **complectitur**), angele, stvarno podstat in pritike. Na podlagi tega pojma bistvenostne biti, brez ozira na nižje člene (Bog in svet), metafizika a priori odkriva razsežnosti biti kot take. »Nominalizem je z izravnavo [Nivellierung] resničnosti bodisi na pojme (conceptus) bodisi na čutno zaznavo (experientia) zavrgel celotno področje resnične stvarnosti med svetom in Bogom, zato je mogla baročna neosholastika s sredstvi konstruktivnega konceptualizma le navidezno obnoviti celotno področje resnične stvarnosti.«³⁷

V neosholastiki doživlja nebeška razsežnost teologije nadaljnje težave, pojma teološki čut za nadnaravno (Suarez gre za Kajetanom in gradi sistem čiste narave), za anagogično in simbolično teologijo. Od cerkvenih očetov naprej do Bonaventure in Tomaža sta bili (objektivna) mistika in teologija povezani v nerazdružljivem zakonu. Pozneje pa »mistik« postane izjemen primer, ki je pač vezan na osebno izkustvo božjega veličastva, »pravilo« pa je konsekvantno-logična šolska metafizika.³⁸

S prenašanjem težišča mišljenja v golo pojmovno racionalno logiko se odpirajo možnosti za novodobno filozofijo od Descartesa pa do nemškega filozofskega idealizma, ki z dialektičnim obratom preide v materializem. Pri Skotu in Suarezu je namreč »prišlo do Kopernikovega preobrata od biti k bistvenostnemu pojmu [Wesensbegriff], od bitij v njih samih (in Boga) k bitjem za-mene in iz-mene. Subjekt potem lahko postane postavodajalski razum; po prvotni sintezi sodi v svojem razsvetljenem prostoru a priori o [über] prvem, njemu danem in razumljivem pojmu biti, kateremu se pridružujejo in pritikajo nadaljnje aprioristične in aposterioristične sodbe. Subjekt se lahko prepriča o pravilnosti te sodbe z refleksijo o sebi v svojem delovanju (cogito)«³⁹.

b) Sinhronizacija s svetom

Zaton eksemplarizma in modrostnega doumevanja stvarstva v novem veku lahko opišemo tudi z nadvesoljskega zornega kota v preglednejših modrostnih kategorijah. Upoštevajmo za to štiri pomembna načela cerkvenih očetov:

1. Gibanje duše ni nič drugega kot njeno življenje⁴⁰.
2. Z zapustitvijo stalne in nespremenljive rajske sfere izgubi človek večno življenje in njegova duša preide v tok pojavnega sveta, ki je podvržen nenehnemu spreminjanju in menjavam: »Ako ni duh zakoreninjen v ljubezni do večnosti, tedaj s stvarmi, ki jih ljubi, pada navzdol. Nihče ne more ljubiti stvari v gibanju [mobilia] in sam ostati negiben. Kdor objame prehodne reči, preide s tem v premikanje, s katerim se vključi v tok gibajočih se stvari«⁴¹.

³⁷ Balhasar, n. d., 385.

³⁸ »Značilno je to, da se v neosholastiki hkrati s čutom za veličastvo Boga — ki prešinja vse razodetje, a ga pojmovna logika ali ne dojame prav ali obide in metodično ubije — izgubi tudi čut [Sensorium] za veličastnost stvarstva (kot »estetiko«), ki je presvetljeval vso teologijo očetov in zgodnje sholastike (...). Skrčenje biti na pojmovno raven [Verbegrifflichung des Seins] pri Skotu-Suarezu zazidava mišljenje v sfero, za katero so značilni goli esencialni povedki, z igro analize in sinteze pojmov, in zaradi tega z značilnim notranjim subjektivnim nasprotjem med dejem spoznanja (noesis) in vsebino spoznanega (noema)« (Balhasar, n. d., 387).

³⁹ Balhasar, n. d., 389. Na sestanek nemške filozofije absolutnega jaza (individualnega ali družbenega) je vplival tudi Eckhart, prim. Balhasar, n. d., 374. 404).

⁴⁰ Atanazij Veliki, Contra gent. 33: PG 25, 65 C.

⁴¹ Gregor Veliki, Moral. 8, 42, 69: PL 75, 844 A.

3. Človeški duh se po strmoglavljenju iz raja končno vključi v vrtenje zemlje, postane geororbitalni duh, tako rekoč »geororbiter«⁴².

4. Geororbitalni človeški duh je obenem »lander«. To seveda na različno visokih ali nizkih geororbitah, sloni bolj ali manj na »trdnih« tleh zemlje. Njegov krožni tir ima svoje središče (izhodišče koordinatnega sistema) v središču zemlje; egocentrizem (in antropocentrizem) je namreč povezan z geocentrizmom. »Človeška duša je bila s pregreho prvih ljudi vržena iz rajskega veselja in je izgubila luč [za dožemanje] nevidnih resničnosti ter se je vsa zagnala v ljubezen do vidnih stvarnosti. Postala je znotraj toliko bolj slepa, kolikor se je navzven napačno raztresla. Zato se dogaja, da ne pozna ničesar razen tega, kar tako rekoč s **tipanjem** spoznava s telesnimi očmi. Če bi človek izpolnil zapoved, bi postal duhoven tudi po mesu, z grehom pa je tudi po duhu postal mesen, da spoznava le-to, kar duh zaznava po telesnih slikah«⁴³.

D. Skot je z nevtralnimi pojmom biti in empirističnim pojmovanjem čutnih stvari — pač nevede — usmeril nadvesoljsko ladjo teologije iz nebeških višav navzdol proti pozemeljskosti. Ta potem v nominalizmu doživi skoraj popoln brodolom. Z zatonom nebeške razsežnosti sveta in modrostnega načina spoznavanja (eksemplarizma) se začnejo z ladje v brodolomu »izkrcavati« na »kopno«, ki se pojavi na obzorju, prvi »esploratorji«. Življenjski cilj »landerjev« ni več osvajanje nebeškega kraljestva, ampak osvajanje planeta zemlje (značilnost novega veka). Svet je namreč po izgubi svoje »duše« (raja) le še snov (surovina, materija — navsezadnje »truplo«), ki jo treba z golim razumskim spoznanjem neusmiljeno razkosavati in izkoriščati.

Landerji-geororbiterji **vrta**jo vedno globlje in hitreje v materijo, in sicer z racionalistično kompjutersko logiko. Postopoma gradijo glinopisno (glinopismeno, »babilonsko«) civilizacijo, v kateri ni prostora za Boga. A hkrati s tem kopljejo tej civilizaciji jamo, v katero naj bi se zvrnila z zlorabo stvari in izumov, ki nimajo več nobene zveze z nebeškim kraljestvom. Pohlepno osvajanje čutnega sveta, pravzaprav zasužnjevanje pod njegove zakone, je šele kasneje, v naših dneh, razodelo svojo globoko tragičnost: »Univerze je zajela smrtna bolezen. Znanosti se množijo kakor narodi, rodovi in posamezniki. Postajajo vse bolj razumske, zapletene in hkrati vedno bolj brez duha. Znanstvenik postaja zgolj duhovni tehnik, pionir vrtnega osebja v službi formalizma. Izenačevanje univerz z visokimi šolami in tehničnimi učilišči ni samo nekaj zunanjega. Vede se vse bolj odtujujejo svojemu bistvu, a zato postajajo vedno mogočnejše in nasilnejše. Izvajajo nasilje nad svetom in njegovimi prvinami, nad človekom in njegovim življenjem, nad Bogom in

⁴² Prim. Gregor iz Nise, Eccl. hom. 1: GN 5, 287—288. Avguštin takole opisuje »gradus animae ad turpissimam«: »Vsa svoja opravila [officialia] usmerja v to, da po telesnih čutih radovedno išče telesne inčasne reči, bodisi da se z napihovanjem stremuško povzpneja nad druge duše, ki so zaslužene s telesnimi čuti, bodisi da se potopi v blatni vrtnec mesene nasladnosti« (De trinit. 12, 9, 14: PL 42, 1006). Človeški duh postane geororbiter s tem, da postane suženj telesnih čutov, se z njimi popolnoma sinhronizira (zapre v njih krogotok).

⁴³ Gregor Veliki, Moral. 5, 34, 61: PL 75, 712 D.—713 A. »Ne ženimo našega duha niti k osvajanju visokih telesnih reči; tudi kdor v teh išče počitek svojega hotenja, pogrne po tleh [prosternit] svojega duha« (Avguštin, De trinit. 12, 1, 1: PL 42, 998). Orbiterji so v vesoljski tehniki sateliti, ki obkrožajo planet in ga raziskujejo s svojega tira (npr. Mars). Landerji pa pristanejo na površini planeta in potem s »tipanjem« raziskujejo svoje okolje. Angleška beseda 'land' pomeni dežela, kraj, pokrajina. Človek »lander« bi torej bil deželan, krajan pa tudi pristajalec. V primeru iz: raja odpadlih ljudi razlikujemo: a) landerje-geororbiterje (ljudi, pri katerih je težišče življenja na čutni razsežnosti čutnega spoznanja; b) geororbiterje-landerje (ljudi, pri katerih je težišče na subjektivni pozemeljski filozofski obdelavi raznih spoznanj).

njegovim razodetjem. Zato čas znanosti naših prednikov naglo hiti nasproti svojemu koncu. Pred nami ne stoji nobena ali popolnoma nova prihodnost⁴⁴.

Pri graditvi posvetne civilizacije v novem veku so glavno delo opravili georobiterji-landerji (pozemeljski filozofi). Po navzdol visečih mostovih (idejah, načelih) nominalistične filozofije so se začeli »izkrcavati« (odpadati) iz teološke ladje na naš planet. S pristajanjem na njem so se seveda podvrgli duhovnim zakonitostim vrtinca dialektičnega subjektivizma⁴⁵. Georobiterji-landerji so s kompjutersko planetarno logiko, ki je bila še močnejša od posvetne logike naravoslovcev, začeli graditi kiklopska obzidja (filozofske sisteme, ideologije) okoli landerskih mest. V vse strašnejših (ideoloških) vojnah novega veka med landerji, ki po zakonih širjenja totalitarnega duha potrebujejo vedno več prostora v geosferi, se razodeva pretresljiva ničevost landerskih naporov, saj pomanjkanje večne modrosti peha landerje v medsebojno uničevanje.

Balthasar je osvetlil glavne razpoke v ladji neosholastike. Toda neosholastika je na osnovi tridentinskega koncila rešila ladjo teologije iz brodoloma nominalizma in protestantizma. Popravljala je zlasti njeno dno (nižji razum, razumski temelji vere zoper zgolj fiducialno vero), zato ni posvetila dovolj pozornosti »drugi plovbi« duha — anagogični in simbolični teologiji. Svoje pomanjkljivosti je dopolnjevala s poslušnostjo cerkvenemu učitelstvu, sprejemanju izročila, vračanjem k sv. Tomažu in razmeroma močnim duhovnim življenjem.

Danes smo kristjani v noči, ki je globlja od tiste v poznem srednjem veku.⁴⁶ Odpravljanje razlike med svetim in posvetnim, zapuščanje univerzalne teologije na račun »landerskih« teologij, privzemanje svetnih ved brez nujne modrostne dopolnitve, obteževanje z golo človeško gnozo brez močnejšega protibteževanja z ljubeznijo do večnih resničnosti, dajanje prednosti subjektivističnemu nižjemu razumu pred vero v božje razodetje in poslušnostjo cerkvenemu učitelstvu, približevanje, prilagajanje in **pristajanje** na eno ali na nekaj idej vaze zakrivljene georobitalne miselnosti — vse to nas v teologiji opozarja na brodolomne poizkuse **sinhronizacije** krščanskega duha s posvetnim in Bogu nasprotnim duhom⁴⁷.

Ladje neosholastike ne gre zametati, pač pa popraviti njene razpoke in jo obogatiti z izgubljenimi prvini anagogične teologije in eksemplarizma, postaviti res na prvo mesto modrostno umevanje stvarstva in razodetja. Teologija se bo tako usposobila za pokristjanjevanje današnje kulture, kar po 2. vat. koncilu spada med naloge kristjanov (prim. CS 37—45; 53—62). Spisi cerkvenih očetov in življenja svetnikov kažejo, kakšno bogastvo se skriva v vidnem vesolju, če ga gledamo v njegovi nebeški razsežnosti. To bogastvo je na razpolago vsem, če le uresničujemo prvi blagor: »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5, 3). Tako je sv. Francišek

⁴⁴ B. Philberth, *Der Dreieine* (Stein am Rhein 1974). 36—37. Zemeljske stvari in vede imajo svojo avtonomijo, vendar ta avtonomija ne pomeni neodvisnosti od Boga, prim. CS 36.

⁴⁵ Med prve pomembnejše georobiterje-landerje bi morda šteli Descartesa. »Apogee« njegove filozofije predstavlja njegova značilna trditev »mislim, torej sem« (ego!), »perigeje« pa »stvar je razsežna stvar« (materia!). Georobiterji-landerji prinašajo s seboj kopico krščanskih idej (spoliatio christianorum), ki se jim pri zaslinem »pristanku« zmalčijo. S tako pokvarjenimi krščanskimi idejami se nato krepko borijo zoper Cerkev in krščansko razodetje.

⁴⁶ Prim. Balthasar, n. d., 976.

⁴⁷ O brodolomcih med današnjimi teološkimi raziskovalci prim. Pavel VI., *Lumen Eccl.* 8, v: AAS 66 (1974) 680.

Asiški »v lepih stvareh občudoval Najvišjega in je po v njih odtisnjenih sledovih hodil za Ljubljanim... Z neizrekljivo verno pobožnosti je v posameznih rečeh, kakor v potokih voda, okušal izvirno Dobrino. Prehajal je v nekako sozvočje s silami in delovanji, ki jih je Stvarnik zaupal stvarjem, poslušal je njih nebeški koncert in jih blago spodbujal, naj slavijo Boga«⁴⁸.

Povzetek: IVAN POJAVNIK, IZ ORIGENOVE TEOLOGIJE

2. EKSEMPLARIZEM

Vidno veselje je podoba inteligibilnega veselja. Kristus je pranebeško Kraljestvo, pravzorna Modrost, Pranesnica in Logos. Pravzorci vseh stvari so v Logosu, vzorci so nebeške bitnosti, posnetki so čutne stvari. V odnosu do Kristusa razodevajo čutne stvari svojo poslednjo bitno razsežnost in smotrnost. Čutno spoznanje, ki predstavlja najnižjo obliko človeškega spoznanja, preide tako v modrostno, nebeško ali resnično spoznanje bitij. To spoznanje ohranja trajno vrednost.

Zusammenfassung: IVAN POJAVNIK, AUS DER ORIGENES' THEOLOGIE

2. DER EXEMPLARISMUS

Die sinnliche Welt ist ein Abbild der intelligiblen Welt. Christus ist das Urhimmelreich, die archetypische Weisheit, die Urwahrheit und der Logos. Die Urbilder von allen Dingen sind im Logos zusammengefasst, die Bilder sind die himmlische Realitäten, die sinnliche Dinge sind aber Abbilder. In der Relation zum Christus betrachtet offenbaren die sinnliche Dinge ihre letzte ontologische Dimension und Finalität. Das sinnliche Erkennen, das die niedrigste Stufe des menschlichen Erkennen darstellt, geht so in das weisheitliche, himmlische oder das wahre Erkennen der Dinge über, in ein Erkennen, die die bleibende Geltung beibehält.

Résumé: IVAN POJAVNIK, LA THÉOLOGIE D'ORIGÈNE

2. L'EXEMPLARISME

Le monde sensible est fait à l'image du monde intelligible. Le Christ est le Royaume des cieux originel, la Sagesse archétypique, la Vérité originelle et le Logos. Les archétypes des êtres se trouvent dans le Logos, les réalités célestes sont les types, les choses sensibles sont les images. Les choses sensibles, considérées en relation avec le Christ, révèlent leur dernière dimension et leur finalité ontologique. La connaissance sensible, qui est le degré le plus bas de la connaissance humaine, se transforme ainsi en connaissance céleste, qui est une connaissance de la sagesse ou la véritable connaissance des êtres. Cette connaissance reste valable pour toujours.

⁴⁸ Leg. maior 9, 1; navaja H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 2 (1962) 348.

TEORIJA SEMANTIČNIH POLJ IN NJENA UPORABA V HEBREJSKI BIBLIJI

Uvod. Dešifriranje neznanih pisav,¹ najdbe novih tekstov in uporaba bolj izdelanih metod, vse to je odprlo nove perspektive v biblični znanosti. Med novejšimi metodami zavzema strukturalizem najvidnejše mesto, kajti z njim lahko analiziramo katerokoli enoto konkretno ali abstraktno: konkretno, npr. pripoved; abstraktno npr. analiza družbe.

Utemeljitelja te metode sta sociolog C. Lévy-Strauss² in jezikoslovec F. de Saussure.³

Glavno zaslugo za uvedbo modernih lingvističnih pojmov v analizo bibličnega besednjaka ima J. Barr.⁴ Napredek lingvističnih znanosti in formulacija preciznejših teorij o semantičnih poljih, kakor jih definira E. Coseriu,⁵ pa zahtevajo poglobitev Barrove misli.

Jasno je, da biblična hebrejščina ne more biti samo pomožna znanost eksegeze, temveč mora sama postati objekt resnega in stalnega raziskovanja. Tudi klasične slovnice (npr. Gesenius, König, Bauer-Leander idr.) ter biblične slovarje je treba danes predelati in kritično pregledati v luči današnjih znanstvenih spoznanj.⁶

Današnja biblična filologija išče nove modele, ki razlagajo tipične fenomene hebrejskega teksta, in ob tem stavlja vprašanja: Ali je biblična hebrejščina enoten, homogen jezik ali pa se pod navidezno uniformiranostjo skrivajo različni dialekti? In če gre za različne dialekte, na primer za severnega in južnega, kako ju prepoznamo? A če ni narečnih razlik in je torej biblični tekst pisan v enotnem jeziku, ali obstajajo kakšne slovnične, sintaktnične in leksikalne značilnosti, ki razlikujejo poezijo od proze? Ali je mogoče, da imajo iste besede različen pomen v sinonimnem, oziroma v antitetičnem paralelizmu in zunaj njega? In če, zakaj?

Moderna lingvistika potrjuje, da pravih sinonimov ni,⁷ pač pa ima vsaka beseda svoj antonim.⁸ Glede teorije semantičnih polj pravi A. Joll,⁹ da je antonim njena glavna moč, silnica semantičnega polja.

¹ Italijanska ekspedicija je leta 1974 in 1976 pod vodstvom arheologa P. Matthiae in asiriologa G. Pettinata našla veliko zbirko klinopisnih tekstov iz 3. tisočletja, pisanih za zdaj še v neznanem jeziku. Po mnenju Pettinata gre za paleo-kanaanajščino (?); prim. G. Pettinato, *Testi cuneiformi del 3. millennio in paleo-cananeo rinvenuti nella campagna 1974 a Tel-Mardikh = Ebla*, v: *Or* 24 (1976) 361–374.

² C. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Pariz 1958.

³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Sechehaye avec la collaboration de A. Riedlinger, Pariz 1964³ (1916).

⁴ J. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford 1961; Id., *Comparative Philology and the Old Testament*, Oxford 1968.

⁵ E. Coseriu, *Systema, norma y abla*, Montevideo 1962; Id., *Pour une sémantique diachronique structurale*, v: *TLL* 2, 1 (1964) 139–186; Id., *Sincronia, diacronia y historia. El problema del cambio lingüístico*, Montevideo 1958; Id., *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, Actes du premier colloque international de linguistique appliquée, Nancy 26–31/10/1964; Id., *Das Phänomen der Sprache und das Daseinsverständnis des heutigen Menschen*, v: *Pädagogische Provinz*, 1–2 (1967) 11–28; Id., *Lexikalische Solidaritäten*, v: *Poetica* 1, 3 (1967) 293–303; Id., *Les Structures lexématiques*, v: *ZfSL Beiheft* 1 (Neue Folge) 1968, 3–16.

⁶ Prim. Ch. Rabin, *Hebrew*, v: *Current Trends in Linguistics* 6 (1970) 330 sl.

⁷ J. Lyons, *Introduction to theoretical linguistics*, Cambridge 1968, p. 448.

⁸ J. Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*, Band I: *Von Anfängen bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts*, Heidelberg 1931, str. 1.

⁹ A. Joll, *Antike Bedeutungsfelder*, v: *PBB* 58 (1934) 107.

Da bi takoj odgovoril na nekatera vprašanja, bom najprej orisal teorije semantičnih polj in nato opisal pogoje za njeno aplikacijo v biblični hebrejščini. Na koncu bom apliciral to metodo semantičnih polj na glagole pomena »ločiti«. Tako se bo pokazala podoba biblične hebrejščine, ki bo drugačna od navadne šolske, na prvi pogled bolj zapletena, vendar bližja realnemu razvoju jezika.

2. Teorija semantičnih polj

A) E. Coseriu¹⁰ takole definira semantično polje: »Besedno polje je v strukturalnem pogledu leksikalična paradigma, ki nastane z razdelitvijo leksikaličnega vsebinskega kontinuuma na posamezne enote, ki v jeziku nastopajo kot besede, ki so med seboj v neposredni opoziciji zaradi preprostih, vsebinsko-razlikovalnih lastnosti.« Ta definicija ustreza tistemu, kar J. Lyons¹¹ imenuje »leksikalni podsistem«.

B) Bistveni elementi semantičnega polja

a) leksem: »Vsaka enota, ki v jeziku nastopa kot preprosta beseda, je vsebinsko leksem.«¹²

b) arhileksem: »Enota, ki ustreza celotni vsebini kakšnega besednega polja, je arhileksem.«¹³

c) sema: »(najmanjše) vsebinsko-razlikovalne značilnosti pri vsebinski analizi lahko imenujemo sema-ta.«¹⁴

C. Pogoji za analizo semantičnega polja

Analogno k Hjelmslevu,¹⁵ ki skuša reducirati lingvistični material leksemov v zaključene razrede, dodaja E. Coseriu¹⁶ k pravi in resnični strukturalni analizi sedem preliminarne distinkcij, ki so potrebne za utemeljitev njegove metode in mejá lingvistične raziskave. Omenili bomo le nekatere izmed njih, ki so po našem mnenju temeljne: distinkcija med sinhronijo in diahronijo ter med historičnim jezikom in funkcionalnim jezikom.

a) Sinhronija in diahronija

Jezik ali celo leksem kakšnega jezika lahko preučujemo na dveh ravneh: na sinhronični in diahronični. Na diahronični ravni lahko upoštevamo zgodovino besede, njen pomen, njen razvoj, njen izvor itd., na sinhronični pa se ukvarjamo z odnosom, ki ga ta beseda ustvarja s totalnim lingvističnim sistemom v določenem trenutku v zgodovini kakšnega jezika. Ko govorimo o sinhroniji, ločimo **sinhronijo strukture in sinhronijo jezika**, kajti E. Coseriu je pravilno ugotovil:

»Funkcionalne strukture se lahko obdržijo daljši ali krajši čas v času, kar pomeni, da njihova notranja sinhronija presega njihovo hkratnost z drugimi strukturami v jeziku.« Jezik se počasi preoblikuje, ko čas mineva, najprej nastajajo spremembe v majhnih delih sistema (mikrosistemih). Zato: »Vsako strukturo je treba ugotavljati v njeni pravi 'sinhroniji', tj. v

¹⁰ E. Coseriu, *Lexikalische Solidaritäten*, str. 294.

¹¹ J. Lyons, *Structural Semantics*, str. 48.

¹² E. Coseriu, *Lexikalische Solidaritäten*, str. 294.

¹³ E. Coseriu, *ibidem*, str. 294.

¹⁴ E. Coseriu, *ibidem*, str. 294.

¹⁵ L. Hjelmslev, *Dans quelle mesure les significations des mots peuvent-elles être considérées comme formant une structure?*, Proceedings of the Eighth International Congress of Linguistics, Oslo 1958, str. 636–664; »Strukturalen opis se lahko izvede le pod pogojem, da lahko odprte razrede reduciramo v zaprte razrede.«

¹⁶ E. Coseriu, *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*, str. 175–217.

njeni funkciji, ne pa v celotnem stanju jezika, kajti slednje bi pomenilo za-
menjavati ali samovoljno identificirati različne strukture, avtonomne funk-
cionalne modalitete ...

Načeloma naj bi bil opis vsake strukture strogo sinhroničen. Nasprotno
pa bi moral opis kakšnega stanja jezika (hkratnosti funkcionalnih struktur)
v tem primeru ugotavljati množico 'sinhronij', ki jih vsebuje in jih uporab-
ljajo (ali bi jih lahko uporabljale) govoreče osebe. Urejen in popoln opis
vključuje v tem pogledu, da opisujemo kakšno izbrano 'sinhronijo' kot
temeljno in zabeležimo vzporedno druge 'sinhronije', tj. diahronične razlike,
ki skupaj obstajajo v istem stanju jezika, vse primere, v katerih te razlike
nastopajo in delujejo.¹⁷

b) Historični jezik in funkcionalni jezik

Vedno moramo upoštevati, da na splošno jezik ni homogen na sinhro-
nični ravni. Praviloma so razlike:

— na geografski ravni — diatopična diferenciacija (npr. različni dialek-
ti);

— na socialni in kulturni ravni — diastratična diferenciacija;

— na stilistični ravni — diafazična diferenciacija.

S tega vidika kakšen historični jezik ni nikoli homogen sistem, ampak
diasistem,¹⁸ skupek lingvističnih sistemov, ki jih bomo imenovali funkcio-
nalne jezike.

Če povzamemo, moramo upoštevati, da se leksikalne strukture ukvarjajo
z lingvistično vsebino, da se nanašajo na sinhronijo in delujejo znotraj funk-
cionalnih jezikov.

3. Uporaba teorije pri biblični hebrejščini

A) **Predhodne ugotovitve.** Število leksemov v biblični hebrejščini, če ne
štejemo krajevnih in osebnih imen, cenijo od minimalno 5649 enot do mak-
simalno okoli 8000 enot.

Razlika med obema številka ma je odvisna od različnih interpretacij
glagolskih oblik ter homofonsko-homografskih besed. Ch. Rabin je v
Biblični enciklopediji uporabil statistične izračune P. Guirauda.²⁰ Po tem
avtorju lahko v pisanem tekstu z 10 000 besedami pričakujemo povprečno
frekvenco 7300 enot. V masoretskem tekstu je približno 30 000 besed, zato
bi pričakovali 9 000 enot, medtem ko se številka giblje od minimalno 5649
do maksimalno 8000 enot. Gre za razliko okoli 2000 enot manj, kot bi pri-
čakovali.

V skladu z istimi izračuni najdemo v tekstu z 10.000 besedami povprečno
frekvenco 2750 »hapaksov«, (besede, ki se pojavijo samo enkrat), medtem
ko je v masoretskem tekstu pravih in resničnih »hapaksov« manj kot 2000.
Celo tukaj imamo torej frekvenco, ki je manjša od povprečne. Zato pomeni
težijo k temu, da pridobijo več kot povprečno semantično veljavo, in ustvar-
jajo pojav, ki ga imenujemo koncentracija pomena. Po našem mnenju ne
bi bilo nič čudnega, če bi masoretski tekst predstavljal situacijo homogene-

¹⁷ E. Coseriu, *ibidem*, str. 192.

¹⁸ E. Coseriu, *ibidem*, str. 199.

¹⁹ Ch. Rabin, 'Ivrit, v: Enz. Miqrail, VI, Jeruzalem 1971, str. 51—73. Prim. Ch. Rabin, *A short history of the hebrew language*, Jeruzalem 1973, str. 10—11.

²⁰ P. Guiraud, *Les caractères statistiques du vocabulaire*, Pariz 1954; — *Problèmes et méthodes de la statistique linguistique*, Pariz 1959; — *La sémantique*, Pariz 1955.

ga historičnega jezika, toda vemo, da v tem tekstu lahko razlikujemo vsaj dva historična jezika na diahronični ravni: prvi je standardna hebrejščina pred eksilom (BH), drugi pa je hebrejščina po eksilu, ki jo bomo imenovali pozno biblična hebrejščina (LBH).

Učenjaki — od Wellhausna dalje — so preučevali biblijo s stališča oblikovanja teksta in so osnovali svojo analizo v skladu z določenimi leksikalnimi preferencami. Po eni teoriji so bila velika literarna dela v zgodovini izraelskega ljudstva oblikovana postopoma, začenši z majhnimi fragmenti, ki so se prenašali ustno — take najdemo pri mnogih narodih, ki žive na stopnji oralne kulture — ter so se zbrala v raznih tradicijah (JEPD).

Ne da bi se karkoli ukvarjali z literarnim vprašanjem oblikovanja teksta, lahko ugotovimo, da literarni jezik pentatevha in zgodovinskih knjig (nebiim rišonim) razen Leviticusa ter nekaterih pravno-obrednih delov Devteronomija imamo lahko za homogen funkcionalen jezik (standardna biblična hebrejščina = BH 1). Leviticus in pravno-obredni deli Devteronomija (ki jih v veliki meri pripisujemo tradicijama P in D) uporabljajo funkcionalen jezik, ki je na socio-kulturni ravni različen od BH 1 (diastatična diferenciacija, obredna biblična hebrejščina = BH 4).

Preroki, ki na splošno pišejo poezijo, uporabljajo drugačen jezik kot BH 1. Toda, čeprav te knjige kažejo približno dvainpolstoleten lingvističen razvoj in izhajajo iz različnih področij (Judovo in samarijsko kraljestvo), je jezik v glavnem homogen z izjemo Amosa in Joba (BH 3). Vendar je najverjetneje, da so uporabljali literaren poetični jezik, ki je bil obema kraljestvoma skupen (diafazična diferenciacija BH 1 = poetična biblična hebrejščina BH 2)

Kot sklep: V hebrejski bibliji lahko razlikujemo dva historična jezika: standardno hebrejščino (BH) in pozno biblično hebrejščino (LBH).

Znotraj teh historičnih jezikov srečamo tudi odlomke arhaične poezije (npr. Deborina pesem) ali odlomke, ki jih je težko razlagati, česar trenutno ne bomo upoštevali. Kajti individualizacija funkcionalnih jezikov, o kateri smo prej govorili, je mnogo pomembnejša. To so:

Zgodovinski jeziki	Funkcionalni jeziki
BH (standardna biblična hebrejščina)	BH 1 = standardna biblična hebrejščina
	BH 2 = poetična biblična hebrejščina (diafazična diferenciacija BH 1)
	BH 3 = dialektična poetična hebrejščina (diatopična diferenciacija BH 2)
	BH 4 = obredna biblična hebrejščina (diastatična diferenciacija BH 1)

LBH (pozna biblična hebrejščina),

historičen jezik, ki je diahronično diferenciran od BH (1/2/3/4).

B) Aplikacija metode. Ko smo razložili historične jezike in ustrezne funkcionalne jezike, bomo nadaljevali z njihovo verifikacijo, uporabo in strukturo.

Verificiramo jih s pomočjo **distribucijske analize**. Začnemo z določeno besedo, ki ji je bil dan določen pomen v skladu s semantičnim poljem, ki ga želimo preučevati, ter raziščemo njeno distribucijo v funkcionalnih jezikih.

Na primer: glagol *BDL

BH 1	+
2	+
3	—
4	+
LBH	+

Glagol *BDL najdemo v vsakem funkcionalnem jeziku razen BH 3, tj. dialeksična poetična hebrejščina.

Uporabo besed ugotavljamo na osnovi antinomičnega odnosa. Kadar antonima ne najdemo, moramo upoštevati kontekst.

Na primer: glagol *BDL

BH 1 *BDL »ločiti«	antonim 1) *QWH »kopičiti« 2) *QBS »ponovno zbrati«, »ponovno združiti« 3) *QHL »zbrati«
BH 2 *BDL »ločiti«	1) *LWH »zediniti« »združiti« 2) *QBS »ponovno zbrati« 3) *HLL »oskruniti« »onečastiti«
BH 4 *BDL »izvesti obredno ločitev«	*SQ »ne izvesti obredne ločitve«
LBH *BDL »ločiti od skupnosti«	*QBS »zbrati skupnost«

Če uporabljamo gornji oris, lahko:

- predvsem poznamo natančen pomen leksema in
- preverimo različne antonime v različnih funkcionalnih jezikih.

Tako pridemo do objektivne verifikacije različnih elementov znotraj lingvističnega podsistema.

Končno se lotimo **analize semantičnega polja**. Če uporabimo tretjo tabelo, lahko dobimo natančnejšo predstavo o strukturaciji besed v semantičnem polju znotraj funkcionalnega jezika na sinhronični ravni. Na diahronični ravni lahko vidimo položaj leksema znotraj semantičnega polja.

Na primer: analiza centralnih leksemov v semantičnem polju glagolov »ločitve« v BH 1:

- sema s¹ za stvari/svete osebe
s² za stvari/koristne osebe
s³ za stvari/ homogene osebe
s⁴ samo za osebe/rastline

	s ¹	s ²	s ³	s ⁴
*BDL	—	+	—	—
ant. *QWH (QBS/QHL)	—	+	—	+
*PRD	—	+	+	—
ant. YŠB YHDW	—	+	+	—
*KRT	—	+	—	+
ant. ?				
*HRM	+	—	—	—
ant. M'L	+	—	—	—
*QDŠ	+	+	—	—
ant. *HLL	+	+	—	—

Z gornjega diagrama lahko spoznamo mesto *BDL v BH 1, kar je standardna biblična hebrejščina: označuje »ločitev stvari ali predmetov splošne rabe«. Razlikuje se od *PRD, ker slednja vključuje tudi pojem »homogenosti« (gl. semata s² + s³). Pomen *KRT pa vključuje celo »ločitev rastlin« (gl. semata s² + s⁴). *HRM označuje »absolutno ločitev stvari/posvečenih oseb«, zato se razlikuje od *BDL, ker slednja ne izključuje sema koristnosti (gl. sema s¹). Končno pa se *QDŠ, ki obdrži močno povezavo s posvečenim in je zato v zvezi s HRM, nanaša na »ločitev za posvečeno uporabo« (gl. semata s¹ + s²).

Isto analizo moramo uporabiti tudi za druge funkcionalne jezike (BH 2/3/4) in za pozno biblično hebrejščino. Samo s primerjavo strukture različnih semantičnih polj lahko ugotovimo, na kateri točki se hebrejski funkcionalni jeziki ločijo med seboj.

Morda se metoda zdi komplicirana, dokler še ne ločimo dobro funkcionalnih jezikov. Vendar mislim, da je tovrsten študij lahko posebno koristen ne samo za hebrejsko lingvistiko in na splošno za semitske jezike, ampak tudi za biblično eksegezo.

Avtor razprave je 10. 10. 1970 opravil doktorski izpit na teološki fakulteti v Ljubljani z disertacijo »Struttura e teologia di Matteo 1–2«, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Stanka Cajnkarija. Pričujoča razprava je povzetek druge doktorske disertacije »I campi lessicali della separazione nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna: ovvero, applicabilità della teoria dei campi lessicali all'ebraico«, ki jo je napisal pod vodstvom prof. dr. Pelia Fronzarolija in jo je predložil 8. 7. 1974 na univerzi v Firencah. Disertacija je v tisku in bo kmalu izšla v italijanskem jeziku.

Povzetek: ANGELO VIVIAN, TEORIJA SEMANTIČNIH POLJ IN NJENA UPORABA V HEBREJSKI BIBLIJI.

Pisec razprave hoče pokazati, kako metoda leksikalnih polj, ki jo je izdelal E. Coseriu, pomaga razjasniti nekatere značilnosti biblične hebrejščine (BH). Ta metoda vodi do spoznanja, da se za navidezno uniformiranostjo skrivajo različni jeziki glede na zgodovino in različni funkcionalni jeziki, in sicer dva historična jezika (predeksilska in poeksilska hebrejščina) in štirje funkcionalni jeziki (pripovedna, poetična, poetično-dialektalna in juridično-ritualna hebrejščina). Z ozirom na semantično-leksikalni vidik je različnost jezikov spoznatna iz menjavanja strukture polj.

Zusammenfassung: ANGELO VIVIAN, DIE WORTFELDTHEORIE UND DIE MÖGLICHKEIT IHRER ANWENDUNG IN DER HEBRAISCHEN BIBEL.

Der Verfasser versucht zu zeigen, wie man auf Grund der Wortfeldtheorie die von E. Coseriu herausgearbeitet wurde, verschiedene Besonderheiten des Biblisch-Hebräischen (BH) erklären kann. Es lässt sich feststellen, dass sich hinter der scheinbaren Uniformität verschiedene Sprachen hinsichtlich der Geschichte und der Funktion verbergen, und zwar zwei historische Sprachen (die vorexilische und die nachexilische hebräische Sprache) und vier funktionelle Sprachen (die erzählende, die poetische, die poetisch-dialektale und die juridisch-kultische hebräische Sprache). Von dem semantisch-lexikalischen Standpunkt her gesehen ist die Verschiedenheit der Sprachen auf Grund der Veränderung der Wortfeldstruktur ersichtlich.

Résumé: ANGELO VIVIAN, LA THÉORIE DES CHAMPS SÉMANTIQUES ET SON USAGE DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

L'auteur essaie de montrer comment la méthode des champs lexicaux, élaborée par E. Coseriu, aide à éclaircir certaines caractéristiques de l'hébreux biblique. Grâce à cette méthode nous sommes arrivés à connaître, derrière l'uniformité apparente, des langages différents du point de vue de l'histoire et du point de vue des fonctions. Il faut mentionner d'abord deux langages historiques (avant et après l'exil), et quatre langages fonctionnels (langage narratif, langage poétique, langage poético-dialectal et le langage juridico-rituel). Partant du principe des champs sémantiques il est possible de connaître ces différents langages.

KRST OTROK V ŽIVLJENJU CERKVE

Danes se kristjani vedno bolj zavedamo pomembnosti krsta. Življenje se hitro spreminja, marsikdo svojega krsta ne jemlje resno, zato v zvezi z delitvijo tega zakramenta nastajajo mnoga nova vprašanja. Ne gre le za samo delitev in prejem zakramenta, ampak za mnogo več.

Ogledali si bomo, kakšno je dejansko stanje pri krščevanju otrok (I), nato, kakšno naj bi bilo krščevanje otrok in kako naj se temu idealu približamo (II).

I. ZA KULISAMI NAŠEGA KRŠČANSTVA

1. Iz kakšnih nagibov dajejo starši krstiti svoje otroke?

Dejstvo je, da še velika večina Slovencev da krstiti svoje otroke.¹ Število novokrščencev sicer iz leta v leto upada,² vendar kljub temu vsak lahko opazi velik razkorak med številom tistih, ki svoj krst jemljejo resno. Veliko število je tistih, ki sicer ne živijo po veri in ne skrbijo za versko vzgojo svojih otrok, a jih kljub temu prinašajo h krstu. Duhovnik se sprašuje, zakaj ti starši sploh dajo krstiti svoje otroke. Kakšni nagibi jih pri tem vodijo? Potrebna bi bila posebna raziskava, ki pa je pri nas še nihče ni izvedel.

Tu bo ob delni naslonitvi na spoznanja v Franciji naštetih nekaj nagibov, ki več ali manj tudi pri nas vodijo starše pri prošnji za krst njihovih otrok.³

a) Nagibi psihološke narave

Krstiti otroka za marsikoga pomeni njega in sebe vključiti v redno socialno življenje, ki ga živi večina ljudi okrog njega in ki je pogoj uspeha. Kakor je dolžnost staršev, da poskrbijo za vpis otroka v rojstno matično knjigo, redne zdravniške preglede, cepljenje proti kozam ipd., tako imajo za svojo dolžnost, da poskrbijo za krst. V tradicionalnem verskem okolju se slišijo besede: »Če ne bi dali krstiti, bi bili drugačni od sosedov. Pozneje bi imeli sitnosti. Le tako se bo mogel naš sin cerkveno poročiti in biti cerkveno pokopan. Tudi stara mama bi kar naprej sitnarila, če ne bi dali krstiti. Bomo imeli vsaj mir pred njo.«

Drug nagib psihološke narave je potreba po praznovanju rojstva, ki se kaže pri vseh narodih v vseh časih. Za moža in ženo je rojstvo otroka zelo pomemben in odločilen dogodek, ki globoko poseže v njuno življenje in ju tudi na zunaj pred svetom napravi za očeta in mater. Ta dogodek je zato treba praznovati. Orgle, praznična obleka, petje, slovesen obred z duhovnikovim nagovorom, krst med mašo ob udeležbi farnega občestva, vse to prispeva k prazničnosti. Zato se staršem zdi škoda, da bi opustili

¹ Leta 1970 je bilo v ljubljanski nadškofiji krščenih 83,20 % otrok, v mariborski škofiji 88,43 %, v koprski administraturi 75 %.

² Leta 1966 je bilo krščenih v ljubljanski nadškofiji 87,49 % otrok, v mariborski škofiji 92,68 %, v koprski administraturi 80,52 %.

³ Prim. Fr. Favreau, La demande du baptême: que veulent les parents, v: LMD št. 89 (1967), 87—100.

krst, ker bi s tem tako odločilnega dogodka, kakor je rojstvo, ne praznovali. Po takšnem pojmovanju je krst obred za posvetitev rojstva.

b) Vzgojni nagibi

Danes starši vedno bolj ugotavljajo, da niso kos vzgoji svojih otrok. Toliko stvari vpliva na njihove otroke, toliko okoliščin jih vabi na pot zla. Zato se starši, ki so za svoje otroke zaskrbljeni, oklenejo vsake bilke, ki bi jim bila opora pri vzgoji, tudi verouka. Kdor pa hoče k verouku, mora biti po sedanji praksi redno prej krščen. Zato vzgojni nagib posredno vpliva tudi na to, da dajejo starši svoje otroke krstiti.

Sem bi mogli šteti tudi tiste zlasti bolj izobražene starše, ki poskrbijo za krst in verouk svojih otrok zato, da bodo otroci vsestransko, tudi v verskih rečeh izobraženi: »Verska izobrazba spada k splošni izobrazbi. Kako naj sicer otrok razume našo zgodovino, kako naj zna razložiti pretekle umetnostne spomenike, ki imajo v glavnem versko vsebino?«

c) Naravno religiozni in magični nagibi

Večkrat se starši odločajo za krst iz nekakšnih naravnih religioznih nagibov, ki pa niso verski nagibi. Religija namreč še ni vera v krščanskem pomenu besede. Večkrat so ti nagibi pomešani s praznoverjem ali celo z magijo. Da se le izvrši zunanji obred, pa je vse v redu. Osebnostno sodelovanje ni potrebno, ali vsaj ni odločilno. Starši želijo otroku srečo, zato ga hočejo povezati z višjimi silami. Krst večkrat pojmujejo kot obrambo proti temnim silam in zagotovilo božje zaščite. Krst je v takem primeru nekakšno življenjsko zavarovanje. Kakor se človek zavaruje zoper požar, nesrečo pri delu ali na cesti, podobno se zavaruje tudi s krstom: »Za vsak primer, kaj se ve, morda je pa le kaj s tem...«

č) Krščanski nagibi

Precej močno je v zavesti potrebnost krsta za zveličanje, krst kot sredstvo, s katerim se izognemo nevarnosti večnega pogubljenja. Otrok je v izvirnem grehu, zato ga je treba čimprej rešiti tega položaja.

Pri vernih starših, ki po svoji veri tudi živijo, je močan nagib za krst njihovih otrok pripadnost cerkveni skupnosti. Takšni starši želijo od svojega otroka, da bi ostal Cerkvi zvest.

Ta nagib je ozko povezan s Kristusom. A se dogaja, da kdo želi krst zaradi povezanosti s Kristusom, ni pa mu za povezanost s Cerkvijo, ker jo preveč občuti kot strukturo, manj pa kot božjo stvarnost.

2. Kako ravna krstitelj in njegovi sodelavci?

Za natančno presojo bi bilo treba s televizijsko kamero snemati po vseh naših župnijah pripravo na krst (če je sploh bila) in sam potek krščevanja ter poznejše dušnopastirske stike z družinami krščencev. Za popolno in objektivno posnetke bi bila potrebna božja televizijska kamera, ki posnema tudi dogajanja v dušah.

Naše statistike nam vedo povedati naslednje: V ljubljanski nadškofiji je imelo 1973/74 vsaj neko pripravo na krst 233 župnij, 51 župnij pa te pripra-

ve ne omenja. Za leto 1974/75 je bila vsaj neka priprava na krst v 251 župnijah, 33 župnij o pripravi molči. Seveda je resno vprašanje, ali je ta priprava dovolj dolga in temeljita.

Vprašati bi se bilo treba, kakšen je že sam sprejem staršev, ko pridejo prijaviti svojega otroka za krst. Ali kaj gledamo na jamstvo za krščansko vzgojo otrok? Ali krstimo kar po vrsti vsakega, za katerega prosijo za krst? Ali je že kdo kdaj krst odložil? Je v tem primeru prošnja za krst pri starših toliko dozorela in se izčistila, da je prišlo do dovolj utemeljenega jamstva za krščansko vzgojo otrok? Koliko časa in kako je dušni pastir pripravljaval starše na to izčiščenje in dozorevanje? Ali pa se je kje nalomljeni trs dokončno zlomil in tleči stenj popolnoma ugasnil?

3. Kaj pa botri in cerkvena skupnost?

Ko že gledamo za kulise našega krščejanja, ne smemo pozabiti botrov. Bolj malo je takih, ki so zmožni pri verski vzgoji otrok podpirati starše. Še manj takih, ki to tudi delajo. Da le niso samo civilno poročeni, pa že dobijo potrdilo, da smejo biti za botre. Botri, kakor so danes, so večkrat bolj znamenje nekakšne verske folklore, kakor pa resnična opora staršem pri vzgoji otrok.

Vloga vsega božjega ljudstva je pri pripravi staršev na krst in pri sami delitvi ter življenju iz krsta še zelo medla.

4. Čemu krst otrok in čemu sploh krst?

Na dejansko stanje naše krsne pastorale deloma že vplivata in bosta verjetno v prihodnjih letih še bolj vplivali dve vprašanji: Ali ne bi bilo bolje namesto otrok krščeovati odrasle, ki se bodo sami odločili za krst, ne pa namesto njih njihovi starši? Ali je krščeovanje sploh potrebno, saj se človek tudi brez krsta vode more zveličati?

a) Vprašanje krščeovanja otrok

V zahodni teološki teoretični in praktični literaturi zasledimo v zadnjih letih precej razpravljanja o upravičenosti krsta otrok ali o pedobaptizmu. Nekateri pravijo, da bi bilo treba krščeovanje otrok sploh odpraviti. Če se krst nekaterim staršem samo za nekaj časa odloži, je to le delna rešitev.

Drugi pravijo, da je treba razlikovati med dogmatičnim in pastoralnim vprašanjem. Dogmatično vzeto je jasno, da je krst otrok veljaven. Gre za pastoralno vprašanje učinkovitosti krsta otrok v tako spremenjenem svetu, kakor je danes. V današnjem zelo dinamičnem svetu vlada pluralizem nazorov in krščanska vera nima več splošnega vpliva na vse ljudi kakor včasih. V prejšnjih časih so splošno predvidevali, da je za otroke krščanskih staršev dovoljno jamstvo za krščansko vzgojo, zato so vse te otroke krščeovali. Danes iz vsakdanje skušnje vemo, kako vprašljivo je jamstvo za krščansko vzgojo otrok pri tistih starših, ki svoje vere ne prakticirajo, so do nje indiferentni ali pedagoško nesposobni za vzgojo.

Celo praktično verna družina ni več zadostno jamstvo za vernost otroka. Vloga družine je danes mnogo manjša, kakor je bila včasih. Na otroke vplivajo šola, družbena občila, razkristjanjeno okolje. Drugo dejstvo je nova zavest o osebnem dostojanstvu in svobodi. Zato postaja vedno bolj

problematično, da se v tako temeljni odločitvi, kakor je vera, starši odločajo namesto otroka. Saj je krst še v posebnem pomenu zakrament vere. Danes se hoče mladina tudi na drugih področjih sama odločati: Pri izbiri poklica, zakonskega tovariša ipd. Nekateri zato predlagajo, naj bi novorojenčka samo vpisali v seznam katehumenov. Ko bo prišel k pameti, ga bomo evangelizirali in katehizirali. Če bo po opravljeni katehizaciji želel krst vode, mu ga bomo podelili, sicer pa ne. To je t.i. krst po stopnjah.

Kakšno stališče naj zavzamemo do vprašanja o krščenju otrok? Dejansko stanje nas sili k razmišljanju in iskanju.

b) Ali je krst sploh potreben?

Danes se naglaša, da se zveliča vsak, ki živi po svoji vesti. Dve tretjini ljudi na svetu ni krščenih, a imajo vseeno možnost večnega zveličanja, če le živijo iskreno in stanovitno po svoji vesti. Ta pot se zdi celo lažja, saj jim ni treba izpolnjevati — tako nekateri utemeljujejo — razmeroma težkih zapovedi, kot sta npr. nedeljska maša in predzakonska ter zakonska čistost. Ali ni torej za človeka bolje, da sploh ni krščen? Da le živi po svoji vesti — in zveličanje mu je zagotovljeno.

Tudi otroci, ki umrjejo brez krsta, se zveličajo, saj Bog hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in je Kristus umrl za vse ljudi, tudi za otroke, ki umrjejo pred rabo razuma. Torej ne le za odrasle, temveč tudi za otroke po takšnem mišljenju krst ni potreben. — Kaj naj rečemo o vsem tem?

II. KAKO DALEČ SMO DO IDEALA IN KAKO NAJ SE ZANJ PRIZADEVAMO?

1. Vrednotenje nagibov za krst

Nagibi človeškega delovanja so pomembni, ker kažejo človekovo notranjost in najbolj skrite namene, ki jih ima pri svojem delovanju. Nagibi, iz katerih starši dajejo krstiti svoje otroke, kažejo, kakšna je njihova vera, kako cenijo krst, ali imajo namen otroka versko vzgojiti. Iz presojanja nagibov more krstitelj spoznati, ali je utemeljeno upanje za versko vzgojo otroka.

Krst je zakrament vere in začetek odločitve za krščansko življenje. Za krst se morajo ljudje odločati iz verskih nagibov. Otrok je krščen v veri Cerkve, tudi v veri tiste Cerkve, h kateri spadajo in jo predstavljajo starši in botri. Krst otroka mora izražati in posvetiti njihovo osebno vero. Oni sami so pritegnjeni v zakramentalno dogajanje. Družina kot domača cerkev je prva poklicana za posredovanje vere Cerkve otroku. In če te vere pri njih ni?

Ako se ozremo na krščanske nagibe, ki vodijo starše do krsta njihovih otrok, bomo ugotovili, da so ti nagibi pogosto preveč negativni, povezani s strahom pred izgubo večnega zveličanja in z izbrisanjem izvirnega greha, gledanega preveč pod zoženo negativnim vidikom. Takšni nagibi sicer niso napačni, a so gotovo enostranski, ker postavljajo izvirni greh v ospredje in središče. Temu je kriva tudi naša kateheza in sploh oznanjevanje. Bolj bo treba naglašati pozitivne in prvenstvene vrednote krsta: srečanje s Kri-

stusom v Cerkvi, deležnost pri Kristusovem poveličanem življenju, božje otroštvo, nadnaravno medsebojno bratstvo. Ti in podobni nagibi naj bi predvsem vplivali na starše, da bi dajali svoje otroke krstiti in jih nato krščansko vzgajali.

Psihološki, vzgojni in zgolj naravno religiozni nagibi sami zase ne zado-
stujejo. Ni rečeno, da so ti nagibi sami po sebi nujno slabi, a gotovo ne
smejo prevladovati. Treba jih je prečistiti. Tukaj vidimo, kako potrebno
bi bilo uresničiti apostolsko spodbudo papeža Pavla VI. o evangelizaciji
Evangelii nuntiandi. Zlasti pa bi bilo treba odstranjati vse tiste nagibe, ki
kakor koli diše po praznoverju in magiji.

2. Kaj naj bi storil krstitelj in njegovi sodelavci?

a) Pogovor s starši

Biti bi morali bolj zahtevni kakor doslej, vendar na pravilen način
zahtevni, da ne bomo dosegli ravno nasprotnega učinka, kakor bi ga hoteli.
Da smemo več zahtevati, moramo najprej več dati. Naše ravnanje mora biti
evangeljsko, podobno Jezusovemu ravnanju, ki je znal zahtevnost združiti
z ljubeznijo in uvidevnostjo.

Ko starši prosijo za krst, je potrebno presoditi nagibe, ki jih pri tem
vodi, in ugotoviti predvsem vodilni nagib. Ravnali se bomo pri tem po
načelih dialoga in krščanske ljubezni do ljudi. Ne izrecimo takoj svoje sod-
be, ker s tem blokiramo vsak dialog. Nekateri starši imajo pred duhovni-
kom občutek krivde, ker ne hodijo k maši in zakramentom. Drugi ga imajo
za nekakšnega cerkvenega funkcionarja in nastavljenca, ki je zato tu, da
ugodi vsaki prošnji. Če morda odloži krst, ga imajo za neuslužnega sitneža.

Duhovnik je v nevarnosti, da bi tiste, ki ne prakticirajo, sprejel kot tuj-
ce, dezertarje in bi jih oštel. S tem bi že na začetku vse pokvaril. Vsekakor
so pokazali neko pripadnost Cerkvi že s tem, da prosijo za krst. Vsaj tako
je treba z njim ravnati. Pripadnost Cerkvi ima različne stopnje.

Če starši starejših otrok ne pošiljajo k verouku, je treba ugotoviti, za-
kaj jih ne pošiljajo. Morda otroke iz utemeljenih razlogov sami doma po-
učujejo. V večini takih primerov se bo verjetno pokazalo, da starši verske
vzgoje otrok ne jemljejo resno. Potrebno bo starše pridobiti za versko
vzgojo starejših otrok in za otroka, za katerega prosijo za krst. Sicer bo
treba krst odložiti na poznejši čas.

b) Priprava staršev in botrov

Boljša rešitev kakor odložitev krsta posameznikom je v tem, da se
za vse starše, ki prosijo za krst svojega otroka, uvede nekoliko daljši čas
priprave. Človek je zgodovinsko, na čas vezano bitje in zato za vsako važno
dejanje potrebuje temeljito pripravo, ki je razporejena v času, v določenih
časovnih presledkih. Po temeljiti pripravi bodo starši krst svojih otrok razu-
meli v luči vere, ga globoko doživeli in se ob njem sami sprepobrnili, tudi
s prejemom zakramentov in z odločitvijo za praktično krščansko življenje.

Kakor so uvedli tečaje za zaročence, tako naj bi polagoma uvedli ne-
kaj podobnega za tiste, ki nameravajo dati svoje otroke krstiti. Morda bi

bil v vsaki župniji ali v nekaj župnijah skupaj vsako leto en tak temeljit tečaj. Vsekakor ne bomo mogli doseči vsega naenkrat in tudi ne povsod enako.

Vsa ta priprava spada v nekem pogledu k samemu zakramentu krsta otrok. Če te priprave ni, je krst otrok sicer veljaven, ne bo pa prinesel vseh tistih sadov, ki bi jih moral prinesiti.

Z večjim presledkom med prošnjo za krst in samim krstom so najprej začeli v Franciji. Ne gre za krst za vsako ceno, temveč mora misel na krst otroka najprej dozoreti v starših samih. Dozorevanje odločitve staršev pomeni v posameznih primerih posredovati jim spoznanje, da še ni pogojev za smiselno podelitev krsta njihovim otrokom. Starši morajo s pomočjo duhovnika in njegovih pomočnikov sami priti do tega, da mora vladati v njihovi družini takšno okolje, da bo v otroku zbuvalo vero in ji dajalo hrano. Če takšnega okolja še ni, ga je treba najprej ustvariti.

Obrednik za krščevanje otrok pravi glede časa za krst otrok, da je med drugim treba upoštevati tudi »pastoralne potrebe (razen, kadar bi bil zaradi tega v nevarnosti blagor otrok), to je zadosten čas za pripravo staršev in za tako primerno ureditev svetega opravila, da bo moglo lepo razodevati značaj obreda... Krstno opravilo naj bo v prvih tednih po otrokovem rojstvu. Škofovska konferenca pa iz važnih dušnopastirskih razlogov lahko določi tudi daljši časovni presledek. Župnikova naloga je, da v skladu z določbami škofovske konference določi čas, kdaj bodo krščeni otroci tistih staršev, ki še niso pripravljeni na izpoved vere in na sprejem dolžnosti glede vzgoje svojih otrok v krščanski veri.«⁴

Za naše vprašanje je pomembno tudi naslednje mesto iz obrednika: »Marsikje starši včasih še ne bodo pripravljeni na obhajanje krsta, ali pa prosijo, naj bi bili njihovi otroci krščeni, čeprav pozneje ne bodo krščansko vzgojeni ali pa bodo celo vero izgubili. Zato ni dovolj, če bi starše samo med obredom opozorili in jih vprašali po njihovi veri. Za take primere smejo škofovske konference župnikom v pomoč izdati dušnopastirska navodila, s katerimi določajo daljšo dobo, ki naj preteče med rojstvom in obhajanjem zakramenta.«⁵

V Italiji je določen čas, v katerem naj bi krstili otroke tistih staršev, ki so pripravljeni za krščansko vzgojo kakšen mesec ali dva po rojstvu, v Nemčiji eno leto, v Franciji pa ni obvezno prejeti zakramente uvajanja, vključno krst v starosti do 9. leta.⁶

Najbrž bi bilo prav, če bi tudi pri nas dobili od škofov okvirna navodila za ravnanje, a to šele na podlagi domačih izkušenj in razgovorov med duhovniki in laiki. Gre za dve stvari: koliko časa naj traja priprava za vse starše; koliko časa (če je možno sploh kaj določiti) pri tistih starših, ki niso zmožni izpovedati svoje vere in v veri vzgajati svojega otroka.

Naj bo tu na podlagi predlogov inkušenj drugod naštetih nekaj možnosti priprave vseh staršev in botrov, ki želijo krst otrok:

Ves postni čas je posvečen pripravi staršev in deloma tudi botrov na krst otrok, ponekod za drugo skupino staršev adventni čas. Krščevanje otrok je

⁴ Sveti krst, krščevanje otrok, Slovenski prevod, Ljubljana 1970, Predhodna navodila, št. 8.

⁵ Sveti krst, Predhodna navodila, št. 25.

⁶ Glej R. Falsini, Per una revisione dei motivi e della obbligatorietà del battesimo dei bambini, v: RPL št. 60 (1973), 54.

nato na velikonočno in binkošno vigilijo ter na vse nedelje velikonočnega in božičnega časa, če je veliko novokrščencev. Priprava staršev ni le v obliki večkratnih katehez in pogovorov, temveč je vključena v nedeljsko postno bogoslužje. Vsi starši bodočih novokrščencev se zberejo k isti maši, ki je njim primerno oblikovana (na 3., 4. in 5. postno nedeljo pa vzamejo berila iz leta A, ki imajo krstno vsebino, nagovor duhovnika se obrača tudi na starše ipd.). Gre za nekaj podobnega, kakor je pri krstu za odrasle katehumente. Ta praksa je skladna s starokrščansko prakso, ko so otroke krščevali skupaj z odraslimi na velikonočno in binkošno vigilijo. Prav v zvezi s pripravo na krst se da zelo dobro osmisliti in izbrati postni čas, ki ni le čas spokornosti, ampak tudi spomin krsta in priprava nanj (prim. B 109). Vse božje ljudstvo v prizadevanju za spreobrnjenje uresničuje svoj krst. V posebni meri velja to za starše in botre, ki se pripravljajo na krst otrok.

Ponekod imajo en mesec trajajočo pripravo staršev in deloma tudi botrov na krst otrok s tedenskimi katehezami, z udeležbo staršev pri isti nedeljski maši, ki se ozira tudi nanje. Duhovnik jih po možnosti v tem času obišče na domu, še prej pa skupina laikov (najbolje zakoncev). Kolikor je mogoče, je duhovnikov obisk, ki naj bo izrazito dušnopastirske narave, med mesečno pripravo na krst tudi večkrat.

Prav je, da v pripravi staršev (in botrov) na krst upoštevamo navodilo obrednika: »Pri sestankih, na katerih se starši pripravljajo na krst svojih otrok, je velikega pomena, če pouk dobiva oporo v molitvi in obredih. Pri tem lahko uporabljamo različne dele, ki so v krstnem obredu predvideni za opravilo božje besede.«⁷

Krstna kateheza naj bi utrjevala vero staršev in botrov in jo povezovala z življenjem. Starše in botre naj bi vedno združevala v živo cerkveno skupnost. Odkrivala naj bi življenjski poklic novokrščenca, ki bo s krstom poklican k hoji za Kristusom in k osebni predanosti njemu. S krstom bo vključen v njegov prehod iz smrti v vstajenje in življenje.

c) Kako je z odlaganjem krsta?

Nastopili bodo primeri, ko bo kljub temeljitejši pripravi staršev na krst potrebno krst odložiti za več časa. Koristno bo, da si na kratko ogledamo primer, ki ga je 13. julija 1970 rešila kongregacija za verski nauk. V škofiji Dapango v Severnem Togu v Afriki je bilo le 3200 katoličanov od skupaj 280.000 prebivalcev. Iz socialnih razlogov so začeli tudi nekrstjani dajati svoje otroke krstiti. Duhovnik jih je krstil, ker bi se sicer obrnili k muslimanom. Vendar tako krščeni otroci pogosto živijo v popolnoma nekrščanskem okolju. Le malo jih obiskuje verouk in prejema zakramente. Nekateri otroci sploh ne vedo, da so krščeni. Škof je vprašal, kako naj ravna v takih primerih, ko nekrščeni starši prosijo za krst. Prefekt kongregacije za verski nauk kardinal Šeper je v posebnem pismu škofu odgovoril med drugim tole:⁸ kadar prosijo za krst poganski starši, dalje krščanski starši ki so popolnoma opustili krščansko prakso, in starši, ki jih pri prošnji nagibajo zgolj socialni, ne verski razlogi, je treba te starše opozoriti na

⁷ Sveti krst, Predhodna navodila, št. 27.

⁸ Glej LMD št. 104 (1970) 41–45, kjer je objavljeno pismo kardinala Šeperja in komentar, ki ga je pripravil P. M. Gy.

njihovo odgovornost. Nekdo od družinskih članov ali boter (botra) ali skupina kristjanov mora jamčiti za krščansko vzgojo. Kadar ni utemeljenega upanja na krščansko vzgojo, ni pogojev za krst. Takrat je možno napraviti dve stvari:

1. Otroka vpišejo (prijavijo) za krst;
2. Obdržijo pastoralno povezanost s starši, kar bo omogočilo pripravo na krst.

Oboje pomeni novost v rimskih dokumentih. Na podlagi tega pisma so nekateri škofje po svetu dali pastoralna navodila za ravnanje v podobnih primerih. Teologi in pastoralni delavci postavljajo tri vprašanja:

1. Ali je prijava (vpis) otroka za krst že neki obred;
2. Ali je prijavljeni otrok za krst že nekakšen katehumen ali predkatehumen;
3. Ali gre za začetek krsta in začetek vstopa v odrešenjski proces, kakor je to pri odraslem katehumentu?

Na prvi dve vprašanji večinoma odgovarjajo pritrdilno. Glede tretjega vprašanja nekateri mislijo, da gre že za začetek krstnega obreda pri odraslih katehumenih in za nekakšen krst želja, ki ga v otrokovem imenu obude starši ali splošno Cerkev. Otrok je že povezan s Cerkvijo. Drugi mislijo, da ne gre za začetek krstnega obreda in za nekakšen krst želja, ker otroci ne morejo obuditi želje po krstu in so zato v drugačnem položaju kakor odrasli katehumeni.

V primeru, ko otroka le vpišejo za krst, pride večinoma do krsta, če sploh pride, že v dobi, ko je otrok pri pameti in se po predhodni katehezi sam odloči za zakrament prerojenja. Pastoralna povezanost duhovnika in njegovih sodelavcev s starši bo v marsikaterem primeru omogočila, da bodo starši sami krenili na pot vere ali pa bodo vsaj omogočili otroku obisk verouka.

Katoličani, ki svoje vere ne prakticirajo, so odslej glede krsta svojih otrok izenačeni s tistimi, ki jih našteva ZCP, kan. 750 sl.

P. M. Gy pravi v komentarju pisma kardinala Šeperja, da odložitev krsta otrok staršem, ki ne prakticirajo in ne dajejo utemeljenega upanja na krščansko vzgojo otrok, ni izjemen, mejni primer, temveč je možna posledica redne pastoralne presoje.⁹

Znani španski pastoralist Samanes pravi, da na žalost nismo jemali resno starega pravila, po katerem smejo otroka krstiti le tedaj, kadar je moralno izvestno, da bo krščansko vzgojen. Današnja splošna praksa, po kateri krščujemo vse otroke, za katere starši prosijo, ni skladna z dejstvom, da je krst zakrament vere. Teoretično je krst zakrament vstopa v Cerkev, praktično pa v marsikaterem primeru to ni, temveč je včasih celo povod za oddaljitev od Cerkve.¹⁰

Vendar je odložitev krsta na poznejši čas občutljiva zadeva, ki zahteva precejšnjo pastoralno modrost krstitelja. Nikoli ne bomo krsta kar odrekli. Odložiti krst še ne pomeni odreči ga. Če pa predvidevamo, da je prijava (vpis) otroka za krst že začetek krstnega obreda (nekateri teologi predlagajo, da bi tedaj izvedli poseben obred sprejema otroka), pravzaprav niti

⁹ Glej op. 8.

¹⁰ Prim. C. F. Samanes, *Il catecumenato*, Alba 1974, 55–56.

za pravo odložitve ne gre, temveč za razporeditev krstnega obreda na daljšo časovno dobo, lahko tudi do časa, ko se bo otrok sam odločil za krst (krst po stopnjah).

č) Povezanost s starši po krstu otroka

Krst otroka je v nekem pogledu nepopoln. Manjka mu osebna vera, ki je po sv. pismu povezana s krstom. Otrokov krst bo prišel do polne veljave šele tedaj, ko bo otrok obudil osebno vero v Kristusa, ko se bo iz svojega središča odločil za hojo za njim. Da se bo to moglo zgoditi, mora biti otrok versko vzgojen. Do te vzgoje ima pravico, starši pa prvenstveno dolžnost. Krščanska skupnost in krstitelj jim bosta pri tem pomagala. Zato bo krstitelj ohranil povezanost s starši. Priprava na krst in sam krst otroka je le začetek krstiteljeve povezanosti s starši. Zdi se, da je prav v zvezi z otroki odlična prilika za katehizacijo odraslih (staršev).

3. Vloga botrov in cerkvene skupnosti

Kljub krizi, ki jo glede botrov danes opažamo, botri tudi po novih cerkvenih določbah niso odpravljeni. Če je danes njihova vloga manjša, kakor bi bilo želeli, je treba iskati rešitve ne v odpravi, temveč v obnovitvi vloge, ki so jo botri že nekdanj imeli, in Cerkev hoče, da jo imajo tudi danes. Podpirali naj bi starše pri krščanski vzgoji otrok. Prav to je danes še posebno potrebno. Želja Cerkve je, naj bi bili po možnosti krstni botri tudi birmanski botri, zato je njihova vloga in odgovornost danes še večja. Ker starši pri krščanski vzgoji večkrat odpovedo kakor nekdanj, je tem bolj važno, da imajo otroci takšne botre, ki jim bodo res v oporo. Potrebno bo pogosto oznanjati, kakšne botre naj si starši izberejo za svoje otroke. Če bodo botri vključeni tudi v pripravo na krst otroka, bo več verjetnosti, da bodo svoje botrstvo vzeli resno. Pomen botrov je tudi v tem, da na zunaj kažejo, da krst otroka ni samo zadeva staršev, temveč zadeva Cerkve. Obrednik za krščenje otrok pravi, naj boter »predstavlja razširjeno duhovno družino krščenca in hkrati mater Cerkev«. ¹¹

Obrednik dalje pravi: »Božje ljudstvo, to je Cerkev, ki jo predstavlja krajevno občestvo, ima pomemben delež pri krščenju odraslih in otrok. Pred obhajanjem zakramenta in pozneje ima otrok pravico do ljubezni in pomoči s strani skupnosti.« ¹² Nekoliko prej je zapisano: »Priprava na krst in krščanska vzgoja pripadata v najvišji meri božjemu ljudstvu, to je Cerkvi, ki naprej izroča in goji od apostolov prejeta vero. Sveti Duh kliče odrasle k evangeliju po službi Cerkve in v njeni veri so otroci krščeni in deležni vzgoje. Zato je zelo važno, da v pripravi na krst skupaj z duhovniki in diakoni sodelujejo katehisti in drugi laiki. Poleg tega je treba, da pri krščenju dejavno sodeluje božje ljudstvo, ki ga predstavljajo ne le botri in starši ter sorodniki, ampak, kolikor je najbolj mogoče, tudi prijatelji, znanci, sosedje in vsaj nekateri udje Cerkve v tistem kraju. To izpričuje skupno vero in izraža skupno veselje nad tem, da so v Cerkev sprejeti novokrščenci.« ¹³

¹¹ Sveti krst, Uvajanje v krščanstvo, Predhodna splošna navodila, št. 8.

¹² Sveti krst, Predhodna navodila, št. 4.

¹³ Sveti krst, Uvajanje v krščanstvo, Predhodna splošna navodila, št. 7.

Tu je veliko spodbud, ki jih še nismo uresničili. Šele ko bomo vse to izvajali, se bo jasno pokazalo, da krst ni le zadeva staršev in botrov ter duhovnika, temveč zadeva vsega božjega ljudstva, ki se zbira okrog istega evharističnega oltarja.

Vredno bi bilo premisliti, ali ne bi uvedli krščevanja tudi v tistih ne-župnijskih cerkvah ali kapelah, v katerih se redno opravlja nedeljska maša, morda vsaj kdaj. Obrednik za krščevanje otrok daje škofu možnost, da »dovoli ali odredi, naj bo krstilnik tudi v kakšni drugi cerkvi (ne le v župnijski) ali javnem oratoriju v mejah iste župnije.«¹⁴ Zbiranje okrog istega oltarja ljudi povezuje v občestvo. K tej zedinjevalni vlogi bi veliko prispeval tudi krst, hkrati pa bi se krepila krstna zavest vsega občestva.

4. Osmišljenje krsta otrok ter potrebnost krsta

a) Krst otrok je utemeljen

Gre za vprašanje, ali je upravičen krst otrok krščanskih staršev, ki ga bodo versko vzgajali. Mnogi teologi imajo proti splošnemu odlaganju krsta resne pomisleke.

Res je, da so v sv. pismu le vključni dokazi za krst otrok, kajti apostolska dejavnost je bila usmerjena na vero in krst odraslih. Vendar Apostolska dela pripovedujejo, da so se družinski očetje dali krstiti z vso svojo hišo (11, 14; 16, 33; 18, 8), torej tudi z otroki. Čeprav je bilo v prvih stoletjih v navadi predvsem krščevanje odraslih, so krščevali tudi otroke. Od 3. stoletja naprej imamo za to prakso, ki je v nekaj stoletjih postala splošna, popolnoma jasna pričevanja.

Krst otrok, ki bodo krščansko vzgojeni, ima smisel, če ga le gledamo v luči vere. Seveda ne moremo za nobenega otroka stoodstotno jamčiti, da bo kot kristjan tudi živel. Te gotovosti nimamo niti za odraslega krščenca, čeprav je v tem primeru nekoliko večja verjetnost za zvestobo v hoji za Kristusom.

Cerkev ni le elita, je tudi množica. Če bi bila elita, skupina izbrancev, bi bil pedobaptizem izključen. Kristus je računal tudi s poprečnejši, čeprav je njegov evangelij poln radikalnih zahtev. Domenico Grasso naglašja, da je v ozadju prizadevanja za odpravo pedobaptizma težnja po »čisti«, elitni Cerkvi.

Prav današnja psihologija poudarja pomembnost prvih otrokovih let. Vpliv, ki ga imajo v teh letih starši, zlasti mati, na otroka, je nenadomestljiv in se pozna vse življenje. Ta vpliv je odločilnega pomena tudi za otrokovo vero. Zakaj naj bi otroci vernih staršev ne bili krščeni, da bo psihološki vpliv okrepljen z delovanjem zakramenta? Otrok bo pod vplivom Svetega Duha, ki v zakramentu in prejemniku deluje, še bolj dojemljiv za dobro. Poleg tega gre pri krstu za neprecenljivi božji dar, ki ga ni mogoče brez velike škode zametati.¹⁵

Rinaldo Falsini opravičuje krst otrok predvsem z njihovo vključitvijo v skupnost odrešenih, s čimer postanejo deležni Kristusove velikonočne

¹⁴ Sveti krst, Predhodna navodila, št. 11.

¹⁵ Prim. D. Grasso, *La fede e il processo della iniziazione cristiana*, v: *Evangelizzazione e sacramenti*, Torino-Leumann 1972, 159–173.

skrivnosti. Ko tako postavimo na prvo mesto pozitivni vidik odrešenja, je smiselno na drugem mestu govoriti tudi o očiščenju od izvirnega greha in seveda o večnem zveličanju.

Izhodišče za opravičenje je Cerkev kot veliki Kristusov zakrament, kot skupnost in orodje Kristusovega odrešenja. Opravičenje vseh ljudi se izvršuje v njej in v povezanosti z njo kot vesoljnim Kristusovim odrešenjskim zakramentom. Starši kot člani Cerkve posredujejo otrokom dar, ki so ga tudi sami prejeli. Kakor so jim dali naravno življenje in jih vključili v naravno družino, tako jim hočejo posredovati tudi nadnaravno življenje in jih vključiti v nadnaravno družino božjih otrok. Cerkev kot božje ljudstvo in božja družina ne more biti brez otrok, ki so bistveni del Cerkve.

Otroci so v mnogih stvareh odvisni od staršev, zato ni nič nenavadnega, če so tudi glede krsta. Krst ni nasilje nad svobodo otrok, ni breme. Je dar, ki izvira iz Kristusove ljubezni, ki se je pokazala v dejanju staršev. Krivica do otroka se začne, če starši otroka ne vzgajajo krščansko.¹⁶

Krst otrok je notranje utemeljen kljub temu, da se danes vedno bolj uveljavlja med teologi mnenje, da dosežejo — seveda ne brez Kristusa in brez neke zveze s Cerkvijo — pravo zveličanje (ne le *limbus infantium*) vsi otroci, ki pred rabo razuma umrjejo brez krsta vode. Upoštevati moramo, da razne teorije omenjenih teologov o zveličanju brez krsta umrlih otrok govore le o tistih otrocih, ki pred rabo razuma umrjejo, ne pa o tistih, ki imajo možnost, da obudijo osebno vero, ko pridejo k pameti, in ki so jim krščanski starši dolžni poskrbeti krstno milost in rast te milosti s krščansko vzgojo.

Priznati je treba, kakor je bilo že naglašeno, da pri krstu otroka manjka obuditev osebne vere. Če krščenec, ki pride k pameti, ne obudi osebne vere v Kristusa, ostane njegov krst nekako okrnjen. Zato ima krst odraslih samo po sebi neko prednost pred krstom otrok in je privilegirana oblika zakramenta.

Lahko predvidevamo, da bo ob poživljeni misijonski zavesti vse krajevne Cerkve in ob izrazitejši evangelizaciji tudi pri nas polagoma vedno več krstov odraslih. Tudi starši sami bodo večkrat prišli do spoznanja, da je bolje krst njihovega otroka odložiti. Seveda ga bodo kljub temu in morda prav zato po svojih močeh krščansko vzgajali. S tem bodo izvajali odgovorno duhovno starševstvo. Krščevanje otrok vernih in iz vere živečih staršev pa bo še naprej ostalo v Cerkvi.

b) Krst je temelj Cerkve

Glede tistih, ki krst sploh zavračajo, je treba reči, da s tem zavračajo tudi Cerkev in končno Kristusa samega, ki je krst postavil. Seveda imajo možnost zveličanja tisti, ki so brez svoje krivde zunaj vidne Cerkve in niso krščeni. A tudi zanje je potrebna vsaj vključna želja po Cerkvi in krstu. Vsi smo dolžni iskati božjo voljo in se po njej ravnati. Glede obveznosti krsta je božja volja k sv. pismu zelo jasna. Ne smemo zaiti v minimalizem, ki ni prav nič skladen z evangelijem, saj imamo slovesno naročilo: »Pojdite torej in učite vse narode; krščajte jih v imenu Očeta in Sina in

Svetega Duha in učite jih spolnjevati vse, kar sem vam zapovedal» (Mt 28, 19—20).

Apostolska spodbuda Evangelii nuntiandi pravi: »Prav koristno bo, če se bo vsak kristjan in vsak oznanjevalec v molitvi poglobil v tole misel: Ljudje bodo mogli zaradi božjega usmiljenja doseči odrešenje in zveličanje tudi po drugih potih, čeprav jim mi ne oznanimo evangelija. Toda ali se bomo mogli zveličati mi sami, če jim ga iz nemarnosti, iz strahu ali sramu — čemur je sv. Pavel dejal »sramovati se evangelija« (prim. Rimlj 1, 16) — ali zaradi krivih idej ne oznanimo? Saj bi to pomenilo zagrešiti izdajstvo nad pozivom Boga, ki hoče, da bi po ustih služabnikov evangelija vzkliła setev; od nas je odvisno, ali bo to seme zraslo v drevo in obrodilo svoj sad« (80, 6).

Povzetek: ANTON NADRAH O. CIST, KRST OTROK V ŽIVLJENJU CERKVE

Sestavek je predavanje na pastoralnem tečaju 1976. V prvem delu nekoliko nakaže dejansko stanje krstne pastorale v Sloveniji. Bolj se ustavi ob nagibih, iz katerih dajejo starši krstiti svoje otroke. Drugi del presoja vrednost teh nagibov. Nato pokaže vlogo krstitelja, njegovih sodelavcev in cerkvene skupnosti. Potrebna bo temeljita priprava staršev in botrov na krst otrok. Na koncu sestavka navaja razloge za krst otrok in krst sploh.

Zusammenfassung: ANTON NADRAH, O. CIST KINDERTAUFE IM LEBEN DER KIRCHE

Der Aufsatz ein Vorttag am Pastoralkurse 1976. Im ersten Teile wird kurz de tatsächliche Zustand der Taufpastoral in Slovenien dargestellt. Breiter sind die Motive der Eltern für die Taufe ihrer Kinder bearbeitet. Endlich wird die Rolle des Täufers, seiner Mitarbeiter und der Kirchengemeinde vorgelegt. Eine gründliche Vorbereitung der Eltern und Taufpaten vor der Taufe der Kinder wird betont. Am Ende werden die Gründe für die Kindertaufe und für die Taufe allgemein vorgebracht.

Résumé: ANTON NADRAH, O. CIST, LE BAPTÊME DES ENFANTS DANS LA VIE DE L'EGLISE

L'article reproduit une conférence donnée en 1976 dans une session de Théologie pastorale.

La première partie montre l'état de fait de la Pastorale des baptêmes en Slovénie. L'auteur s'arrête surtout aux motivations qui incitent les parents à faire baptiser leurs enfants. Dans le deuxième partie il évalue la valeur de ces motivations. Suivent quelques pensées sur le rôle du ministre du baptême, de ses collaborateurs et de la communauté ecclésiale. Ils devraient se préoccuper surtout d'une meilleure préparation des parents et des parrains au baptême de leur enfant. A la fin, l'auteur énumère les raisons qui parlent en faveur du baptême des enfants et du baptême en général.

VLOGA MILOSTI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Namesto da bi si z nekakšnimi pojmovnimi opredelitvami in opisi najprej skušali razjasniti, kaj je milost in kaj je krščanska zrelost, pri kateri ima milost brez dvoma nepogrešljivo vlogo — saj nihče ne more postati kristjan na svojo roko, brez milosti —, si rajši takšne razjasnitve prihranimo bolj za konec. Za zdaj pa se napotimo kar v sredo tistega silnega duhovnega bogastva, ki mu pravimo s preprosto besedo »milost« (I), premislimo nato odnos milosti do »narave« (II) in si s tem utrimo pot do razumevanja tistega pomena, ki ga ima milost za zrelo človečnost in posebej za krščansko zrelost (III). S tem so nakazani trije deli našega razmišljanja.

I. SREDIŠČNOST »MILOSTI« V KRŠČANSTVU IN PRVENSTVENI
VIDIKI V POJMOVANJU MILOSTI

1. Povezanost »milosti« z jedrom krščanstva

»Milost! Dajte, odstranite že vendar ta izraz, ki nič ne pove!« Tako slišimo včasih govoriti. Podobno so ob koncu srednjega in v začetku novega veka govorili o izrazu in pojmu »vera«, »fides«. Predlagali so, naj bi namesto »fides« (vera) vedno stal mnogo razumljivejši izraz »persuasio« (prepričanje), npr. prepričanje o Bogu, o evharistični navzočnosti, o sv. Trojici. In res je pri mnogih avtorjih »prepričanje« povsem nadomestilo »vero«. Nič niso pomislili, da izraz »prepričanje« nikakor ne izraža tistega, kar »vera« (fides), ki bistveno vključuje ne le razumsko prvino, ampak tudi »zaupanje« in »zvestobo«, tako da beseda »fideles« (verniki, pravzaprav »zvesti«), pomeni tiste, ki ne le imajo »za resnico, kar je Bog razodel«, ampak so tudi celostno povezani z Bogom v zvestobi njegovi zavezi, pritegnjeni v območje notranjega božjega življenja. Izmed humanistov tistega časa se je takšnemu »čiščenju« in »posodabljanju« izrazoslovja uprl skoraj edinole Erazem Rotterdamski, ki je bil sicer tudi sam navdušen humanist, a po izobrazbi visoko nad drugimi. Videl je, da je krščanstvo iz nekakšnega življenjskega uvida in čutenja uvedlo v religiozni slovar nekatere izraze, ki so začeli igrati središčno vlogo. Nasproti tistim humanistom, ki so v imenu čiste ciceronsčine odstranjali izraz »fides« in še nekatere druge izraze, ki jih je uvedlo šele krščanstvo, je Erazem odkrito povedal, da je takšna ciceronsčina izdajstvo nad vsebino krščanstva. »Pod pokrivalom imena Ciceron moremo uganiti, da se pripravlja nekaj drugega: to namreč, da bi mi iz kristjanov postali pogani,« pravi dobesedno Erazem.¹ O izrazu in pojmu »milost« prav gotovo lahko rečemo nekaj podobnega. Tudi tukaj gre za povsem osrednji pojem in tudi izraz, ki ga v krščanstvu ne moremo pogrešati ali ga »mirno« nadomestiti s katerim drugim.

¹ Nav. H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Nouv. éd., Paris 1970, 329.

Zakaj je »milost« nekaj tako središčnega v krščanstvu? V odgovor na to omenimo troje.

a) Najprej je neko znamenje za središčnost »milosti« v krščanstvu **postavna in izredno naglašena uporaba** tega izraza in pojma v **sv. pismu nove zaveze**, ko gre za označitev bistvenega dogajanja in bistvene vsebine božjega razodetja. Že v stari zavezi je ta izraz pogosten. V novi zavezi je v evangelijih beseda »charis« (= milost) sicer bolj redka. Nadomešča jo največkrat izraz »božje kraljestvo«. Pri Lk stoji štirikrat že ob začetku in ima značilen pomen, kakršnega ima navadno v septuaginti: božja naklonjenost, ki počiva na Jezusu in Mariji in je namenjena, da se razprostre odtod na vse, ki bodo Jezusa sprejeli. Besedo je za stvar in vsebino, ki je bila navzoča že prej, uvedel — kakor se zdi — sv. Pavel. Uporablja jo nad 100-krat. Kako sv. Pavlu »milost« pomeni nekaj zares središčnega, vidimo še posebej iz vsebine, kakršno zajema Pavel v to besedo. Temeljni pomen besede »charis« (= gratia, milost) je nezaslužena, povsem nedolgovana in nepojmljivo ljubeča dobrohotnost, ki jo Oče in njegov Maziljenec (Kristus) izkazuje grešniku, ko ga z delovanjem Svetega Duha pritegneta v območje notranjega, neustvarjenega božjega življenja. — Sv. Pavel uporablja »charis« vedno v ednini. Po njegovem gledanju obstoji v bistvu le ena Milost: božja naklonjenost, ki nam podarja Kristusa; in le en Dar je, podaritev Boga samega po Kristusu v Svetem Duhu. To vidimo iz prav vseh Pavlovih pism, zlasti iz njihovega začetka in konca. Lahko rečemo: Že prvo pismo Solunčanom, ki je, kakor se zdi, časovno prvi spis sv. pisma nove zaveze, spisan l. 51 (ali 50) — že ta prvi spis ima takoj za navedbo naslovljencev pisma na začetku pozdrav: »Milost in mir!« Reči torej moremo: »Nad vso novo zavezo je napis: »Charis!«, »Milost!« Pravzaprav je vsa nova zaveza ne le kot zbirka spisov, ki jih je navdihnil Bog, temveč tudi kot notranja vsebina, o kateri ti spisi govore, postavljena pod napis »Milost!« Tudi Knjiga Razodetja se končuje: »Milost Gospoda Jezusa Kristusa z vsemi svetimi. Amen.« Stvarnost nove zaveze same je »Milost«, zastonj in povsem nezaslužen podeljeni dar Boga po Kristusu v Svetem Duhu. Vsi drugotni pomeni izraza »milost« so povezani s tem bistvenim pomenom, ki v resnici kaže na samo jedro krščanstva.

Izrazu »milost« se pri sv. Pavlu in v vsej novi zavezi pridružujeta še dve besedi: »éleos in agápe« (usmiljenje in ljubezen). In vse troje kaže na isto prvobitno božje »razpoloženje« zastonske dobrohotnosti do nas. Dejstvo, da smo že zdaj oživljeni z deležem notranjega božjega življenja in da se bo to oživljenje v vsej moči in nezastrtosti uveljavilo in razkrilo v našem vstajenju in poveličanju tam, kjer imamo že zdaj »sedež s Kristusom« — vse to je razodetje nezaslišane božje dobrotljivosti (Ef 2, 4—8), se pravi, milosti. Odrešenje ali evangelij — v bistvu je to isto — je razkritje nezaslišane božje ljubezni, večnega božjega načrta in vstop tega načrta in Boga samega v človeško zgodovino (prim. 2 Tim 1, 8—10). Kristus je razodetje odrešujoče milosti, Očetove dobrote (Tit 2, 11; 3, 4—8). Izraz »charis« naglašá nezasluženo večne božje naklonjenosti, ki je v zgodovini odrešenja dosegla vrhunec svojega razkritja v Kristusovi smrti in vstajenju; in nezasluženo božjega Daru (in daru), ki je učinek te naklonjenosti. In naglašá tudi božjo iniciativo (pobudo), ki je popolnoma svobodna, suverena; kajti prav nič ni na nas ali v veseljstvu takega, kar bi moglo Boga nagibati, da bi nam bil

naklonjen in bi nas obdarjal s svojimi dobrotami. Kot stvari in poleg tega še kot grešniki (dejansko ali vsaj v povsem realni možnosti, tudi še potem, ko nam je bilo brez sleherne zasluge odpuščeno) smo te božje ljubezni vsi ljudje enako nevredni.

Novozavezo božje razodetje nam odkriva tudi notranji razlog, zakaj je milost res povsem in absolutno svoboden božji dar. In sicer s tem, da nam odstira pogled v notranje globine troedinega Boga: Očeta, ki je poslal svojega Sina, da bi s podaritvijo Duha tiste stvari, ki jih je svobodno ustvaril, vključil v neizmerni in večno blaženi veletok troedinega božjega življenja. Bog ni absolut in samotar, da bi potreboval kaj »zunaj« sebe, marveč je večno Občestvo Treh, Občestvo nepojmljive polnosti resnice, lepote in ljubezni.

b) Središčnost milosti lahko spoznamo dalje iz raznih novejših poskusov, kako bi v **kratek obrazec povzeli jedro celotne vsebine krščanskega razodetja**. Spomnimo se na K. Rahnerja, ki pravi: Jedro vse teologije in vsega oznanjevanja je v tem, da Bog sam sebe priobčuje, podarja človeku; prav sam sebe, ne le ustvarjene darove. Rahner to imenuje »Selbstmitteilung Gottes«, samopriobčenje Boga človeku. V tem so vsebovane tiste tri temeljne skrivnosti, ki so jim tudi cerkveni očetje posvečali prvenstveno pozornost: Troedinini Bog sam v sebi, ki se priobčuje navzven v Kristusu in v milosti (v Cerkvi). Pravzaprav je to ena sama skrivnost v treh vidikih, skrivnost troosebnostne božje ljubezni, ki se v absolutni svobodnosti (tj. z »milostjo«) sklanja k človeštvu in svetu, da bi ga pritegnila v brezbrežni ocean svoje lastne popolnosti in sreče.² Po Rahnerjevem gledanju je milost v vsebini krščanskega razodetja in odrešenja in celo v človeškosti sploh nekaj tako središčnega, da je intervju ob 70-letnici Rahnerjevega rojstva imel naslov »Milost kot središče človeške eksistence«. Rahner pravi: »Zame je milost hkrati stvarnost, ki je v najbolj notranji sredini človeške eksistence kot ponudba, kot sprejem ali kot odklonitev v spoznanju in svobodi **vedno** in povsod tako podana, da človek iz te transcendentalne svojevrstnosti svojega bistva sploh ne more izstopiti.« Omenja tudi »prabesede«, ki pri njem vedno znova nastopajo, »kot centralna nastopa milost«.³ Podobno ali še izraziteje naglaša središčnost milosti H. U. von Balthasar.⁴

c) Središčnost milosti v krščanstvu se kaže končno tudi iz razlike med krščanstvom in nerazodetimi religijami. Tem zadnjim je lastno to, da so — same po sebi — izraz človeškega iskanja Boga in imajo svoj začetek »od spodaj«, pri človeku. Pri krščanstvu pa je narobe: pobuda in začetek je »od zgoraj«, od Boga. »Mi kristjani nismo religiozni geniji, ampak božji obdarjenci,« je znana beseda R. Guardinija.⁵ Pri krščanstvu stoji na začetku božja odločitev za človeka in za svet, ne pa človekova odločitev za Boga. Ta božja odločitev je bila nepreklicno izvedena in izrečena s tem, da je Bog svojega učlo-

² O tem A. Strle, Hierarhija resnic, v: BV 31 (1971) 20—32, tu 26—28.

³ Interview. Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus dem Anlass seines 70. Geburtstages, v: Herder-Korespondenz 28 (1974) 77—92, tu 83—86; prim. K. Rahner, Chalkedon — Ende oder Anfang, v: Chalkedon III, Würzburg 1954, 3—49, zlasti 15—19 in 34—38.

⁴ Prim. H. U. von Balthasar, Glaubhaft ist nur die Liebe, Johannes V., Einsiedeln³ 1963, zlasti 98—100; isti, In Gottes Einsatz leben, Johannes V., Einsiedeln² 1972.

⁵ Prim. A. Strle, Nekateri premalo upoštevani vidiki v pojmovanju vere, v: BV 32 (1972) 27—47, tu 41—43; J. Neuner SJ, Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatares, v: Chalkedon III, 785—824.

večenega Sina obudil od mrtvih in poslal svojega Duha. Ta »odločna odločitev« Boga za človeka je prvenstveno dejanje povsem nezaslužene ljubezni in šele omogoča človekovo odločitev za Boga. Ta božja odločitev, ki je ravno »milost«, šele omogoča in stalno nosi sleherno človekovo odločitev in odločanje za Boga.⁶ Seveda pa je kristjanovo odločanje za Boga vedno tudi pravilno odločanje za naloge, ki naj jih opravlja v svetu, za katerega se je Bog v Kristusu in njegovem odrešenjskem delu nepreklicno zavzel.⁷

2. »Neustvarjena« in »ustvarjena« milost

Če rečemo »milost«, mnogi kristjani mislijo v bistvu samo na tisto, kar je začela sholastična teologija imenovati »ustvarjena milost«, se pravi na ustvarjene darove, ki so učinek nezaslužene božje dobrohotnosti do človeka. Na to, da ustvarjena milost, to je učinki božje ljubezni v stvareh, posebej v umnem bitju, niti en sam trenutek ne more obstajati brez »neustvarjene milosti«, to se pravi brez Boga, ki se umni stvari daje v delež, neredki čisto nič ne pomislijo. In če slišijo izraz »posvečujoča milost«, imajo premnogi vtis, da to ni nič drugega kakor le neka nadnaravna pritika, neka kvaliteta, ki daje človekovi duhovni naravi posebno bogopodobnost in napravlja človeka sposobnega nadnaravnih dejanj — pozabljajo pa na to, da takšna nadnaravna kvaliteta ne more nikdar obstajati brez posebne nadnaravne navzočnosti Boga. Nekateri si »posvečujočo milost« predstavljajo skoraj povsem predmetnostno, kot neko reč, ki je bila iz nekega vzroka uvedena v nas kot osnovni pogoj za to, da ugajamo Bogu; kakor da gre tukaj za nekakšen potni list ali izkaznico ali tudi za nekakšno obleko, brez katere človek ne bi mogel stopiti pred obžje oči⁸. Sloviti duhovni pisatelj Th. Merton pravi v svoji knjigi »Life and holiness« (ki jo bodo kartuzijani pod naslovom »Življenje in svetost« kmalu izdali v slovenščini) med drugim tole:

»Priznajmo, da more biti nedoločno in neresnično tudi naše pojmovanje milosti. Zares, čim bolj je naše pojmovanje napol materialistično in objektivirano, tem bolj neresnično bo. Dejansko smo nagnjeni k temu, da si predstavljamo milost kot nekakšno skrivnostno snov, kot neko 'reč', kot blago, ki nam ga Bog dobavlja — nekakšno gorivo za nadnaravni stroj. Imamo jo za nekakšno pogonsko gorivo, ki se nam zdi potrebno na našem potovanju k Bogu.

Milost je seveda velika skrivnost in o njej moremo govoriti samo v analogijah in podobah, ki vedno vsebujejo nevarnost, da bi pri tem koga zavedle. Omenjena podoba pa je gotovo takó zmotna, da je popolnoma napačna. Milost namreč ni 'nekaj', s čimer' opravljamo dobra dela in dosežemo Boga. Ni 'reč' ali 'snov', popolnoma ločena od Boga, ampak je resnična božja navzočnost in božje delovanje v nas. Zato je jasno, da milost ni blago, ki ga 'moramo dobiti' od Boga za pot k njemu. Praktično bi namreč mogli prav tako reči, da je milost lastnost naše biti, lastnost, ki izvira iz posvečujoče božje energije, ki dinamično deluje v našem življenju. Zato v prvotnem krščanskem

⁶ H. Schlier govori o »entschiedene Entscheidung« Boga za človeka, zlasti v: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 279–320.

⁷ Prim. H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Johannes V., Einsiedeln; tudi A. Strle, *Bistvena vsebina evangelizacije ...*, v: BV 35 (1975) 415–419.

⁸ Prim. Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg i Br. 1939, 84.

slovstvu in še posebno v novi zavezi ne beremo toliko o prejemanju milosti, marveč bolj o prejetanju Svetega Duha, Boga samega.⁹

Nadnaravne učinke delovanja božjega Duha v nas imenujemo s sholastično teologijo »ustvarjena milost«. Nikakor ne pravimo, da nima ta milost nikakršnega pomena ali vsaj velikega ne. Nasprotno, zelo je važna. Brez nje se ne moremo zveličati. Brez »posvečujoče milosti« ni v nas tiste prerojenosti ali preustvarjenosti, o kateri govorita sv. Janez in sv. Pavel kot o nečem, brez česar ni mogoče priti v božje kraljestvo.¹⁰ Napačno pa je, če mislimo, da je katerakoli »ustvarjena milost«, naj bo »posvečujoča« ali pa »dejanska« (»pomagajoča«) milost kdaj ločena od dejavne navzočnosti troedinega Boga, ki človeka iz svobodne ljubezni vabi v višine, kakršnih bi niti slutiti ne mogli, če bi mu ne bilo razodeto. Zaradi tega je posebno danes, ko se je z drugim vatikanskim koncilom v skladu s časovnimi razmerami uveljavila personalistična (osebnostna)¹¹ miselnost v pojmovanju vsebine božjega razodetja, potrebno postavljati v ospredje »neustvarjeno milost«. Upravičeno naglaša Th. Merton:

»Prav bi storili, če bi posebno poudarjali **neustvarjeno** milost, Svetega Duha, navzočega v nas, njega, ki je ‚dulcis hospes animae‘ [osrečujoči gost duše]. Njegova navzočnost v nas nas spreminja iz ‚mesenih‘ [zgolj naravnih in k slabemu nagnjenih] v ‚duhovna‘ bitja (Rimlj 8, 9); in zelo je škoda, da se takó malo zavedamo tega dejstva. Če bi doumeli pomen in smisel tega tesnega zedinjenja Svetega Duha z nami, bi našli v njem nenehno veselje, moč in mir. Bili bi bolj uglaseni na skrivnost, na notranje nagibanje Duha, ki je življenje in mir (Rimlj 8, 5.14). Bili bi sposobnejši za okušanje in uživanje sadov Duha (Gal 5). Imeli bi zaupanje vanj, ki skrit moli v nas tudi tedaj, ko sami nismo zmožni prav moliti, ki prosi za nas stvari, o katerih ne vemo, da jih potrebujemo (Rimlj 8,26), in nam skuša dati veselje, ki bi se ga sami ne upali iskati.«¹²

Če postavljamo v ospredje naše zavesti neustvarjeno milost, se približamo svetopisemskemu gledanju in hkrati odstranimo vzrok za skrivljene predstave o milosti, kakor da bi bila to kakšna »reč«, ki bi imela ločeno od Boga sama zase svojo bit in svojo zgodovino.¹³

Po takšnem izrazito osebnotnem pojmovanju milosti je tudi bolj razumljivo, da milost vedno deluje v smeri na graditev Cerkev, občestva in celo v smeri na svet, v katerem naj bo Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja«. Že predhodno pred delovanjem v posameznem človeku deluje Sveti Duh kot novo življenjsko in posvečevalno počelo v Cerkvi, v kateri prebiva Sveti Duh kot kakor v svojem templju in katero napravlja za resnično Kristusovo telo. »Posvečena stvarnost je Cerkev kot celota; milosti njenega življenja postane posameznik deležen s tem, da se včleni vanjo kot njen živ ud. Tako krst ravno s tem, da človeka vključi v telo Cerkev, podeli človeku tudi milost prebivanja Svetega Duha.«¹⁴

⁹ Th. Merton, *Life and holiness*, Image book, Doubleday & Company, Garden City, New York 1964, 29 sl.

¹⁰ Prim. sest. »Zao«, v: ThWNT II, 833–877; sest. »Život«, v: Riječnik bibl. teol., KS, Zagreb 1969 (okr. RBT), 1560–567; sest. »Stvaranje«, v: RBT, 1278 — = 1287, zlasti 1285 ss.

¹¹ Seveda mislimo na tisti personalizem, ki noče biti »izem«, noče biti vase zaprta ideologija, kakor je to »aktualistični personalizem« (prim. HThG II, 297), ampak na tistega, ki se je uveljavil na 2. vatikanskem koncilu, npr. v pojmovanju razodetja in vere, o čemer prim. A. Strle, *Pojem vere po nauku konstitucije o božjem razodetju*, v: BV 28 (1968) 161–169.

¹² Th. Merton, v op. 9 n. d., 29 sl.

¹³ Prim. H. Mühlen, *Una mystica persona*, München 1964, 247.

¹⁴ O. Semmlroth, *Heiliger Geist*, v: HThG I, 650 sl.

Naglašanje prvenstva neustvarjene milosti je končno skladno tudi z današnjim življenjskim občutjem, ko se sredi brezlične množice ljudi mnogih loteva razjedajoče občutje osamljenosti, zapuščenosti. Kristjan, ki res živi iz vere, se bo zavedal, kako mu je troedini Bog po milosti neizrekljivo blizu, blizu kot neprimerljiv prijatelj, »zagovornik« (»tolažnik«) in Oče. Sv. Irenej je to čudovito izrazil: »**Nad** nami vsemi je Bog kot Oče; z vsemi je kot Beseda, ker je po Besedi od Očeta vse stopilo v nastanek; v nas vseh je kot Duh, ki kliče: Aba, Oče, ki človeka oblikuje za božjo podobo. Tako Duh kaže na Besedo ... in vodi človeka **nazaj k Očetu**.«¹⁵ Tudi si ni preveč težko predstavljati, kako velik pomen ima vse to za krščansko zrelost pri nekom, ki mu to niso le zvaneče besede, marveč pretresljiva stvarnost, navsezadnje resničnejša kakor neposredno čutom dostopen svet.

II. Milost v odnosu do narave

Vprašanje, ki se mu hočemo zdaj nekoliko približati, je v teologiji (nekako pa tudi v praktičnem krščanskem življenju) eno najtežjih in je v zgodovini krščanstva prebudilo nešteto razpravljanj in bojov, pa tudi krivoverstev in razkolov. Teoretično tega vprašanja niti ni mogoče povsem jasno rešiti; saj se dotika Kristusove skrivnosti. Pokazati pa je mogoče in tudi potrebno glavne črte, ki nam kažejo smer, v kateri naj bi življenjsko in celostno spoznavali »vse spoznanje presegajočo Kristusovo ljubezen« in se »spopolnili do vse božje polnosti« (Ef 3, 19).

1. Red milosti prvo v božjih zamislih

Narobe bi bilo, če bi si mislili: Bog je človeka najprej ustvaril v naravnem redu. Šele nato pa ga je poklical tudi v nadnaravni red, v red milosti in tiste zaveze z Bogom, ki ima svoj temelj in višek v Kristusovi skrivnosti. Namen, ki ga je imel Bog pri stvarjenju, je po krščanskem pojmovanju dejansko ta: poklicana naj bi bila v bivanje bitja, ki so sposobna deležnosti pri notranjem božjem življenju.

Bog, kakršnega nam razodeva Kristus, ni absolut in samotar, ki bi sam v sebi sploh ne mogel biti srečen. Bog marveč od vekomaj biva kot občestvo treh oseb, občestvo brezmejno bogate in osrečujoče ljubezni. Za svojo popolnost in blaženost ne potrebuje nikogar in ničesar zunaj sebe. Če je ustvaril svet in človeštvo, je to storil iz absolutno svobodne ljubezni. Hotel je, da bi obstajala bitja, ki niso Bog, ki pa se jim Bog hoče dajati v delež. Četrta evharistična molitev izraža to, ko se obrača na Boga z besedami: »Samo ti si dober, ti si vir življenja. Zato si vse ustvaril, da bi svoje stvari napolnil z blagoslovom in da bi mnoge razveselil s sijajem svoje luči«.

Pri stvariteljskem božjem delovanju ima red milosti, red odrešenja in zaveze človeštva z Bogom prvo mesto. V dejanskem redu, ki je red milosti in ne naravni red, je »stvarjenje« mogoče razumeti le kot utemeljitev odrešenjske zgodovine. »Narava«, o kakršni govorimo, ko jo hočemo razlikovati (a ne ločiti!) od reda milosti ali »nadnaravnega reda«, se veliko krije s pojmom »stvarjenja«. A to »stvarjenje« je že od vsega začetka naravnano na odrešenje ter ima za svoj cilj odrešenje in tisto zavezo z Bogom, ki se je uresničila in

se bo v dovršenosti uresničila v poveljčanem Kristusu z vzpostavitvijo »novih nebes in nove zemlje, kjer prebiva pravičnost« (2 Pet 3, 13).

Jasen nauk sv. pisma je, da je bilo vse ustvarjeno v Kristusu in zanj in da vsemu daje obstojnost ravno naravnost na Kristusa (Kol 1, 16; prim. 1 Kor 8, 6; Jan 1, 3; Hebr 1, 3). S tem pa je tudi povedano, da je bilo vse privzeto v prostor milosti in naravnano na nadnaraven cilj. Zato pa naj bi razlikovanje med naravo in milostjo ne imelo v naši miselnosti nikdar prvega mesta, marveč šele drugo mesto v našem razmišljanju o tem, kaj nam je Bog v svoji ljubezni namenil. To razlikovanje (ki pa nikoli ne bi smelo biti ločevanje) med naravo in milostjo naj bi izražalo dejstvo, da bi Bog samo po sebi mogel ustvariti duhovna bitja, ne da bi jim bil dal v neposredni delež sam sebe.¹⁶

Cerkveni očetje so sicer po svoje dovolj jasno razlikovali med redom stvarjenja in odrešenja, s tem pa tudi med »naravo« in milostjo. Nikdar pa niso govorili o »čisti naravi« in nikoli o »naravnem redu«, da bi ga nato postavljali nasproti redu milosti ali »nadnaravnemu redu«. Na temelju sv. pisma so učili, da je Bog hkrati s stvarjenjem položil v svet neko dinamiko, ki deluje v svetu in ga nagiblje ter usmerja nasproti zedinjenju z Bogom, nasproti poveljčanosti v Kristusu in s Kristusom, v čemer bo svet (kot celota in v vseh svojih delih) šele našel svoje popolno uresničenje in svojo dovršitev. Seveda pa nerazumno stvarstvo doseže svojo povezanost z Bogom le v podrejenosti človeku in v zvezi s človekom, ki je po svoji bogopodobnosti »capax Dei«, sposoben neposrednega stika z Bogom, tistega, kar sv. pismo označuje kot »gledanje Boga iz obličja v obličje«, čeprav tega gledanja človek s svojimi naravnimi močmi ne more doseči in je — po poznejšem izražanju — povsem nadnaravno.

Sv. **Tomaž Akvinski** uči isto, le da z nekoliko drugimi izrazi. Ponovno trdi, da je v človeku resnično **hrepenenje po neposrednem gledanju Boga**, takšno hrepenenje, ki ga moramo imenovati **naravno**; saj se dviga iz temeljne ustvarjene bitnosti človeške narave in je neločljivo povezano z njo. Vendar pa je to hrepenenje takšno, da bi človeška eksistenca tudi brez izpolnitve tega hrepenenja ne bila nesmiselna — vsekakor pa bi tudi ne bila povsem izpolnjena. Podelitev neposrednega gledanja Boga ostane torej po Tomaževem nauku nedolgovana in torej nadnaraven božji dar. Človek ga s svojimi močmi ne more doseči in tudi nima do njega nikakršne pravice. Navzlic temu pa je to tak dar, ki ni človeku le od zunaj »dodan« in »prinesen«, marveč nekaj, po čemer človek iz globine svoje duše hrepeni.¹⁷ To hrepenenče odprtost človeške svobode nasproti neskončnosti bitja sploh, nasproti neskončnosti resničnega in dobrega, more izpolniti edinole brezmejni Bog. Sv. Tomaž dobro ve, da je narava (pravzaprav Bog s stvarjenjem kot takim) — kakor druga prirodna bitja — človeka opremila za njegove začasne zemeljske cilje in namene s potrebnimi sredstvi in pomočki;¹⁸ ve pa tudi, da tam, kjer gre za poslednji smisel človekove svobode, take naravne zakonitosti odpovedo, v veljavo pa stopi drugo načelo, ki si ga Tomaž nekako iz vpljudnosti izposoja pri Aristotelu: »**Plemenitejše je takšno bitje, ki je sposobno doseči popolno dobro, čeprav potrebuje v ta namen**

¹⁶ Prim. K. Rahner, *Immanente und Transzendente Vollendung der Welt*, v: *Schriften VIII* (1967) 593–609, zlasti 600; isti v: *Schriften VII* (1966) 66–70; G. Muschalek, *Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem*, v: *Feiner-Löhrer, Mysterium salutis* (okr. MS) II (1967) 546–557, zlasti 556 sl.

¹⁷ Na kratko povzema nauk sv. Tomaža G. Muschalek v delu, ki je nav. v op. 16: MS II, 551.

¹⁸ Sv. Tomaž Akv., S. th. 1–2 q. 2.

pomoč, kakor pa bitje, ki doseže le nepopolno dobrino, in to s svojimi lastnimi močmi.«¹⁹

Sv. Tomaž nikdar ne govori o človekovi »naravni blaženosti«, ampak le o neki »naravni sreči«; človek more doseči »blaženost« le, če doseže neposredno gledanje Boga. Tomažu človeška narava ni in ne more biti zaprta vase, kakor je to pri nerazumnih bitjih, marveč je bistveno odprta v neskončnost.

Drugače je začel gledati na človekovo naravo Tomažev razlagavec **Kajetan** v začetku 16. stoletja. Ta že govori o naravni človekovi blaženosti kot o naravnem poslednjem človekovem cilju, če bi Bog dejansko ne odločil, naj človek doseže nadnaravno blaženost. **Suarez** proti koncu 16. stoletja gre po Kajetanovi poti še naprej in trdi, da je tisti cilj, h kateremu je človek dejansko poklican, naravnemu poslednjemu cilju »dodan« (*superadditus*). — V boju zoper Bajeve in Janzenijeve zmote so teologi v veliki večini šli še dalje po Suarezovih sledeh in izdelali sistem »čiste narave« in **odločno tajili vsako človekovo »naravno hrepenenje« po neposrednem gledanju Boga**. Menili so, da bi neposredno gledanje Boga sploh ne moglo biti nekaj nadnaravnega, če bi bilo v človeku »naravno hrepenenje« po njem. Takó so nujno prišli do tega, da niso med človekovo naravo in milostjo ter nadnaravnim poslednjim ciljem človekovega življenja videli **nikakršne notranje povezanosti**. Razvoj je šel vedno razločnejše in obsežnejše nasproti tistemu pojmovanju, ki ga v novejšem času imenujemo »**ekstrinsecizem milosti**«: kakor da je med naravo in milostjo zgolj zunanja zveza; zveza, ki jo je odredil Bog; ne da bi bilo v človekovi naravi kaj takega, v kar bi se mogla milost takó rekoč vitalno ukoreniniti.²⁰ Nič niso videli tega, kar nam more pojasniti preprosta primera: Oko, ki je samo v sebi (konstitutivno) končno, se odpira neskončnemu obzorju; podobno je človeška umna narava v sebi končna, a po naravnosti neskončna.²¹ J. Stufler npr. je zapisal: »Če človeška narava ni nekaj v sebi zaključenega in dogotovljenega, potem je milost dolgovana in preneha biti milost. Človeška narava, če jo gledamo samo v sebi, ne hrepeni po milosti, vendar pa je tudi ne izključuje, marveč je do nje **indiferentna in nevtralna**.«²²

Danes se teologija spet vrača k stališču sv. Tomaža Akvinskega. To vrnitev je pred nekako osemdesetimi leti začel pripravljati zlasti modroslovec Maurice **Blondel**, vsestransko pa jo je utemeljil predvsem H. de **Lubac**, ki je vprašanju o odnosu med naravo in milostjo posvetil obširne študije. L. 1947 je izdal knjigo z naslovom »*Surnaturel*« (*Nadnaravno*), ki so jo najprej ostro grajali. Nekateri so namreč mislili, da de Lubac povsem taji možnost zgolj naravnega reda in s tem spodkopuje sam pojem »nadnaravnega« in milosti. To pa ne drži. Svoje poglede, za katerimi so skrita desetletja vnetega raziskovanja, je H. de Lubac v razviti obliki podal l. 1965 v dveh knjigah, ki nosita naslov »*Le mystère du Surnaturel*« in »*Augustinisme et Théologie moderne*«, vsaka obsega nad 300 strani. Tukaj je de Lubac neizpodbitno pokazal, kako veliko škodo je napravilo ekstrinsecistično pojmovanje odnosa med naravo in milostjo, kako veliko škodo dela še danes tisto ustavljanje

¹⁹ Sv. Tomaž, S. th. q. 5 a. 5; prim. o tem H. U. von Balthasar, In Gottes Einsatz leben, 74.

²⁰ Prim. Muschalek, v: MS II, 551—553.

²¹ Prim. Ch. Journet, *Théologie de l'Eglise*, Paris (Desclee de Br.) 1958, 75; bolj metafizično sv. Tomaž Akv., CG 3, 50—57; S. th. q. 12 a. 1; Comp. theol. c. 103—107 (gl. Strle, skripta »Teološka antropologija«, Lj. 1971, 46—53).

²² J. Stufler, v: *ZkThe* 50 (1926) 329; o tem tudi A. Strle, *Naravno hrepenenje po nadnaravnem smotru po nauku sv. Tomaža A.*, Ljubljana 1944, 55.

ob pomožni konstrukciji »stanja čiste narave«. Takšna konstrukcija je nastala šele v novem veku in je bila zaradi bajanizma in janzenizma nekoliko potrebna in razumljiva. Vendar je šla vse predaleč in je zastrla pravi pogled na tisti red, kakršen dejansko obstoji in ki **nikdar in nikjer ni bil red »čiste narave«**. Človek ne more, nikdar ni mogel in nikoli ne bo mogel s svojimi **zgolj naravnimi močmi doseči poslednjega in najvišjega cilja svoje »narave«**, svoje »naravne« človeškosti. Nikdar se ne bo mogel zares zadovoljiti s tistim ciljem, kakršen je naravno dosegljiv, uresničljiv — morda šele po nezaslišanih naravnih naporih in razvoju — znotraj sveta, morda z »osvojitvijo vesoljstva.« **Človek sploh ni zgolj znotraj-svetno »naravno bitje«**.²³ De Lubac z veliko odločnostjo postavlja tezo: Človek je sam sebi podarjen od Boga; že od vsega začetka je naravnian na nadnaraven cilj. Govoriti o človekovi naravi kot nečem samostojnem, kakor da bi se mogla zadovoljiti kdaj z zgolj tostransko srečo, govoriti o možnosti gole narave — to je vsaj pastoralno škodljivo.

S filozofskega stališča je podobno dokazoval že prej M. Blondel. Na podlagi fenomenološke analize konkretnega človeka je spoznal, da je v dejanskem človeku v resnici **naravno hrepenenje po nečem nadnaravnem**, po nečem, kar je sicer zaželeno, metafizično pa ni dosegljivo drugače kakor le »po milosti in po posinovljenju«. V človekovi dejavnosti obstoji imanentna dialektika, v kateri se razkriva nepremagljiva dinamična usmerjenost na cilj, ki leži onstran človeku dosegljivega — če bi pa bil tisti cilj človeku ponujen kot nadnaraven dar, bi bil prava izpolnitev človeka. »**Naravni red**«, to je celotno področje človeške dejavnosti, **občutimo kot zelo pomanjkljivo, nesposobno, da bi nudilo človeškemu nemiru mir, nesposobno tudi, da bi dajalo dejavnosti poslednji cilj**, čeprav je ta cilj potreben. Potreben je, vendar ne more biti v nas zahteve in naravne pravice; saj med končnim ustvarjenim bitjem in neskončnim Bogom ni sorazmerja — le v tem primeru bi mogla biti v nas neka zahteva po njem. Človeštvo je po Blondelu »**genus supernaturale**«. Tudi grešnik in nevernik sta znotraj nadnaravnega reda, tako da njun položaj ni »naraven«, temveč »onstran — naraven« (»transnaturel«). Gre pač za duha, ki je odprt v neskončnost in hrepeni po cilju kot daru svobodne ljubezni in ne kot nečem zahtevanem.²⁴

2. Pojem »nadnaravnega«

Že doslej smo se večkrat srečali z izrazom in pojmom »nadnaravnega«. Henri de Lubac pravi, da spada k središčnim pojmom krščanstva.

Za stalno in v izčiščenem pomenu je izraz »nadnaravno« v teologiji nastopil šele v 13. stol. V dokumentih cerkvenega učiteljstva ga prvikrat najdemo šele v obsodbi Bajevih stavkov. Njegova vsebina pa je postala pri mnogih teologih polagoma takšna, da so jo začeli pojmovati v smislu »ekstrinsecističnega« umevanja odnosa med naravo in »nadnaravnim« ali milostjo: kakor da bi bila milost naravi le po zunanje dodana, brez globoke priprave v člo-

²³ Blondelov nauk na kratko povzema A. Dulles, *Was ist Offenbarung?*, Freiburg 1970, 101–127; tudi Gr. Baum, *Glaubwürdigkeit*, Freiburg 1969, 25–27; obširno H. Bouillard, *Blondel et Christianisme*, Paris (Seuil) 1961. H. de Lubacova dela, ki se izrecno nanašajo na to vprašanje, so »*Surnaturel. Etudes historiques*«, Paris (Aubier) 1947; »*Augustinisme et Théologie Moderne*«, Paris (Aubier) 1965; »*Le Mystère du Surnaturel*«, Paris (Aubier) 1965.

²⁴ Gl v op. 23 nav. dela o Blondelu; prim. tudi poročilo o Bouillardovem delu, v: *ThR* 59 (1963) 293–295.

vekovni umni, nasproti neskončnemu obzorju odprti naravi. Zato ni čudno, če se v novejšem času, ko je začelo zmagovati spet staro, a hkrati zelo novo in moderno gledanje, izrazu »nadnaravno« radi izogibljejo in predlagajo, naj bi namesto njega uporabljali kaj drugega.²⁵ A popolnoma pač ne bo mogel biti nadomeščen, vsaj zaradi jasnosti ga bo nujno treba kdaj uporabljati.²⁶ V tem pogledu bo treba posnemati zgled 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ki besedo »supernaturalis« uporablja le okoli petindvajsetkrat, a nikoli ne v besedni zvezi »nadnaravni red«, še posebno ne v nasprotju z »naravnim redom«, ki nikoli ni bil uresničen. Zlasti v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, kjer bi stvar še posebno prišla v poštev, se je koncil odrekel takšnemu izražanju. Tako npr. govori o redu vere in redu razuma,²⁷ kjer mnogi teologi radi govore o nadnaravnem in naravnem redu.

Vsekakor se je potrebno izogibati izrazu **nadnarava**, čeprav ga iz premajhne pazljivosti še danes uporabljajo nekateri avtorji, tudi taki, ki jim drugače nikakor ni mogoče očitati, da niso široko razgledani.²⁸ Samostalniški izraz in pojem je v nauku o milosti začel uporabljati šele M. Scheeben v 2. polovici 19. stol. Scheeben je sicer eden od največjih teologov prejšnjega stoletja, vendar pa je uvedba izraza »nadnarava« bila tudi ob vsebinsko pravilnem razumevanju ponesrečena.²⁹ Ob tej besedi se človeku kar nehote vsili povsem napačna predstava, kakor da je tisto, kar označujemo z izrazom »milost«, posebno »posvečujoča milost«, nekakšna nova plast, postavljena na plast človekove »narave«, brez notranje zveze s to naravo, kot nekaj zgolj po zunanje prilepljenega. Kakor da gre tu za dostavek neke podstati (substance) višje vrste, do česar pa je narava v svojem redu brezbrizna. Toda »nadnaravno« ali »milost«, kolikor mislimo na ustvarjeno milost, sama zase sploh ne more obstajati; podobno kakor nikjer ni mogoče najti belote same na sebi, ampak le bele stvari. Govorjenje o »nadnaravi« nas s predstavami, ki jih v nas prebujajo, neizbežno privede do tega, da si mislimo naravo in milost povezani samo po zunanje. Kakor, da milost naravo v njej sami pusti povsem nespremenjeno: kakor če bi bila človekova narava pritličje, zdaj bi pa nanjo sezidali še nadstropje milosti, povezano v bistvu le po zunanje s pritličjem. Kakor da bi mogla človekova narava tudi brez dodanega nadstropja doseči svoj poslednji cilj, poslednji smisel, čeprav bi bil nižji od nadnaravnega.

Prav takšno pojmovanje razmerja med naravo in milostjo je v Nemčiji po prvi svetovni vojni napadel zlasti K. Barth. Očital je katoliški teologiji in sploh katoličanom, da imajo nekakšen »**nadstropniški**« **pojem milosti**. Pobudo za takšen očitak so dajali zlasti nekateri zastopniki tedanjega mladinskega

²⁵ Irene Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, Münster 1964, predlaga, naj bi namesto »nadnaravno« rajši govorili »gnadenhaft«, »milostno«, k milosti spadajoče, nanašajoče se na Kristusovo učlovečenje, povezano s Kristusovo skrivnostjo, in podobno: zlasti str. 8, 49, 83 ss., 88 ss.; prim. tudi M. Flick, *Il Christo nel trattato »De gratia«*, v: *Gregorianum* 47 (1966) 114–121. Namesto »nadnaravno« lahko rečemo: tisto, kar spada k božji zavezi s človeštvom; tisto, kar spada v red odrešenja in ne v red stvarjenja (pri čemer je treba red stvarjenja razlikovati od reda odrešenja, a ne teh »dveh redov« ločevati).

²⁶ Prim. G. Muschalek, v: *MS* II, 556 sl.

²⁷ CS 59. V CS niti enkrat ni izraza »supernaturale«. V tem oziru se Herderjev komentar moti, ko pravi, da je ta izraz tudi v CS 33 in 53. Tudi v drugih dokumentih 2. vat. koncila je ta izraz redek — Herderjev komentar pravi, da je (razen v CS) 24-krat; a v resnici še manjkrat, ker »super-nus« ni isto, kar »supernaturalis«.

²⁸ Tako pri nas npr. V. Grmič, *Mali teološki slovar*, Celje 1973, 85; J. Janžekovič, v: *Znamenje* 1 (1971) 61 ss.

²⁹ Prim. O. H. Pesch, v: *LThK* X (1965) 439; H. de Lubac, *de Mystère du Surnaturel*, 33, 57, 61 in še večkrat.

gibanja, ko so večkrat uporabljali izraz »nadnarava« in za eno od velikih načel kristjanove vzgoje in samovzgoje razglašali: »**Najprej moraš biti človek, naravno dober človek — šele potem boš mogel biti kristjan, dober kristjan!**« Kakor da tudi tukaj lahko zgradiš najprej »pritličje«, ki naj bi bila narava, šele nato pa tudi »nadstropje«, to se pravi »nadnaravno«, krščansko življenje.³⁰ Seveda je kaj takega nemogoče. Za oboje je treba skrbeti hkrati.

Ali pa bi ne mogli vsaj »neustvarjeni milosti« dati ime »nadnarava«? Pravzaprav še manj. Saj vendar Bog posebno s tem, da povsem nezasluženo in nesluteno priobči samega sebe umnim stvarjem, ne ostane nekje visoko »nad« stvarmi, daleč od njih, brez resnične povezanosti z njimi, kakor bi mogel marsikdo sklepati iz izraza »nadnarava«. Če je Bog transcendenten, je obenem tudi stvarjem imanenten, posebno še v redu milosti. Teilhard de Chardin pravilno naglaša v »Božjem okolju«: »Nadnaravno se ne javlja kot dokončen organizem, temveč kot kvas ali duša. Prihaja zato, da preobrazi 'naturu,' vendar ne more mimo snovi, ki mu jo narava ponuja.«³¹ S tem prihajamo na naslednjo točko.

3. Načelo: »Milost predpostavlja naravo in jo spopolnjuje«

O tem načelu so napisane dolge razprave in celo obširne knjige.³² Tu osvetlimo le nekatere vidike.

a) Najprej moramo negativno reči. To načelo ne pomeni, da ima narava prvo mesto v stvariteljskem božjem načrtu. Nasprotno! Stvarjenje je naravnano na zavezo Boga s človeštvom in prek njega s celotnim stvarstvom. V namenih tistega pa, ki hoče kaj napraviti, je prvo cilj, na katerega naravnava svoje delo. Razodetje — kakor smo že videli — nam jasno pove, da je vse ustvarjeno po Kr. in zanj, da bi bilo človeštvo upodobljeno po Kristusu v njegovem poveljanju, kakor je bilo upodobljeno po njegovem trpljenju, in da bi bilo deležno Kristusovega veličanstva tudi ostalo stvarstvo (prim. C 48; CS 22; 32; 39; 45). Seveda tu ne mislimo na časovno prvenstvo — saj v Bogu ni časovne zaporednosti — temveč na logično ali vrednostno prvenstvo; pa tudi v svoji uresničitvi v umnih stvareh ni mogla časovno milost obstajati prej kakor narava, saj milost, kolikor gre za ustvarjeno milost, nikoli ni stanca, ampak pritika neke umne narave.³³

Načelo »milost predvideva naravo« tudi ne pomeni, da je narava mera milosti, da dobi tisti človek, ki ima večje naravne darove, tudi večjo mero milosti. Sv. Pavel celo izrečno pravi, da Bog izbira slabotne, da bi osramotil močne (1 Kor 1, 26—29). Jezus sam je mogel reči pismoukom in farizejem: »Resnično, povem vam, da pojdejo cestninarji in nečistnice v božje kraljestvo prej ko vi« (Mt 21, 31). Drugje spet beremo: »Mnogi prvi bodo poslednji in poslednji prvi« (Mr 10, 31). Veličastvo ustvarjene milosti se more uveljaviti tudi ravno na človeku, ki so mu na voljo bolj skromni »naravni« darovi; in narobe je mogoče, da se z velikimi »naravnimi« sposobnostmi obdarjen človek zapre pred tihimi in blagimi vabili v svojo avtonomijo in na-

³⁰ Prim. O. H. Pesch, v: LThK X (1965) 440.

³¹ Teilhard de Chardin-A. Capuder, Božje okolje, Celje 1975, 119.

³² Prim. J. Ratzinger, *Gratia praesupponit naturam*; v: J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München (Wewel V.) 1973, 161—181, in tu navedeno slovstvo; obširna knjiga je zlasti B. Stoeckle, *Gratia supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms*, Rom 1962.

³³ Prim. J.

mišljeno, domišljavo varnost. Kako bi mogli pozabiti na tisto ženo, ki je dejala, da se je Bog ozrl na nizkost svoje dekle, medtem ko je razkropil napuhneže, vrgel mogočneže s prestola in povišal nizke (Lk 1, 48.52). Seveda pa prav takó velja, da more biti komu npr. slabotno zdravje vzrok, da se ves zagleda vase, išče povsod samo lagodnost in v mrkosti ter prikriti zavisti nasproti drugim, ki so zdravi, zakoplje svoje talente v zemljo in pride pred svojega Gospoda in sodnika praznih rok.

b) **Pozitivno** lahko rečemo, da je naše načelo v jedru istovetno s trditvijo: Milost vedno **predvideva osebo**, človeka z njegovim umom in voljo; milost predvideva **človekovo srce**, ki se **svobodno odpira za nadnaravno-preustvarjajoče delovanje**; red odrešenja ohranja red stvarjenja in ga dviga na bistveno višjo raven. In še naprej: Z delovanjem svoje milosti Bog ne uničuje človekove narave in lastnosti, značaja in naravnih darov; nasprotno, zgradbo (kolikor je ta izraz sploh primeren) milosti postavi na tleh te narave, in sicer takó, da človek kljub še tako močnemu delovanju milosti svojih naravnih svojosti, naj bodo dobre ali slabe, nikoli ne more popolnoma zatajiti. To velja tudi za delovanje milosti v celotnem narodu, npr. v izraelskem, saj njegove značilnosti močno presevajo skozi besedilo sv. pisma.

Naše načelo pa **ni le povednik, ampak tudi velelnik**, imperativ. Pove nam, da nimamo pravice uničevati ali oslabljeni, zanemarjati ali prezirati naravnih darov, naravnih prizadevanj in naravnih kreposti pod pretvezo večje odprtosti za milost in močnejšega sodelovanja z milostjo. V razvitejši obliki se naše načelo glasi: Milost ne uničuje narave, temveč jo upošteva, dviga in spopolnjuje. Jasno je, da kristjan narave in njenih darov ne sme uničevati in zanemarjati, češ da bo potem milost v njem bolj delovala. To bi bil »**supranaturalizem**«. Takšen supranaturalizem več ali manj zagrešijo npr. starši, ki mislijo, da je vsa verska vzgoja v tem, da bo otrok molil, hodil k zakramentu in podobno; ne vidijo pa ali vsaj vse premalo vidijo, kako zelo potrebno je otroka naučiti raznih čisto »naravnih« stvari in lastnosti: urejenosti, odkritosrčnosti, zadovoljnosti z malim, spoštljivosti do ljudi, dobrega uporabljanja časa, vztrajnosti pri delu, vedre požrtvovalnosti itd.

Seveda pa je prav tako napačno, če bi se vdajali »**naturalizmu**« in vso pozornost posvečali samo razvijanju naravnih darov in uporabljanju naravnih pomočkov; pozabili pa bi na resničen cilj krščanske vzgoje ali samovzgoje, na poslednji namen in celoten smisel človeškega življenja na zemlji. Gotovo je naturalizem mnogo pogostnejši kakor supranaturalizem. Nekakšen naturalizem bi bil tudi tedaj, če bi ne upoštevali resno, da sicer stvarjenjski red v nobenem človeku ni čisto ugasel, da pa tudi v nobenem človeku ni ostal neskrivljen, nepopačen od izvirnega in od greha sveta in da skladja med naravo in milostjo v dejanskem stanju, v kakršnem smo, ni mogoče uveljavljati brez naporov, mnogokrat tudi skrajnih.³⁴ J. Ratzinger pravi: »Pot milosti do človeka ne gre drugače kot prek 'druge narave' [kakršno po Pascalovih] besedah nosi v sebi padli človek], prek razbitja lupine samogospodstva, ki v človeku prekriva božje veličastvo. In to pomeni: Nobene milosti ni brez križa. H. de Lebac je to izvrstno izrazil: 'Celotna Kristusova skrivnost je

³⁴ To še posebno naglašata sloviti vzgojeslovci Fr. W. Foerster mnogokrat v svojih knjigah; prim. o tem A. Strle, Eksistencialni pomen izvirnega greha, v: BV 33 (1973) 23–37, zlasti 32–37.

skrivnost vstajenja. Je pa tudi skrivnost smrti. Enega ni brez drugega; in oboje se uveljavi v eni sami besedi: Pasha, to je **prehod**. Alkimija celotne biti, popolno odtrganje od samega sebe, odtrganje, glede katerega si nihče ne more laskati, da mu bo ušel. Zanikanje vseh naravnih vrednot v njihovi biti; odpoved celo temu, po čemer je človek presegel samega sebe.³⁵ Šele humanost drugega Adama je resnična humanost, šele človečnost, ki je šla skozi križ, privede resničnega človeka v svobodo... Bistveno duhu je, da ne zadostuje samemu sebi, da nosi v sebi puščico naravnosti onkraj sebe. Novejša filozofija vedno razločneje spoznava naravnost onkraj samega sebe kot bistvo duha, v čemer se sploh šele vzpostavlja kot duh.³⁶ Če pa je takó, potem je „Exi“ [Pojdi iz], s čimer se začne razodetje pri Abrahamu, ta stalni temeljni zakon Exodusa [Izhoda], ki se dopolnjuje v krščanski skrivnosti pashe in se hkrati potrjuje kot temeljni dokončni zakon razodetja, hkrati tudi resnični temeljni zakon duha, pristna izpolnitev hrepenečega klica, ki vstaja iz njegove narave. Potem križ sploh ni „križanje človeka“ v Nietzschejevem smislu, marveč resnično človekovo ozdravljenje: rešuje ga varljive samozadostnosti, v kateri lahko le sam sebe izgubi in zamudi neskončno obljubo, ki je v njem, zamudi zaradi malo vredne sklede leče, svoje domnevne „naravnosti“. Torej je pashalna (velikonočna) pot križa, to zrušenje vseh zemeljskih zavarovanosti in njihovih napačnih zadovoljnosti, resnična priveditev človeka domov, resnična kozmična harmonija, v kateri postane Bog „vse v vsem“ (1 Kor 15, 28), v kateri je vse vesoljstvo slavošpev Bogu in žrtvovanemu velikonočnemu Jagnjetu (Raz 5). — V resnici je tako: Križ ne uniči človeka, križ šele utemeljuje resnično človečnost, o kateri pove nova zaveza nedoumljivo lepe besede: „Razodela se je dobrotljivost in ljudomilost — človečnost — Boga našega Odrešenika“ (Tit 3, 4). Človečnost Boga — to je v resnici človečnost človeka, milost, ki naravo dopolnjuje in jo izpolni.«³⁷

III. Pomembnost milosti za zrelo človečnost in posebej krščanskost

Ko govorimo o pomenu milosti za človekovo in kristjanovo zrelost, se moremo ustaviti pri treh vidikih.

1. Ozdravljajoča in dvigajoča milost

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu je gotovo taka, da moramo priznati: 2. vatikanski koncil se ni vdajal črnogledju. Vendar tam beremo: »Če človek gleda v svoje srce, odkrije, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo, ki ne more izvirati od njegovega dobrega Stvarnika... Človek je torej sam v sebi razklan. Zato se vse človekovo življenje, takó posameznika kakor tudi družbe, izkazuje kot dramatičen boj med dobrim in zlim, med lučjo in temo. Še več: človek odkriva, kako je sam nesposoben, da bi se iz svojih sil uspešno boril zoper napade zla« (CS 13).

Milost, zunanjo in notranjo, ki je človeku potrebna, da v tem boju zmaguje, imenuje teologija **ozdravljajoča milost**. Tudi če smo že v posvečujoči

³⁵ H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1952, 222.

³⁶ J. Ratzinger navaja (v n. d., 181), H. Conrad-Martius, *Das Sein*, München 1957, 118—141, zlasti 133; pa tudi K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München 1940.

³⁷ J. Ratzinger, v op. 2 n. d., 181.

milosti z vsem njenim »spremstvom«, to je z »vlitimi« božjimi in moralnimi krepostmi, potrebujemo poleg vsega tega še »posebne pomoči«, posebnih zdravilnih milosti. To »posebno pomoč« nam Bog tudi podeljuje, če vse storimo, kar je v naših močeh, pri tem pa je zlasti pomembna stanovitna molitev. Brez »posebne božje pomoči« pa bi ne mogli dalj časa vztrajati v milosti, marveč bi gotovo kmalu zašli tudi v vélike (smrtne) grehe, zlasti v trenutkih hujših skušnjav. — Za stanovitnost do konca pa nam je poleg te »posebne pomoči«, ki nam jo podeljuje že omenjena navadna »ozdravljajoča milost«, potrebna še cela vrsta učinkovitih milosti. Tridentinski koncil označuje te milosti skupaj s sv. Avguštinom kot »veliki božji dar« (D 826), ki si ga je mogoče le izprositi s ponižno in stanovitno molitvijo. — Še slabše se godi seveda človeku, ki nima milosti, ki npr. nití ne veruje, čeprav seveda tudi njemu Bog ne odreka svoje milosti, ki naj grešnika duhovno ozdravlja, in končno — če se ji trdovratno ne upira — privede do božjega posinovljenja in zveličanja.

Če pomislimo na to, da je vsak greh, posebno véliki ali smrtni, nujno tudi pregrešitev zoper pravo človečnost, potem lahko že iz omenjenega vidimo, kako pomembna je milost za zares človeka vredno življenje.³⁸

»Zdravilna« milost pa ima za svoj cilj »dvigajočo« milost. Kot »dejanska« ta milost dviga že naša dejanja na bistveno višjo raven, na raven zaveze z Bogom; kot »posvečujoča« pa nas v celoti našega bitja napravlja deležne notranjega božjega življenja, tako da smo božji otroci ne le po imenu, temveč v resnici. To je milost, ki nas po izražanju grških cerkvenih očetov »pobožanstvuje« (divinizira), v tem življenju še nepopolno, kakor v kali in zastrto, v onstranstvu pa v veličastni razcvetelosti in nezastrtosti. Zato pravi sv. Tomaž: »Vrednost milosti enega samega človeka je večja kakor vrednost narave vsega vesoljstva«³⁹ z vsemi čudovitimi lepotami in neprecenljivimi zakladi, ki jih to vesoljstvo obsega. Znameniti učitelj duhovnosti Joseph de Guibert je zapisal: »Če nismo prepričani, da je ena sama zdravamarija, ki jo uboga kmetica, nevedna in neizobražena, molí v stanju milosti, več vredna kakor vélika mojstrovina, ki jo v stanju greha izdelal umetnik ali genialen literat, je brez koristi iti dalje«,⁴⁰ ker sploh ne slutimo, kaj je resnična krščanska duhovnost, kaj je milost in kaj krščanska zrelost.

2. Vloga Svetega Duha pri krščanski zrelosti

Rekli smo že, da je Sveti Duh milost v najodličnejšem pomenu. Tudi vsaka dejanska milost, ta skrivnostna notranja luč in toplina, ki nas z blago močjo vabi na pot v brezmejno božja obzorja, in vsaka posvečujoča milost, ki nas posvečuje — vse so neločljive od Svetega Duha, ki je bistveni božji dar, največja vseh milosti, neusahljiva reka žive vode, tekoče iz Srca prehodnega Mesija. To je svetopisemska resnica, ki jo povzema sv. Pavel v besedo: »Ne veste li, da ste tempelj božji in da Duh božji v vas prebiva?« (1 Kor 3, 16). Že zavest o tej resničnosti je za zrelo krščansko življenje pomembna: na tem temelju pride človek vse laže do vesele, dvigajoče zavesti o krščanskem dosto-

³⁸ Prim. J. Auer, *Evangelium der Gnade* (J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine kath. Dogmatik V*), Regensburg (Pustet) 1972, 209–215.

³⁹ Sv. Tomaž A., S. th. 1–2 q. 113 a. 9 ad 2.

⁴⁰ J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse 1963, 203.

janstvu. Saj ve, da je nositelj božjega Duha. Hkrati ima radostno zaupanje v Boga, ki ni Bog daljine, marveč Bog bližine ter je vedno pripravljen pomagati človeku v njegovem boju za zrelo vero, to je tako vero, ki »zagradi celoto verujočega in v kateri verujoči zagradi vero kot celoto, tako da ta vera postane studenec enote v vsem njegovem življenju«. ⁴¹

Brez delovanja Svetega Duha nihče niti začetno ne more biti kristjan. Že beseda »krščanski« in »kristjan« pomeni ne le našo pripadnost h Kristusu, marveč tudi našo povezanost s Svetim Duhom, kajti kristjan se takó imenuje zaradi tega, ker je »maziljen« z božjim Duhom »v Jezusovem imenu«, to se pravi v Jezusovi moči, iz moči Jezusovega odrešenjskega dela, kakor je bil Jezus, seveda pa v vsej polnosti, maziljen s Svetim Duhom in zato resnično »Christos«, se pravi, »Maziljenec« (= Mesija: prim. 1 Jan 2, 27). Krščansko življenje je pravzaprav stalno življenje iz božjega Duha, z njim in v njem — zato pa v nenehnem živem združenju s Kristusom. Krščanska eksistenca je po svojem bistvu »duhovna eksistenca«, to je življenje iz božjega Duha. ⁴²

Tu naj vsaj omenimo sv. birmo. Svetega Duha postane človek deležen že pri krstu, kakor so apostoli prejeli Svetega Duha že ob prvem velikonočnem srečanju s poveljanim Kristusom. Toda pri birmi prejmemo Svetega Duha pred javnostjo Cerkve in sveta, kakor je bila tudi prva Cerkev z apostoli na čelu šele z binkoštnim izlitem »moči v višave« (prim. Lk. 24, 49) usposobljena za svoje veliko poslanstvo, katerega ima kot »vesoljni zakrament odrešenja.« (C 48). »Birma je duhovni dar binkošti, ki se obnavljajo in vedno znova ponavzočujejo v potekanju časov.« ⁴³ Zato je prav birma še posebno zakrament krščanske zrelosti. Seveda pa tudi tukaj velja zakon milosti sploh: Tudi milost njega, ki je »moč z višave«, nikomur ne napravi nasilja, marveč spet in spet ljubeče potrka na vrata srca. Ta vrata pa imajo kljuko od znotraj — odpreti mora človekova svoboda sama; žal, tolikokrat presliši skrivnostne glasove Svetega Duha, glasove, ki vabijo na pot v pokrajine neslutnega veličastva.

Birma ni udarec na vodno gladino, ki naj le za trenutek vzvalovi, »potem pa vse tiho je bilo« (Aškerc). Birma namreč odpre studenec žive vode za vse kristjanovo življenje, posebej za življenje apostolata, saj je »krščanski poklic že po svoji naravi tudi poklic k apostolatu« (LA 2, 1). V ta namen pa so mu tako potrebni »darovi Svetega Duha«, o katerih pravi katekizem, da jih nam birma podeli v posebni obilnosti. ⁴⁴ Ti pomagajo kristjanu, da se more tudi ob največjih ovirah in težavah upodobiti po Kristusu kot njegova priča sredi sveta. Če pa kristjan sploh ne razvija potencialnosti, ki so skrite v darovih Svetega Duha, tedaj ne bo nikoli dosegel resnične krščanske zrelosti. Darovi Svetega Duha spopolnjujejo krščanske kreposti, božje in moralne, na prvem mestu že vero, ki je začetek, temelj in korenina vsega krščanskega življenja. ⁴⁵ Pri krepostih sta na delu bolj naše prizadevanje in naša pobuda, čeprav ne brez podpore božje milosti. Ko pa opravljamo svoja dela pod vplivom darov

⁴¹ A. Liégé, *Adultes dans le Christ*, Bruxelles (Pensée catholique), Paris (Office général du livre) 1958, 25.

⁴² Prim. Th. Filthaut, *Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen*, Freiburg 1968, 45—59; gl. poročilo o tem delu v: BV 28 (1968) 270—274.

⁴³ G. Thils, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Tielt/Belgique (Lanroo) 1958, 369.

⁴⁴ Katoliški katekizem, Ljubljana 1941, št. 382.

⁴⁵ Denzinger 801: »Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis«.

Svetega Duha, deluje v nas predvsem moč in rodovitna toplina Svetega Duha. Naša dejanja postanejo tedaj neprimerno več vredna, in to kljub najhujšim oviram, ki bi jih brez darov Svetega Duha nikakor ne mogli premagati. Tu se zgodi nekaj podobnega, kakor če namesto nerodnega začetnika zaigra na orgle virtuos tako mojstrsko, zanosno in zmagoslavno, da zatrepeče v občutju moči in lepote vsa katedrala od vrha do tal.⁴⁶

V naslonitvi na preroka Izaija (11, 2.3) naštevamo sedem darov Svetega Duha. Večinoma mislijo, da je treba število sedem vzeti v pomenu polnosti, celosti. Darovi nam torej pomagajo na vseh področjih krščanskega in apostolatskega življenja. S tem pa ni rečeno, da ni prav nič pomembno premišljevati in razvijati prav tiste posamezne darove, ki so uvrščeni v število sedem. Saj je nekaj podobnega tudi pri »osmerih blagih«, ki naj bi jih premišljevali in gojili tudi posamezne, in podobno pri glavnih krepostih, katerim se pridružuje še cela vrsta drugih, povezanih z njimi, tako da sholastiki navajajo skupaj nekako 300 kreposti.⁴⁷ Skratka, darovi Svetega Duha nam pomagajo na vseh področjih, zlasti v hujših, kritičnih trenutkih, ko navadne naravne in nadnaravne moči in kreposti ne zadostujejo. Seveda pa je človek dolžan uporabiti že navadne možnosti in zastaviti vso svojo prizadevnost, obenem pa s ponižno in stanovitno molitvijo pripravljati svoje srce in vse svoje bitje, da bo postal kakor uglasena harfa, na kateri bo Sveti Duh mogel zaigrati kar najlepše, najočarljivejše melodije, sposobne pritegniti h Kristusu tudi mnoge ljudi, ki so že stopili ali so na tem, da bi stopili na pot v brezizhodnost nevere.

3. Svetniki kot sad delovanja milosti

»Najlepšo melodijo svoje vsemočnosti in dobrote« je Sveti Duh »zaigral« v svetnikih (K. Adam). Toda ob njihovem vnetem sodelovanju in tako, da njihove naravne lastnosti in posebnosti niso bile uničene; saj tudi svetlo jutro s svojim sijajem ne napravi nasilja slapovom, ko jim da, da zažarijo v povsem novi lepoti. Kako milost Svetega Duha ozdravlja in dviga človeka na raven vse višje zrelosti, kakor pa jo je mogoče doseči z golimi naravnimi močmi, vidimo npr. pri Mateju Talbotu (1856–1925). Rojen je v revni družini v predmestju irske prestolice Dublin in je imel zelo pomanjkljivo vzgojo. Psiholog bi rekel: Iz tega človeka ne bo nikdar kaj dobrega, preveč slabega se je naselilo v njegovo podzavest že v nežni mladosti. In res, do 28. leta starosti je Talbot nemogoč. Ta mladi delavec se je tako vdajal pijači, da si je včasih kar sredi ulice sezul čevlje in jih prodal, izkupiček pa takoj zapil. Tudi versko je bil že od detinstva zanemarjen. Neko soboto pa je stopil v cerkev. Kakor da bi ga bilo nekaj potegnilo, je pokleknil pred Marijin oltar. Neka notranja luč ga je tedaj osvetlila s takšno močjo, da je v hipu zazrl pred seboj vso svojo skrajno bednost, obenem pa se zaobljubil: en mesec niti kapljice alkohola, pa naj stane, kar hoče. S skrajnimi napori je vzdržal in svojo obljubo podaljšal še za en mesec; končno jo je raztegnil na vse življenje. Še vedno je opravljal isto težaško delo. Dvigal je težke hlode in plohe na dublinskih stavbiščih. Sodelavci pa so hitro opazili, da se je s tem človekom moralo zgoditi nekaj pretresljivega. Isti človek, vendar povsem drugačen.

⁴⁶ Prim. G. Thils, n. d., 276–279.

⁴⁷ Prim. G. Thils, n. d., 151.

Nikakršnega preklinjanja in umazanega govorjenja več, nikakršnih izbruhov srda in sovraštva, pač pa pripravljenost pomagati vsakemu in puščati povsod prednost drugim. Navzlic neizobraženosti in zunanjim znamenjem trdega, težkega dela in kar največje skromnosti v vsem je zdaj iz tega človeka sijala novost, ki jo podeljuje Sveti Duh: »Ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost...« (Gal 5, 22). Sadovi Duha in tiho izžarevanje »osmerih blagrov« — resnična zrelost človeka in kristjana! Zrelost, ki se živo zaveda, da zrelosti nima iz sebe, marveč iz zastonskega božjega daru, iz milosti! In ki hkrati ve, da ni tu na zemlji nikdar niti od daleč dovolj zrela; zato pa »se steguje za tem, kar je pred njo, in tako hiti proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj v Kristusu Jezusu« (Flp 3, 13.14).

Vendar bi bilo povsem zmotno, če bi mislili, da je šlo vse to preoblikovanje v novega človeka gladko in zlahka. Milost ne daje človeku takšne lahkotne zrelosti, sicer bi ne bila Kristusova milost, ki je milost povečanja le na temelju križa. Talbotova osvoboditev od alkohola in drugih nečloveškosti je bila Ljubezen, križana ljubezen, ki je vsako jutro navsezgodaj pokleknila na stopnice cerkve sv. Frančiška Ksaverskega, preden so se vrata ob petih odprla. Tukaj se je začela Talbotova osvoboditev in takó je bila vsak dan znova osvojena, osvoboditev od demona alkoholizma, katerega suženj je bil Talbot in neštevilni drugi delavci. Tudi on ni zmagoval drugače kakor s molitvijo in postom. — Če danes vsi skupaj menimo, kako je »svetost lahkotna in »sladka«, je to zmota, ki nas ob resničnih izkustvih lahko privede na rob obupanosti nad krščanskimi in človeškimi vzori, nekatere pa lahko potisne v okove črnoglednega, fanatičnega janzenizma, ki se ni nikdar zares poglobil v zakladnico Srca prebodenega Mesija. — Talbot je polovico svoje ubožne plače dajal za reveže ali pa za misijonarje. Molk tega samotarja sredi hrupa gradbišč je bila kontemplacija. Svoje trpljenje je daroval za osvoboditev svoje domovine, posebej za osvoboditev premnogih, ki jih je zasušnil alkohol. Prav malo časa od njegove smrti, l. 1925, je prešlo, ko so ga že razglasili za »zavetnika irskih delavcev« in pokrenili proces, da bi bil razglašen za blaženega.⁴⁸

Matt Talbot ni premleval svoje preteklosti, tudi ne napak svojih staršev in zgrešene vzgoje. Vsega in brezpogojno se je dal oblikovati božjemu Umetniku. Milost je izkresala iz Talbotovega, od alkohola zastrupljenega bitja plamene, ki so se pognali v nedogledne višine in prostranosti neizmerne božje svobode. Iz nekdanj razklanega in razbitega Talbotovega življenja je ustvarila dinamično enoto, nepremagljivo moč in toploto krščanske zrelosti. Okolica je tudi pri njem kmalu občutila: »Svetniki so kakor okna, skozi katera sije božja luč« in soljudem bistveno pomaga k bolj zares človeškemu življenju in jih vodi na pot krščanske zrelosti.⁴⁹

Ob tem si ne morem kaj, da ne bi spomnil na nekaj, kar se mi zdi nemalo škodljivo za krščansko — in zato koncilsko — prenovu Slovencev danes. Že dolgo časa tudi nekateri katoličani — ne dvomim o njihovi dobri volji — brez zares trdnih dokazov in s sumljivim posploševanjem trdijo: Sprejem kršćan-

⁴⁸ Prim. Mercati Pelzer, *Dizionario ecclesiastico* III, Torino 1958, 1035; G. M. Tracy, *Matt Talbot ou la souffrance de l'Irlande*, Paris (S. O. S.) 1976 — poročilo o tem v: *L'Homme nouveau* 5. 12. 1976, 17.

⁴⁹ Tako je rečeno v obširnem članku velikega ameriškega lista »Time« 1975, nav. I. C. I. n. 49' 15. 1. 1976, 29.

stva je bil za slovanske rodove, tudi za Slovence v 8. stoletju, povezan z nasiljem ali vsaj z vsiljevanjem, tako da so se naši predniki in mi z njimi prvikrat srečali s krščanstvom ne kot z religijo osvobajanja, ampak kot z religijo zaslužnjevanja.

Vprašati se moramo: Ali ne kaže takšno gledanje ožine? Ali nam ne pove realistično gledanje na človeško naravo, gledanje, ki spada k zrelemu človeškemu in krščanskemu presojanju, da se človeška narava sploh rada upira božji luči? (Več ali manj tudi v oznanjevalcu, ki se mora vedno znova očiščevati). Ali se niso tudi Judje z apostoli vred Kristusovemu oznanilu pravzaprav žilavo upirali in hoteli od Jezusa doseči nekaj čisto drugega, kakor jim je on »vsiljeval«? Ali ni sv. Pavel sam nekdaj »puhal grožnjo in umor zoper Gospodove učence« (Apd 9, 1) in z vso močjo »udarjal proti ostnu« (Apd 26, 14)? Gospod pa ga je pred Damaskom tako rekoč »nasilno« — z blaženim »nasiljem« ljubezni, ki odpira vstop v neizmerno svobodnost troedinega Boga samega — popolnoma preusmeril in preustvaril v novega človeka. Od tistega trenutka je bil sv. Pavel do zadnje nitke svojega bitja prepričan o tem, kar je zapisal: »Kar je bilo zame dobiček, to imam zaradi Kristusa za izgubo. Da, vse imam za izgubo zaradi vzvišenosti spoznanja Kristusa Jezusa, mojega Gospoda, zaradi katerega sem vse zavrgel in imam za smeti, da pridobim Kristusa... Pozabljam, kar je za menoj, in se stegujem za tem, kar je pred menoj, in tako hitim proti cilju za nagrado božjega klica od zgoraj« (Flp 3, 7—14). — Zoper pogrevanje nedokazanega »zgrešenega začetka krščanstva« v slovenskem narodu, pogrevanje, ki marsikomu jemlje čas in moči za resnične naloge, med drugim za odpravo naših lastnih napak, ki bi jih morali — z božjo pomočjo — mi sami zares nujno in temeljito odpraviti, govori že čisto preprosta psihologija. Veliki psiholog Frankl je posebej opazoval, kako so izmed njegovih sotrpinov v nacističnih koncentracijskih taboriščih vzdržali sredi najhujših preskušanj tisti, ki so imeli pred seboj velik ideal in so se mu dali z vso dušo, pa naj je bila njihova detinska in mladostna doba še tako neugodna. Tisti pa, ki niso imeli pred seboj takšnega ideala in svetle prihodnosti, sijoče iz tega ideala, preskušnje niso mogli prestati, čeprav je bila njihova otroška in mladostna doba mnogo boljša kakor pri prvih.⁵⁰ Ali naj torej še nalašč, in to celo na podlagi površnih, nediferenciranih in nepreverjenih trditev, svoje brate in sestre, verne ali neverne, brez vsake potrebe in celo v veliko škodo pritiskamo k tlom in prebujamo bolestne komplekse? Kateri vzgojitelj, če le ve, kaj je prava vzgoja, bo gojenca navajal, naj razpihava v sebi nevoljo nad svojimi starši, ki so mu bili zaradi napačnega ravnanja v tem ali onem vzrok za škodljive psihološke »vzole« ali za napačno usmeritev? Ali mu ne bo raje pomagal, da vrže iz sebe in svoje podzavesti vso navlako s tem, da se dvigne v višine »nadzavesti«, k idealom, ki so tako močni, da izgubi vso moč tisto, kar je nekoč zastrupljalo življenje? Za posameznika in za celotna občestva in tudi za ves narod velja, da se je treba mnogo bolj ozirati naprej kakor nazaj in zreti nanj, ki je »premagancu« Savlu — Pavlu dejal: »Dovolj ti je moja milost, zakaj moč se v slabosti spopolnjuje« (2 Kor 12, 9). »Tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rimlj 8,

⁵⁰ V. Frankl, *La psychotérapie et son image de l'homme*, Paris (Ed. Resma) 1968 (v nemščini 1959); glej o tem »Viktor Frankl: un psychologue de l'homme debout«, v: I. C. I. n. 502, 15. 5. 1976, 55 sl.

28), celo napake v preteklosti, celo nekdanji grehi, lastni in tuji. Samo takšno mišljenje odpira pota k resnični človeški in krščanski zrelosti. Črnogledje pa jih zapira.

Povzetek: ANTON STRLE, VLOGA MILOSTI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Članek (ki je bil uporabljen kot predavanje za katehete in katehistinje v febr. 1977) pokaže:

I. Kako sodi »milost« v središče celotne vsebine krščanskega razodetja in kako je treba »neustvarjeni« milosti dajati prednost pred »ustvarjeno«.

II. V kakšnem odnosu je človeška »narava« (odprta v brezmejnost) do milosti (predvsem v luči izsledkov H. de Lubaca).

III. Kakšen pomen ima »zdravilna« in »dvigajoča« milost (pravzaprav Sveti Duh s svojim delovanjem, posebej še s svojimi »sedmerimi darovi«) za človeško in krščansko zrelost, ki se uresničuje zlasti pri svetnikih.

Zusammenfassung: ANTON STRLE, DIE ROLLE DER GNADE BEI DER CHRISTLICHEN REIFE

Die Abhandlung (gedient als Vortrag für die Katecheten und Katechistinnen, im Febr. 1977) will zeigen: I. wie die »Gnade« zu der Mitte des ganzen Inhalts der christlichen Offenbarung gehört und wie man der »ungeschaffenen« Gnade den Vorrang vor der »geschaffenen« geben muss; II. in welchem Verhältnis die menschliche »Natur« (in ihrer Offenheit für das Unbegrenzte) zu der Gnade (besonders im Lichte der Ergebnisse der Forschungen von H. de Lubac); III. welche Bedeutung die »heilende« und »erhebende« Gnade (eigentlich der Heilige Geist mit seinem Wirken, besonders mit seinen »Sieben Gaben«) für eine menschliche und christliche Reife hat, die besonders bei den Heiligen realisiert wird.

Résumé: ANTON STRLE, LE RÔLE DE LA GRÂCE DANS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE

L'article tâche de montrer I. que la grâce appartient au coeur même du contenu de la révélation chrétienne et qu'il faut donner la prééminence à la grâce créée sur la grâce créée.

II. Quel est le rapport de la nature humaine, ouverte sur l'infini, à la grâce (l'auteur s'inspire ici surtout des conclusions du P. H. de Lubac).

III. Quel rôle jouent la grâce médicinale et la grâce élevant (à proprement parler l'Esprit Saint avec ses dons) dans la maturité humaine et chrétienne, telle qu'elle se réalise surtout chez les saints.

CELOSTNA RAZSEŽNOST, DINAMIČNOST IN USTVARJALNOST VERSKE ZRELOSTI

Uvod

H. Fries pravi: »Posebnost krščanske vernosti ni v tem, da kristjan veruje z Jezusom in tako kakor Jezus, da torej prevzame Jezusov način bivanja. Posebnost te vere je prav v tem, da veruje v Jezusa, Kristusa in po tej veri utemelji svoje bivanje v Jezusu, da živi v občestvu z njim in tako sprejme njegovo misel ter njegovo prepričanje.«¹ Krščanska vera je življenje v dialogu s Kristusom, ki govori človeku različno in mu tudi človek nenehno odgovarja, je življenje v stiku s Kristusom in iz tega stika, je življenje v obnebu Kristusove skrivnosti. Kristus in njegova misel sta za kristjana odločilna, a ne samo Kristus, kakor ga poznamo iz sv. pisma in živi v Cerkvi, temveč tudi Kristus, kakor se nenehno z njim srečujemo, kakor nam govori po stvarih, dogodkih in ljudeh, kakor nam govori po vesti in navdihih Duha, kakor nam govori kot posameznikom in v občestvu z drugimi. Krščanska vera je poseben življenjski slog, ki zajame celotnega človeka.

Ce pa zajame celotnega človeka, se to pravi, da ga zajame v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Zajame ga kot duhovno-telesno bitje, kot zgodovinsko bitje, kot bitje, ki ima posebno kulturo in civilizacijo, ki živi v čisto določenih razmerah, ki je zakoreninjeno v svojem prostoru in času, a ju kljub temu stalno presega, ki je zvesto sebi, a je hkrati odprto v svet, družbo in brezmejnost, ki je oseba s svojimi posebnostmi, svojo miselnostjo in svojimi vprašanji. Kot takšen se človek srečuje z Bogom, kot takšnega ga Bog ogovarja in pričakuje od njega odgovor. Človek, ki je resnično veren, je lahko veren samo po svoje, kajti tudi tisto, kar je objektivno v njegovi veri, lahko samo po svoje internalizira in integrira v svoj svet. »Od nekdanj so vero opredeljevali kot kvas, kvasilo, ki vse prekvasi in predela. Zato je res, da je vera identična z življenjem. Vera in življenje sta eno. Prva pomeni oblikovanje drugega.«²

Iz povedanega tudi sledi, da vera ne more biti nekaj statičnega, temveč je nekaj dinamičnega, kakor velja isto za življenje. Bog se v svojem govoru prilagaja tej življenjski zakonitosti in človek mu odgovarja v okviru iste zakonitosti, ki je odsev rasti in razvoja tako posameznega človeka kot človeštva nasploh. Vera v učlovečenega Boga nam to resnico na poseben način potrjuje: božji govor se vedno v določenem času in določenih razmerah, ustrezno določenemu človeku inkarnira, kakor se je Beseda učlovečila.

Vera je v dvojnem pogledu človeku podarjena — subjektivno in objektivno, kar se tiče dejanja, drže in kar zadeva vsebino, kot »fides qua« in »fides quae«, saj smo rekli, da verujemo v Kristusa in nam je po veri dana Kristusova misel. »V Jezusa Kristusa verovati se pravi osebno se k njemu usme-

¹ H. Fries, Glaube und Kirche als Angebot, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 28.

² J. Nieuwenhuis, Gläubige Erziehung, Düsseldorf (Patmos) 1974, 20.

riti in življenje brez pridržka na njem osnovati.«³ Kljub temu pa moramo poudariti ustvarjalnost verske zrelosti, kakor je za človeka sploh značilna ustvarjalnost, nenehno preseganje sebe in uresničevanje sebe v smeri brezmejnega. K ustvarjalnosti nagiba človeka njegova duhovnost. Vera pa to ustvarjalnost še spodbuja, saj velja tudi v tem pogledu, da »gratia supponit naturam«, in razen tega pomeni verovati v Kristusa odgovoriti na njegov poziv k ustvarjalnosti, k prizadevanju za novega človeka in novo nebo in novo zemljo. Ustvarjalnost je za krščansko vero bistvena prvina.

1. Celostna razsežnost zrele vere

J. Nieuwenhuis takole govori o celostni razsežnosti vere: »Ni nobenega posebnega 'verskega' območja v okviru celotnega človeškega izkustva. Versko doživetje vključuje tolmačenje ali razlago vsakega izkustva, kakršno koli že je. Vera je okvir, v katerem je mogoče vse razložiti, izvršiti in izkustveno dojeti. Ni nobenega izkustvenega področja, ki bi nas nenadoma naredilo verne, prav tako ga ni, kakor ni področja, o katerem bi vera ne imela ničesar povedati. Trditev npr., da vera nima ničesar opraviti s politiko, je prav tako nepravilna kakor izjava, da politika nima ničesar opraviti s človekom. Človek, ki veruje, ne sme ničesar obdati z mejniki, najmanj pa druge ljudi.«⁴ Ničesar torej ni za vernega človeka, kar bi bilo izključeno iz duhovnega obnebjja, ki ga predstavlja vera, vse je razsvetljeno s to božjo lučjo, za kristjana končno s Kristusovo lučjo. »Vera razsvetljuje s svojo lučjo vse resničnosti, vse življenjske pomembne zadeve.«⁵ Prvine tega posebnega obnebjja so za kristjana tale: notranji božji navdih ali milost, Kristus in njegov nauk ali Kristusovo versko izkustvo in izkustvo apostolov, izkustvo Cerkve, nova doživetja v Kristusovi luči in srečanja z ljudmi ter dogodki kot znamenje časa. Vse te sestavine izpolnjujejo človekovo versko obnebjje tako, da je intenzivno in ekstenzivno vedno bogatejše, vedno učinkovitejše, da vedno popolneje zajame celotnega človeka.

1. Zrela vera zajame duha in telo. Človek je duhovno-telesna celota, tako da moramo končno vse pripisovati tej celoti, čeprav se kdaj javlja predvsem njegova duhovnost in zopet drugič njegova telesnost. »Človeško telo je medij duha, dejavni in izrazni medij. Je dejavni medij, kolikor človeški duh deluje v telesu in po telesu, kolikor se takó udeji in uresniči. To se ne pravi samo, da si duhovna duša 'ustvari' samobitno konstitutivno telo kot svoj materialni medij, da ga oblikuje in oživlja, temveč tudi, da je v svojem lastnem delovanju navezana na telo in se more samo v njem duhovno uresničiti. Tudi če gre za duhovne deje, kot so mišljenje, presojanje, hotenje, ki jih po njihovi naravi notranje ne določuje materialno dogajanje, temveč ti to bistveno presegajo, so vendar isti deji vedno in nujno odvisni od materialne osnove. Samo če so možganske celice zdrave, lahko mislimo in izvršujemo druge duhovne vaje. Takó je telo sredstvo in orodje za samouveljavljanje duha. Samo v tem mediju sebe najde in se lahko uresniči.«⁶

³ ORF-Studienprogramm, Wem glauben?, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1976, 27.

⁴ J. Nieuwenhuis, n. d. 20.

⁵ B. Häring, Gebet — Gewinn der Mitte, Graz-Wien-Köln (Styria) 1975, 164.

⁶ E. Coreth, Was ist der Mensch?, Innsbruck-Wien-München (Tyrolia) 1973, 159/160.

Danes je tudi eksegeza že priznala, da »duh« (duša) v sv. pismu nima istega pomena kakor v grški filozofiji. Podobno ima seveda »meso« (telo) v sv. pismu drugačen pomen, kot so ga zagovarjali Grki. Človek je v sv. pismu enotno duhovno-telesno bitje. José-Maria Gonzales — Ruiz pravi npr.: »Noben svetopisemski pisatelj — tako SZ kakor NZ — ne pozna 'duše' v tem pomenu, kakor ga najdemo v grškem miselnem svetu. Svetopisemski človek je povsem iz enega kosa.«⁷

Sicer pa je teologija nakazovala isto prepričanje z naukom o duši kot »forma corporis«.

Tako je potem načelno pravilno in nujno, če rečemo, da zrela vera zajema duha in telo, ker je pač človek enotno duhovno-telesno bitje.

Kaj pa iz tega sledi?

Najprej, ustrezen odnos človeka do te duhovno-telesne celote. Zato je zrelemu krščanstvu tuje vsako omalovaževanje telesa in njegovih zahtev. Sv. Pavel govori o telesu kot »Kristusovem udu« (prim. 1 Kor 6, 15) in »templju Sv. Duha« (prim. 1 Kor 6, 19) ter opominja vernike: »Povečujate torej Boga v svojem telesu!« (1 Kor 6, 20). Poleg tega omenja isti apostol »hranjenje in negovanje« telesa ter primerja ljubezen moža do žene z njegovo ljubeznijo do telesa (prim. Ef 5, 28.29).

Cerkev si je sicer vedno prizadevala za čisti nauk v tem pogledu, a hkrati je imela nenehno opraviti z nasprotnimi zmotami in je deloma tudi sama podlegala njihovim vplivom, ki so se kazali v gibanjih »contemptus mundi« in v pogledih na zakonsko življenje in spolnost. Tudi so bili njeni nazori pod močnim vplivom grškega dualizma, posebej platonizma.

Vendar ne gre samo za zavrnitev omalovaževanja telesa, temveč gre za zdrav, uravnotežen odnos do njega, gre za potrebno skrb za telo, gre za to, da človek resnično celostno jemlje sebe in svoje življenje, da se celostno daruje Bogu in posvečuje, ko skrbi za svojo rast, za svoj razvoj, za upodobitev Kristusa v svojem življenju in delu. Da, gre končno za to, da poduhovi telo in utelesi duha v polni meri, da vključi oboje tudi v molitev, da se v celoti posveti.

Če je takšno krščansko gledanje, potem je tudi razumljivo, da krščanstvo veruje v »vstajenje mesa«, v povečevanje celotnega človeka, kar je bilo za grško modroslovno misel in grške mitološke poglede nekaj nemogočega. V tej perspektivi se še bolj pokaže resničnost trditve, da mora zrela vera zajeti duha in telo. Najbrž pa bomo prav v tem pogledu tudi morali priznati, da so naši pogledi še vse preveč grško dualistični in zaradi tega tako izrazito poudarjamo »ločitev« duše od telesa, govorimo o »rešitvi duše« in pri tem ne mislimo svetopisemsko, temveč »grško«.

Naše gledanje na nekatere zemeljske resničnosti, ki so še posebej povezane z odnosom do telesa in skrbjo zanj, se bo moralo še v marsičem spremeniti, preden bomo premagali svoje dualistične nazore in se odločno oprijeli evangeljskega nauka. V marsičem smo tudi glede pogledov na človeško telo zagrešili hude odtujitve, posebno v praktičnem življenju. Iz tega pa nikakor ne sledi, da bi morali iti v drugo, nasprotno skrajnost, kajti to bi

pomenilo prav tako odtujitev, ker ne bi upoštevali celotnega človeka kot enotnega bitja.

2. Zrela vera se mora kazati v medsebojnih človeških odnosih. Človek je bistveno družbeno bitje, čeprav s tem nočemo reči, da ni individualno bitje. Ravnoesje med individualnostjo in družbenostjo pomeni zrelost. Znamenje zrele vernosti je torej, če ta zajame hkrati njegovo individualno in družbeno bitje. Človek stoji pred Bogom v obeh ozirih in si v resnici ne more pridržati zase nobene platí ali razsežnosti svoje biti, niti individualne niti družbene.

Za krščansko vernost to še posebno velja. Posamezen človek in človeška skupnost predstavljata svetišče, v katerem prebiva Bog, v njem pa prebiva Kristus. Kristus sam obljublja tistim, ki spolnjujejo njegovo besedo, ki ga ljubijo, da bosta z Očetom v njih prebivala (prim. Jan 14, 23) in prav takó obljublja, da bo sredi med tistimi, ki bodo zbrani v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Poleg tega naravnost pove, da vse njemu storimo, kar storimo bližnjemu, in takó isti ljubezen do človeka z ljubeznijo do sebe. Takšno gledanje je seveda nujna posledica krščanske resnice o učlovečenju Boga. »Odkar je Bog postal človek, je človeštvo, je vsak človek in vsa zgodovina božje svetišče. 'Profanega' kot tistega, kar je zunaj svetišča, ni več.«⁸

Čeprav pa je ta resnica takó jasno poudarjena, moramo kljub temu priznati, da se je najbrž s te strani v zgodovini krščanstva odtujitev pokazala vedno znova v posebno izraziti obliki. Vera je pomenila predvsem spoznanje verskih resnic, in sicer spoznanje posameznega človeka, se pravi, da je šlo za intelektualistično in individualistično pojmovanje vere, medtem ko je personalistično, celostno, torej tudi občestveno pojmovanje stopilo povsem v ozadje. Prav takó je dobila poudarek skrb posameznega človeka za »rešitev lastne duše«, ki naj bi jo skušali uresničiti celo na račun ljubezni do bližnjega, kakor da bi bilo mogoče ljubiti Boga, ne da bi ljubili bližnjega, ljubiti Boga kljub pomanjkanju ljubezni do bližnjega. Rekli bi lahko celo, da je bil tako nehote Kristusov nauk obrnjen na glavo. Posledice takšnih nazorov so se pokazale tudi v pomanjkanju vsakega čuta za takšno ureditev socialnih razmer, ki bi upoštevale ne samo dobro posameznikov, temveč tudi skupnosti, ne samo dobro nekaterih skupin, temveč vseh članov družbe, ne samo dobro nekaterih narodov, temveč človeštva nasploh.

Danes uvajajo pristnega krščanskega občestvenega duha v Cerkev, v njeno življenje in delo male skupine, ki živijo evangelij tako, da črpajo moč iz srečanja s Kristusom v skupnosti, občestvu in se potem angažirajo za človeštvo, ne da bi ločevale vertikalo od horizontale, imanenco od transcendece. Sicer pa izjavlja 2. vatikanski cerkveni zbor: »Med znamenji našega časa je vredno posebej omeniti tisto naraščajočo in nepremagljivo teženje za povezanostjo vseh narodov; naloga laiškega apostolata je, da to teženje skrbno goji in ga spremeni v iskreno in resnično bratstvo« (LA 14, 3). Na drugem mestu pove še jasneje: »Ne moremo klicati na pomoč Boga, Očeta vseh, če odklanjamo bratski odnos do nekaterih ljudi, ustvarjenih po božji podobi. Med razmerjem človeka do Očeta Boga in razmerjem človeka do bratov ljudi je tako tesna zveza, da sv. pismo pravi: 'Kdor ne ljubi, Boga ne pozna' (1 Jan 4, 8)« (N 5, 1).

Sploh bi morali kristjani v skladu s sv. pismom NZ reči: »Nihil cognitum nisi prius volitum«, torej obrniti znano načelo: »Nihil volitum nisi praecognitum«. Francoski mislec R. Garaudy pa postavlja nasproti Descartesovemu: »Cogito, ergo sum«, načelo, ki bi moralo še posebej veljati za kristjana: »Ljubim, torej sem«.⁹

Sicer pa je takó mogoče biti kristjan samo v skupnosti — v Cerkvi, ki naj bi vernega človeka vzgajala za poslanstvo v skupnosti — v človeštvu, v svetu in bila luč sveta kot skupnost v bratski ljubezni povezanih vernikov, zakramenta sveta. Resnica o »občestvu svetih« vse to samo še podčrta in daje vsemu še globljo vsebino. Krščanstvo je socialna karizma v vsakem oziru.

3. Zrela vernost prešinja končno prav tako človekovo »bivanje v svetu«, njegov odnos do zemeljskih resničnosti.

V odnosu do sveta oblikuje miselnost in delovanje kristjana najprej resnica, da je svet učinek božje stvariteljske dejavnosti. Druga resnica, ki je v tem pogledu odločilna, pa je učlovečenje božjega Sina; zaradi tega je vse stvarstvo naravnano v poveljevanje s Kristusom. To optimistično gledanje na svet dopolnjuje zavest grešnosti, greha in njegovih posledic v svetu. Svet je takó obdan s senco križa, je vedno nepopoln in na potu, samo na potu k popolnosti. Apostol Pavel govori o upanju, ki nam prihaja iz resnice, da je Kristus od mrtvih vstal. Vendar isti apostol prav tako poudarja, da je Kristus trpel in umrl; govori o pomnožitvi milosti in pomnožitvi greha (prim. Rimlj 5, 1 sl.).

Drugi vatikanski cerkveni zbor uči avtonomijo zemeljskih resničnosti, avtonomijo sveta. Priznava pa le relativno avtonomijo, ko pravi: »Če pod avtonomijo zemeljskih resničnosti razumemo dejstvo, da imajo stvari in družbe same samostojne zakone in samostojne vrednote, ki jih mora človek postopoma odkriti, uporabiti in urediti, potem gre za upravičeno zahtevo, ki ni le zahteva ljudi našega časa, ampak tudi v skladu z voljo Stvarnika ... Če pa besede 'avtonomija časnih stvarnosti' razume kdo takó, kakor da stvari niso odvisne od Boga in kakor da jih človek sme uporabljati ne glede na njihov odnos do Stvarnika, tedaj čuti vsakdo, ki priznava Boga, kako napačno je takšno naziranje« (CS 36, 2.3). Zato tudi velja: »Toda v nič manjši zmoti niso tisti, ki nasprotno mislijo, da se smejo tako vtopiti v zemeljske posle, kakor da bi ti posli ne imeli prav nič opraviti z verskim življenjem, katero po njihovem naziranju obstoji izključno v bogočastnih dejanjih in v spolnjevanju nekaterih нравnih dolžnosti« (CS 43, 1). »Koncil jasno poudarja naloge, da je treba svet oblikovati glede na različne razsežnosti v krščanskem duhu, in sicer, kar zadeva znanstveno, kulturno, politično, gospodarsko in socialno področje.«¹⁰ Zrel vernik bo kljub priznanju in spoštovanju avtonomije zemeljskih resničnosti v svetu delal vse v obnebu svojega verskega izkustva in prepričanja. Njegovo bivanje je tesno povezano s svetom, zrela vera pa zajema celotnega človeka, glede na vse njegove razsežnosti.

Gotovo pa ga vera ne sme ovirati pri službi svetu, pri angažmaju za svet. »Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vsmo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta« (CS 39, 2).

⁹ Prim. R. Garaudy, *Parole d'homme*, Paris (Laffont) 1975, 43.

¹⁰ W. Grafl, *Zwischen Rückzug und Aufbruch*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 21.

Teolog J. Metz pravi zato o politični teologiji: »Sam razumem 'politično teologijo' najprej kot korektiv proti skrajnemu poskusu, kako narediti iz teologije zasebno zadevo. Razumem pa jo hkrati pozitivno kot poskus, kako opredeliti eshatološko oznanilo v razmerah naše sodobne družbe.«¹¹

Svet pokristjaniti se vsekakor pravi najprej iz njega napraviti resnično svet, dati svetu resnično samostojnost, ker je to vključeno v dejstvo, da je Bog iz ljubezni ustvaril svet. Zato lahko rečemo s teologom Metzom: »Posvetnost sveta, kakor je nastala v novodobnem razvoju v smeri posvetnosti in se danes v nas v globalno zaostreni obliki ozira, ni v bistvu nastala, čeprav to ne velja za posamezne zgodovinsko konkretne oblike, proti krščanstvu, temveč zaradi njega. To je prvotno krščansko dogajanje in dokazuje tako v zgodovini delujočo moč 'Kristusove ure' v naši svetovni situaciji.«¹² Nekaj drugega je seveda, če ne gre več za upravičeno sekularizacijo, temveč za sekularizem, absolutno avtonomijo zemeljskih resničnosti.

Morda je držo kristjana v sekulariziranem svetu najbolje izrazil D. Bonhoeffer: »Pred Bogom in z Bogom živimo brez Boga. Bog se pusti izriniti iz sveta na križ, Bog je brez moči in slaboten v svetu, in samo takó je pri nas ter nam pomaga... Sv. pismo usmerja človeka k božji nemoči in njegovemu trpljenju; samo trpeči Bog more pomagati.«¹³

Vera človeku odkriva samo globlje razsežnosti v svetu, ki jih osvetljuje luč verskega izkustva, verskega spoznanja, tako da veren človek samo več vidi, spozna in doživi, kakor mu morejo odkriti njegove naravne sposobnosti. Veren človek črpa iz vere spodbude za svoje delo v svetu in vera mu končno tudi odkriva širše perspektive, kakor mu jih more pokazati naravna pamet. Da, vera mu nakazuje norme njegovega delovanja, ki samo spopolnjujejo glas njegove vesti. Tako hodi veren človek po svetu in se zanj angažira s posebno lučjo, ki mu sveti in ga vodi poleg običajne luči njegovega razuma, duha. V tem pogledu se posebej uveljavlja svetloba, ki jo daje tej luči pričakovanje absolutne prihodnosti, in sicer zaradi Kristusovega vstajenja in poveljanja. J. Metz zato pravi: »Odnos med vero in svetom je mogoče teološko opredeliti s pojmom 'stvariteljsko kritične eshatologije'; takšna teologija sveta mora biti hkrati 'politična teologija'.«¹⁴

Drugi vatikanski cerkveni zbor izraža odnos vernega človeka do sveta v pozitivni in verski luči posebno takrat, ko govori o poklicanosti vseh ljudi k svetosti. »Vsi verniki se bodo torej v svojih življenjskih razmerah, dolžnostih in okoliščinah in po vseh teh rečeh vsak dan bolj posvečevali, če vse sprejmejo po veri iz roke nebeškega Očeta in če sodelujejo z božjo voljo. Prav v tej časni službi bodo vsem ljudem razodevali ljubezen, s katero je Bog ljubil svet« (CS 41, 7).

Naj navedem za sklep tega poglavja besede P. Teilharda de Chardina, ki nam ima gotovo veliko povedati, kadar razmišljamo o odnosu vernega človeka do sveta ali o vernosti, ki se kaže v tem odnosu. Takole pravi: »Po vsem tem, kar je bilo rečeno o božjih razsežnostih in božjih zahtevah mističnega oziroma vesoljnega Kristusa, nam precej stopi pred oči, kako od-

¹¹ J. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz (Grünwald) 1968, 99.

¹² J. Metz, n. d. 16/17.

¹³ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München (Kaiser) 1970, 394.

¹⁴ J. Metz, n. d. 84.

večna so taka razmišljanja in kako na mestu je ta, krščanstvu tako ljuba predpostavka, ki pravi, da so ljudje lahko posvečeni že po dolžnostih svojega stanu. Brez dvoma so v našem delovnem dnevu minute, kot na primer trenutki molitve ali prejetanja zakramentov, ki so še posebej dragocene... Toda čemu bojazen, da nas utegnejo zelo banalni, zahtevni ali mikavni opravitki iztrgati iz Njegovega naročja? — Znova in znova si ponavljam: s stališča Stvarjenja, ali še bolje Učlovečenja, ni nič brezbožno tu doli, seveda za tiste, ki znajo gledati... O da bi sinil dan, ko bi se Ljudje prebudili v občutku tesnih vezi, ki vključujejo sleherni vzgib Sveta v eno samo delo Učlovečenja, in bi posihmal opravljali vsako delo v luči spoznanja, da se njihov napor, najsi bo še tako preprost, sprejema in rabi v nekem božjem središču Vesolja!¹⁵

Človek ne more služiti Bogu, ne da bi služil svetu. Versko obnebjé kristjana objema tudi njegov odnos do sveta v vseh razsežnostih in to je znamenje njegove zrele vernosti. Ponovno pa moramo reči, da vera ne daje nobenih izdelanih receptov za urejanje sveta in zemeljskih resničnosti, da nasprotno nagiba človeka k spoštovanju avtonomije teh resničnosti, da daje globlji smisel človekovemu angažmaju v svetu, da mu odpira nove perspektive in ga varuje pred nevarnostmi, ki mu grozijo iz preozkega pojmovanja človeške dejavnosti v svetu.

2. Dinamičnost verske zrelosti

Človek je zgodovinsko bitje, določa ga zgodovinskost v najširšem pomenu, določa ga časovna dinamika, določata ga rast in razvoj, vse, kar izraža bivanje med rojstvom in smrtjo, je določilo človeškega življenja. Zato je dinamična tudi njegova vernost, zato se kaže njegova verska zrelost tudi v tej dinamičnosti.

Poleg tega moramo upoštevati še širšo dinamičnost, dinamičnost sveta in prav tako dinamičnost Cerkve. Ker je človek povezan s svetom in je po veri ud Cerkve, verske skupnosti, je njegova vernost tudi v tem oziru dinamična, se njegova verska zrelost kaže tudi s te strani v dinamični luči.

1. Že apostol Pavel govori: »Ko sem bil otrok, sem govoril kakor otrok, mislil kakor otrok, sodil kakor otrok; ko sem pa postal mož, sem opustil, kar je bilo otroškega« (1 Kor 13, 11). Sicer pa je tudi Kristus rekel apostolu: »Še mnogo vam imam povedati, a zdaj bi še ne mogli nositi. Ko pa pride on, Duh resnice, vas bo vodil k popolni resnici« (Jan 16, 12—13).

Kaj nam povedo te besede sv. pisma?

To, da vera raste vzporedno z razvojem človeka, da upošteva ta razvoj in na njem zida stavbo vere. Povedati nam hočejo še več, da je ta rast odvisna tudi od delovanja milosti, božjega Duha v človeku. To je takó imenovana razvojna dinamika vere, ki je ne smemo omalovaževati, temveč jo moramo resno jemati in pustiti, da je človek veren ustrezno svojemu splošnemu razvoju, svoji rasti in svojemu napredku. J. Nieuwenhuis pravi o verski vzgoji npr., da je treba dati otroku možnost, »da postane on sam, se pravi, da postane drugačen, kot sem jaz«; da »se mora verska vzgoja začeti iz

ključno pri otroku in njegovem doživljanju.¹⁶ Verska vzgoja je namreč prizadevanje za to, da se zbudi in razvija versko izkustvo, kakršnega je pač človek sposoben.¹⁷ »Gratia supponit naturam.«

Od te razvojne dinamike v verski rasti je odvisna verska zrelost nasploh. Kar je bilo v tem pogledu zamujeno ali kakor koli onemogočeno, je težko nadomestiti, zato se ta pomanjkljivost navadno vedno pokaže in ne pusti, da bi se človek razvil v zrelo religiozno, krščansko osebnost. Kar je imelo svoj čas in ustrezne pogoje za rast, to lahko nekoč dozori v polnem pomenu. Marsikateri pojav »krščanske nevroze« moramo gotovo pripisovati pomanjkljivostim v razvojni dinamiki verske rasti med človekovim zorenjem, pomanjkljivostim tudi ustrezne verske vzgoje.¹⁸

2. Kristus je svojim učencem tudi govoril: »Kadar vas pa izroče, ne skrbite, kako ali kaj bi govorili; zakaj dano vam bo tisto uro, kaj govorite. Ne boste namreč govorili vi, ampak Duh vašega Očeta je, ki bo v vas govoril« (Mt 10, 19.20). S temi besedami je nakazana drugačna dinamika verske zrelosti, kot smo doslej o njej govorili. Gre za dinamiko, ki je v resnici odgovor na dinamiko človeškega življenja, kakor jo narekujejo najraznovrstnejša doživetja in dogodki, ki se človek z njimi srečuje. To je življenjska dinamičnost verske zrelosti nasploh. Človek je nenehno postavljen pred odločitve in božji Duh mu nenehno govori, navdihuje ga in kliče, kakor je zanj primerno in potrebno.

Takó moremo govoriti o dinamičnosti verskega izkustva in spoznanja. Bog človeka znova in znova preseneča in človek mora ob teh presenečenjih popravljati svojo podobo o Bogu in predstave o vsem, kar je z njim v zvezi. Bog je pač vedno večji od vsega, kar more človek izkusiti ali spoznati, Bog je vedno pred njim. Kdor bi zavračal zahteve takšne dinamičnosti, bi nujno postal žrtev verskega infantilizma in fanatizma. Vsekakor bi ne mogel postati zrel in odgovoren vernik. Večkrat pa prav tak človek hitro zavrže vero, brž ko doživi nekaj, česar kratko in malo ne more uskladiti s svojimi verskimi predstavami.

Dalje moremo govoriti o dinamični morali, kakor jo uči evangelij in se v njej kaže dinamičnost verske zrelosti. Kristus namreč zavrača kazni-stično moralo farizejev, ki so se imeli za pravične, ker so do podrobnosti spolnjevali neštete predpise postave, in postavlja nasproti njej moralo, kakršno narekuje obnebe brezpogojne ljubezni do Boga in do bližnjega, kakršno narekuje odprtost božjemu Duhu in njegovim navdihom, poslušnost najraznovrstnejšim božjim klicem. Božji Duh vodi človeka ustrezno njegovi naravi in situaciji, ki v njej živi, kliče ga vedno »po imenu«, »kakor hoče«.

Prav takó se kaže zrela vera v dinamični duhovnosti. Zopet ne moremo postaviti do podrobnosti izdelanih večnih in nespremenljivih norm, ki bi predstavljale krščansko duhovnost v vsakem pogledu kot enoten, nedotakljiv, natančno izdelan sistem. Kristus, ki je središče te duhovnosti, je z besedo in dejanji razodeval svobodo in sproščenost v okviru popolne predanosti Očetu, pripravljenosti, da »izpolni voljo tistega, ki ga je poslal«. Zato je bil hkrati tako nenavaden in zopet tako preprost, vsakdanji, nasprotnik stro-

¹⁶ J. Nieuwenhuis, n. d. 68.

¹⁷ Prim. G. Hansemann, *Religiöse Erziehung heute*, Graz-Wien-Köln (Styria) 1976, 96.

¹⁸ Prim. P. Solignac, *La névrose chrétienne*, Paris (Trévise) 1976, 218 sl.

gih predpisov in enako brezpogojno zahteven, zato je pokazal na končno veljavno vodilo v tem pogledu: »Komur je dano«, ta naj se odloči. Vsaka krčevitost, vsak občutek prisile, vsaka nepristnost in podobni pojavi so tuji resnični krščanski duhovnosti, ki izvira iz delovanja božjega Duha v človeku. Apostol Pavel pravi: »Kjer je Duh Gospodov, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Gospodov Duh usposablja za življenje v Kristusu, kakor je kdo za to poklican, pripravljen. Vsekakor pa so sadovi tega klica in odgovora nanj: »lju-bezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost« (prim. 2 Kor 5, 22.23).

3. Dinamičnost verske zrelosti pomeni v sv. pismu, kolikor upoštevamo apostola Pavla, isto kot rast v popolnosti.¹⁹ Na poseben način se torej kaže ta dinamičnost kot odgovor na greh v človeku in zunaj njega, kot premagovanje greha in prizadevanje za rast v Kristusu.

Popolnost vernega človeka je vedno samo prizadevanje za popolnost, človek je v tem pogledu vedno samo na potu k cilju, se pravi, da se nenehno spreobrača, daje se voditi k »modrosti«, prizadeva si za evangeljsko nravnost in živi v upanju, da bo nekoč dosegel polnost v Kristusu.²⁰ R. Schnackenburg naravnost pove: »Končno ne sme dosežena 'popolnost' ali 'zrelost' nikdar človeka zapeljati, da bi pozabil na ogroženost zveličanja v naši zgodovinski situaciji. Nasprotno, biti moramo pripravljeni, da si tem bolj prizadevamo za doseg cilja, ki je pred nami. Samo tako doseže kristjan tudi tisto 'svobodo', ki jo ina v mislih, ko teži za 'zrelostjo' (prim. 1 Kor 3, 21 sl.).«²¹

Apostol Pavel opozarja: »Delajte s strahom in trepetom za svoje zveličanje« (Flp 2, 12). Vera ni blazina, ki bi na njej človek lahko mirno počival. Ogroža jo greh, nevera. In najbolj je ogrožena prav takrat, ko se človek tega ne zaveda, ko živi v neki samozadovoljnosti in pretirani gotovosti, ko ne mara priznati, da je grešnik, da je potreben božje pomoči. Apostol jasno pravi: »Nič sicer nimam na vesti, vendar s tem še nisem opravičen. Gospod je, ki me sodi« (1 Kor 4, 4). Vera torej pomeni gotovost v negotovosti, varnost v ogroženosti, mir v nemiru, nenehno dinamičnost.

4. Kristjan je veren v Cerkvi. A tudi Cerkev je ogrožena od greha in je stalno na potu. Drugi vatikanski cerkveni zbor izjavlja, da je Cerkev »hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem« (C 8, 3). Cerkev je kljub grehu, ki se tudi v njeni sredi uveljavlja na potu k svoji polnosti, a res samo na potu. Razen tega je kristjanu potrebna vera v Cerkev, da se ji lahko da voditi »iz prepričanja«, ki pa smo že rekli o njej, da je ogrožena. Tako pomeni za vernega človeka tudi naslo-nitev na Cerkev nekaj dinamičnega, nekaj, kar dinamičnosti verske zrelosti ne odpravlja, temveč jo podčrtuje. Pomislimo samo, koliko dinamičnosti prinese v vernost posameznega vernika cerkveni zbor, kaj pomenijo zanj no-vosti ali primeri odklonov od evangelija, ki so posledica neke posebne za-konitosti, značilne za institucijo.

Cerkvi narekuje dinamičnost ne samo življenje, kolikor poteka ne glede na spremembe zunaj nje, temveč tudi prav te spremembe in odgovori nanje; ti so nujni, če hoče biti relevantna, če hoče odrešenijsko delovati in biti za-

¹⁹ Prim. R. Schnackenburg, *Nachfolge Christi — heute*, Freiburg (Herder) 1976, 83 sl.

²⁰ Prim. R. Schnackenburg, n. d. 84—100.

²¹ R. Schnackenburg, n. d. 100.

krament sveta. Če bi Cerkev ne prislughnila znamenjem časa in bi nenehno ne skrbela za »učlovečenje« božje besede, bi izgubila svojo identiteto, čeprav je videz še takó nasproten. Zvestoba tradiciji je prav v tem, da Cerkev odločno stopa v zgodovino in napravi svoje poslanstvo v vsakem času sodobno, da resnično pomaga ljudem priti do verskega izkustva in jim oznanja veselo oznanilo odrešenja.

Posebno dinamičnost ustvarjajo napetosti med dinamičnostjo ali nedinamičnostjo Cerkve in dinamičnostjo ali nedinamičnostjo posameznih vernikov. Vzroki so različni, med njimi sta gotovo tudi pomanjkanje čuta za pluralizem z ene strani, z druge pa pomanjkanje čuta za občestvenost in kar je z njo v zvezi. Kolikor se te napetosti ne dajo odstraniti, je znamenje verske zrelosti v tem, da jih človek zna prenašati in se ne da izzvati k nepremišljenim odločitvam.

Verska zrelost je vsestransko dinamična kakor človeško življenje samo in delovanje božjega Duha v posameznem človeku, v Cerkvi in svetu nasploh.

3. Ustvarjalnost verske zrelosti

Z dinamičnostjo verske zrelosti je najtesneje povezana njena ustvarjalnost. Ustvarjalnost pomeni v resnici njeno pozitivno, vsebinsko stran.

Temeljna krščanska resnica je, da je vse ustvarjeno v Kristusu, po njem in zanj; da je »on začetek, prvorojenec (vstalih) od mrtvih«; da je Bog sklenil po njem s seboj spraviti vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih (prim. Kol 1, 15—20). P. Teilhard de Chardin zato upravičeno izraža svojo vero takole: »Verujem, da je veselje evolucija. Verujem, da teži evolucija v smeri duha. Verujem, da duh dosega svojo polnost v osebni biti. Verujem, da je polnost osebne biti vesoljni Kristus.«²²

Bog ni samo sveta ustvaril, temveč ga nenehno ustvarja. Svet namreč nastaja in je na potu k svojemu cilju, ki je Kristus, »pokristusovljenje« sveta: »novi človek«, končno poveljani človek; božje kraljestvo na zemlji, končno »novo nebo in nova zemlja«. Stvarjenje in odrešenje sta v resnici kakor dve strani ene in iste božje dejavnosti, dva učinka iste božje ljubezni. Kolikor ju razlikujemo, govorimo o stvarjenju in novem stvarjenju, ki pa se oboje odvija v moči božjega Duha — Stvarnika.

Človek je poklican k sodelovanju pri tej stvariteljski božji dejavnosti. Bog z njim računa, njegov sodelavec je, pa naj gre za stvarjenje v ožjem pomenu ali za novo stvarjenje. Po človekovi dejavnosti Bog spopolnjuje stvarstvo v naravnem in nadnaravnem oziru, dobiva svet naravno gledano novo obličje in nastaja božje kraljestvo, človek se naravno spopolnjuje in novi človek nastaja.

1. Takó verska zrelost spodbuja človeka k ustvarjalnosti v vsakem pogledu, ker pomeni prizadevanje za to, da postanejo stvari bolj prosojne za Boga. Krščanstvo je »revolucionarna vera«, ki ne pusti, da bi se človek kdaj umiril, da bi se zadovoljil s tistim, kar doseže, temveč ga sili, da dela vse vedno novo. Zato krščanstvo ne bi smelo imeti nič skupnega z ideologijo, s konservativnostjo, z opijem ali alienacijo. Ni čudno potem, da je mogoče govoriti o teologiji osvoboditve in revolucije, da je mogoče v krščanstvu najti

²² Nav. L. Boros, *Im Leben Gott erfahren*, Olten und Freiburg (Walter) 1976, 148.

najgloblje navdihe za osvobodilna in revolucionarna gibanja. Papež Pavel VI. pravi: »Cerkev ima, kakor so ponavljali škofje, dolžnost oznanjati osvoboditev milijonov človeških bitij, od katerih so mnogi njeni sinovi; Cerkev je dolžna pomagati, da pride do te osvoboditve; dolžna, da pričuje za to osvoboditev in si prizadeva, da bo osvoboditev popolna. Vse to evangelizaciji ni tuje. Med evangelizacijo in delom za človeški razvoj — razvoj in osvoboditev — obstoje dejansko globoke vezi. To so vezi antropološkega reda: saj človek, ki ga je treba evangelizirati, ni abstraktno bitje, temveč podvržen družbenim in ekonomskim vprašanjem. To so tudi vezi teološkega reda: saj reda stvarjenja ni mogoče ločiti od reda odrešenja, ki posega prav v določeno področje boja proti krivicam in za vzpostavitev pravičnosti. To so dalje vezi izrazito evangeljskega reda, ki je red ljubezni: kako bi namreč mogli razglashati novo zapoved, ne da bi pospeševali pravičnost ter resničen in pristen napredek človeka v miru?«²³

2. Verska zrelost spodbuja človeka k ustvarjalnemu delu v filozofiji, znanosti in umetnosti. Vse to so prizadevanja za odkrivanje globljih razsežnosti stvari, kakor jih moremo doseči z neposrednim zaznavanjem. Kar s tem odkrivamo, spreminja človeka in omogoča učinkovitejše spreminjanje sveta nasploh.

Seveda ne moremo reči, da bi na tak način ustvarjalno delovali samo verni ljudje. Nikakor. Tako delujejo v svetu tudi neverujoči, ki hkrati, ne da bi se tega zavedali, enako sodelujejo z Bogom kakor verni.

3. Omenjena ustvarjalna dejavnost pa spodbuja človeka prav tako k ustvarjalnosti na verskem področju. Človek prihaja do novega verskega izkustva in skuša to izkustvo ustrezno tudi izraziti. Pri tem se pokaže posebno tesna vez med filozofijo, umetnostjo in religijo, pa naj mislimo na izkustvo ali na izrazno obliko. Versko zrel človek bo zato rad prisluhnil govorici filozofije in umetnosti, saj tudi odkriva pomensko globino in presežnost stvari, saj se tudi zanima za tiste globine v človeku, kjer je Bog izredno blizu ali navzoč. Nikakor ne mislim na to, da bi morali poskušati v vsakem mislecu in umetniku odkriti že vernika ali celo kristjana ter to potem apologetično izrabiti, temveč na to, da prisluhnemo tej govorici, da se od nje pustimo navdihovati in voditi v razodetno situacijo božje resničnosti in bližine, da se od nje učimo učinkoviteje in sodobneje govoriti o verskih danostih.

Ustvarjalnost na verskem področju se gotovo ne ustavlja samo pri doživetju, razmišljanju in govorjenju, pri spoznavanju in izražanju tega spoznanja v besedi, temveč hkrati oblikuje vernega človeka, gradi krščansko osebnost, kolikor gre za kristjana, gradi, ustvarja novega človeka.

G. Rombold pravi o zrelosti: »Zrelost je v tem, da človek vzame svoje življenje sam v roke in prevzame za to tudi polno odgovornost. Gre za določilo, h kateremu je človek vedno le na potu. Nikdar ga popolnoma ne dosežemo, temveč ostanemo vedno — v vsaki življenjski dobi — večji ali manjši kos zadaj.«²⁴ Zrelost pomeni torej ustvarjalnost, in to velja tudi za versko zrelost, se pravi za prizadevanje, ki je njegov cilj popolnejši, novi človek.

²³ Pavel VI., O evangelizaciji, 30/31.

²⁴ G. Rombold, *Das christliche Menschenbild — Angebot und Herausforderung an die Jugend*, v: *Jugendpastoral*, Wien-Freiburg-Basel (Herder) 1976, 66.

Posebej se kaže ustvarjalnost verske zrelosti tam, kjer se ta daje nekako jasno zaznati: v meditaciji, v samoodločbi kot odgovoru na vprašanja po smislu, v individualnem in socialnem angažmaju, v dialogu in pomoči bližnjemu, v občestvenem doživljanju vere, pri bogoslužju, v poglobljanju verskega spoznanja, tako da je človek res lahko veren iz prepričanja.²⁵

Omeniti moramo, da so nekateri ljudje, verniki naravnost karizmatiki v ustvarjalnosti, kolikor imamo pred očmi ustvarjalnost na verskem področju: mistiki, teologi in junaki karitativne dejavnosti. In prav takó je treba reči, da so posamezni verniki lahko tem bolj ustvarjalni, kolikor bolj je ustvarjalna tudi Cerkev, kolikor Cerkev ne mori poleta takšne ustvarjalnosti v posameznih vernikih ali skupinah, ki jo gojijo, temveč jo pospešuje. Drugi vatikanski cerkveni zbor in njegov duh sta storila mnogo v tem pogledu. Vsekakor mora Cerkev spoštovati človeško osebo, njeno posebnost v naravnem in nadnaravnem pogledu ter prav tako njeno svobodo. Brez tega ni prave ustvarjalnosti v Cerkvi. Pospeševati ustvarjalnost se pravi pripravljati pot božjemu duhu — Stvarniku.

Ni verske zrelosti brez neke ustvarjalnosti. Res pa je, da se ta javlja različno. Verska zrelost tudi pospešuje človekovo ustvarjalnost nasploh in ji daje najgloblji smisel — sodelovanje z Bogom.

Sklepne misli

Razmere, ki danes v njih živimo, nas naravnost silijo k zreli vernosti. Danes moramo vedeti, zakaj verujemo, sposobni moramo biti popolnoma za to prevzeti odgovornost, da smo verni, vera mora predstavljati obnebbe vsega našega življenja in dela, biti mora najgloblji temelj za harmoničnost našega bitja in žitja. To pa je vse značilno za versko zrelost.

Človek se srečuje danes s sekularizacijo in sekularizmom. Oba pojava pomenita izzivanje za vernega človeka. Prvi pomeni to izzivanje predvsem v pozitivnem smislu, ker zahteva prečiščevanje verskih predstav, drugi pa v negativnem, ker hoče misel na Boga popolnoma izriniti iz sveta. Kolikor sta oba pojava množična, je izzivanje še izrazitejše.

Dalje stopa tradicija popolnoma v ozadje in se vera ne more več nanjo opirati kakor nekoč. Človek nima več pravega doma in domačega okolja v tistem pomenu, kot ju je imel nekoč, povsod je doma in nikjer.

Industrijsko-tehnična kultura je povsem spremenila njegove poglede na svet in življenje, spremenila je njegovo miselnost nasploh. Zato današnji človek doživlja Boga večkrat le kot folklorno zanimivost ali kot tujca in tekmeča, kot nekoga, ki ga ne potrebuje, ki je odveč in ne sme biti. Pa tudi sicer mu je vse, kar je povezano z vero, postalo vprašljivo, ker je pač odsev drugačnih pogledov na svet, kakor jih narekuje industrijsko-tehnična kultura.

Pluralizem svetovnonazorskih pogledov se vedno bolj uveljavlja. Z njim pa se pojavlja tudi relativizem: nič ni več stalnega in nič absolutnega, vse je relativno in spremenljivo. Največkrat se takšno prepričanje kaže bolj v praksi kakor v teoriji, a navzoče je povsod.

Lestvica vrednot, ki je nekoč bila skoraj splošno priznana, vsaj teoretično, se je danes v teoriji in praksi zrušila. Gre za prevrednotenje vrednot

— »Umwertung aller Werte«, kakor je dejal F. Nietzsche. Porabništvo navadno narekuje novo lestvico vrednot.

Vsi ti pojavi zastavljajo vernemu človeku težka vprašanja. Brez poglobljene vere ni mogoče nanje odgovoriti. Vernik mora biti danes splošno »mistik« v širšem pomenu in prav tako teolog, sicer ne more ostati resnično veren. Površnost, neprebujenost in neangažiranost so huda nevarnost za vernega človeka. Potrebna je kratko zrela vera.

Iz povedanega pa je tudi razvidno, da mora vera resnično zajeti celotnega človeka. To se namreč zgodi takrat, kadar živi človek poglobljeno versko življenje in se resnično pusti voditi božjemu Duhu ter si ničesar ne poskuša pridržati samo zase, potem ko se ves izroči Bogu.

Takšna vera je sama po sebi dinamična, dinamična pa mora biti tudi zaradi sprememb, ki se danes vrstijo v človekovem življenju, v njegovih pogledih na svet, v njegovi miselnosti in njegovem čustvovanju. Ob teh spremembah se kaže dinamičnost vere na poseben način kot odgovor na znamenja časa, na izzive, ki se človek z njimi srečuje in se ob njih odloča, kot odziv na božji klic, ki večkrat prihaja k njemu zelo težko spoznat.

Končno je takšna vera ustvarjalna, nenehno iskanje je in tveganje. Človek jo lahko ohranja samo sredi stalnega nemira, bojov, teme, obupa in norosti križa; kolikor je pozoren na božje navdihe in iskreno išče »svetilko, ki sveti na temnem kraju«, se predaje brezpogojni ljubezni in po svojih močeh širi meje božjega okolja v ljudeh in njihovih medsebojnih odnosih. J. Arias pravi: »Ustvarjalnost zamoriti se pravi isto kakor evangeliju in s tem Kristusu kopati grob... Brez strahu moramo tvegati skok od politike 'učenja' ali 'ponavljanja že naučenega' k skupnemu iskanju, da tako prodremo do vedno novih razsežnosti resnice.«²⁶

Povzetek: VEKOSLAV GRMIČ, CELOSTNA RAZSEŽNOST, DINAMIČNOST IN USTVARJALNOST VERSKE ZRELOSTI

Zrela vernost zajame človeka v vseh razsežnostih njegovega bivanja. Zajame ga kot duhovno-telesno bitje, kot družbeno bitje in kot bitje v svetu ter mu narekuje ustrezen odnos do resničnosti, ki so s temi razsežnostmi povezane.

Ker je človek zgodovinsko bitje v polnem pomenu, se kaže verska zrelost v posebni dinamiki življenja in delovanja, naj mislimo pri tem na posameznika ali na skupnost vernih — Cerkev. Vernik je v tem oziru vedno na potu in enako je na potu Cerkev.

Zato smemo reči, da vera spodbuja človeka k ustvarjalnosti. Človek lahko samo na tak način ohrani svojo vero. Danes še posebno mora biti vsak vernik mistik, teolog in služabnik dejavne ljubezni do bližnjega. V nasprotnem primeru je nemogoče ostati resnično veren.

Razmere, ki danes vernik v njih živi, ga naravnost silijo k zreli vernosti. Tako se pokažejo na videz povsem negativne razmere tudi v pozitivni luči, kot katalizator vere.

Zusammenfassung: VEKOSLAV GRMIČ, GANZHEITLICHE DIMENSION, DYNAMIK UND SCHÖPFERISCHE KRAFT DER GLAUBENSREIFE

Reifer Glaube nimmt den ganzen Menschen in allen Dimensionen seines Seins in Besitz: als körperlich-geistiges Wesen, als gesellschaftliches Wesen und als Wesen in der Welt. Er gebietet ihm eine entsprechende Beziehung zu Wirklichkeiten, die mit diesen Dimensionen verbunden sind.

Der Mensch ist geschichtliches Wesen im vollen Sinne des Wortes; darum zeigt sich die Glaubensreife in besonderer Lebens- und Wirkensdynamik ebenso einzelner Gläubigen wie der Glaubensgemeinschaft — der Kirche. Der Gläubige ist in dieser Hinsicht immer auf dem Wege; desgleichen die Kirche.

Darum können wir sagen, daß der Glaube zum Schaffen Anspornung gibt. Man kann nur auf diese Weise seinen Glauben bewahren. Insbesondere heute sollte jeder Gläubige Mystiker, Theologe und Diener tatsächlichen Nächstenliebe sein. Sonst kann man nicht wirklich gläubig bleiben.

Die Umstände, in welchen der heutige Gläubige lebt, drängen ihn geradezu zum reifen Glauben. So zeigen sich scheinbar ganz negative Umstände auch im positivem Lichte, als Glaubenskatalysator.

Résumé: VEKOSLAV GRMIČ, L'INTÉGRALITÉ, LE DYNAMISME ET LA CRÉATIVITÉ D'UNE FOI ADULTE

La foi adulte étreint l'existence humaine dans toutes ses dimensions. Elle embrasse l'homme en tant qu'être spirituel et physique, en tant qu'être social et être dans le monde, et lui dicte des attitudes qu'exige chaque réalité particulière.

L'être humain étant un être historique au plein sens du mot, la foi adulte s'exprimera par un dynamisme spécial dans sa vie et son activité, tant au plan individuel qu'au plan collectif, c'est-à-dire, dans l'Eglise. Dans ce sens le fidèle comme l'Eglise sont toujours en chemin.

C'est pourquoi il est permis de dire que la foi incite l'homme à la créativité. Et seule une foi qui est réellement créatrice peut subsister. Aujourd'hui tout fidèle devrait être mystique, théologien et actif dans son amour du prochain. Sans cela il n'est pas possible aujourd'hui de rester croyant.

La situation dans laquelle vit aujourd'hui le croyant exige une telle foi. Ainsi même les conditions difficiles dans lesquelles doit vivre le croyant n'ont pas qu'un effet négatif. En effet, elles peuvent servir de cathalyseur à la foi.

MOLTMANNOV POGLED NA ČLOVEKA

I. KDO JE ČLOVEK

Tega vprašanja se dotika Moltmann skoro v vsakem svojih teoloških del. Saj je naloga, katero si je zadal, prav ta: odpreti človeku prihodnost. Njegova teologija ima skupaj z antropologijo prihodnostno razsežnost stalno pred očmi. Za njegovo teološko antropologijo sta poleg »Teologije upanja« (Theologie der Hoffnung)¹ pomembni manjši deli: Človek (Der Mensch)² in »Kdo je človek?« (Wer ist der Mensch?)³.

Homo absconditus

Vprašanje »kdo je človek?« je vznemirjalo ljudi, kolikor daleč v preteklost se zavedamo, pravzaprav od začetka. Živali so to, kar so. Te so v svojem okolju doma. Človek pa ni doma niti v svojem okolju niti sam pri sebi. Človek je negotov, nestanoviten in odprt. Zato stalno trpi zaradi svoje neidentitete; vpraševati mora po svojem bistvu in najprej najti sam sebe. Človek je »vprašujoče bitje«. To je njegovo dostojanstvo in njegova beda. »V vedno novih religioznih simbolih, kulturah, socialnih ureditvah in političnih oblikah skuša človek dati sebi svoj obraz. Bitje človeka, ki ga išče in ga mora najti, je njegovo upanje in njegova muka.«⁴ Iz lastnega izkustva vidimo, da je človek sam sebi in drugim skrit — je »homo absconditus«. Je skrivnost upanja in zla obenem.

Moltmann skuša kot krščanski teolog prodreti v to skrivnost »človeka« z dveh strani. 1. v luči njega, ki ga biblično izročilo imenuje »Sin človekov« in 2. v luči prav istega kot sodobnika današnjega človeka s težavami današnjega časa.

Različni pomeni pojma humanitas

»Medtem ko je še srednji vek z besedo humanitas označeval človeško šibkost in krhkost na telesu in v duševnosti v primerjavi z božjo popolnostjo, je napravil humanizem iz te besede svoj ideal — humanost. Humanitas ni več označevala šibke človeške narave, ampak močno človeško upanje v ljudi.«⁵ Človeški je, kdor človeško ravna, kdor šibkemu prizanaša, bolnemu pomaga, zatirane osvobaja. »V nas ljudeh že leži zasnova za človeškost, le mi

¹ Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Chr. Kaiser Verlag, München 1966.

² Moltmann J., Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Kreuz Verlag, Stuttgart—Berlin 1971.

³ Moltmann J., Wer ist der »Mensch?«, Benziger Verlag Einsiedeln—Zürich—Köln 1975.

⁴ Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 9.

⁵ Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 10.

moramo najprej v nas to človeško najti. To pa se pravi: nismo še pravi ljudje, ampak moramo to vedno še postajati.«⁶

Humanizem je ustvaril boljše možnosti za življenje, odpravil barbarstvo ter omogočil človeško civilizacijo. Vendar je bil večkrat razočaran in v političnih dogodkih naše sedanosti gnusno omadeževan. To sta bili prva in druga svetovna vojna. Po drugi svetovni vojni je nastopil eksistencializem. Hotel je veljati za bojujoči se humanizem (militanter Humanismus) zoper nečloveškost. Hkrati se je pojavil kot humanizem še marksizem s svojim ciljem: vzpostaviti »socialistično človeško družbo«; in začel je boj proti nečloveškemu izrabljanju.

Kriza človekove identitete

Razočaranja pa gredo danes globlje. Dvomna ni več samo pot k pravemu človeku in človeškemu človeštvu, temveč je človekova **identiteta** sama pod vprašajem. Potem ko so slabe izkušnje s človekom onemogočile vse odgovore na vprašanje o »cilju in najvišji vrednosti, gredo mnogi nasprotno pot: mučno (ker brezizhodno) vprašanje po človeku hočejo odpraviti. Francoska literatura, filmi in filozofija razglasa »odpravo smisla življenja in razkroj človeka«. »Jaz ne obstajam, to dejstvo je neizpodbitno«, govori neka oseba pri Samuelu Beckettu. Film opisujejo ljudi kot mrčes; ljudje se pojavljajo kot muhe enodnevnice brez identitete in zgodovine, zato tudi brez spominjanja in brez upanja. Ljudje so zadnje figure absurda, ki izgubljajo še občutek svoje absurdnosti, počasi sicer, a gotovo. Ali ni človek le naključni zadetek narave ali ponesrečen učinek razvoja?

Nemški filozofi, npr. Nietzsche, so iz tega zatona humanizma napravili še tragedijo: za smrtjo Boga ni prišlo vstajenje, pač pa smrt človeka. Razsulo vere sledi razsulo morale.

Kar je vredno večje pozornosti, je to, da se je hkrati porodil v deželah stiske in zatiranja nov, napreden humanizem, ki se bojuje za osvoboditev zatiranih in za človeške pravice. Latinsko-ameriško pesništvo, A. Solženicin, Saharov in drugi so polni upanja na novo rojstvo človeka, »kateremu pri nas (v Evropi) pišemo osmrtnico«⁷.

Literatura, umetnost in filozofija niso samo poizkusi nekaterih izbrancev, ampak prav tako izraz splošnih in določenih izkustev našega časa. Naša »kriza« človečnosti odseva krizo človeka v njegovem lastnem svetu. Literatura »smrti človeka« opisuje samo notranje in zunanje umiranje človeka v človeku. V naši družbi raste splošna negotovost na vseh področjih.

Kriza zaupanja

Tu je **kriza zaupanja**. Komu še lahko človek zaupa, če vladajo v politiki odkrita laž in preklici. Če je bila volilna diskretnost krvavo razočarana in po Watergate tudi »bela hiša« ni več »bela«? Odkrito nezaupanje raste. Umik v zasebno življenje nas ne bo rešil, kajti s tem povezano raste nezaupanje do samega sebe. Ali lahko kdo meni zaupa? Ali lahko jaz samemu sebi zaupam? S tem raste človekova omahljivost.

⁶ Moltmann J., Wer ist »der Mensch«, 11.

⁷ Moltmann J., Wer ist »der Mensch«, 13.

Kriza požrtvovalnosti

Tu je zopet **kriza požrtvovalnosti** (zavezanosti). (Engagement.) Za kaj bi se človek z vsem srcem in vsemi svojimi močmi žrtvoval, ko pa smo takó pogosto videli, da se lahko to čisto drugače izteče, kakor je bilo v začetku mišljeno. Cele generacije se čutijo zato razočarane in zapeljane.

Kriza upanja

Tu je končno **kriza upanja**. Na kaj lahko upam? Možnosti, ki uokvirjajo mlade ljudi danes z družbenimi zakoni, so omejene. Kolesa, ki vodijo k dohodkom, družini, hiši in blaginji, so programirana.

Ali ima po vsem tem človek še kakšno možnost na uspeh?

Iz leta v leto smo ljudje bolj sposobni doseči to, kar hočemo. Toda kaj pravzaprav hočemo? Max Horkheimer pravi: »Napredek tehničnih pripomočkov spremlja proces razčlovečenja. Napredek grozi uničiti cilj, katerega hoče sam uresničiti.«² Ogromen napredek znanosti je ponesel človeka celo na luno, ni pa sposoben napraviti, da bi bil človek za korak bližji človeku. Socialnih problemov ni rešil, temveč jih je povečal. Zdi se, da je človek izgubil nadzor nad svojimi lastnimi izdelki.

Nevarnost je, da se človek odpove svojemu znanju in delovanju ter se resignirano umakne. V svojem lastnem svetu ima danes občutek, da je pač stvar med tolikerimi drugimi.

Plodna tla totalitarnih ideologij

Položaj duševne neuravnovešenosti in socialnega pomanjkanja je bil in je vedno ura totalitarnih ideologij. Moraš se odločiti za pravo idejo ali stvar, potem bo vse jasno: »Odloči se za svoj narod ali za razredni boj ali pa se odloči za Kristusa in Cerkev in se bojuj proti Kristusovim sovražnikom,« pravi Moltmann.

V času negotovosti je težko ohraniti jasen razum, ki kritično in samokritično išče boljše rešitve mnogih problemov glede človeka in družbe. Zato totalitarne ideologije in militaristične diktature obljubljajo opojnost identitete vedno samo s predstavami o sovražnikih: Mi smo dobri, vsega slabega je kriv sovražnik. Vse svoje zlo mečejo na ramena drugih — nasprotnikov. To je pač preprost psihičen mehanizem.

Živali odgovarjajo instinktivno na signale svojega sveta. Človek pa je že na temelju svojega bistva bitje, ki je odprto svetu in času, ter bitje, ki je instinktivno negotovo. Njegova naloga je, da sprejema svojo prihodnost in se napravi znosnega. Kajti človekova negotovost ni manj, ampak več kot instinktivna gotovost kakšne živali ali gotovost reakcije kakšnega avtomata. Te negotovosti ne moremo nadomestiti z gotovostjo, temveč z nečim, kar je več kot to: **z zupanjem in zavarovanostjo**.

Upanje — zavarovanost za negotovosti

To zavarovanost, ki je nad gotovostjo in negotovostjo, lahko imenujemo tudi **upanje**, kajti tudi upanje predvideva negotovost. Upanje je lahko razočarano. Upanje pripravlja ljudi na možnosti prihodnosti. Odpira pa jih tudi

² Nav. Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 15.

za trpljenje ob ovirah in nepričakovanih udarcih. Upanje obenem poruši človekovo apatijo in ga napravi za bitje, ki je strastno in zmožno trpljenja. Upanje — kakor tudi ljubezen — napravlja človeka ranljivega. Razkriva pravo bistvo človeka, ki ni ne žival ne angel, pa tudi ne avtomat.

Pravi človek ni nikakršen bog na zemlji, ki bi gospodoval, bil mogočen in bi ne bil zmožen trpljenja. Pravi človek sprejme svojo negotovost, pozna svoje nezmožnosti, je sposoben razočaranja, se zna smejeti in jokati.

Če pogledamo mesijanske religije (judovsko, krščansko), vidimo, kako jim ni toliko do tega, da bi Boga razkrile in spoznale v njegovi veličini, pač pa govorijo o skritem Bogu (*Deus absconditus*), ki je navzoč v globini trpljenja. Potem more tudi njegova podoba — človek — biti polna skrivnosti in najti svojo resničnost samo v svojem uboštvu. Skritemu Bogu ustreza homo *absconditus*.

Moltmann zaključuje, da to ne zveni zelo velikopotezno, ima pa v sebi značilno kritično in osvobajajočo moč. Človekova beda ni v tem, da nič ne ve, kdo je, ampak v tem, da je od vseh strani analiziran, definiran, določen in manipuliran, obenem pa čuti, kako človek vse to v bistvu ni. Takemu človeku pravi Moltmann »izdani človek«. Njemu ni dana nikakršna svoboda, nikakršna prihodnost in nikakršna možnost (šansa). Biti mora tak, kakršnega želijo drugi; že je dokončno »narejen«. »Ljubezen osvobaja človeka od vsake predstave« (Max Frisch). To je vznemirjajoče, avanturistično, da o ljudeh, ki jih resnično ljubimo, ne moremo niti najmanj reči, kakšni so in kaj so. Kot je Bog sam brez mejá, poln vseh možnosti in skrivnost sama, tako (le manj) je nerazumljiv tudi človek, ki ga ljubimo. Ljubezen mu pušča odprto prihodnost in prodira v njegovo spreminjanje. Kakor hitro hočemo ljubljeno osebo spraviti v kakšen kalup, ji odvzamemo prihodnost. Človek mora biti tudi previden pri zahtevi po nekakšnem krščanskem vzoru glede človeka. Dokler krščanstvo mesijansko misli in upa, pusti človeku odprto skrivnost in ga osvobaja mrtvih podob, ki ga priklepajo ter mu omejujejo njegovo svobodo.

Človek — eshatološko bitje

Mesijanska verstva puščajo človekove rane odprte v upanju na tisto kraljestvo, v katerem bo prišel Bog k človeku in človek k Bogu. Mesijansko umevanje človeka kaže, da je človek **eshatološko bitje** in takó dolgo ostane bitje, ki je odprto prihodnosti, dokler ga to upanje nosi. »Vsa bitja in stvari je Bog ustvaril dokončno. Človeka pa je ustvaril za upanje«, pravi rabinski komentar k zgodovini stvarjenja. V novi zavezi beremo: »Ni se še pokazalo, kaj bomo. Ko se bo prikazal (Bog), mu bomo podobni« (1 Jan 3, 3).

Ime človeka v mesijanski tradiciji ne označuje niti pričujoče resničnosti tega bitja niti njegovega ideala, ampak samo njegovo naravnost in njegovo upanje. Kakor je stvarstvo odprto za zgodovino zlega in dobrega, tako je tudi človek že od začetka naprej odprt za uničenje in za odrešenje. Človek je ustvarjen »dobro«, a sposoben tudi za spreminjanje.

Izraelec vidi v svojem lastnem trpljenju tudi trpljenje vseh zatiranih, da, celó trpljenje Boga, ki gre skupaj z njim v izgnanstvo in visi skupaj z mučenci na vislicah. Svojo pot razume zato kot mesijansko trpljenje človeškega Boga (*menschlichen Gottes*) in njegove človečnosti. Trpljenje njegovega upanja

je postalo in je tako upanje trpečih v svetu. S tem je postal Izrael mesijanska luč ljudstvom.

V tej zgodovini mesijanskega trpljenja za ljudi in trpljenja v svojem nečloveškem položaju postane razumljiv tudi Jezus iz Nazareta, katerega praksičanska tradicija imenuje »Sina človekovega«. Ta »Sin človekov« je prinesel oznanilo božje svobode ubogim, zapostavljenim in krivim. Njegovo oznanilo ga je pripeljalo na križ. Njega je Bog obudil od mrtvih in postavil za odrešenika sveta. V križanem Sinu človekovem se nam razkriva skriti Bog in v obujenem Kristusu se nam razodeva novi človek. To ni nobeno nasprotje upanja za ljudi, če je tudi Sin človekov zavržen, ponižan in brez časti umrl zapuščen na križu. Kristus je prav s tem prinesel upanje zavrženim, ponižanim, onečaščenim in grešnim ljudem, to se pravi nam.

II. KDO JE TA JEZUS?

Tudi Jezusa radi primerjamo. Že odgovor ljudi v njegovem času kaže, da so ga imeli za preroka; opredelili so ga po analogiji svoje zgodovine in v podobah svojega upanja.

Tudi mi, ki živimo v 20. stoletju, Jezusa brez težav takó opredeljujemo in razumemo. V vseh pridevkih, ki mu jih dajemo, hočemo podrediti Jezusa in njegovo poslanstvo kategorijam, ki so nam že znane iz zgodovine, iz izkustva ali iz želje. Jezusa vrednotimo ali opredeljujemo po svojih osebnih ali kulturnih merilih. Ustvarjamo si o njem sliko, toda ta je bolj podobna nam kakor pa njemu. V času cesarjev so ga imenovali Kyrios, v času duhovnikov je bil veliki duhovnik. V judovski kulturi je bil Jezus Mesija, v grški kulturi Logos in v germanski kulturi Herzog. V versko obarvani kulturi človek najde v njem božjega Sina, v zgolj humanistični kulturi ga človek ceni samo kot zgledega človeka. Danes nosi v gibanjih za osvoboditev naslov osvoboditelja. V gibanju Jezusovega ljudstva je Kristus prijatelj duše.

Jezus ni bil zadovoljen s tem, kar so o njem govorili ljudje. Zato je vprašal svoje učence: »In kaj pravite vi, kdo sem?« Petrov odgovor ga je zadovoljil, kajti naslov: Kristus, ki ga je Peter po božjem navdihu izrekel in katerega Cerkev do danes uporablja, je nekaj posebnega, tako nikdar niso katerikoli učenci imenovali takega Jezusovega predhodnika.

Vsakdo, ki želi hoditi za Jezusom in vanj verovati, mora odgovoriti na to vprašanje. »Kaj praviš ti, kdo sem?« Ne smemo si iskati odgovora pri ljudeh, niti pri pobožnih niti pri nepobožnih. Vsakdo si mora poiskati odgovor sam in zanj odgovarjati s svojim življenjem in smrtjo. Dokončno Jezusa ne moremo zaobseči s svojimi pridevki in oznakami. Kdo je Jezus v resnici, to bo odkrito šele v resničnosti njegovega kraljestva. Vsaka izpoved o Jezusu je obenem izpoved upanja. Vsi Kristusovi naslovi ne govorijo samo o tem, kaj je Kristus bil, ampak obenem, kaj danes pomeni in kaj mora postati.

Pot na križ — Kristusov odgovor

»Sin človekov mora trpeti in biti zavržen.« Naslov, ki si ga daje Jezus, ni nikakršen vladarski naslov, ki bi razlikoval človeka od ljudi, ampak izraža bolj nemoč; ne zmago, pač pa prej ponižnost. Srečala sta se dva svetova: tam

samega sebe pobožanstvujoči človek, tu učlovečeni Bog. Tam navzgor stremeči človek, tu brezmočni in trpeči Bog. To je srečanje med preveč človeškim satanom, ki dela ljudi nečloveške, in Sinom človekovim, ki za ljudi trpi in umira in jih tako napravlja človeške. Moltmann pravi: »Zame uteleša Križani pravo človečnost Boga v svetu, ki se Bogu upira in ruši, kar je človeško. Jezus nam ne ponuja nikakršne kristologije, Jezus nam ponuja sam sebe, ko prevzema nase trpljenje, zavrženost in smrt našega časa in sveta. Kdo je Jezus, v resnici spoznamo iz trpljenja tega Sina človekovega. Ne pozna ga, kdor ga prizna s pravimi besedami in imeni, temveč tisti, kdor hodi za njim, vzame svoj križ nase in samega sebe zataji, ta bo **izkusil**, kdo je Sin človekov.«

»Kdor hoče priti za menoj, naj zataji sam sebe.« Ta alternativa gre skozi človeka samega. Samo osvobojeni lahko osvobajajo. Samo kdor samega sebe zatajuje, bo lahko premagal zatajevanje »človeka«. Kdor hodi za Sinom človekovim ne bo več rekel: Jaz sem to, kar imam. Erich Fromm pravi: »Moderni človek ima vse: avto, hišo, poklic, otroke, zakon, probleme, skrbi, zadovoljstvo; in če vse to ne zadostuje, ima svojega psihoanalitika. Moderni človek je nič.« Kdor hodi za Sinom človekovim, ni več ujet v ta lov za srečo. Tak človek ima novo orientacijo. Samozatajevanje v hoji za Sinom človekovim pomeni svobodo. Toda svoboda in človečnost nista lahka za tistega, ki ju vzame tako resno kakor Jezus. Zato sledi druga spodbuda: »Kdor hodi za menoj, naj vzame svoj križ nase.«

Moltmann pravi: »Zdi se mi, da so trpeči na tem svetu pravi ljudje. Na njihovih obrazih, ki so jih razorale bolečine in žalost, človek zopet spozna Sina človekovega. Kdor hodi za Sinom človekovim, postane eden od tistih, ki prenašajo trpljenje sveta.«¹⁰ Tako bo ta nečloveški in brezbožni svet osvojen le po zvezi med trpljenjem upajočih in upanjem trpečih.

Moltmann tudi čisto osebno (ne kot teolog) odgovarja na Kristusovo vprašanje, kdo da je:

1. **Ti si pravi človek** sredi kaosa božanstev in demonov, sredi razčlovečevanja in nečloveškosti. V tvojem trpljenju in smrti na križu prepoznam pravega Boga, ki zna trpeti, ker hoče ljubiti. Zato si obenem **pravi Bog**.

2. **Ti si človek prihodnosti**. V tvoji osebi in tvojem vstajenju, ki ju težko razumem, čeprav me tako privlači, se razkriva mesijanska skrivnost: »človek«.

V svetu, ki po »smrti Boga« razglaša in uresničuje še »smrt človeka«, je zame Sin človekov **znamenje nasprotovanja** našim zakonom in analogijam ter znamenje upanja v vstajenje človeka iz njegovega ponižanja v nov božji svet.¹¹

III. OTROCI PRIHODNOSTI

Človekovo spoznanje zvezd ostane za zvezde brez posledic. Človekovo spoznanje človeka pa ne ostane brez posledic za človeka. Sicer pa nas danes od vseh strani testirajo, analizirajo, preračunavajo itd. Takó da danes vemo veliko več o človeku kakor pa v prejšnjih časih; obenem vemo mnogo manj,

⁹ Erich Fromm, *The Revolution of Hope*, 1958, 84, nav. Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 45.

¹⁰ Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 47.

¹¹ Gl. Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 48—49.

pri čem smo mi sami in drugi. Človek ne potrebuje definicij o sebi (človeka so že opredelili kot homo oeconomicus, homo politicus, homo medicinus, homo psychologicus, homo religiosus); pač pa več prostora, kjer naj svojo osebnost razvija (Spielraum).¹²

Od krščanske antropologije, ki pozna Sina človekovega in je pozorna na mesijansko skrivnost — na človeka, pričakuje Moltmann spoznanja temeljnih razsežnosti, v katerih se lahko uresniči človeškost. Ne pričakuje od nje nobenega novega opisa človeka. Noče biti podrejen nadaljnjim opredelitvam. Išče življenjski prostor za razvoj življenja. Zato so, pravi Moltmann, najvažnejše razsežnosti človečnosti (seveda gledane v perspektivi Sina človekovega): zaupanje, upanje in ljubezen.

Ko govori o **zaupanju** zastavlja vprašanje: Kaj je pravzaprav zaupanje: ali vera ali praznoverje? Srce in razum si sama ustvarjata božanstva, katerim se potem podrejata. Na kaj torej lahko človek popolnoma zaupa in ostane čisto svoboden? Pavel, Avguštin in Luter so rekli, naj človek — edina podoba nevidnega Boga v njegovem stvarstvu — postavi vse svoje zaupanje v Stvarnika vseh stvari, da bo z njim in v njegovem imenu z vso ljubeznijo gospodoval vsem stvarjem. Izvirni greh je prav v tem, da človek poboži stvari, ne pa nevidnega Stvarnika. Izvor vsega zla je s tem grehom prevrnjeni vrstni red vrednot. Zato svoboda od praznoverij in od služenja božanstvom zahteva stalno pozornost, kritično zavest in neprenehno samokritiko. Takó da Moltmann pravi: »Človek mora postati ateist z željo po Bogu.«¹³ To pa je težko in skoro nemogoče za človeka. Kazoh Kitamori (začetnik teologije trpljenja Boga) in Dietrich Bonhoeffer pravita: »Samo trpeči Bog lahko pomaga.«¹⁴

V primeri s tistimi, ki hitijo za omenjenimi božanstvi, postanejo kristjani ubogi. V primeri s suženjstvom in obsedenostjo istih, pa postanejo svobodni. Vera je tako osvobajajoče doživetje. Vera daje bolnemu zdravje, jetniku svobodo, grešniku odpuščanje njegovih grehov. Kaj naj bo vera umirajočemu drugega kakor vera v vstajenje?

V upanju

V razsežnosti zaupanja sta v boju za človeka vera in praznoverje. Moltmann pravi: »Izkustvo osvoboditve, izvedeno s trpljenjem Boga, in pripravljenost na deležnost pri njegovem trpljenju v svetu, to je, kakor se mi zdi, krščanski odgovor na vprašanje: Kako naj postanem človek.«¹⁵

Ko govorimo o prihodnosti življenja, se človek večkrat sprašuje, ali je ta prihodnost **upanje ali samo iluzija**. Za Freuda je upanje samo infantilno iluzorno načelo. Toda Moltmann pravi: »**Upanje je način bivanja** (Existenzmodus) in pomeni: biti odprt. Nasprotno pa ne pomeni dvom to, če pokopljemo nekaj upanj, ampak pomeni odreči se svoji odprtosti in s tem samemu sebi.«¹⁶ V tem smislu ni upanje nekaj, kar kdo ima, drugi pa nima, pač pa dihanje človekovega življenja. Oboje: smrt zaradi izgubljenega upanja in zločin zaradi brezupnosti kažeta, da živimo v upanju kakor riba v vodi ali ptič v zraku.

¹² Gl. Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 52.

¹³ Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 58.

¹⁴ Nav. Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 59.

¹⁵ Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 60.

¹⁶ Moltmann J., Wer ist »der Mensch?«, 61.

Iluzorno in pravo upanje lahko razlikujemo po tem, ali napravi človeka sposobnega ljubiti in trpeti, ali pa apatičnega in brezčutnega. Upanje, ki se ga učimo pri Sinu človekovem, je upanje, ki je dozorelo v ljubezni in trpljenju.

V ljubezni

Področje svobode, ljubezen ali samouveljavljanje?

Vsi govorimo o ljubezni in hlastamo po njej, toda kaj je to: ljubezen? Moltmann odgovarja: »Vsekakor je ljubezen skupna vez, ki veže ljudi med seboj.«¹⁷ Toda v teh vezeh z drugimi ljudmi lahko iščemo sočloveka, lahko pa iščemo v njem tudi sami sebe.

K ljubezni in še prej k »človeški« družbi, ki zasluži to ime, spada kot temelj priznavanje drugega. Vse religije so poznale ljubezen le med sebi enakimi. Zato so bogovi ljubili le bogove, ljudje pa so imeli do njih odnos spoštovanja in strahu. »Šele v judovstvu in krščanstvu,« pravi Moltmann, »najdem tisti ključ, ki je vsakogar postavil na svoje mesto. Bog ljubi z neko nepoznano in novo vnemo. Bog ljubi brez pridržka in brezpogojno. Bog ne ljubi tega, kar je lepo in mu ugaja, ampak kar je šibko in grdo, in napravi to s svojo ljubeznijo lepo.«¹⁸ Tudi Sin človekov ni iskal sebi enakih. V tem primeru bi moral ostati v nebesih. Družil se je z »drugimi«: z grešniki in cestninariji, z bolnimi in ponižanimi. To je ustvarjalna ljubezen, ki napravi grde lepe, bolne zdrave in hudobne dobre.

Krščansko občestvo je občestvo te ustvarjalne ljubezni do drugih. Zato je dejal Pavel: »Ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Kjer padajo rasne pregraje, kjer je prebrodeno razredno gospostvo, kjer so stari, bolni in zapostavljeni privzeti v življenje, tam je občestvo Sinu človekovega, kajti tam najde človek pot do človeka.

Ciril Sorč

KAJ SE PRAVI »BITI KRISTJAN«

(Pripombe k dvajsetim Küngovim tezam)*

Vprašanje, kaj se pravi »biti kristjan«, zanima vsakega resnega kristjana. Seveda je navsezadnje odločilno to, da človek najprej skuša živeti kot kristjan, se pravi po evangeliju — brez tega bi tudi najlepši odgovori na omenjeno vprašanje ostali na ravni bledih, nemočnih pojmov. Vendar so človeku potrebni tudi določeni pojmi in pojmovne spoznave, saj bi bila drugače njegova človečnost v nečem okrnjena. Že zaradi tega so se mnogi razveselili, ko so brali, da je H. Küng izdal obširno knjigo z naslovom »Christ sein«. Prvo poročilo, ki sem ga o tej knjigi bral, je bilo tisto, ki ga je pozneje v prevodu

¹⁷ Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 66.

¹⁸ Moltmann J., *Wer ist »der Mensch«?*, 68—69.

* Hans Küng, *20 Thesen zum Christsein*, R. Piper & Co. Verlag, München 1975, 75 str.

prineslo tudi naše »Znamenje« in ga je napisal G. Lohfink, na katerega se kot biblicista H. Küng posebno velikokrat opira in se nanj sklicuje, kakor sem videl pozneje. Lohfinkovo poročilo je bilo takó pohvalno, da sem Küngovo knjigo takoj naročil, obenem pa si izpisal že kar iz Lohfinkovega poročila nekatera zelo lepa mesta, ki jih Lohfink navaja iz Küngovega dela. Lohfink le ob koncu navaja nekatere stvari, ob katerih — pravi — se bodo drugače misleči teologi (in neteologi) nekoliko spotaknili in ugovarjali H. Küngu. Iz tega sem si sam ustvaril o tej Küngovi knjigi nekako podobno sodbo kakor o »Holandskem katekizmu«. O tem »katekizmu« (ki ni katekizem v pravem pomenu) je posebna kardinalska komisija, ki je bila pooblaščená za presojó te knjige, izdala izjavo, v kateri je ob začetku rečeno: »To je delo, ki z ene strani kaže nenavadne odlike, z druge strani pa je s svojimi novimi mnenji že kar od začetka zmedla nemaloštevilne kristjane.« Nato komisija navaja deset točk glede nauka, kakršen je v tem »katekizmu« in ki je v teh točkah vsaj dvoumen, če ne povsem neskladen z naukom Cerkve, temelječim na božjem razodetju. Kjer so prevod holandskega katekizma izdali takó, da so dostavili tudi besedilo omenjene kardinalske komisije, tam to knjigo lahko s pridom uporabljá tudi tak katoličan, ki nauk katoliške Cerkve jemlje zares in ne le »naspol« ter s »pridržki«. V slovenskem prevodu sicer besedilo kardinalske komisije ni dodano. A vsaj v glavnem ga nadomešča dodani prevod Ehlingerjeve »Razprave o nekaterih mestih v holandskem katekizmu«, tako da je knjiga v svojem jedru priporočljiva tudi katehetom in katehistinjam; če so količkaj »zreli« (seveda smo pravzaprav vsi šele na poti k polni zrelosti), morejo zajeti marsikaj zelo dobrega za svoje katehizirance.

Marsikdo je ob tako ugodnem Lohfinkovem poročilu (v Herder-Korrespondenz) o Küngovi knjigi »Christ sein« mislil, da se bo z njo dalo napraviti nekaj podobnega kakor iz holandskega katekizma: s temeljitimi in prepričljivimi pojasnili k nekaterim točkam bi bila dana bralcem pomoč, da bi lahko z velikim pridom uporabljali knjigo, ne da bi jih zavedla na pota, ki bi pomenila oddaljitev od resničnega krščanstva. V tej zvezi in ob takšnih pridržkih in pogojih je marsikje prišla na dan tudi misel o prevodu te Küngove knjige, še preden je prišla komu v roke. Lohfinkovo poročilo je namreč izšlo, še preden je Küngov »Christ sein« sploh kje prišel na knjižni trg. Ko sem dobil priliko, sem vprašal znanega nemškega teologa J. Ratzingerja, kaj misli o Küngovem »Christ sein«. Ratzinger, ki je bil nekoč sam profesor na isti fakulteti, kakor je zdaj H. Küng, namreč v Tübingenu, je dejal: Lohfinkovo poročilo je v bistvu propaganda, napisana že pred izidom »Christ sein«, kjer se Küng naslanja najbolj prav na Lohfinkovo eksegezo, ki pa je — takó je poudaril Ratzinger — v neredkih točkah pogrešena, Küng pa ravno te točke zagovarja. — Ratzinger je ob isti priliki izrazil tudi svoje nesoglasje s kritiko H. Friesa, kakršna je izšla v »Orientierung« (slov. prevod v: BV 1976, 105 do 115); tudi ta je po Ratzingerjevem mnenju vse preveč pohvalna, čeprav v primerjavi z Lohfinkovo treznejša. — Ko sem nato Küngovo delo »Christ sein« dobil v roke in jo hotel natančno in v celoti prebrati ter sem si pri tem celo skušal s pomočjo lističev ob koncu napraviti abecedno kazalo (ki ga v delu ni), sem se ob vseh neutajljivih odlikah kmalu moral pridružiti Ratzingerjevi sodbi. V »Christ sein« je več takih izhodišč in stališč, ki takó močno vplivajo na celoto, da pri najboljši volji ni videti, kako bi bilo mogoče to

knjigo kot celoto — navzlic izvrstnim prvinam — spraviti v sklad s tistim duhom, ki veje iz sv. pisma nove zaveze, če ga le beremo brez pobarvanih očal raznih predsodkov, naj prihajajo od koderkoli. Zato je pri Küngovem delu »Christ sein« stvar vendarle mnogo »resnejša« kakor pri holandskem katekizmu (ki bi bil najbrž zbudil prav malo pozornosti in še manj nasprotja, če bi ne bil izšel kot »katekizem«, ampak kot nekakšen »Uvod v umevanje krščanstva«). To se je videlo npr. tudi iz »Spiegelovih« domnev, da se je H. Küng s to knjigo krščanstvu pravzaprav sploh odpovedal.

Da bi Hans Küng olajšal umevanje svoje zelo obširne knjige »Christ sein« in obenem odgovoril kritikom »na desni in levi«, je kmalu nato izdal še »20 tez h ‚Christsein‘«. Tu je v 20 kratkih stavkov povzeta celotna vsebina zajetnega dela, ki obsega 672 strani. Tem stavkom (tezam) je Küng dal prav tako zelo strnjeno razlago — vsakemu posebej. V »Predgovoru« pravi, da je hotel s tem pripomoči, da bi tudi neteolog lahko spoznal, za kaj gre Küngu v obširni knjigi. Te teze nočejo biti nadomestilo za branje velikega dela; pač pa hočejo pomagati bralcu, da hitro spozna zgradbo celotnega dela in razloči, kaj je v knjigi zares središčno in odločilno. In res morejo te dvajsetere teze tudi tistemu, ki je temeljito predelal veliko knjigo, olajšati osredotočen pregled čez celoto. Avtor je, kakor piše, »hotel podati obenem delovno pomoč ne le posamezniku, marveč tudi za diskusijske in delovne skupine vsake vrste, tudi pri verouku, pri verouku za odrasle, pri študiju. Nikakršen popoln katekizem, vendar pa v vsebini in obliki času primeren povzetek krščanskega verovanja« (12).

Kaj je treba soditi o teh tezah? — Skoraj v vsaki trditvi, vsebovani v »tezah«, je velik kos resnice. Veliko trditev je povsem sprejemljivih. Ni pa to celotna resnica o »krščanskosti«; to, kar posamezne teze povedo, je velikokrat čisto resnično; gledano v celoti pa imamo tukaj v marsičem le polovično resnico, tako da iz vseh dvajsetih tez skupaj vendarle ne moremo napraviti sklepa: »Tukaj je dovolj jasno povedano, kaj se pravi biti kristjan.« Pač pa nam te teze v večini zelo jasno in prepričljivo povedo, kdo gotovo ni kristjan in katero ravnanje gotovo ni krščansko.

Teze so razdeljene v tri skupine: **A. Kdo je kristjan?** (obsega 3 teze); **B. Kdo je Kristus?** (12 tez); **C. Kdo ravna krščansko?** (5 tez).

Vzemimo za zgled 1. tezo in njeno razlago.

»1. Kristjan ni preprosto človek, ki skuša živeti humano ali tudi socialno ali celo religiozno. Kristjan je marveč samo tisti, ki skuša človeškost, družbenost in religioznost živeti s pogledom na Kristusa.

a) Kaj pomeni biti **human**? Biti resnično človeški, resnično človek: prizadevati si za polno individualno človečnost [Menschsein].

Toda: to more tudi posvetni [säkulare] humanist, npr. klasično izobražen človek humboldtovskega kova ali iz Nietzscheja, Heideggerja ali Sartra izhajajoči eksistencialist ali tudi pozitivist, ki ga določajo naravoslovne znanosti ali kritični racionalizem.

Morali bi preprosto priznati:

Vsi ti morejo biti pristni humanisti, ki živijo resnično človeško. A zaradi tega še niso nujno kristjani.

b) Kaj pomeni biti **socialen**? Biti usmerjen na *societas*, na družbo: na potrebe in upanje soljudi, drugih človeških skupin, biti naravnani na družbo sploh in se dejavno, bolj ali manj borbeno, zavzemati za socialno pravičnost.

Toda: to more posvetno angažirani človek; to more tudi liberalno socialni reformator prav tako kakor marksistično socialni revolucionar, to more tudi kak španski socialni fašist, južnoameriški socialist ali tudi zastopnik evropejske in ameriške nove levice.

Ne da se spodbijati:

Vsi ti morejo zastopati upravičene in pereče socialne zahteve. A zaradi tega še niso nujno kristjani.

c) Kaj pomeni biti **religiozen**? Biti nazaj povezan z (re-)ligari) ali imeti ozir na (re-)legere) absolutno: živeti v obzorju absolutnega temeljnega smisla [Sinn-Grundes], orientirati se ob nečem, kar me brezpogojno prizadeva.

Toda: to more tudi budist ali hindujec, musliman ali jud, to more svetovljanski [weltfrommer] panteist ali skeptični deist, spiritualistični mysticist, privrženec te ali one transcendentalne meditacije (joga ali zen), skratka, povprečen človek z religioznimi čustvi, ki skuša svoje delovanje zagovarjati pred vest obvezujočo instanco.

Tega ne bi smeli nikoli spodbijati:

Vsi ti morejo biti pristno religiozni. A zato še niso nujno kristjani.

Kaj je torej razločilno krščansko? Kaj napravlja kristjana za kristjana? Z eno besedo: da skuša živeti svojo človeškost, družbenost in religioznost s pogledom na Kristusa [von Christus her]. Skuša: nič več in nič manj.«

Seveda vsemu temu, kar je rečeno v tezi in v razlagi teze, lahko brezpogojno pritrdimo. Tudi naslednjima dvema tezama:

»2. Razločilno za krščanskost [Das unterscheidend Christliche] je Jezus Kristus sam. — 3. Biti kristjan pomeni: v hoji za Jezusom Kristusom v današnjem svetu resnično človeško živeti, delovati, trpeti in umreti — v sreči in nesreči, v življenju in smrti nošen od Boga in poln pripravljenosti pomagati ljudem.«

Ali pa je to vse? — Moglo bi biti vse, če bi bil H. Küng podal v svojem odgovoru na vprašanje »Kdo je Kristus?« vso tisto bistveno vsebino, ki jo o Kristusu izrekajo prvi štirje vesoljni koncili, ko pravzaprav samo povzemajo oznanilo sv. pisma nove zaveze, čeprav z novimi besedami in na novo, ker gre za odgovor na nova vprašanja in nove težave. A Küng je ravno do Cerkve in njenega izročila stalno v več ali manj izrazito negativnem ali vsaj zelo rezerviranem odnosu. Y. Congar je že l. 1973 (13. julija) v *Le Monde* na Küngovo ugovarjanje zoper izjavo »Mysterium fidei« kongregacije za verski nauk zapisal, da razen intelektualnih razlik, ki so končno omejenega pomena, čuti in gleda na Cerkev drugače kakor Küng, ki sploh ne kaže razumevanje za tisto stalno izražanje kristjanov skozi stoletja od prvih časov naprej: Cerkev je »naša duhovna mati« (nav. G. Daix, v: *L'Home nouveau*, 19. 8. 1973, 3). Tako pri Küngu tudi glede Kristusa ni res polne jasnosti v stvareh, kjer bi jasnost bila nujno potrebna.

Vzrok za to se zdi, da je pri Küngu v tem: Preveč izrazito in enostransko »zahodnjaški« teolog je; in sicer v tem smislu, vse premalo upošteva trinitarično strukturo Kristusove in s tem krščanske skrivnosti; v zvezi s tem skoraj nič ne upošteva vloge Svetega Duha v umevanju Kristusa in Cerkve

ter v krščanskem življenju. Na enem mestu svoje knjige »Christ sein« sicer izrečno pripominja: »Kristologija brez pnevmatologije (nauka o Duhu) bi bila nepopolna« (468). Vendar so v tako obširni knjigi o Kristusu Svetemu Duhu posvečene pravzaprav le štiri strani (459—463). V »20 tezah h Christ-sein« pa Svetega Duha niti enkrat ne omenja. Samo v razlagi tez na str. 46 mimogrede v oklepaju omenja na zadnjem mestu, da je biblična podoba za Cerkev tudi »tempelj Svetega Duha«, in na naslednji str. pravi, da morajo predstojniki v Cerkvi »na temelju posebne poklicanosti krščansko občestvo nepretrgano [kontinierlich] voditi v duhu [Duhu?] Jezusa Kristusa«. Prav nikjer ne najdemo tistega nauka, ki je pri sv. Pavlu tako jasen: da se mora Kristusov učenec dajati voditi Svetemu Duhu (prim. Rimlj 8, 14 in vsebinsko polno drugih mest) in biti v tem smislu čimbolj »duhoven« človek, res »kristjan«, kar ne pomeni le naše pripadnosti h Kristusu, marveč tudi našo povezanost z Duhom; saj se imenuje »kristjan« zato, ker je »maziljen« z božjim Duhom »v Jezusovem imenu«, to se pravi v Jezusovi moči (prim. 1 Jan 2, 27).

Tudi o **zakramentih** v vseh 20 tezah ni niti ene besede; tudi v razlagi tez ne — prav ničesar ni najti o krstu in evharistiji. Kakor da bi bili zakramenti le poznejši dodatek, z Jezusom pa ne bi imeli kaj opraviti.

Človek prav zares dobi vtis, da gre pri Kūngu za nekakšno obnovev pelagianizma, ki je tako zelo zanemarjal in naravnost preziral zakramentalno življenje in pomen notranjega delovanja milosti. Pelagijanci so učili, da je Kristus odrešenik v bistvu le s svojim naukom in zgledom (kakor je tudi prvi človek poznejšim ljudem škodoval le s svojim zgledom, ne pa po notranje). V Kūngovi podobi Kristusa in kristjana najdemo skoraj isto gledanje — v zvezi s tem pa seveda Kūng tudi v Cerkvi prav težko odkrije res kaj več kakor le družbo ljudi, ki skušajo oblikovati svoje življenje po Jezusovem nauku in po njegovem zgledu. Čisto gotovo je vse to v krščanstvu povsem nepogrešljivo. Nikakor pa ni mogoče reči, da je to dovolj. Kūngova Cerkev tudi ne pozna **molitve**, kakor je to pri Kristusu v »Christ sein« — molitve Kūng ne omenja.

S temi pridržki, ki niti malo niso samo nekaj postranskega, naj bodo navedene vse štiri teze, s katerimi Kūng ob koncu odgovarja na vprašanje »Kdo deluje [handelt] krščansko?« Saj kristjan res ne sme mimo tistega, kar te teze navajajo, čeprav nekaterih drugih bistvenih sestavin resnične krščanskosti v njih ni najti.

»16. Razločilnost krščanskega delovanja je torej hoja za Kristusom. Ta Kristus Jezus je v osebi živo, odločilno utelešenje njegove stvari: utelešenje novega stališča do življenja in novega življenjskega sloga. Kot zgodovinska oseba ima Jezus Kristus v sebi nazornost, razločnost in uresničljivost, kakršna manjka večni ideji, abstraktnemu načelu, splošni normi, miselnemu sestavu.

17. Tako pomeni Jezus za današnjega človeka takšen temeljni model gledanja na življenje in model življenjske prakse, ki ga je mogoče različno uresničiti. Jezus je v svoji osebi tako v pozitivnem kakor v negativnem za posameznika in za družbo vabilo (smeš!), poziv (moraš!) in izziv (moreš!): Jezus omogoča novo temeljno orientacijo in temeljno stališče, nove nagibe, nova razpoloženja, nove akcije, novo obzorje smisla in novo določitev cilja.

18. Tudi za Cerkev mora ostati Jezus v vsem odločilen. Verodostojna je Cerkev samo tedaj, če hodi v hoji za Jezusom kot začasna, služéa, krivde se zavedajoča, odločna Cerkev. Iz tega je treba v vsakem času izvajati praktične posledice za stalno notranje-cerkveno reformo in ekumensko sporazumevanje.

19. Ravno v premagovanju negativnega morajo krščanska vera in ne-krščanski humanizmi prestatí svojo odločilno preskušnjo. Za kristjana je popolno obvladovanje negativnega smiselno samo s pogledom na križ. Hoja za Križanim ne pomeni kultnega češčenja, mističnega zatapljanja ali etičnega posnemanja, pač pa mnogovrstno praktično skladnost z Jezusovim križem, skladnost, v kateri človek v svobodnosti spozna svojo lastno življenjsko pot in pot trpljenja ter skuša po njej hoditi.

20. Vendar pa pri vsem izzivanju k delovanju ob pogledu na križanega Jezusa človeku navsezadnje ne bo šlo za njegove dosežke (opravičene s storitvami), ampak za njegovo brezpogojno zaupanje v Boga tako v dobrem kakor v slabem in tako mu bo šlo za končni smisel v življenju (opravičenje po veri).«

V celoti 20 Küngovih tez o krščanskosti« se zrcali »kratka formula krščanstva«, kakršno je Küng predlagal že pred več leti: »V Jezusovi luči in moči moremo v današnjem svetu resnično človeško živeti, delovati, trpeti in umreti, ker smo do globin v božjih rokah [durch und durch gehalten von Gott], do poslednjega zavzeti [engagiert] za človeka«. (Nav. v: Herder-Korrespondenz 24, 1970, 465). Lepo je to povedano, a premalo! Tudi o tem kratkem obrazcu krščanstva velja tisto, kar je zapisal l. 1972 Y. Congar: »Ko sem bral zbirko kratkih veroizpovednih obrazcev, ki so jih v teh zadnjih letih v Nemčiji sestavili študentje ali družinske matere, sem bil ves začuden (in vznemirjen!), ko sem le redkokje v teh obrazcih našel Očeta in tako rekoč nikdar Svetega Duha in Cerkev«. (Tako piše Congar v: *Lumen vitae* 26, 1972, 551; posebej navaja knjigo J. Schulte, Hrsg., *Glaube elementar. Versuche einer Kurzformel des Christlichen*, Essen 1971.) In nekaj podobnega velja tudi Küngov »Christ sein« in za njegovih »20 tez o Christsein«.

Anton Strle

ZAKAJ UPADAJO V FRANCIJI DUHOVNIŠKI POKLICI

Paul Vigneron, profesor za zgodovino na univerzi v Nancyju, je v založbi Téqui v Parizu izdal 500 strani obsegajočo knjigo »Histoire des crises du clergé français contemporain«. O njej je med drugim obširno poročal tudi Marcel Clément, glavni urednik štirinajstdnevnika »L'Homme nouveau« (16. 1. 1977, str. 1, 10 in 11). Po tem in po nekaterih drugih poročilih naj bodo navedena nekatera dejstva iz omenjene knjige, še preden nam bo v svoji celoti pri roki. P. Vigneron je laik, prav tako Marcel Clément, ki je po stroki sociolog in obenem žurnalst.

Vigneronovo delo je znanstveno. More ga kdo ignorirati, a »trmoglavica« dejstva so tukaj. Lahko postanejo velika luč in dragocena milost za Cerkev ne le v Franciji, temveč tudi drugod, če bodo odgovorni sprejeli in uresničili sklepe, ki jih knjiga že s svojo vsebino navdihuje.

1. del knjige prikazuje **padanje in rast in spet padanje duhovniških posvečenj** od 1900—1975. a) V začetku 20. stoletja je najprej čedalje bolj naglo padanje: od 1901 do 1914 preidemo od 1733 ordinacij škofijskega klera na 704 ordinacij; padanje je skoraj redno. — b) Od 1919—1938 je gibanje ravno nasprotno: od 184 ordinacij l. 1919 na 1355 l. 1938. — c) Od 1948—1975 nasprotno: novo padanje, enolično, skoraj brez novih dvigov; vse to spominja na prvih 15 let 20. stol. Padanje pa se tokrat ne razteza na 15, marveč kar na 30 let. Leta 1948 je bilo 1561 posvečenj, l. 1958 601; nato še večji padci; le nekoliko dviga med koncilom; tako je l. 1965 bilo 1046 posvečenj, l. 1975 pa le 161.

Iz prikaza slede tri neposredne gotovosti:

a) Krivulja ordinacij kaže na mero verskega življenja posamezne dežele (vsaj v splošnem), čeprav je mogoče razpravljati o gorečnosti tistih, ki hodijo k maši. — b) Število duhovniških posvečenj ni začelo padati s koncilom, marveč 15 let pred njim. Natančno upoštevanje še drugih dejavnikov bi pokazalo največji padec od 1965 do 1975, in sicer še hujši padec, kakor pa razberemo iz absolutne številke. — c) Iz tega moremo sklepati: V Franciji sta bili oziroma sta v 20. stoletju dve krizi. Prva je bila premagana v letih 1919 do 1947; pomembno je vedeti, zakaj (to bomo videli pozneje). Druga kriza se je začela 15 let pred koncilom. Cerkveni zbor nikakor ni povzročil krize, marveč po koncilu so še naprej in še močnejše delovali isti vzroki, ki so začeli razkrajalno delo že pred koncilom in so zdaj delovali tudi na izvajanje koncilskih uredb.

2. del odkriva vzroke za padanje števila duhovnikov. P. Vignerón in z njim M. Clément navajata kot vzroke »štiri načela apostolov v letih 1945 do 1960«, načela, ki so nato razkrajalno zasegla tudi koncilске odloke in njihovo izvajanje ter napravila iz tega časa »Kalvarijo Cerkve v Franciji«.

Mons. Guerry je takoj po vojni 1945 zapisal: »Duh neposlušnosti [insubordination] vlada v okoljih klera in laikov. Redovniki ga širijo po škofijah« (Vignerón, str. 237). Nepokorščina v odnosu do zakonitega vodstva Cerkve, oholo preziranje njegovega dela. »Novi apostoli iz l. 1945« so izoblikovali načela, ki jih P. Vignerón skrčuje na štiri in ki še danes vladajo zelo na široko.

Prvo načelo brez razlikovanja razlaga razkristjanjevanje množic na temelju nevrednosti kristjanov. »L. 1946 se navada obtoževati [incriminer] »zablude« katoliške Cerkve začenja uveljavljati pri neredkih duhovnikih tako močno, da se dvignejo nekateri protesti« (244). Tako npr. nastopi proti takim inkriminacijam L. Barjon v *Études*, Fr. Mauriac v *Figaro* 11. 3. 1946. A vse brez uspeha! Obrekljivci in sramotilci Cerkve ne kaznovano nadaljujejo svoje delo spodkopavanja.

Drugo načelo, ki ga začno hitro imeti za nekakšno »dogmo«, je omogočilo iti še dalje: od konca vojne naprej so »praktikante« (tiste, ki redno opravljajo verske vaje, predvsem obisk nedeljske maše) začeli prikazovati ne le kot nevredne vernike — katerim bi bilo treba in tudi mogoče pomagati k popoljšanju — marveč kot glavno oviro apostolata. Kakor da so »praktikanti« postavili zidovje med duhovnika in »množice«, ki bi jih bilo treba spreobrniti:

zidovje, ki ga je baje treba podreti ali pa vsaj preskočiti, da bi šli med množice. To so slovite teorije o krščanskem »getu«, ki jih razvijata npr. oba avtorja »La France, pays de mission«. — Ta propaganda priteka v semenišče in v Katoliško akcijo ter prikazuje delo na župnijah kot nekaj zaničevanja vrednega.

Tretje načelo. Tu pride nekaj pozitivnega! Ko so praktikanti postavljeni »na suho« in ni več »glavne ovire« za misijonarski polet, je črta, katere se je treba držati, jasna: »Namesto da bi — kakor duhovniki pred vojno — lovili s trnki v oceanu nevere, skušajmo spreobrniti okolja [milieux] kot okolja z vso njihovo množico.« Zato se duhovniki zdaj niso zadovoljili več s tem, da bi bili »duša« ali »animatorji« prakticirajočega laikata. Nadomestiti morajo laiške apostole, stopiti se v enoto z razkristjanjenim ali nikoli še ne pokristjanjenim svetom, izgubiti svojo posebno obleko, vedenje in sploh zunanja znamenja svojega duhovništva, posnemati delo, oblačenje, govorico in kulturo »množic«, ki jih je treba pridobiti. Če se duhovnik izgubi v množici kakor kvas v testu, tedaj se bo testo prekvasilo: kar cele množice bodo postale krščanske. — Niso pa ti ljudje pomislili, da mora biti kvas res kvas, res v marsičem drugačen od testa, katerega naj prekvasi. In tako se je zgodilo nekaj čisto drugega, kakor pa so ti ljudje pričakovali: kvas je nehal biti kvas in je podlegel tistemu, na kar je hotel vplivati.

Četrto načelo. Treba je iti naglo! »Hočejo, da bi že v enem letu prepridigali ves verski nauk; in da bi v petih letih spreobrnilo celotno svojo župnijo. Dajte nam obrazcev, ki bodo hitro učinkovali! O tem ali onem delu ali o gibanju ti ljudje sodijo po neposrednem uspehu, po tem, da množice napolnijo cerkev v največji kvantiteti in v rekordnem času...« (253).

P. Vigneron končuje to analizo: »Včerajšnji katolicizem je odgovoren za 'nepravilnosti', ki povzročajo razkristjanjevanje; praktikanti po župnijah veljajo za glavno oviro pri apostolatu; spreobrnjenje množic je treba doseči s posnemanjem teh množic, s posnemanjem ravnanj neverujočih okolij; iskanje učinkovitosti v apostolatu! Vsa ta načela, izdelana 1945, so prepojila tolikere zastopnike francoskega klera v času med koncem vojne in 2. vatikanskim cerkvenim zborom, da je nastal resničen prelom v zgodovini francoskega apostolata« (266).

Učinkovitost načel let 1960—1975

S temi načeli niso le omajali župnijsko institucijo in prinesli hude udarce Katoliški akciji, marveč so postavili papeža in škofo v strahovit položaj: vsakokrat, ko so ti hoteli pospešiti ali organizirati apostolatske pobude, začeti z izboljšavami liturgije itd., jih je takoj preplavilo in odrinilo stran gibanje, ki je brezpogojno hotelo uresničiti v praksi povojna 'načela'. — Tukaj nato avtor našteva mnoga podrobna dejstva z natančno dokaznim materialom.

Posebno mesto ima poglavje »L'apostolat paralysé par les slogans« (Glasla paralizirajo apostolat). Kardinal Garrone je l. 1972 zapisal: »Zaradi komunikacijskih sredstev, ki so v rokah nekaterih, vlada v Cerkvi diktatura skupin, ki izvajajo pritisk ('groupes de pression', 303). Med gesli kar naprej nastopajo: a) »Zablode preteklosti — tam je vse slabo.« Nasprotno je vsaka novost zdrava in primerna. b) »Infantilizem praktikantov«, ki ne morejo biti nič drugega kakor farizeji in legalisti, skratka, bedneži, ki so že tu na zemlji

določeni za pogubljenje. Nasprotno pa imajo »implicitni kristjani« vse kreposti in vso pogumnost. c) »**Odprtost svetu**«, kar vodi — če je krivo pojmovano k razbitju »struktur« v Cerkvi, da bi se končno Cerkve integrirala v Človeštvo (315). č) »**Nemožnost apostolata**«. To je predzadnja stopnja, h kateri vodijo »načela« 1945. Hoteli so v celoti spreobrniti »množice«. Čez 20 let nato zadenejo na polom in preidejo na trditev, »da danes ni več mogoče evangelizirati«. In to je začetek velikega izgubljanja krvi: obupani duhovniki odhajajo in se poročajo, množica laikov po prstih zapušča Cerkve. d) »**Duhovnikova identiteta**«: to je zadnja stopnja. Duhovnik se vprašuje, kaj je. Ničesar več ne ve o sebi. (Sv. Janez Vianey je zelo dobro vedel.) 17. 2. 1972 je Pavel VI. posvetil tej drami cel govor. Potem ko so 30 let razvijali neko pastoralo, se ordinirani duhovniki sprašujejo, kaj so. — In semeniščnikov, pripravljenih na to, da bi bili posvečeni (l. 1947 jih je bilo 1649), je l. 1975 le 161. Ali pa se je temu sploh mogoče čuditi? Če pa »ne vedo, kaj je duhovnik«!

3. del: Pogoji za vstajenje

Diagnoza pokaže zlasti na tole: »Zaničevali so normalno krščansko življenje, se pravi notranje in nadnaravno življenje; mislili so, da bodo takó pridobivali množice! Izgubili so vse... Cerkve Francije je imela l. 1967 41.000 duhovnikov, l. 1975 jih ima le še 31.000. Pri tem številu je 2544 med njimi takih, ki so zapustili duhovništvo po vojni, to zlasti med 1968 in 1972«. Poveličevali so »vitalnost Cerkve v Franciji«, npr. spet v »le Point« z dne 11. 10. 1976, sklicevaje se na 100.000 prostovoljnih katehistov. A uspehi? 26 % praktikantov pri ljudeh, ki so stari nad 65 let; le 6 % praktikantov pri starostni dobi 18—26 let!

In če se vprašamo za vzroke naglih izboljšav, kadar so nastopile? Vigner na podlagi stoterih dokumentov na skoraj 150 straneh (83—231) pokaže na vzroke, ki jih povzema v ugotovitvah: »Vsa dejavnost klera se organizira okoli notranjega življenja, o katerem v tej dobi nihče nikoli ne dvomi, da mora biti 'duša vsega apostolata'. Tedaj duhovniki ne postavljajo svojih upanj v nemogočo 'prilagoditev' verskih povedkov dnevnemu okusu; in odvrta se od sterilnega aktivizma. Ti duhovniki utemeljujejo svoje apostolsko življenje na resnično molitev, na Evharistijo in na žrtev. Reči moremo, da je od prve svetovne vojne naprej živel francoski kler leta velike gorečnosti; in končno je to doba, ko so duhovniki zaradi tega, da bi bolje prinašali Kristusa svetu, hoteli biti najprej zase skrajno zahtevni« (86). Po l. 1945 pa so ta katolicizem, ki je bil res sposoben izžarevanja, metodično onečaščali, ga blatili in končno zadušili.

In nikakor ni res, da je koncil izvršil to odurno delo. Že pred koncem koncila je papež Pavel VI. videl potrebo, da je izrečno opozoril na pogubno razkrajanje krščanskih institucij v Franciji... Koncil so nekateri vzeli v zakup in ga razlagali v luči načel 1945. Že Pija XII. so hoteli ti ljudje s tiransko pastoralo onemogočati in ga resnično onemogočali v njegovem delovanju.

Zadnje vrstice te trezne, a v nečem hudo razburljive knjige zgodovinarja P. Vignerona so vredne pozornosti najbrž ne le za Cerkve v Franciji, marveč tudi drugod: »Trebaje imeti pogum, da si zastavimo neizbežno vprašanje: Trideset let smo napravljali apostolatske 'poskuse' ali tudi še druge 'poskuse'.

Začeli smo iskati nove metode, ne da bi jih kdaj našli, nove metode molitve in askeze. Ali si bomo po tolikernih poskusih končno upali [risquer] napraviti še zadnji poskus? Poskušati čisto preprosto in iskreno tiste metode apostolata in duhovnosti, ki smo jih zavrgli, morda predrzno zavrgli, pred 30 leti! — In če bi morda te metode, ki so se drugokrat izkazale, dosegle to — človek nikoli ne ve —, da bi nam vrnilo srčno veselje, ki smo ga izgubili? Če bi znova napolnile naša skoraj zapuščena semenišča? ..., ali bomo končno vendarle tvegali priznanje, da smo se motili?»

In Marcel Clément pristavlja: »To vprašanje je treba zastaviti... V skladu z 'Evangelii nuntiandi' [ap. spodbuda Pavla VI. o evangelizaciji] zadostuje za spolnitev tega programa to, da se odpovemo nazadnjaški [rétrograde] pastoralni in se opremo najprej na gorečo molitev, na sprejemanje križa, na poglobljeno življenje iz vere, upanja in ljubezni. — Ta sredstva so, če jih prakticiramo skupno, bolj zanesljiva kakor vsa 'prilagojevanja' [adaptations] svetu, prilagojevanja, ki so doživela polom. Sicer pa razvoj in življenjska moč prvih 'malih krščanskih občeštev' [micro-chrétiens] glede tega neizpodbitno pričujeta.«

Anton Strle

NEKAJ PRIPOMB K PREVODOM LITURGIČNIH BESEDIL

Naj se tukaj dotaknem samo nekaterih takih točk, ki prizadevajo sam smisel tistega, kar hočejo besedila povedati in so pomembne tudi za izvenliturgična področja, ker morejo napraviti zmedo v glavah, polagoma pa seveda tudi v življenju.

1. »Ločiti in »razlikovati«

Nekateri bi še vedno radi vztrajali pri istovetenju »ločiti in »razlikovati«, češ da je »razlikovati« le hrvaška izposojenka za »ločiti«. Vendar tega ne moremo zagovarjati. Prvič je »razlikovati« uvedel že vsaj Fran Levstik (gl. dr. A. Breznik, Jezik naših časnika in pripovednikov, Ljubljana 1944, 97 sl.) in bi bilo čudno, če bi se vračali za več kakor eno stoletje. In ne le čudno. Bilo bi marveč, drugič tudi škodljivo, če ne bi »ločiti« razlikovali od »razlikovati«.

a) Lep dokaz za to škodljivost vztrajanja pri »ločitvi«, kakor da bi bila pomensko istovetna z »razlikovanjem« ali »razliko«, je v »Molitvenem bogoslužju... Molitveno bogoslužje 1, Ljubljana 1976, str. 41, kjer beremo prevod 293. govora sv. Avguščina: »Če bi bil [Janez Krstnik] rekel: Kristus sem, bi mu najbrž verjeli. Saj to so že predpostavljali. Ni potrdil zmote. Priznal je, ločil se je od Besede, ponižal se je.« Sv. Avguštin prav gotovo ni hotel reči, da se je Janez Krstnik s tem, ko se ni izdajal za Kristusa, »ločil« od Kristusa; le »razlikovati« se je hotel. V izvirniku je rečeno: Agnovit se, *distinxit* se, humiliavit se. A v slovenščini je prevedeno tako, kakor da bi sv. Avguštin trdil: »Separavit se«. Saj se Janez Krstnik s priznanjem svojega resničnega

položaja in poslanstva niti malo ni »ločil« od Besede, marveč se je le natančno od nje »razlikoval«. »Ločil« bi se tedaj, če bi bil sebe izdajal za Kristusa, ko vendar to ni bil. — V slovenščini, kakor je zdaj prevedeno (»ločil se je od Besede«), človek skoraj nujno razume nekako takole: Janez Krstnik od tedaj naprej ni prihajal k Jezusu, marveč je hodil »ločeno« od njega; ali pa da se je celo duhovno »ločil« od Jezusa. V resnici pa je hotel sv. Avguštin povedati nekaj povsem drugega. Saj malo prej pravi: »Quia discernere difficile est a voce verbum et ipse Ioannes putatus est Christus. Vox verbum putata est«. A v slovenščini je »discernere« spet prevedeno z »ločiti«; »Težko je ločiti besedo od glasu. Zato so tudi mislili, da je Janez Kristus. Glas so zamenjali z Besedo«. V resnici pa glasu, če je artikuliran, pravzaprav sploh ni mogoče »ločiti« od besede, pač pa ga je treba od nje »razlikovati«.

b) Drugi primer je v »Molitvenem bogoslužju 2«, Lj. 1977, str. 12. Tu je iz Gal 4, 1 prevedeno: »Dokler je dedič nedoleten, se nič ne loči od sužnja«. Takó so prevedli že l. 1929, kar je ostalo tudi še v ekumenski izdaji iz l. 1974. Na tem mestu je sicer iz miselne zveze dovolj jasno, da gre za razlikovanje in ne za ločitev (lat. ima »nihil differt«, gr. »oudèn diaphérei«); zato najbrž prevajalci niso čutili potrebe, da bi bili tukaj bolj skladni z izvirnikom (drugače so bili glede tega natančni; saj učenci dr. Fr. Jereta vedo, da se je natančno držal izvirnika, kadar je prevajal). Prevajalec v Wolfovi izdaji je bil tukaj bolj natančen in je zapisal: »Dokler je naslednik majhen, se nič ne razloči od hlapca«.

Razlikovanje med »ločiti« in razlikovati« nam je nujno potrebno iz vsebinskih razlogov. Zato po pameti ni mogoče zagovarjati vztrajanje pri istovetenju »ločitve« z »razlikovanjem« in se za to sklicevati na pristnejšo slovenščino. V kakšno nesmiselnost lahko zaidemo, če tega dvojega ne razlikujemo, je mogoče videti npr. iz prevoda »Izjave sv. kongregacije za verski nauk o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« v »Okrožnici« nadšk. ordinariata v Lj., št. 2/1977, 22: »... Tako bodo spet odkrili pravo in odlično mesto duhovnika v skupnosti krščenih, kateri sicer pripada kot član, vendar se od nje loči«. Izvirnik ne uporablja izraza »separatur«, temveč »distinguitur«. In v resnici drži, da se mora duhovnik razlikovati, v marsičem razlikovati od drugih vernikov, če hoče v svojem delu uspeti; nikakor pa se ne ločiti, ne sme biti ločen od drugih udov Cerkve, posebno od tistih ne, ki so mu službeno izročeni v dušnopastirsko oskrbo. Saj je poseben Kristusov predstavnik ravno za skupnost krščenih in sredi te skupnosti, kakor se vidi tudi iz izjave, ki malo naprej pravi: »Kajti [duhovnik] je pri tistih dejanjih, za katere se zahteva [neizbrisno] znamenje duhovniškega posvečenja, po tisti učinkovitosti, ki je lastna zakramentu, zanje (tj. za krščene) podoba in znamenje samega Kristusa, ki zbira vernike, jim odvezuje grehe in opravlja daritev zaveze.«

Ni malo mladih duhovnikov ali duhovniških kandidatov, ki se ravno tega bojijo in jim ravno to zbuja odpor: da bi bili ločeni od drugih vernikov, ko so vendar ravno zanje poslani, in od vseh ostalih ljudi, na katere tudi ne smejo pozabljati, če le jemljejo resno tisto koncilsko trditev, ki pravi, da je Cerkev »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2; CS 45,2). In treba je reči, da imajo tukaj prav. Narobe je le tedaj, če iz tega sklepajo, da se sploh v ničemer ne smejo razlikovati od drugih ljudi, kakor da je razlika nujno povezana

z ločitvijo. A to ni res, ampak ravno narobe. Duhovnik in sploh vsak kristjan, ki hoče biti »sol zemlje in luč sveta«, kakor je naročil Kristus, se mora v marsičem razlikovati od okolice; drugače ne bo mogel biti za nikogar ne »sol« in ne »luč« (Mt 5, 13—16), prav tako pa tudi ne »kvas« (Mt 13, 33). Kvas ne sme biti navadna moka ali navadno testo, če naj sploh kaj deluje v testu. Zato je zmotno, če kdo misli, da »vsaka uniforma« ali sploh zunanja znamenja v noši človeka »loči« in »izloči« od drugih; kaj šele da bi izrazito evangeljski način življenja kristjana »ločil« od drugih (kvečjemu ga loči od njihovega napačnega življenja, za katerega v dnu srca večinoma, vsaj velikokrat, vendarle vidijo, da nikamor ne vodi).

Če ne razlikujemo med »ločiti« in »razlikovati«, med »ločevanjem« in »razlikovanjem«, se sploh ne moremo pravilno izražati, ko gre za **osrednjo skrivnost krščanstva**. V Kristusu moramo **razlikovati med božjo in človeško naravo** (ali: med človečnostjo in božanstvom), **ne smemo ju pa ločiti**. Ravno to je z vso močjo poudaril vesoljni cerkveni zbor v Kalcedonu: »Priznavamo prav istega Kristusa, edinorojenega Sina, Gospoda, ki biva v dveh naravah nepomešano, nespremenjeno, nedeljeno, neločljivo. Nikakor zaradi združitve ne izgine razlika narav, marveč vsaka od obeh narav ohrani svojo svojskost, ko se zedinita v eno osebo in hipostazo. Ne priznavamo, da bi bil Sin ločen in deljen na dve osebi« (Denz. 148).

Ta globoki, bistveni vidik »Kristusove skrivnosti« se zdi samo ob površnem gledanju le »abstraktna metafizika«. Če pa se količkar vživimo v globine Kristusove skrivnosti in tudi tiste skrivnosti, ki je človek, se takoj pokaže nekaj drugega: »Odpira se novo razumevanje človeške in božje resničnosti. V trenutku, ko je prisotna navidezno skrajna teorija, se pokaže nekaj, kar je skrajno praktično« (J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, 135). Saj nam ravno nepomešanost (**razlika**) in hkrati nerazdružljivost (**ne ločitev**) božje in človeške narave v Kristusu odkrivata povsem nov, veličasten smisel našega življenja.

2. »Poveljati« in »proslaviti«

V bogoslužni knjigi »Berila in evangelijski za nedelje in praznike v letu A«, Ljubljana 1971, str. 167 je besedilo iz Jan 17, 1—11 a. Medtem ko beremo v naših običajnih prevodih, tudi že v Wolfovi izdaji iz l. 1856: »Poveljač svojega Sina, da tvoj Sin tebe poveljač«, pa je v omenjeni bogoslužni knjigi drugače: »**Proslavi** svojega Sina, da tvoj Sin tebe proslavi... Proslavljen sem te na zemlji... In zdaj me ti, Oče, proslavi pri sebi... Proslavljen sem v njih.«

Prevajalec se je tukaj, kakor se zdi, hotel opreti na vulgatin prevod, ki ne pravi »glorifica«, ampak »clarifica«. Vendar bi bilo — tako se mi zdi — bolj potrebno upoštevati grški izvirnik, ki ima tukaj glagol »doxazein«, od »doxa«. Glede pomena, ki ga ima v sv. pismu, seveda tudi pri Janezu, »doxa«, pa pravi npr. znani strokovnjak O. Kuss: »Doxa, slava je nezamenljivi povedek o božjem bistvu; Bog sam je doxa, veličastvo [Herrlichkeit], sijaj luči; in takšnega bistva je tudi Kristus. Slava pa je tudi odrešenjska dobrina, še več, povzetek vseh odrešenjskih dobrin; to je cilj vseh verujočih in krščenih; in povezanost med Bogom, Kristusom in »kristjanom« postane nekaj razločnega, če sme Pavel reči, da je Kristus »Gospod veličastva« (1 Kor 2, 8) in da bo »z močjo, s katero si more podvreči vse, preobrazil naše borno telo, da bo

podobno njegovemu poveličanemu telesu' (Flp 3, 21)» (O. Kuss, Paulus, Pustet, Regensburg 1971, 366—367). Za »slavo« (ali »veličastvo«) in za »poveličanost« je v izvirniku obakrat beseda »doxa«. »Proslávi« pa se zdi, da bralca in poslušalca še posebej nagiblje, naj misli na »proslavljanje«, kakršnega moremo dati mi ljudje.

Sv. Janez hoče povedati, da je Jezus v velikoduhovniški molitvi prosil za svoje **poveličanje** in tudi za poveličanje svojih učencev, s čimer se uresniči tudi Očetovo poveličanje. Gotovo tukaj ne gre le za »slavo«, kakršno ima v mislih naša navadna govorica. V slovenščini »slava« pomeni zelo dobro mnenje, izredno dober glas, ki ga kdo uživa v javnosti. Judje in avtorji nove zaveze pa pri besedi »slava« mislijo na nekaj drugega. V sv. pismu je božja »slava« (ali »**veličastvo**«) notranja stvarnost, zelo konkretna, tako rekoč fizična realnost: to je sijaj Jahvetovega veličastva, kakršnega npr. prerok Izaija gleda v svojem velikem uvodnem videnju (6. pogl.) in ki ima svoj »sedež« v »najsvetejšem« jeruzalemskega templja. Božja slava je nedostopna in silna veličina Boga, je razodevanje božje moči in silnosti. V Janezovem evangeliju zavzema slava prav posebno mesto. Sv. Janez zatrjuje, da je Jezus imel slavo že pred stvarjenjem (17, 5). Ko se je Beseda učlovečila, je bilo mogoče videti »njeno slavo«, vsaj apostoli in drugi neposredni Jezusovi učenci so jo videli (1, 14). Vendar se pred trpljenjem Jezusova slava ni razodevala drugače kakor z »znamjenji«, npr. s čudežem v Kani: »Jezus je storil prvi čudež in razodel svoje veličastvo — in njegovi učenci so verovali vanj« (2, 11); ali z obuditvijo Lazarja: »Ali ti nisem dejal, da boš videla božjo slavo?« (11, 40). Popolnoma pa se je poveličanje (»glorificatio«, prešinjenje s »slavo«, »veličastvom«) uresničilo šele na križu (ki je pri Janezu gledan skupaj z vstajenjem od mrtvih): »Prišla je ura, da se poveliča Sin človekov« (12, 33). Po Janezovem gledanju namreč križ ni poraz. Križ je marveč ravno Kristusovo zmagozslavje, saj je s tem Kristus odrešil svet. Za tiste, ki znajo odkriti zakrito realnost, odkriva križ božjo mogočnost in razodeva navzočnost Boga v Jezusu. — Seveda pa je treba tukaj upoštevati, da sv. Janez gleda na skrivnost trpljenja—vstajenja—vnebohoda kot na eno samo skrivnost. V poveličanju križa že vnaprej vidi z očmi vere v polnosti uresničeno Kristusovo zmago. »Dvignjenje« Jezusa na križ je hkrati že tudi »poveličanje«; njegov odhod s tega sveta je vrnitev k Očetu; njegova obsodba na smrt je obsodba nad svetom; njegova smrt je življenje vseh tistih, ki se njega oklenejo z vero in krstom (in seveda z življenjem, ki raste iz korenin vere in krsta). (Prim. P. Bougy, Risurrezione di Cristo e dei cristiani, Queriniana, Brescia 1967, 34 do 35).

Prevajalec s »proslavljanjem« pač ni imel sreče. Saj je, kakor se zdi, s to besedo (izposojenko iz stare cerkvene slovenščine, kakor pravi Breznik, n. d., 71 in 132; ali pa iz hrvaščine, kjer govorijo npr. o »proslavljenem Kristu«) še bolj zakril izvirni pomen, ki ga ima »doxa«, kakor pa ga nam zakriva »slava« (medtem ko pri »poveličanju« zaradi pogostnega govorjenja o »poveličanem Kristusu« in o našem »poveličanju« ob Kristusovem prihodu v »slavi« — vsaj zdaj po koncilu je to pogostno — že laže mislimo na prešinjenje z božjim veličastvom in ne le na »slavo« v navadnem današnjem pomenu).

Res pa je, da bi mogel prevajalec na te ugovore reči: »Saj je treba sveto-pisemska mesta tako in tako razložiti. In tudi besedo »proslaviti« moremo raz-

ložiti tako, da zadenemo globljo svetopisemsko misel, kakor pa jo morejo preprosti poslušalci razbrati neposredno.« Vsekakor sem hotel s tem opozoriti na spornost uvajanja »proslavljanja« namesto »poveličanja« ali »poveličevanja«. (Pri prevodu psalmov je v »Bogoslužnem molitveniku« največkrat »poveličevanje« ali »slavljenje«, včasih pa tudi »proslavljanje«, npr. Ps 118, 12: »Gospod, vse te proslavlja«, med tem ko je v ekumenski izdaji iz l. 1974 povzeto nespremenjeno iz prejšnjih prevodov: »Slavljen si, Gospod«. V splošnem so tukaj uvedene tudi takšne spremembe, ki so pač še mnogo bolj sporne kakor »proslavljanje« namesto »poveličevanje«. A tega se tukaj ne dotikam.)

3. »Odrešenje« in »zveličanje«

Nekateri so vajeni, da latinsko besedo »salus« prevedejo kar z »zveličanje«; in besedo »salva nos« kar z »zveličaj nas«. Pri tem ne pomislijo, da »salus« pomeni najprej »zdravje« in v zvezi s tem popolno in osrečujoče stanje bitij, posebej človeka. V dogmatični konstituciji o Cerkvi srečamo v čl. 48, 2 »universale salutis sacramentum«. Marsikdo bi bil nagnjen k temu, da bi dejal: »Vesoljni zakrament zveličanja«. Vendar bi s tem prav gotovo ne zadel tistega smisla, na katerega je cerkveni zbor mislil. Saj ni mislil le na onstransko odrešenje, marveč na celotno odrešenje, tudi na tisto odrešenje, ki se začenja uredniševati na celotnem človeku že v življenju na zemlji, in celo na odrešenost celotnega stvarstva, ki se bo po Pavlovem nauku »tudi samo iz suženjstva pokvarjenosti rešilo v svobodo poveličanih božjih otrok« (Rimlj 8, 21). V slovenščini jemljemo izraz »odrešenje« navadno v širokem pomenu, ko nam ne kaže le na nekaj negativnega, na odstranitev zla, marveč tudi (in v nekem pogledu celo predvsem) nekaj izrazito pozitivnega — izpolnitev najglobljšega človekovega hrepenenja, tistega, ki ga niti ne more primeroma ne izraziti, ker prizadeva tisto, zaradi česar je Blaise Pascal dejal, da »človek neizmerno presega človeka«.

Naj omenim le eno mesto, tisto iz »Bogoslužnega branja 2«, str. 101. »Sequi enim Salvatorem, participare est salutem« v latinščini je prevedeno v slovenščino: »Hoditi za Gospodom se pravi imeti delež pri zveličanju«. Iz miselne zveze je razmeroma lahko dognati, da sv. Irenej tukaj ne misli samo na onstransko odrešenje, t.j. na »zveličanje«. Žal je malo naprej tudi tukaj »slava« vzeta v današnjem navadnem pomenu (izredno dobrega mnenja o kom), ko vendar Irenej misli prav na delež božjega veličanstva, na delež notranjega božjega življenja, ki smo ga deležni po zvezi s poveličanim Kristusom že zdaj. V slovenščini je nekoliko naprej na str. 102 v istem »berilu« rečeno: »S tem jim je (Kristus) dal razumeti, da niso oni slavili njega, ko so hodili za njim, temveč jih je on, božji Sin, proslavljal, ker so šli za njim«. V latinščini beremo »glorificabant eum..., glorificabantur ab eo«. Mišljen je delež božjega veličanstva, ki ga človek prejme od poveličanega Kristusa, medtem ko Kristus ne more prejeti od človeka kaj takega. In tisti delež poveličanega Kristusovega (in s tem notranje-božjega) življenja prejemamo že tu na zemlji, ne šele v »zveličanju«.

Seveda je vprašanje, ali gre tak prevod na račun prevajalca ali pa na račun uredništva tega tako pomembnega dela. Poleg tega se dobro zavedam, da je neprimerno lažje kritizirati kakor pa delati.

Ce te pripombe ne morejo biti upoštevane pri prevodu, ki je že v naših rokah, pa naj bi bile pri nadaljnjih prevodih — ali pa vsaj kot pojasnilo pri nekaterih manj jasnih in vsekakor spornih mestih že dovršenega prevoda.

Anton Strlè

THEOLOGISCHE BERICHTE I—IV.

Benziger verlag Einsiedeln 1972—1977

Pred dvajsetimi leti so profesorji bogoslovnega semenišča v Churu (Švica) izdali teološki zbornik z naslovom »Fragen der Theologie heute«. V knjigi je sodelovalo enaindvajset pisateljev, ki so v svojih člankih z različnih področij prikazali tedanje stanje teologije in nakazali razvojne smernice. Delo je imelo velik uspeh, v treh letih je doživelo tri izdaje in bilo prevedeno na več jezikov.

Dobrih deset let pozneje so si profesorji istega semenišča, ki je med tem od Sv. stolice in od države dobilo priznanje teološke visoke šole, kar približno ustreza teološki fakulteti na univerzi, zastavili vprašanje, ali bi spet izdali podoben teološki zbornik. Po daljšem razmišljanju in po pogovorih s profesorji teološke fakultete v Luzernu so prišli do sklepa, da ta oblika ne pride v poštev, ker je med tem časom nastalo več novih teoloških zbirk in izšlo mnogo teoloških leksikonov in slovarjev. Zato so se odločili, da poskusijo z novo knjižno zbirko pod naslovom »Theologische Berichte«. Teološka poročila naj bi nudila nekako orientacijo v skoraj nepregledni teološki literaturi in opozorila na tista nova vprašanja in na tiste razvojne smeri, ki se zde res pomembne. Poročila naj bi ne bila samo reportaža ali registracija novih publikacij, temveč samostojno znanstveno vrednotenje v prospektivno-kritičnem smislu.

Doslej je izšlo v zbirki »Theologische Berichte« 6 zvezkov. Medtem ko je prvi zvezek priobčil poročila z različnih področij, so se poznejši zvezki osredotočili na enotno tematiko s posameznih teoloških področij. Sodelavci niso le profesorji obeh teoloških fakultet, ki zbirko izdajata, ampak tudi drugi, med njimi znani teologi, pa tudi mlajši, ki si šele utirajo pot v znanost.

Prva knjiga (Theologische Berichte I, 1972, 370 str., Fr. 27.80) prinaša štiri poročila oz. razprave. Velikega pomena sta dogmatična študija o zakonu kot zakramentu (Eduard Christen, Ehe als Sakrament. Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik, str. 11—68) in poročilo o moralno-teološki problematiki nasilja (Albert Ziegler, Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung. Prolegomena zu einem aktuellen Problem, str. 285—370). Drugi dve razpravi iz dogmatične in biblične kristologije zanimata bolj strokovnjake (Alois Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chaldäonische Christologie heute, str. 69—169; Eugen Ruckstuhl, Die johanneische Menschensohnforschung 1957 do 1969, str. 171—284).

Drugi zvezek je posvečen novejši diskusiji v kristologiji (Theologische Berichte II: Zur neueren christologischen Diskussion, 1973, 372 str., Fr. 35. 80). Najbolj pomemben je obširen članek, ki ga je napisal profesor dogmatike v Luzernu o različnih pojmovanjih kristologije (Dietrich Wiederkkehr, Konfrontationen und Integrationen der Christologie, str. 11—119). Drugi avtorji poročajo o kristologiji v pismu Hebrejcem (Andreas Stadelmann, Zur Christologie des Hebräerbriefes in der neueren Diskussion, str. 153—221), o dogmatičnih vidikih Kristusovega vstajenja (Adolphe Gesché, Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie, str. 275—324) in o kristologiji pri T. de Chardinu (Peter Schellenbaum, Die Christologie des Teilhard de Chardin, str. 222—274). Japonski teolog objavlja zanimivo poročilo o kristologiji v sodobni japonski teologiji.

Judje in Cerkev: božje ljudstvo je tema tretjega zvezka (Theologische Berichte III: Judentum und Kirche: Volk Gottes. 1974, 208 str., Fr. 29. 80). Knjiga prinaša prispevke teološkega simpozija v Luzernu l. 1972 o pojmovanju božjega ljudstva pri kristjanih in Judih. Devet teologov je sodelovalo pri simpoziju, najpomembnejše prispevke je izbral in uredil Clemens Thoma, profesor za sv. pismo in judaistiko na teološki fakulteti v Luzernu.

Na področju krščanske etike oz. moralne teologije se po 2. vatikanskem koncilu kaže velik razvoj. O tem poroča četrti zvezek (Theologische Berichte IV: Fragen christlicher Ethik, 1974, 245 str., Fr. 33. 80). Seveda je nemogoče, da bi na tako ozkem prostoru poročali o vseh moralno-teoloških vprašanjih. Glavni študiji sta prispevala dva znana moralna teologa o utemeljitvi npravnosti in npravnih smernic (Franz Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, str. 11—88; Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema 'Begründung sittlicher Normen', str. 109—182). Zelo zanimivo je poročilo o samostojnem razvoju etike na Poljskem v precej drugačnem okviru kakor pa v zahodnih deželah (Helmut Juros/Tadeusz Styczen, Methodologische Ansätze ethischen Denkens und ihre Folgen für die theologische Ethik — Ethik in Polen, str. 89—108). Zadnji prispevek govori o cerkvenopravnih določbah glede celibata (Hans Urs Willi, Zur Zölibatspflicht der Weltkleriker im katholischen Kirchenrecht, str. 183—244).

V petem zvezku so sodelovali predvsem eksegeti, ki so posvetili svojo pozornost vprašanju vere in zgodovine (Theologische Berichte V: Glaube und Geschichte, 1976, 192 str., Fr. 25). Tri študije govore o čudežih v Stari in Novi zavezi in njihovi fundamentalno-teološki problematiki (Josef Sievi, Wunder und Zeichen in der Exodus-Tradition, str. 13—35; Karl Kertelge, Die Wunder Jesus in der neueren Exegese, str. 71—106; Josef Trütsch, Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze?, str. 147—161), trije prispevki poročajo o novejših dognanjih na področju eksegeze (Vitus Huonder, Daniel: Geschichte als Herausforderung an den Glauben, str. 37—70; Franz Annen, Die Dämonenaustreibungen Jesu in den synoptischen Evangelien, str. 107—146; Eduard Schweizer, Die neueste Forschung am Kolosserbrief seit 1970, str. 163—191).

V začetku leta 1977 je izšel šesti in dosedaj zadnji zvezek, ki je posvečen liturgiji kot oznanjevanju (Theologische Berichte VI: Liturgie als Verkündigung, 1977, 216 str., Fr. 32. 80). Glavni vidiki, pod katerimi sedem zastopnikov različnih teoloških ved obravnava vprašanje, so: kult kot nosilec oznanjeva-

nja, kult kot ohranjanje in posredovanje verskih resnic v Stari zavezi, beseda in zakrament v katoliški in protestantski teologiji, liturgija kot oznanjevanje v liturgični obnovi 2. vatikanskega koncila, oznanjevanje v krstni in poročni liturgiji in v obrednem pogrebu in samostojna pomembnost kulta v liturgiji.

Zbirka Theologische Berichte je bila od vsega početka zamišljena kot poizkus. Medtem ko je teološki zbornik »Fragen der Theologie heute« pred dvajsetimi leti res ustrezal potrebi in so ga zato teologi in dušni pastirji z veseljem sprejeli, tega o novi zbirki ni mogoče reči. Publikacije niso našle toliko pozornosti, kakor bi jo zaslužile. Zato tudi nadaljevanje zbirke ni zagotovljeno. Dosedanji zvezki pa dajejo dobro orientacijo in izdatno pomoč tistemu, ki se zanima za razvoj na posameznih teoloških področjih.

A. Šuštar

POROČILA

AKADEMSKO LETO 1976/77 NA TEOLOŠKI FAKULTETI (ZIMSKI SEMESTER)

Vpis.

V akademskem letu 1976/77 je v zimskem semestru vpisanih 233 študentov, od tega 209 v Ljubljani in 24 na oddelku v Mariboru. V posamezne letnike takóle: I. — 35, II. — 39, III. — 44, IV. — 30, V. — 32, VI. — 50, VII. — 3. Po škofijah oziroma redovni ali drugi pripadnosti: naslednje: ljubljanska nadškofija 61, mariborska škofija 53, apostolska administracija za Slovensko Primorje 22, salezijanci 31, frančiškani 17, minorit 11, lazaristi 8, jezuiti 7, kapucini 6, križniki 2, redovnice 3, laiki 11, druge škofije 1.

Spremembe v profesorskem zboru

Asistent dr. theol. Ivan Pojavnik je imenovan za honorarnega predavatelja patristike in dogemske zgodovine. V zimskem semestru sta začela na novo predavati biblične vede lic. theol., dr. bibličnih ved Jože Krašovec, kot honorarni predavatelj in lic. bibličnih ved Marijan Peklaj, kot asistent. Honorarni predavatelj dr. theol. in mag. filozofije Anton Stres je na redni seji fakultetnega sveta (26. 1. 1977) izbran za fakultetnega docenta za filozofijo.

V zimskem semestru je imela fakulteta 35 strokovnih predavateljev, od tega 8 rednih profesorjev (4 upokojeni), 6 izrednih (2 upokojena), 10 docentov, 10 honorarnih predavateljev in 1 asistenta. Poleg teh so še 4 profesorji, ki vodijo tečaje za žive jezike.

Praznovanje sv. Tomaža Akvinskega

Ob sklepu zimskega semestra (31. januarja 1977) je fakulteta slovesno raznovala spomin svojega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega. Slovesnosti so se udeležili vsi slovenski škof-

je razen obolelega mariborskega ordinarija dr. Maksimilijana Držečnika, redovni predstojniki, profesorji in slušatelji iz Ljubljane in Maribora. Kot gostje so se slovesnosti udeležili zastopniki pravoslavne teološke fakultete iz Beograda ter teološke fakultete iz Zagreba. Prvo sta zastopala profesorja dr. Dimitrije Dimitrijević in dr. Čedomir Drašković ter skupina študentov, drugo pa dekan dr. Tomislav Šagi-Bunič.

Ob 9. uri je bilo v ljubljanski stolnici slovesno bogoslužje, ki ga je vodil veliki kancler teološke fakultete in metropolit dr. Jožef Pogačnik. Somaševali so vsi navzoči škofje ter predstavniki profesorjev in študentov. Priložnostni govor je imel škof — apostolski administrator dr. Janez Jenko. Zbor bogoslovcev je pod vodstvom prof. Jožeta Trošta pel koralno mašo »Cum iubilo«.

Akademija v čast sv. Tomažu Akvinskemu je bila v veliki avli teološke fakultete. Za začetek je zbor salezijanskih bogoslovcev pod vodstvom študenta Ivana Florijanca zapel motet Jakoba Galussa-Petelina »In nomine Jesu«.

Dekan dr. France Perko je navzoče pozdravil z besedami: »Spoštovani gostje! Dragi sodelavci in slušatelji! Zbrali smo se k skromni akademiji, da počastimo velikega zavetnika katoliških teoloških šol in tudi naše teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega. Dovolite, da v začetku pristrčno pozdravim naše drage goste: gospoda velikega kanclerja, ljubljanskega metropolita dr. Jožefa Pogačnika, ki z veliko pozornostjo in dejavno ljubeznijo spremlja in podpira delo naše fakultete; nadalje naše slovenske škofe — dr. Janeza Jenka, dr. Stanislava Leniča in dr. Ve-

koslava Grmiča, ki je tudi član našega proforsorskega zbora. S posebnim veseljem pozdravljam naše spoštovane in tako drage goste iz Beograda in Zagreba: dekana zagrebške katoliške teološke fakultete dr. Tomislava Šagi-Bunića, najbolj znanega katoliškega teologa v SFRJ, profesorja pravoslavne teološke fakultete dr. Dimitrija Dimitrijevića in njegovega kolega dr. Čedomira Draškovića. Oba sta že stara znanca in prijatelja naše fakultete in svetovno priznana ekumenska delavca Srbske pravoslavne Cerkve. Pozdravljam tudi našega starega gosta proto Aleksandra Šimića, ki kljub visoki starosti neutrudno vodi ljubljansko pravoslavno cerkveno občino in je že dolgo naš iskren prijatelj. Prisrčen pozdrav velja tudi vsem predstojnikom redovnih skupnosti, ki imajo študente na naši teološki fakulteti, ter rektorju ljubljanskega bogoslovnega semenišča kanoniku Vinku Veglju in njegovim sodelavcem. Nadalje pozdravljam vse profesorje naše fakultete iz Ljubljane in Maribora, absolvente, ki bodo danes prejeli diplome, vse slušateljce in slušateljke in vse druge drage goste. — Ko se kristjani zbiramo ne samo pri bogoslužju, ampak tudi ob takih in podobnih prilikah, kot je današnje slavlje sv. Tomaža Akvinskega, to niso običajna akademska zborovanja, temveč je tu nekaj globlje. Zbrani smo v Kristusovem imenu in On je sredi med nami. On nas po Sv. Duhu združuje v eno. Želim, da bi ob tej naši proslavi vsi začutili Kristusovo bližino in Moč Duha, ki dcluje v nas!»

Branje iz lista Efežanom (4, 1—7 11—13) je zbrane uvedlo v poslušanje slavnostnega predavanja, ki ga je imel docent za osnovno in vzhodno bogoslovje dr. Stanko Janežič z naslovom »Tomaž Akvinski in edinost Cerkve«, ki ga objavljamo v tej številki BV. Nekakšno nadaljevanje predavanja pa sta bili recitaciji »Praznik božjega ljudstva« brata Rogerja iz Taizéja ter molitev »Svetemu Duhu« Huuba Oosterhuisa.

Sledila je podelitev diplom absolventom teološke fakultete. Diplomirali so: Bizjak Franc, Blažič Ivan, Čuček Franc, Fras Anton, Golob Alojz, Gradišek Anton, Grebenc Alojz, Krhin Ana s. Darja, Maučec Ma-

rija, Milčinovič Jože, Oberstar Alojz, Pegan Jože, Pfajfar Franc, Povšnar Ivan, Primožič Viktor, Rataj Franc, Šlibar Miro, Šinkovec Alojz, Vrisk Anton, Vuk Jože in Zupanc Janez. Skupno 21. Diplomiranim teologom je dekan teološke fakultete dr. France Perko spregovoril tele besede: »Že nekaj let je v navadi, da združujemo proslavo sv. Tomaža Akvinskega s podelitvijo diplom tistim absolventom naše fakultete, ki so zadostili vsem predpisom za pridobitev akademskega naslova diplomiranega teologa. Skromna je listina, ki predstavlja uradni dokument tega akademskega naslova, toda za tem se skriva veliko delo in naporno prizadevanje v šestih letih teološkega študija. Pot do diplome ni lahka. Študij traja kar šest let, izpiti obsegajo tvarino in teologije in filozofije ter drugih različnih področij znanosti, zahteva se ustrezna diplomatska naloga. Ne diplomirajo vsi, ki so študirali na naši fakulteti. Zato toliko večje priznanje tistim, ki so vztrajali do konca in danes prejemajo venec zmage v obliki diplome teološke fakultete. Vsem iskreno čestitam in želim, da bi z enakim ali še boljšim uspehom dobili diplomu duhovniškega ali pastoralnega življenja in delovanja».

Že nekaj let je proslava sv. Tomaža Akvinskega priložnost, da teološka fakulteta daje priznanje tistim študentom, ki so s svojimi pismenimi seminarskimi ali diplomskimi nalogami pokazali posebno zrelost v znanstvenem raziskovanju. Letos so te nagrade prejeli: Grebenc Alojz (absolvent), Bokalič Jože, Pirš Andrej in Štrukelj Anton (VI. letnik) ter Hozjan Jože (V. letnik).

Alojz Grebenc se je za diplomsko nalogo lotil »Zgodovinskega pregleda župnije Sv. Križ — Gabrovka na Dolenjskem«. Mentor, docent dr. P. Metod Benedik je predlog takole obrazložil: »Oris življenja Cerkve v tem kraju je izdelan dokaj temeljito in obširno; naloga obsega 164 strani. Nekatere ugotovitve še posebej pritegnejo našo pozornost: krajšemu, splošnemu orisu kraja sledi obširen, časovno široko zajet prikaz različnih komponent življenja Cerkve v Gabrovki, od začetkov krščanstva v tem kraju do današnjega dne. Ves čas lahko sledimo razvoju župnije Ga-

brovka v cerkvenoupravnem pogledu ter delovanju vseh dušnih pastirjev; vse cerkve na področju župnije so predstavljene natančno in z bogato fotodokumentacijo; poseben poudarek je na verskem življenju župnije in tako prikazuje dejanske izraze vernosti svojega kraja v raznih obdobjih; naloga se oslanja na vire iz župnijskega in škofijskega arhiva, pri tem pa ne ostaja zgolj pri faktografskih opisih, marveč skuša posamezna dejstva tudi analizirati. — Ob pogostih opozorilih, da Slovenci še nimamo celotnega in zaokroženega prikaza naše vernosti skozi stoletja, moramo ugotoviti, da nam predvsem manjka načrtnih prikazov župnij in drugih cerkvenih ustanov, na temelju katerih bi bilo mogoče podati realno podobo tisočletne vernosti slovenskega naroda. Mimogrede naj omenim, da so v preteklosti številni duhovniki marsikaj storili na tem področju. Ob branju diplomske naloge A. Grebenca se poraja ugotovitev, da bi pastoralni delavci laže in uspešneje pristopali k svojim vernikom, če bi bolj poznali korenine njihove vernosti in okoliščine, v katerih odraščajo njihov verski čut.»

»Teologija osvoboditve v Latinski Ameriki«, je naslov diplomske naloge **Jožeta Bokaliča**. Mentor, redni prof. dr. Anton Strle, je predlog obrazložil z besedami: »Slušatelj Jože Bokalič se je že pred časom odločil za temo, ki je živa najprej v Latinski Ameriki, vendar pa tudi za ves današnji svet. Za takšno temo je usposobljen in poklican že zaradi tega, ker je bil sam rojen v Argentini in je bil temeljnega šolanja deležen v španščini. Takó je zlahka uporabljal špansko slovstvo, na voljo pa je imel tudi nekaj malega francoske teološke literature, predvsem znano Congarjevo knjigo o tej temi, čeprav mu je bila le bolj za orientacijo. Razpravo, ki obsega nad 100 strani, je razdelil na 3 dele. V prvem delu predstavlja osnove za teologijo osvoboditve. V drugem delu osvetljuje nam znano tradicionalno teologijo v luči teologije osvoboditve. Tu pokaže, kako bi v kristologiji, soteriologiji, ekleziologiji in v nauku o evharistiji, pa tudi eshatologiji lahko z vso upravičenostjo v marsičem upoštevali dragocene prvine, ki jih poudarja teologija osvobo-

ditve, ne da bi vnašala v vsebino božjega razodetja zgolj človeške izmišljotine. V tretjem delu pa so prikazane skušnjave, katerih se mora teologija varovati, da ne zaide v slepo ulico. Obenem so podane perspektive za prihodnost, kolikor jo je sploh mogoče predvidevati. Ob koncu naloge je še dodatek z naslovom Vera kot kritična prvina ljudske vernosti. Ta dodatek je koristen zaradi tega, ker je treba upoštevati kar najtesnejšo povezavo krščanstva in ljudstva v Latinski Ameriki, drugače bi bilo za Evropejca nevarno, da bi teologijo osvoboditve, kakršna se je v Latinski Ameriki naravnost razbohotila, kar vnaprej odklanjal in se ne bi čisto nič znal okoristiti z dragocenimi prvinami, ki jih ta teologija vendar vsebuje. Dobro je prisluhniti Clémenceaujevim besedam: »Če bi kristjani vzeli zares krščanstvo, bi ustvarili takšno revolucijo, ki bi onemogočila vse revolucije v zgodovini«.

Andrej Pirš je s svojo nalogo »Primerjava ‚Nebeških rož‘ b. sl. Friderika Baraga z ‚The Flowers of Heaven‘ abbeja Orsinija« posegel v domačo religiozno zgodovino. Mentor dr. Anton Strle je ugotovil: »Vsi, ki pišejo o Frideriku Baragu, drug za drugim ponavljajo, da je njegova knjiga ‚Nebeške rože‘ (J. Blaznik, Ljubljana 1846, 463 strani, 16^o) prevod knjige, ki jo je v francoščini napisal Abbé Orsini za Napoleonovega časa, potem pa je bila prevedena v angleščino ter je poznana samo po tem prevodu, in sicer z naslovom ‚The Flowers of Heaven‘, medtem ko se je izvirnik izgubil. Naloga A. Pirša je jasno pokazala, da F. Baraga ni prevajalec, pa tudi ne prireditelj. Knjigo je gotovo imel v rokah in je iz nje povzel za svojo knjigo naslov ter celo isto število poglavij. Sicer pa gre F. Baraga svojo pot. Že prvo poglavje ima povsem drugačen naslov in celotna knjiga je zastavljena drugače. A. Pirš je obe knjigi temeljito preučil in prepričljivo pokazal, kako zelo se razlikujeta po duhovni usmerjenosti. Angleška knjiga je nekako za 1/3 daljša. Njeni vsebini ne bi mogli očitati posebnih zmot ali spodrseljav; vendar pa se ji skoz in skoz pozna nekakšno razsvetljenstvo, dokaj enostransko poudarjanje razumske plati krščanske vere in kršćan-

skega življenja, izrazito naglašanje naravnih moralnih kreposti in naravnih sredstev na poti do poslednjega cilja človeškega življenja. Čisto drugače Baraga! Takoj je razvidno, da imamo opraviti s človekom, ki živi zares globoko iz vere, tako rekoč iz zagledanosti v Kristusa. Baraga je ves prežet s toplino in duhom sv. Alfonza Ligvorijskega, obenem pa bistri, samostojen, odločen mož, ves prežet z nadnaravno modrostjo in gorečnostjo. Je to raven, trden mož, vendar pa ves drugačen kot tisti, ki jih je prevzela hladna in mrka janzenistična-jozefinistična miselnost. Seveda tudi Baraga z vso resnostjo upošteva naravna sredstva in naravno delavnost. A prvo mesto daje milosti in skrbi za božje kraljestvo, saj je živo prepričan, da bo potem vse drugo navrženo (prim. Mt 7, 53). Pirševo delo sicer po obsegu ni tako obširno (43 strani), a je glede znanstvene metode zrelo. Vsaka trditev je podprta z dokaznim materialom, tako da je opomb kar 228. To je bilo mogoče narediti le na podlagi kartoteke, katero je A. Pirš napravil tudi za več drugih Baragovih spisov, pisem in dnevnikov. Tako je že postavljen temelj za nadaljnje delo!»

Tudi diplomski nalogi slušatelja **Antona Štruklja** »Teologija prosilne molitve pri Karlu Rahnerju«, je bil mentor dr. Anton Strle, ki nagrado takole utemeljuje: »Karl Rahner sam je v intervjuju l. 1974, ko je obhajal 70-letnico rojstva, dejal, da je v njegovih bolj praktično usmerjenih knjigah, posebno v knjigi o molitvi *'Von der Not und Segen des Gebetes'* najmanj toliko teologije, miselno obvladane teologije, kakor v tkim. znanstvenih delih. Enemu od študentov naše fakultete pa je pred leti osebno predlagal za doktorsko tezo témo *'Teologija molitve pri Karlu Rahnerju'*. Gotovo je torej utemeljeno, da je slušatelj A. Štrukelj izbral za diplomsko nalogo navedeno témo in pod tem vidikom dobro preučil vrsto Rahnerjevih, včasih kar težkih razprav. Vzporedno je začel brati dela H. U. von Balthazarja, kolikor se nanašajo na teologijo molitve. Takó se je odločil, da bo témo, ki si jo je izbral, nadaljeval bolj po sledih H. U. von Balthazarja, čigar nekoliko drugačno gledanje kakor pa je pri K.

Rahnerju, mu je nekako osebno bliže. Oba teologa spadata med najvišje vrhove v pogorju današnje teologije. Pri obeh, posebno še pri Balthazarju, bo mogoč spoznati, da je »klečeča«, na kolenih srca klečeča teologija kljub vsem trenutnim videzom vendarle neprimerno rodovitnejša in bogatejša kakor pa »sedeča«, zgolj cerebralna teologija. Že za to, da se je slušatelj opogumil in že kar precej navadil na nekoliko nenavadno ostro, izčističujoče in poživljajoče ozračje v teološkem svetu teh dveh vrhov, kakor sta Rahner in Balthazar, zasluži priznanje in nagrado!«

Tudi **Jože Hozjan** je s svojo nalogo »Štefan Küzmič in Kratka šuma velikoga katehizmuša« posegel v slovensko zgodovino. Mentor, redni profesor dr. Valter Dermota, je nalogo takole predstavil: »Naloga je razdeljena v tri dele: prikaz življenja, opis tedanjega verskega in kulturnega položaja in *'Kratka šuma velikoga katehizmuša'*. Obdelava je osredotočena na *'Kratko šumo...'*: prikazani so viri, iz katerih je S. Küzmič črpal, samostojnost njegove obdelave reformatične nauka in zlasti še odvisnost evangeljskih navedkov od grškega originala, kar je bilo za naše verske pisatelje tistega časa bolj redko. J. Hozjan je v svoji nalogi pokazal naslednje sposobnosti: analitično prodornost pri spoznavanju avtorjevega miselnega zaklada, zvestobo avtorjevi misli, sposobnost za sintezo pri povzemanju celotnega dela in pregleda čez obravnavano snov, jasnost v predstavitvi dela ter urejenost pri prikazovanju svojih dognanj.«

Zbor bogoslovcev je pod vodstvom prof. Jožeta Trošta akademijo sklenil s pesmijo neznanega skladatelja »Tebi pojem«.

Na slavnostnem kosilu je prvi spregovoril veliki kancler in metropolit dr. Jožef Pogačnik ter vse zbrane pozdravil kot svoje goste in prijatelje. Spomnil se je odsotnega mariborskega ordinarija dr. Maksimilijana Drževčnika, kateremu so zbrani poslali pismene pozdrave. Posebej je pozdravil goste iz Beograda in Zagreba, proto A. Šimiča iz Ljubljane, izrazil veselje nad izčrpnim predavanjem dr. S. Janežiča ter vsem zaželel uspešno delo.

Prof. dr. Čedomir Drašković iz Beograda je v svojem govoru najprej omenil, da prinaša pozdrave srbskega pravoslavnega patriarha g. Germana gospodu nadškofu in po njem vsej slovenski Cerkvi. Posebej je poudaril veselje, da so skupaj s katoliškimi brati v nedeljo, 30. januarja v pravoslavni cerkvi v Ljubljani praznovali god sv. Save.

Dekan teološke fakultete iz Zagreba prof. dr. Tomislav Šagi-Bunić je v svojem nagovoru omenil, da se veseli velikega napredka, ki ga kaže ljubljanska teološka fakulteta. Skozi težave opravlja svoje poslanstvo uspešno in modro. Zaželel je, naj bi ob pomoči Svetega Duha junaško in uporno »posredovali plamenico vere in znanosti prihodnjim rodovom«.

Ob koncu slavnostnega kosila se je dekan dr. France Perko posebej zahvalil gostitelju nadškofu dr. Jožefu Pogačniku, ki tudi sicer z zanimanjem, razumevanjem in širokosrčno spremlja in podpira delo fakultete. Zahvalil se je gostom iz Beograda in Zagreba ter vsem, ki so kakor koli sodelovali pri bogoslužju v stolnici in na akademiji.

V popoldanskem času so predstavili treh omenjenih fakultet, katerim se je pridružil še prof. dr. Josip Turčinović iz Zagreba, nadaljevali pripravljeno delo za 3. ekumenski simpozij, ki ga bo v letu 1978 organizirala pravoslavna teološka fakulteta iz Beograda.

Rafko Valenčič

IN MEMORIAM

PROFESOR DR. VLADIMIR TRUHLAR

Pokojni Vladimir Truhlar je v šestem razredu gimnazije začutil, da ga Bog kliče v duhovniški poklic. Takrat je sanjal o tem, da bo kot duhovnik župnikoval v kakšni gorski vasici. Zato ni čudno, da si je kot profesor v Rimu izbral gorsko vasico Lengmoos v Renonu v italijanskih Tirolah za kraj, kjer je večkrat preživel svoje počitnice. Prav v tej vasici je 4. januarja letos v jutranjih urah prenehalo utripati njegovo srce.

Luč življenja je zagledal 3. septembra 1912. v Gorici. Bil je zadnji od osmih otrok, ki so se rodili zakoncema Francetu Truhlarju in Mariji, rojeni Malnerčič. Družina Truhlar je živel v Divači, kjer je bil oče uslužbenec Južne železnice. Zaradi prve svetovne vojne so se morali umakniti na Jesenice, kjer je Vladimir v velikem materialnem pomanjkanju končal pet razredov osnovne in tri razrede meščanske šole. Jeseniški kaplan Ivan Zupančič ga je nagovarjal, da bi šel v gimnazijo v škofijski zavod v Šentvid pri Ljubljani. Toda Vladimir tega predloga ni sprejel, ker se je bal, da bi potem moral postati duhovnik. Zato se je vpisal na klasično gimnazijo v Ljubljani, kjer je leta 1933. z odliko maturiral. Ker pa je že od šestega razreda dalje nosil v sebi zavest, da ga Bog kliče v duhovniški poklic, se je jeseni tega leta vpisal na ljubljansko teološko fakulteto. Študij filozofije ga je močno prevzel in zato je na pobudo Aleša Ušeničnika kmalu odšel v Rim, kjer je na gregorjanski univerzi nadaljeval študij filozofije in teologije.

Zaradi svoje eksistencialne usmerjenosti je preveč zracionalizirani študij filozofije in teologije izpopolnjeval z branjem moderne filozofske in teološke literature. Že v svoji licenciatski nalogi »Spoznavanje eksistence«, je skušal razložiti, da eksistence stvari, pa tudi Boga, ne dojamemo samo s pojmi, marveč izkustveno. — Morda bi to njegovo spoznanje lahko primerjali z modrostjo St. Exuperyja v Malem princu, ko pravi: »Kdor hoče videti, mora gledati s srcem. Bistvo je očem nevidno« (A. de St. Exupery, Mali princ, Mladinska knjiga 1973, str. 66).

Iskanje Absolutnega v stvareh in ljudeh je navzoče tudi v njegovi doktorski disertaciji z naslovom: »Proces pobožanstvenja pri Vladimiru Solovjevu.«

Ker je vprašanje duhovnega izkustva postajalo vedno bolj njegovo osebno vprašanje, se je mladi doktor teologije nekaj časa resno ukvarjal z mislijo, da bi stopil v kartuzijo. Ko je pa spoznal, da mu strogo kontemplativno življenje ne prinaša pravega odgovora, je prevzel mesto spirituala v ljubljanskem bogoslovju. V tem času se je poglobljal v duhovnost krščanskih mistikov. Kot spiritual je l. 1945 odšel z bogoslovci v Celovec in poskrbel, da so vsi diakoni prejeli mašniško posvečenje. Pozneje je bil nekaj časa spiritual in profesor v Pragli in Brixnu. V tem času se je večkrat srečal z jezuitskim

patrom Avgustinom Beo. Po njegovem nasvetu je preštudiral konstitucije Družbe Jezusove in ugotovil, da bi mogel v tem redu združevati kontemplacijo z akcijo, o čemer je že dlje časa razmišljal. Zato je novembra 1946. stopil v južnonemško provinco Družbe Jezusove v Feldkirchu. Po noviciatu je bil zaradi svoje razgledanosti na področju duhovne teologije kmalu povabljen za predavatelja in profesorja na gregorijansko univerzo v Rimu. V sodelovanju z drugimi je pripravil načrt za duhovni institut. Kot profesor teologije in mentor doktorskih disertacij se je zelo prizadeval, da bi teologija odkrila sodobnemu človeku izkustveno pot k Bogu. Spodbude za takšno usmeritev teologije je črpal predvsem iz pism svetega Pavla.

Prof. Truhlar je bil prepričan, da je izkustvena pot do Boga odprta ne samo redovnikom in duhovnikom, temveč prav tako tudi laikom. Preučeval je notranjo dialektiko duhovnega življenja enih in drugih in o tem napisal več knjig, ki so prevedene v vse večje evropske jezike.

Občutek in smisel za globinsko govorico narave in človeka sta pri pokojnem Vladimiru Truhlarju dobila svojo vidno podobo v njegovih pesmih, ki jih je začel pisati že v gimnazijskih letih. Objavljal jih je v Žaru, Mentorju, Mladiki in Domu in svetu. Zadnja leta pa tudi v samostojnih zbirkah Nova zemlja, Rdeče bivanje, V dnevih šumi ocean, Luč iz črne prsti. V njih je že Ivan Čampa začutil »nekaj mističnega«.

Njegov pesniški dar, ki ga je poglobil in izostril z iskanjem Absolutnega v vseh stvareh, je Truhlarju omogočil, da je znal v besedah pesnikov in pisateljev odkriti odmev večne Besede. S svojimi predavanji in članki je odpiral pogled v duhovno dno tudi nekaterih naših pisateljev in pesnikov. Toda glavni del teh njegovih analiz še čaka na tisk. Na tisk čaka tudi njegova zadnja pesniška zbirka.

Kot se zlato preskuša v ognju, tako se človekovo življenje preskuša v trpljenju. Tudi pokojni p. Truhlar je šel zadnja leta skozi očiščevalni ogenj trpljenja.

S svojim bogatim znanjem je hotel pomagati pri pokoncilski prenovi na Slovenskem. Zato je izdal dve knjigi: Pokoncilski katoliški etos in Katolicizem v poglobitvenem procesu. — Druga knjiga je zaradi nekaterih citatov, ki so bili morda bolj tvegani kot pretehtani, naletela na precej ostro kritiko, to pa mu je prineslo prve bolečine. Kljub temu se je v njem prebudila želja, da bi svoje 25-letno profesorsko delo v Rimu končal in svoje sposobnosti ter sile neposredno posvetil slovenskemu narodu. Pred vrnitvijo v Slovenijo je v počitnicah l. 1974 pripravil slovensko izdajo Leksikona duhovnosti, s katerim je želel »koristiti ne le kristjanom, marveč tudi ateistom, ki iščejo svoji eksistenci vsebine, trdnosti, poštenja« (V. Truhlar, Leksikon duhovnosti, MD 1974, Uvodne besede). — S to knjigo je prof. Truhlar temeljito razložil, na kakšnih temeljih bi naj po njegovem spoznanju počival poglobitveni proces katolicizma v Sloveniji.

Po povratku v Slovenijo decembra 1974, so ga nekaj časa motila nerešena vprašanja, ki so bila povezana z njegovo upokojitvijo. Toda mnogo bolj ga je pričelo boleti to, da so nekateri njegovi članki v naših revijah doživeli drugačen odmev, kot je želel. Zaradi teh in še drugih neprijetnosti je lani julija spet odšel na počitnice v svojo priljubljeno vasico Lengmoos, kjer se je želel dalj časa zadržati. Razmišljal je o svojem prihodnjem delu in se med drugim

tudi pripravljaj na občasna predavanja na innsbruški teološki fakulteti. Njegovo delo je prekinila možganska kap, ki jo je sam večkrat napovedal. Bil je namreč krhkega zdravja in je veliko trpel zaradi glavobola in nespečnosti. Kljub temu nas je smrt p. Vladimira Truhlarja močno presenetila. Kako je gledal na smrt sam, naj nam pove odlomek iz sestavka o smrti, ki ga je napisal v svojem Leksikonu. Kot na mnogih drugih mestih se tudi tukaj nekako identificira z besedami Srečka Kosovela:

»Veliko moraš pretrpeti,
prijatelj, da le-to spoznaš:
kdor hoče ljubiti, živeti,
ta mora v srcu ubiti laž.

Veliko moraš pretrpeti,
da to spoznanje pridobiš:
kdor hoče ljubiti, živeti,
ta mora poljubiti križ.

Veliko moraš pretrpeti,
da vstaneš od zanikovanj:
živeti je lepo, trpeti
in umreti, strt in poteptan.«

(Veliko moraš pretrpeti)

Potem nadaljuje v duhu Kosovelove Nihilomelanholiije takole: »Po taki življenjski drži bo tudi skozi mrtve oči še vedno presevala samopredaja Svetemu v neizgorljivem ognju' na ,oltarjih', ki se pogrezajo v molk.«

Smrt je skrivnost. Zato dobijo v njeni skrivnostni svetlobi vse stvari drugačno podobo, kot smo je vajeni v vsakdanjem življenju. — Mislim, da bo smrt Vladimira Truhlarja pomagala tudi nam, da bomo globlje razumeli in bolj resnično spoznali, kaj nam je hotel Bog z njegovim življenjem povedati.

Zato naj bo naša zadnja beseda — beseda iskrene zahvale za veliko delo, ki ga je s svojo prizadevnostjo kot član našega naroda na področju duhovnosti opravil za nas Slovence in za vso Cerkev.

Na pogrebu p. V. Truhlarja
11. januarja 1977
p. Marijan Šef DJ

Marijan Smolik

Pokojni prof. Truhlar je bil sodelavec Bogoslovnega vestnika že takoj v začetku svojega teološkega znanstvenega pisanja (gl. št. 2 bibliografije). Tudi v svojih rimskih letih je bil takoj pripravljen v njem objavljati, ko je BV leta 1965 po dvajsetletnem molku spet začel izhajati. Do tega časa je namreč skoraj samo v tujih jezikih in revijah ter knjigah (razen št. 16 a, 24 a, 33, 34, 41, ki pa so nam bile nedostopne) mogel sporočati svoje nove poglede na teološka vprašanja, tedaj pa je prvič tudi pri nas poskusil najti ustrezen slovenski izraz za svojo misel. Njegov način mišljenja in izražanja nam je bil tedaj še docela neznan. Ko je bila 1966 v BV objavljena prva njegova pokoncilaska teološka razprava (št. 69), mu pa, žal, ni prinesla neskajljenega veselja. Takrat sem bil teh. urednik in korektor BV, pa sem v preveliki vnemi za tradicionalni slovenski teološki izraz »pokorigiral« nekaj Truhlarjevih izrazov, ne da bi bil avtor pred izidom vedel. Seveda ga je to bolelo, pa naj bo tudi ta bibliografija izraz javnega opravičila. Zadnjikrat se je v naši reviji oglasil ob koncu 1975 (št. 153): lahko rečemo, da je bil skoraj vse življenje njen sodelavec.

Knjige in razprave je objavljaval v različnih jezikih, vendar v bibliografiji ni bilo mogoče vedno navesti, v katerem jeziku je bilo delo prvotno spisano. Ponekod namreč niti ni naveden jezik izvirnika, nekatere bibliografske enote pa mi niso bile dostopne in vemo zanje le iz njegovega osebne seznama del. Poleg tistih revij in leksikonov, ki hkrati izhajajo v različnih jezikih (v naših knjižnicah imamo navadno le izdajo v enem jeziku), pa so Truhlarjeva dela iz italijanščine in latinščine prevajali tudi v angleščino, francoščino, holandsščino, nemščino, španščino in portugalščino. Dva izmed njegovih spisov sta doživela prevod v italijanščino iz slovenskega izvirnika (št. 69 in 72; morda še kateri, pa za to ne vemo).

Bibliografija je urejena kronološko, vsako leto so na prvem mestu knjige, nato razprave, končno ocene. Vrstni red v vsakem letu je tisti, ki ga je Truhlar sam uporabil v svoji rokopisni bibliografiji iz leta 1974. Dodati je bilo treba le manj važne članke in ocene (verjetno je še kaj v tujih revijah), in seveda vse spise iz poznejših let do smrti. Njegove navedbe sem preveril in dopolnil, kolikor je gradivo v Ljubljani dostopno, tega pa je precej, sam je namreč svoje spise redno pošiljal Narodni in univerzitetni knjižnici in knjižnici teološke fakultete, kjer je bila ob smrti prirejena tudi skromna razstava. Nekaj spisov sem lahko pregledal tudi v njegovi osebni knjižnici v Dravljah.

Z Gregorijanske univerze v Rimu sem med tiskom dobil še nekaj bibliografskih enot, ki so uvrščene med druge, že oštevilčene, zato je celotno število vseh knjig in člankov 179.

Kronološki vrstni red omogoča hiter uvid, katere teološke teme so bile avtorju v ospredju zanimanja v posameznih dobah njegovega ustvarjanja; lahko je tudi videti, v kakšnem ritmu so se pojavljali ponatisi in prevodi v druge jezike.

Vladimir Truhlar je uporabljal različne oblike svojega krstnega in rodbinskega imena: priimek je v začetku pisal še v izvirni češki obliki Truhlař, krstno ime pa kot pesnik najprej Lado, kot znanstvenik pa Karel, Karl (v prevodih tudi Carolus, Carlos) in Karel-Vladimir. V zadnji dobi je bil doma in na tujem samo še Vladimir. Naša bibliografija tega sploh ne upošteva, pri delih, ki so navedena v letni Slovenski bibliografiji (zlasti od 1965 dalje), pa je tam seveda zapisano, kako se je avtor podpisal.

Za revije, ki se v popisu večkrat ponavljajo, sem uporabljal naslednje kratice:

BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

ETHL — Ephemerides theologicae Lovanienses (Louvain)

Gr. — Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica (Roma)

KoIMD — Koledar Mohorjeve družbe (Celje)

NRTh — Nouvelle revue théologique. Museum Lessianum. Section théologique (Louvain)

PiČ — Prostor in čas (Maribor)

RAM — Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse)

Zn — Znamenje (Celje)

1941:

1. **Der Vergöttlichungsprozess bei Vladimir Solovjev.** Teildruck einer Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades an der theologischen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana. Roma 1941. 51 str.

1944:

2. **Nauk Vladimira Solovjeva o razvoju dogem.** BV 24 (1944), 279 do 290.

1948:

3. **La découverte de Dieu chez saint Ignace de Loyola pendant les dernières années de sa vie.** RAM 24 (1948), 313—337. [Še: 16.]

1949:

4. **Die mystische Vereinigung der Substanz der Seele.** Gr. 30 (1949), 562—573.

5. **La lumière de la contemplation dans la nuit mystique.** NRTh 81 (1949), 1063—1071.

1950:

6. **Das mystische Leben der Mutter Gottes.** Gr. 31 (1950), 5—34.

7. Ocena: Carl Feckes, Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben. Freiburg i. Br. 1949. Gr. 31 (1950), 621—623.

8. Ocena: Jules Lebreton, Tu solus sanctus. Paris 1948. Gr. 31 (1950), 623—625.

1951:

9. **De experientia mystica.** Pontif. Universitas Gregoriana. Roma 1951. XVI + 252 str. (Collectanea spiritualia 3.)

10. **L'état d'âme demandé par Saint Ignace au retraitant qui commence les exercices.** NRTh 83 (1951), 399—404. [Še: 114.]

11. **Expérience mystique et théologie de la grâce.** RAM 27 (1951), 297 do 326.

1952:

12. Ocena: Louis Soubigou, Ames de lumière. Paris 1949. Gr. 33 (1952), 332.

1953:

13. **De notione completa perfectionis christianae.** Gr. 34 (1953), 252 do 261.

14. **Spiritualitas 1951—1952 — Pars systematica.** Gr. 34 (1953), 498 do 523.

1954:

15. **De viribus naturae humanae in vita spirituali.** Gr. 35 (1954), 608—629. [Še: 24, 30.]

16. Das Gottfinden des hl. Ignatius von Loyola in seinen letzten Lebensjahren. Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu. 1954, 235—248. [Prevod članka št. 3.]

16 a. Razvijanje in križanje človeške narave. Meddobje 2 (1955—56), 169—174.

17. Ocena: M. Beheim-Schwarzbach, Vom leibhaftigen Schmerz. Gütersloh 1953. Gr. 35 (1954), 555—556.

18. Ocena: H. J. Baden, Das Schweigen. Gütersloh 1952. — Die Grenzen der Müdigkeit. Gütersloh 1953. Gr. 35 (1954), 556—557.

19. Ocena: F. Charmot, En retraite avec le Sacré-Coeur. Paris 1953. Gr. 35 (1954), 558.

1956:

20. Principia theologica de habitudine christiani erga apparitiones. [Predavanje na mednarodnem mariološkem kongresu v Rimu 1954.] Virgo Immaculata. Acta congressus mariologici-mariani Romae MCMLIV. Vol. XVI. Romae 1956, 1—17.

21. Die Teilnahme der ganzen Seele am mystischen Leben beim hl. Ignatius und in der klassischen Mystik. Gr. 37 (1956), 542—556.

22. Totalitas christianismi et debilitas christiani. Gr. 37 (1956), 557 do 583.

23. Sanità fisica ed equilibrio mentale del giovane, come presupposto al lavoro formativo della direzione spirituale. La direzione spirituale nei seminari. Città del Vaticano 1956, 49—55.

24. Cosa valgono le qualità naturali per la vita soprannaturale. Digest religioso 2 (1956), št. 2, str. 6—11. [Zgoščen povzetek članka št. 15.]

24 a. Preobražanje sveta in beg pred njim. Meddobje 3 (1956—57), 1—9.

25. Ocena: A. M. Lanz, Lineamenti di ascetica e mistica. Milano 1953. Gr. 37 (1956), 126.

26. Ocena: Limites de l'humain, Les Etudes Carmélitaines 1954. — Nos sens et Dieu. Ibid. 1954. Gr. 37 (1956), 126—127.

27. Ocene: P. Blanchard, Sainteté aujourd'hui. Les Etudes Carmélitaines 1954. — L.-N. Boutin, L'itinéraire du fils adoptif de Dieu. Ottawa 1954. — Prière pure et pureté du coeur.

Bruges 1953. — G. Andreolli, Le basi dogmatiche per costruire una vera divozione a Maria. Trento 1954. — H. Volk. Christus und Maria. Münster 1955. — G. Duhamel, Mère Marie-Xavier Voirin. Bruges 1953. — Th. Merton, L'exil s'achève dans la gloire. Bruges 1955. Gr. 37 (1956), 313—315.

1957:

28. Aszetik. Lexikon für Theologie und Kirche. I. Band. Herder. Freiburg i Br. 1957, 968—973.

29. Transformatio mundi et fuga mundi. Gr. 38 (1957), 406—445. [Še: 37, 98.]

30. Human nature and the spiritual life. Theology Digest 5 (1957), št. 1, str. 34—38 (zgoščen povzetek članka št. 15).

1958:

31. Antinomiae vitae spiritualis. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1958. IV + 281 str. (Collectanea spiritualia 4.) [Še: 38a, 50, 55, 74. Druga izdaja ni v evidenci.]

32. Structura theologica vitae spiritualis. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1958. VIII + 219 str. (Collectanea spiritualia 7.) [Še: 38, 62].

33. Krščanska doraslost. Meddobje 4 (1958), 201—211.

1959:

34. Problem osebnosti pokorščine. Meddobje 5 (1959), 93—99.

1960:

35. Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1960. 157 str. (Collectanea spiritualia 8.) [Še: 54.]

36. De neglecto integrae naturae cum gratia vinculo in theologia spirituali. Gr. 41 (1960), 240—252.

37. Transform the world and relinquish it. Theology Digest 8 (1960) št. 3, str. 154—158. [Zgoščen povzetek članka št. 29.]

1961:

38. Structura theologica vitae spiritualis. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1961. VIII + 219 str. Ed. secunda recognita. (Collectanea spiritualia 7.) [Druga izdaja knjige št. 32.]

38 a. *Antinomiae vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1961. IV + 281 str. Ed. tertia recognita. (Collectanea spiritualia 4.) [Tretja izdaja knjige št. 31.]

39. *Labor Christianus. Initiatio in theologiam spiritualem systematicam de labore*. Herder. Romae 1961. 173 + (I) str. [Še: 45, 63.]

40. *Imperfezione positiva e carità*. (Risposta alle osservazioni di Mons. Landucci). Rivista di ascetica e mistica 6 (1961), št. 2, str. 204—213.

41. *Revolucija, konservativizem in življenje kulture*. Meddobje 6 (1961), 105—112.

42. *Ocene: Dictionnaire de spiritualité*, fasc. XXVI—XXVII. Paris 1959. — La prière. Paris 1959. — Al. Benigar OFM, *Compendium theologiae spiritualis*. Romae 1959. — F. Charnot, *L'union au Christ dans l'action selon saint Ignace*. Paris 1959. Gr. 42 (1961), 337—340.

1962:

43. »Passivität« oder »neue Aktivität« in der mystischen Erfahrung? Gr. 43 (1962), 315—323.

44. *De theologia consiliorum hodierna animadversiones*. EThL 38 (1962), 534—556. [Še: 46, 48, 56, 67, 80, 82.]

44 a. »Carità fuori legge« o »Carità suprema legge«? (Risposta a una osservazione di Mons. Landucci). Rivista di ascetica e mistica 7 (1962), št. 6, str. 635—637.

1963:

45. *Labor Christianus. Para una teologia del trabajo*. Razon y Fe. Madrid 1963 (Biblioteca »Razon y Fe« de teologia 4.) 236 str. [Španski prevod knjige št. 39.]

46. *Laïcs et conseils*. Truhlar — Thils: *Laïcs et Vie Chrétienne Parfaite*. Herder. Rome 1963, 161—195. [Nekoliko okrajšan in v francoščino preveden članek št. 44.] [Še: 56, 67, 80, 82.]

47. *L'obéissance des laïcs*. Prav tam str. 233—275. [Še: 57, 68, 81, 83.]

48. *Indicaciones en torno a la teología de los consejos en la actualidad*. Selecciones de teología 1963, 183—188. [Zgoščen povzetek članka št. 44.]

1964:

49. *Christuserfahrung*. Herder. Rom 1964. 162 + (I) str. [Še: 53, 64, 90.]

50. *Antinomias de la vida espiritual*. Razon y Fe. Madrid 1964. 301 str. (Biblioteca »Razon y Fe« de teologia 6.) [Španski prevod knjige št. 31.]

51. *Ocena: Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. V—VII. Freiburg i. Br. 1960—1962. Gr. 45 (1964), 366.

1965:

52. *Fuite du monde et conscience chrétienne d'aujourd'hui*. Herder. Rome 1965. 63 str. [Še: 65.]

53. *Christuserfaring*. Paul Brand. Hilversum 1965. 155 str. [Holandski prevod knjige št. 49.]

54. *Problemata theologica de vita spirituali laicorum et religiosorum*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1965. Ed. 2. [Druga izdaja knjige št. 35.]

55. *Antinomiae vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1965. Ed. 4 recognita. (IV + 281 str. (Collectanea spiritualia 4.)) [Četrta izdaja knjige št. 31.]

56. *Laïcos y consejos*. Truhlar — Thils: *Los laïcos y la vida cristiana perfecta*. Herder. Barcelona 1965, 157 do 189. [Španski prevod razprave št. 46.]

57. *La obediencia de los laïcos*. Prav tam, 225—266. [Španski prevod razprave št. 47.]

58. *Charité en action*. Truhlar — Thils: *Sainteté et Vie dans le Siècle*. Herder. Rome 1965, 167—187. [Še: 78, 92, 94, 102.]

59. *Le laïc lui-même héraut de l'Eschatologie*. Prav tam str. 255—264. [Še: 79, 93, 95, 103.]

1966:

60. *Teilhard und Solowjew. Dichtung und religiöse Erfahrung*. Karl Alber. Freiburg i. Br. 1966. 115 str. [Še: 61, 73.]

60 a. *Mundus hodiernus in hodierna conscientia theologica*. Lineae generales lectionum 1965—1966. Ad usum privatum auditorum. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1966. (I) + 45 str.

61. *Solovjev y Teilhard. Poesia y experiencia religiosa*. Razon y Fe. Madrid 1966. 170 str. [Španski prevod knjige št. 60.]

62. *Structura theologica vitae spiritualis*. Pontif. Universitas Gregoriana. Romae 1966. Ed. 3 recognita.

VIII + 219 str. Collectanea spiritua-
lia 7.) [Tretja izdaja knjige št. 32.]

63. **Il lavoro cristiano. Per una teologia del lavoro.** Herder. Roma 1966. 239 str. [Italijanski prevod knjige št. 39.]

64. **Nuestra experiencia personal di Cristo.** Razon y Fe. Madrid 1966. 214 str. (Biblioteca de espiritualidad). [Španski prevod knjige št. 49.]

65. **Fuga del mondo e coscienza cristiana d'oggi.** Ediz. Paoline 1966. 76 + (II) str. (Ascetica tascabile 1.) [Italijanski prevod knjige št. 52.]

66. **L'ora dei laici.** Borla. Torino 1966. 132 + (IV) str. (Nuova cristianità 27.) [Še: 75, 91.]

67. **Der Laie und das Leben der Räte.** Truhlar — Thils: Laien und christliche Vollkommenheit. Herder. Freiburg i. Br. 1966. 155—186. [Nemški prevod razprave št. 46.]

68. **Laien und Gehorsam.** Prav tam 219—256. [Nemški prevod razprave št. 47.]

68 a. **Servicio de amor al proximo, medio por excelencia.** Apostolado laical (Madrid) 4 (1966), 81—87.

69. **Osnutek teološkega traktata o današnjem svetu.** BV 26 (1966), 3—34. [Še: 76.]

70. **Skupne globine.** Mladika (Trst) 10 (1966), št. 4, str. 69—72.

71. **Ad quaestiones circa »Aggiornamento monastico«.** Points de vue actuels sur la vie monastique. Montserrat 1966, 269—278.

1967:

72. **Pokoncilski katoliški etos.** Mohorjeva družba. Celje 1967. 214 + (II) str. [Še: 77 in 101.]

73. **Teilhard e Soloviev.** Ediz. Paoline. Roma 1967. (Universa 32.) [Italijanski prevod knjige št. 60.]

74. **Antinomie della vita spirituale.** Pontif. Universitas Gregoriana. Padova 1967. 429 str. (Itineraria in Deum 4.) [Italijanski prevod knjige št. 31.]

75. **La hora de los laicos.** La santidad de los laicos en la Constitución Dogmatica sobre la Iglesia, del Concilio vaticano II. Razon y Fe. Madrid 1967. 190 str. (Biblioteca de espiritualidad) [Španski prevod knjige št. 66.]

76. **Sul mondo d'oggi.** Meditazioni teologiche. Queriniana. Brescia 1967. 82 str. (Meditazioni teologiche 14.) [Italijanski prevod razprave št. 69.]

77. **Uvodna poglavja iz knjige »Pokoncilski katoliški etos«.** Most 1967, št. 13/14, str. 43—58. [Delni ponatis št. 72.]

78. **Carità in azione.** Truhlar — Thils: Santità e vita nel mondo. Ediz. Paoline. Milano 1967, 217—243. [Italijanski prevod razprave št. 58.]

79. **Il Laicato stesso araldo dell'Escatologia.** Prav tam, 333—345. [Italijanski prevod razprave št. 59.]

80. **Laici e consigli.** Truhlar — Thils: Laici e vita cristiana perfetta. Ediz. Paoline. Milano 1967, 219—263. [Italijanski prevod razprave št. 46.]

81. **L'obbedienza dei laici.** Prav tam, 311—368. [Italijanski prevod razprave št. 47.]

82. **Leigos e conselhos.** Truhlar — Thils: Leigos e vida cristã perfeita. Ed. Paulinas. São Paulo 1967, 187—224. [Portugalski prevod razprave št. 46.]

83. **A obediencia dos leigos.** Prav tam, 265—313. [Portugalski prevod razprave št. 47.]

84. **Obedience.** New Catholic Encyclopedia. New York 1967.

85. **Virtue, Heroic.** Prav tam.

86. **»Discant potius alumni secundum formam Evangelii vivere«.** Seminarium 1967, 287—306.

87. **Besessenheit.** Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Herder 1967—1969. Band I, 501—504.

88. **Heiligkeit.** Prav tam, Band II, 627—634. [Še: 131 b.]

89. **Visionen.** Prav tam, Band IV, 1177—1181. [Še: 131 c.] [Isti leksikon z vsemi temi članki je izšel vzporedno tudi v angleški, francoski, holandski, italijanski in španski izdaji.]

1968:

90. **Cristo, nostra esperienza.** Queriniana. Brescia 1968. 155 str. (Meditazioni teologiche 22.) [Italijanski prevod knjige št. 49.]

91. **A hora dos leigos.** Edições paulinas. São Paulo 1968. 121 + (I) str. (Nova aliança 9.) [Portugalski prevod knjige št. 66.]

92. **Carità in azione.** Truhlar — Thils: Santità e vita nel mondo. Ediz. Paoline. Milano 1968, 213—239. [Druka izdaja italijanskega prevoda razprave št. 58 oz. 78.]

93. **Il Laicato stesso araldo dell'Escatologia.** Prav tam, 329—341. [Dru-

ga izdaja italijanskega prevoda razprave št. 59 oz. 79.]

94. *Caridade em ação*. Truhlar — Thils: Santidade e vida no mundo. Edições paulinas. Sao Paulo 1968, 179 do 201. [Portugalski prevod razprave št. 58.]

95. *O laicato, arauto da Escatologia*. Prav tam, 277—286. [Portugalski prevod razprave št. 59.]

96. *Teološko kramljanje o prostem času*. CSS 2 (1963), št. 7—8, str. 117—119.

97. *Praesentia instructionis theologicae in vita spirituali*. Seminarium 1968, 710—726.

98. *Transformation of the world, flight from the world*. Contemporary spirituality, ed. R. V. Gleason. New York 1968, 212—246, 331—341. [Angleški prevod razprave št. 29.]

99. *Das irdische Antlitz der Seligpreisungen*. Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie. 4 (1968), 658—663. [Revija izhaja istočasno tudi v angleščini, francoščini, holandsčini, italijanščini, portugalščini in španščini.]

100. *Ocena: Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil I. 1966 — Register*. Freiburg i. Br. Gr. 49 (1968), 164—166.

1969:

101. *Rasserrenanti orizzonti conciliari. Etos cattolico postconciliare*. Pontif. Universitas Gregoriana. Roma 1969. 360 str. [Italijanski prevod knjige št. 72.]

102. *Caridad en acción*. Truhlar — Thils: Santidad y vida en el siglo. Herder. Barcelona 1969, 191—213. [Španski prevod razprave št. 58.]

103. *El laicado mismo, heraldo de la escatología*. Prav tam, 291—301. [Španski prevod razprave št. 59.]

104. *Mezzi per lo sviluppo della vita spirituale dei sacerdoti*. I sacerdoti nello spirito del Vaticano II. Elle Di Ci. Torino 1969, 978—1011.

105. *Anketa o sinodi* [s Truhlarjevimi odgovori]. CSS 3 (1969), št. 11 do 12, str. 1—32.

106. *Religiozno izkustvo v Pasolinijevem Teoremu*. Most 1969, št. 21 do 22, str. 48—58.

107. *Mehanikom*. Most 1969, št. 21 do 22, str. 95—98. [O razgovoru med marksisti in kristjani v Idriji 22. novembra 1968.]

1970:

108. *Katolicizem v poglobitvenem procesu*. Mohorjeva družba. Celje 1970. 206 + (II) str. [Še: 111 b.]

109. *Textus Vaticanus II, quorum ratio tenenda videtur in recognitione obediendiae Societatis Jesu*. Documenta selecta Congregationis generalis XXXI: Quaderni »Centrum Ignatianum Spiritualitatis« I. Roma 1970, 235—242.

110. *Vita religiosa e valori terrestri*. Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo. Elle Di Ci. Torino 1970, 736—768.

111. *Contemplación en medio del mundo*. Rivista de espiritualidad 29 (1970), št. 116—117, str. 313—315.

111 a. *Rehabilitacija krajevnih Cerkva*. Družina 19 (1970), št. 4, str. 7.

111 b. *Oporekanje kot evangeljsko pričevanje*. Družina 19 (1970), št. 10, str. 5. [Delni ponatis št. 108.]

112. *Praksa iz kontemplacije*. PiČ 2 (1970), št. 6, str. 362—367.

1971:

113. *Concetti fondamentali della teologia spirituale*. Queriniana. Brescia 1971. 153 + (II) str. (Guide di teologia 6.)

114. *Eksercitantove notranje naravnave, ki jih Ignacij Lojolski zahteva za začetek duhovnih vaj*. Redovniško življenje 1971, št. 2, str. 50—61. [Slovenski prevod članka št. 10.]

115. *Škof in teolog ali »To je jasen nauk cerkvenega učiteljstva«*. Zn 1 (1971), št. 1—2, str. 69—71.

116. *Koliko je v slovenski Cerkvi religije?* Zn 1 (1971), št. 3—4, str. 127 do 132.

117. *Nove silnice v pokoncilski teologiji*. Zn 1 (1971), št. 3—4, str. 150 do 152.

1972:

118. *Čuričeva ocena Truhlarja — »tehtna«*? Zn 2 (1972), št. 1, str. 79—84.

118 a. *V revizijo lastnega verovanja!* Zn 2 (1972), št. 3, str. 206—213.

118 b. *Gregorijanska univerza pri Pavlu VI*. Družina 21 (1972), št. 11, str. 3.

119. *Rabindranath Tagore. Absolutno in ustanova*. Zn 2 (1972), št. 4, str. 279—286.

120. *Demut*. Lexikon der Pastoraltheologie. Herder 1972, 87—88.

121. Entscheidung, religiöse. Prav tam, 115.

122. Erfahrung, religiöse. Prav tam, 116—117.

123. Erlebnis, religiöses. Prav tam, 118.

124. Fortschritt, spiritueller. Prav tam, 141.

125. Geistliche Lesung. Prav tam, 165—166.

126. Geistliches Gespräch. Prav tam, 166.

127. Kontemplation. Prav tam, 282 do 283.

128. Mystik. Prav tam, 342—343.

129. Nachfolge Christi. Prav tam, 344—347.

130. Seelenführung. Prav tam, 496 do 497.

131. Zurechtweisung, brüderliche. Prav tam, 634.

131 a. Heiligkeit. Herders Theologisches Taschenlexikon. Freiburg i. Br. 1972—1973, III., 246—251.

131 b. Visionen. Prav tam. VIII., 62—65.

1973:

132. Lessico di spiritualità. Queriniana. Brescia 1973. VIII + 757 str. [Se: 139, 141, 142.]

133. Iz korenin. Premišljevanje za leto 1973. Zn 3 (1973), št. 1, str. 30 do 32.

134. Slovenski sluh srca. Osnove in razsežnosti »slovenske teologije«. Zn 3 (1973), št. 2, str. 130—134.

135. Šest sestavkov iz slovenskega »Leksikona duhovnosti«. Meddobje 13 (1973), št. 4, str. 282—288.

136. Odprti prostori. Zn 3 (1973), št. 3, str. 205—209.

137. Tragika Teilharda de Chardina. Zn 3 (1973), št. 4, str. 301—306.

138. Variante na temo »človek in pluralizem«. Zn 3 (1973), št. 5, str. 394—399.

139. Iz leksikona duhovnosti (5 sestavkov iz italijanskega leksikona). Zn 3 (1973), št. 6, str. 502—507. [Prevod iz knjige št. 132.]

140. Molitev kot izkustvo. CSS 7 (1973), št. 11—12, str. 170—171.

1974:

141. Leksikon duhovnosti. Mohorjeva družba. Celje 1974. 770 str. (Studenti žive vode. Nova serija 2.) [Deloma prevod in predelava knjige št. 132.]

142. Lessico di spiritualità. Queriniana. Brescia 1974. 2. Ed. [Druga izdaja knjige št. 132.]

142 a. Per un'esperienza di Dio. La vita religiosa, Queriniana, Brescia 1974, 57—58.

142 b. Adesione assoluta all'Assoluto. Prav tam 62—64.

142 c. In attesa del Signore. Prav tam 228—230.

142 č. Fecondità del cristiano. Prav tam 388—390.

143. Duhovnost Ivana Cankarja. Zn 4 (1974), št. 3, str. 201—205.

144. Duhovnost Srečka Kosovela. Zn 4 (1974), št. 4—5, str. 289—293.

145. Transcendentalnost v »Očesu« Gregorja Strniše. Zn 4 (1974), št. 4 do 5, str. 309—312.

146. Duhovnost Alojza Gradnika. Govor v cerkvi sv. Trojice v Ljubljani, dne 3. aprila 1974. Zn 4 (1974), št. 6, str. 377—380.

1975:

147. Kako naj beremo »Božje okoli«. Teilhard de Chardin: Božje okoli. Mohorjeva družba. Celje 1975, 7 do 13. [Uvod v knjigo.]

148. Prešeren in absolutno (Govor na teološki fakulteti za Prešernov dan 8. februarja 1975.) Zn 5 (1975), št. 2, str. 97—101.

148 a. Bogastvo stalne napetosti med ustanovo in karizmo. Družina 24 (1975), št. 8, str. 3.

149. Religija v Kettejevem ciklu »Moj Bog«. Zn 5 (1975), št. 3, str. 217—224.

150. Ljudske pobožnosti in novo pokoncilsko bogoslužje. CSS 9 (1975), št. 5—6, str. 70—72.

151. Transcendencija in religija v poeziji Otona Župančiča. Zn 5 (1975), št. 4, str. 305—323.

152. Transcendencija in religija v poeziji Josipa Murna. Zn 5 (1975), št. 6, str. 519—527.

153. Izkustvenost Trubarjevega krščanstva. BV 35 (1975), 420—427.

1976:

154. Glas v dnu. Ljubljana 1976. 30 str. (Izbrana predavanja — Naše tromostovje 23.)

155. Pokoncilska situacija človeka. KolMD 1976, 74—75.

156. Absolutno — izvir človeške enkratnosti. CSS 10 (1976), št. 3—4, str. 39—40.

157. Doživljanje narave v »Obrazih« Simona Jenka. Zn 6 (1976), št. 1, str. 39—54.

158. Posmrtna epistola Cenetu Vipotniku. Zn 6 (1976), št. 2, str. 123 do 130.

159. Krščanstvo v čistini Tavčarjevega »Cvetja v jeseni«. Zn 6 (1976), št. 3, str. 208—216.

160. Svetovnonazorska pot Ivana Cankarja. Družina 25 (1976), št. 20, str. 6.

Truhlar je sam zapisal ob seznamu svojih del, da se je njegova ustvarjalnost začela utelešati v pesmi, šele pozneje hkrati v znanosti. Zato je treba navesti tudi revije in knjige, v katerih je objavljena Truhlarjeva poezija:

Mentor 1929/30, št. 9—10; 1930/31, št. 1—2, 3, 5—6, 7; 1931/32, št. 1—2.

Žar 1930/31, št. 1—10; 1931/32, št. 1, 5—6.

Mladika 1931, št. 6, 8; 1932, št. 8—9, 12; 1933, št. 1, 5; 1934, št. 1.

Naša zvezda 1931/32, št. 1—3; 1932/33, št. 2, 5, 8.

Dom in svet 1934, št. 3—4; 1939, št. 10.

Književni glasnik Mohorjeve družbe 1969, št. 1.

Koledar Mohorjeve družbe 1969.

Prostor in čas 1969, št. 9—10.

Nova mladika 1970, št. 3.

Znamenje 1971, št. 5; 1975, št. 1.

Le livre slovène 1973, št. 3—4.

Spectrum 1974.

V knjigi: Božič na Slovenskem, MD Celje 1969, in: Živi Orfej, CZ Ljubljana 1970.

Sam je zbral štiri zbirke pesmi, ki so izšle v knjigah:

Nova zemlja. Buenos Aires 1958 (Slovenska kulturna akcija 30), Rdeče bivanje. Buenos Aires 1961 (Slovenska kulturna akcija 43), V dnevih šumi Ocean. MD Celje 1969, Luč iz črne prsti. MD Celje 1973.

Sam je olajšal delo svojemu biografu, ker je zbral podatke o intervjujih, v katerih se je pogovarjal o svojem pesniškem in teološkem ustvarjanju: Mladika (Trst) 1966, 9—12 (R. Vodeb); Mladika (Trst) 1970, 90—92 (Al. Rebula); Delo, 13. marca 1971 (M. Sedmak); Vijesnik u srijedu, 26. maja 1971 (K. Miles); Znamenje 1972, 89—96 (R. Vodeb); Prostor in čas 1973, 189—192 (F. Pibernik); Knjiga '73, 408—411 (B. Hofman); dodati je treba še Znamenje 1975, 159—162 in Ognjišče 1976, št. 6.

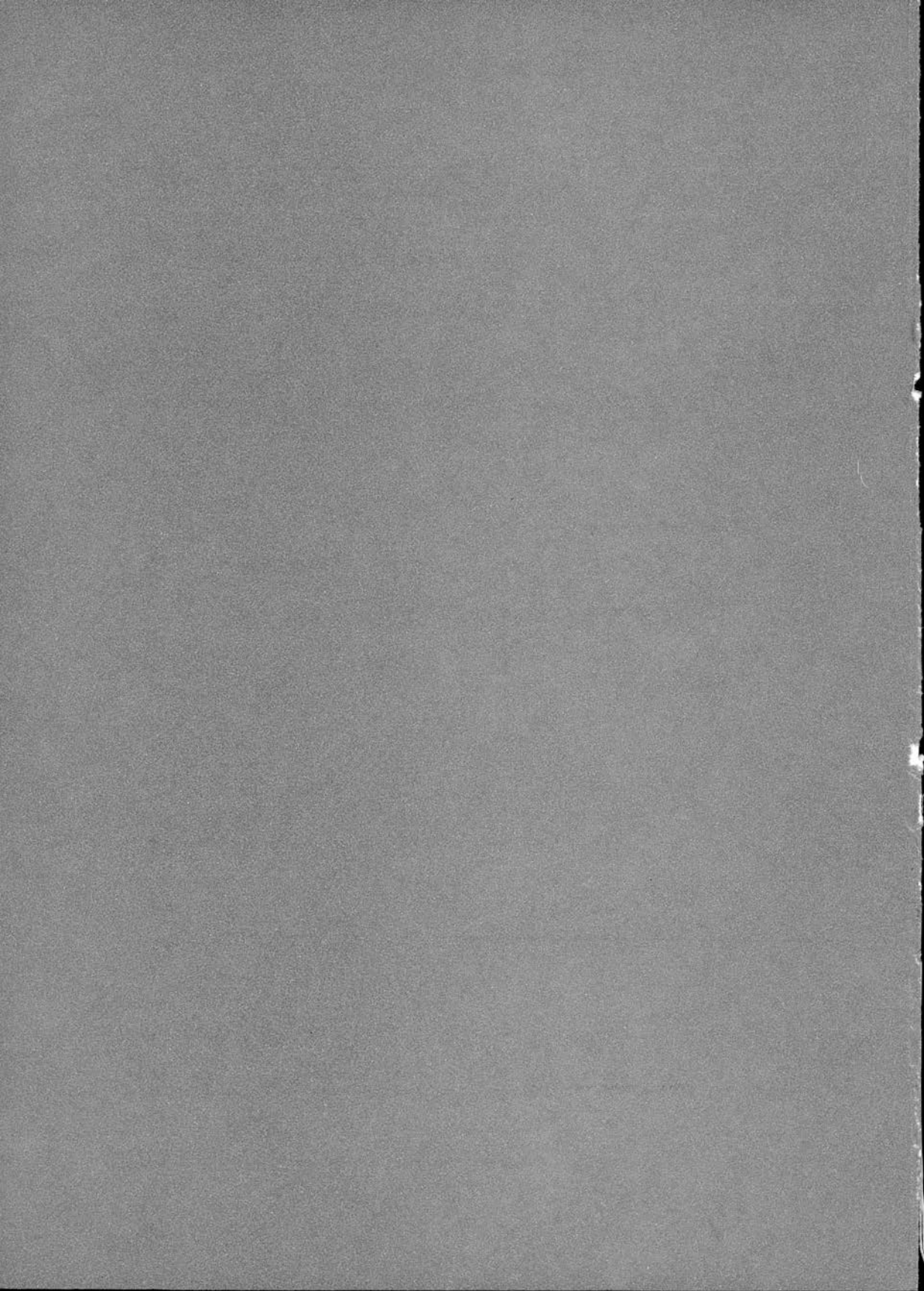
Prav tako je sam zbral ocene svojega teološkega pisanja v različnih revijah: Collationes Brugenses 1952, 443; Rivista di vita spirituale 1953, 331—332; Angelicum 1958, 468—470; Revue d'ascétique et de mystique 1959, 84—86; Glas Slovenske kulturne akcije, 15. jan., 30. marca, 30. jun. 1959; Theological Studies 1959, 142—143; Orientierung 1960, 25—28; Verdad y vida 1961, 576; Ephemerides theologicae Iovanienses 1961, 639—640; Deutsches Pfarrblatt 1964, 757; Tijdschrift voor Geestelijk Leven 1964, 757; Stromata. Ciencia y Fe 1966, 200—201; Rundbrief der Gesellschaft Teilhard de Chardin, avg. 1966, 17—20;

Ons Geestelijk Leven 1966, 171—173; Echo der Zeit 1966, 25. dec. 1966; Revista portuguesa de filosofia. Suplemento bibliográfico 1967, 335; Selecciones de libros 1967, 498; Družina, 7. jun. 1970; Naši razgledi, 11. dec. 1970; Meddobje 1972, 154—157; Meddobje 1973, 220—231; Osservatore Romano, 8. nov. 1973. Treba bi bilo poiskati še novejša ocena v domačem tisku, ki jih ni bilo tako malo.

VSEBINA (index)

Razprave (Disertationes)

- | | | |
|-----------------------|-----|--|
| Stanko Janežič | 125 | Tomaž Akvinski in edinost Cerkve
Thomas von Aquin und Einheit der Kirche
Thomas d'Aquin et l'Unité de l'Eglise |
| Ivan Pojavnik | 133 | Iz Origenove teologije. 2. Eksemplarizem
Aus der Origenes' Theologie. 2. Exemplarismus
La Théologie d'Origène. 2. L. Exemplarisme |
| Angelo Vivian | 148 | Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji
Die Wortfeldtheorie und die Möglichkeit ihrer Anwendung in der hebräischen Bibel
La Théorie des champs sémantiques et son usage dans la Bible hébraïque |
| Anton Nadrah, o. cist | 155 | Krst otrok v življenju Cerkve
Kindertaufe im Leben der Kirche
Le Baptême des enfants dans la vie de l'Eglise |
| Anton Strlè | 167 | Vloga milosti pri krščanski zrelosti
Die Rolle der Gnade bei der christlichen Reife
Le rôle de la grâce dans la maturité chrétienne |
| Vekoslav Grmič | 186 | Celostna razsežnost, dinamičnost in ustvarjalnost verske zrelosti
Ganzheitliche Dimension, Dynamik und schöpferische Kraft der Glaubensreife
L'intégralité, le dynamisme et la créativité d'une foi adulte |
| Pregledi (Conspectus) | 200 | Moltmannov pogled na človeka (Ciril Sorč) |
| | 208 | Kaj se pravi »biti kristjan« (A. Strlè) |
| | 212 | Zakaj upadajo v Franciji duhovniški poklici (A. Strlè) |
| | 216 | Nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strlè) |
| | 221 | Theologische Berichte (A. Šuštar) |
| Poročila (Relationes) | 224 | Akademsko leto 1976/77 na Teološki fakulteti (Zimski semester) (Rafko Valenčič) |
| In Memoriam | 229 | Profesor dr. Vladimir Truhlar (p. Marijan Šef, DJ) |
| | 232 | Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimira Truhlarja (Marijan Smolik) |



BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V
LJUBLJANI
ŠT. 3
1977
LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

števila 3

julij—avgust—september

leto 37

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

Anton Strlè

TEOLOGIJA PRENOVLJENEGA BOGOSLUŽJA

Pred kratkim je pri pogovoru o prenovi, ki je potrebna, eden izmed udeležencev dejal: »Liturgična prenova, kakršno naroča koncil, je pri nas v glavnem uspela. Zdaj se moramo potruditi, da bo prenova stekla tudi na drugih področjih.«

Ali pa je to res? Ali je pri nas liturgična prenova, vsaj v glavnem, res uspela? Ali smo s tem, kar je storjeno, vsaj v glavnem, lahko zadovoljni? Prav gotovo smemo o tem dvomiti, še več, celó moramo dvomiti.

Saj pač ni mogoče oporekati K. Rahnerju, ki je kmalu po sklepu koncila dejal: »Če bi cerkveni zbor ne storil nič drugega ali ne postavil temelja za nič drugega kakor le za izboljšanje zunanje družbene 'podobe' Cerkve, za pomnožitev njenega socialnega ugleda, za bolj privlačno in ljudstvu bližje oblikovanje liturgije, za rast svobode in demokracije v upravnem aparatu Cerkve in za rast strpnosti navzven, za boljšo uveljavitev v koncertu človeštvo osrečujočih sil — potem bi ne bilo doseženo tisto, kar pravzaprav mora biti doseženo v **Cerkvi**: to, da bi človek, vsak posameznik, Boga bolj ljubil, da bi bolj veroval, bolj upal, bolj ljubil v odnosu do Boga in do ljudi, da bi Boga bolje molil v 'duhu in resnici', da bi temino bivanja in smrti volneje sprejemal nase, svojo svobodo bolj sproščeno uveljavljal in v tem vztrajal.«¹

Prenova liturgičnih obredov še ni **liturgična prenova**, ki hoče, da se iz jedra in bistva liturgije prenovijo udje Cerkve, tudi mi vsi, in da bi ta notranja prenova izžarevala tudi navzven. Saj je naloga Cerkve po besedah konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu ta, da »Boga Očeta in njegovega Sina napravlja navzočega in tako rekoč vidnega s tem, da se ob vodstvu Svetega Duha neprestano prenavlja in očiščuje. To dosega predvsem s pričevanjem žive in zrele vere, to je vere, ki je takó vzgojena, da je sposobna težavam jasno zreti v obraz in jih premagovati... Ta vera mora razodevati svojo rodovitnost s tem, da prešinja celotno, tudi svetno življenje verujočih« (CS 21, 5).

Ta namen ima pred očmi 2. vatikanski cerkveni zbor že v prvem stavku svojih izglasovanih tekstov, v stavku, ki je ravno začetek konstitucije o svetem bogoslužju: »Sveti cerkveni zbor si postavlja za nalogo: **poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli,**« »vitam christianem inter fideles

in dies augere«. Poglobitev in poživitev resnično krščanskega, evangeljskega življenja in izžarevanje tega življenja v okolje, da bi beseda o Cerkvi kot »vesoljnem zakramentu odrešenja« ne bila samo lepo zvoneča fraza — to je hotel doseči koncil. In na začetek je postavil tekst o prenovi liturgije, da bi bilo **prenovljeno življenje in delovanje Cerkve**. Tej notranji prenovi Cerkve naj bi bilo podrejeno in naj bi v njej imelo temelj vse drugo. Samó v luči tega poglobitvenega namena in v podrejenosti temu namenu je koncil hotel tudi prenovitev institucij, to pa cerkveni zbor izraža z besedami liturgične konstitucije: »Bolje prilagoditi potrebam našega časa tiste ustanove, ki so spremenljive; pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa; in okrepiti, kar bi pomagalo, da bi bili vsi poklicani v naročje Cerkve« (B1). Za dosego vsega tega je po mislih koncila posebno pomembno ravno pravo obhajanje liturgije s svojim središčem v evharistiji. Saj »liturgija«, po kateri se izvršuje delo našega odrešenja, posebno s sveto evharistično daritvijo, kar najbolj pomaga, da življenje vernikov predstavlja in drugim razodeva Kristusovo skrivnost ter pristno naravo Cerkve« (B2).

Gotovo je torej utemeljeno, da zdaj, ko imamo že pri rokah takó rekoč »orodje« za liturgično prenovu, to se pravi za prenovu življenja iz liturgije, življenja iz Kristusa, svoja razmišljanja posvetimo prav liturgiji. »Teologija prenovljenega pogoslužja« je zelo obsežna tema. Tukaj se bomo ustavili le pri nekaterih vidikih.

1. Vloga liturgije v odrešenski zgodovini

Z osrednjim in najvišjim dogodkom celotne odrešenske zgodovine, s Kristusovo »pasho« smrti in vstajenja, se **odrešenska zgodovina še ni končala**. V počelu je Kristus že pridobil odrešenje; odrešenje je že zdaj dejavno, vendar še ni prodrlo v človeštvo in v vse njegove ude.

Congar navaja anekdoto o judovskem rabinu. Ko so mu naznanili, da je Mesija že prišel, je pazljivo pogledal skozi okno, nato pa rekel: »Ne! nič se ni spremenilo! Vse je še tako, kakor je bilo!«² Očitno si je rabin zamišljal odrešenje podobno kakor veliki inkvizitor v mračnem prizoru »Bratov Karamazovih«. Veliki inkvizitor govori Jezusu: »Zakaj nisi poslušal velikega in strašnega duha, ki ti je v tistih treh duhovitih skušnjavah prav svetoval? Zakaj nisi spremenil kamna v kruh in ga dal ljudstvu? Vsi bi bili šli za teboj. Množica ni zmožna, da bi svobodno služila Bogu in se tolažila samo z nebeškim kruhom. Zemeljskega kruha hoče in kliče: 'Usužnjite nas, samo nasitite nas!' ... Nisi stopil s križa, ker nisi hotel s čudežem zaslužiti človeka, hotel si svobodno vero, a ne čudežne. Toda množica bolj ljubi čudeže kakor pa svobodno odločitev, bolj išče čuda kakor pa Boga...«³ Tako veliki inkvizitor. Podobno si je rabin predstavljal, da se bo odrešenje zgodilo nekako mehanično, z neizmernim, nenadnim, silnim preoblikovanjem struktur in z neustavljivo močjo. A Bog, ki je že sam v sebi večno

² Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrement du salut. Salut et libération*, Ed. du Cerf, Paris 1974, 94.

³ Fj. M. Dostojevski — VI. Levstik, *Bratje Karamazovi*, Cankarjeva zal., Ljubljana 1976 (Sto romanov 93/2) 48—71. Tu povzeto po Fr. Grivec, *Kristus v Cerkvi*, Ljubljana 1936, 211.

blaženi osebnosti dialog Ljubezni, je zamislil nekaj neprimerno boljšega. Ko je z velikonočno skrivnostjo Kristusovega smrtnega trpljenja in vstajenja izrekel človeštvu in vesoljstvu svojo najvišjo in najglasnejšo besedo ljubezen,⁴ je hotel s koncem odrešenjske in sploh človeške zgodovine tako rekoč še nekoliko počakati. V tem vmesnem času, ki je v primerjavi z večnostjo kratek, v tem času Cerkve, ki je tudi čas Svetega Duha, naj bi **človeštvo, rod za rod, sredi stisk in boj, tudi sredi neizrekljivo bridkega trpljenja in padcev, dobilo priliko in ustrezno mogočnost za svoboden življenski odgovor na ljubeči odrešenjski nagovor troedinega Boga:** ljubeči odgovor življenja, ki je šlo skozi mnogotere bridkosti in stiske, a se je prav z upodobitvijo po Kristusu v njegovem trpljenju in smrti usposobilo za kar najglobljo in nedopovedljivo osrečujočo upodobitev po Kristusu v njegovem poveljanju, za »nad vso mero veliko, večno bogastvo slave« (2 Kor 4, 17).

Jezusova obuditev od mrtvih je pokazala, da je Bog posegel v človeško zgodovino tam, kjer je bilo domnevno vse izgubljeno, kjer je bilo — človeško gledano — vse uničeno in končano. Ob velikonočnem dogodku so učenci spoznali, da Jezus ni le tako govoril o Bogu, kakor ni nikoli nihče govoril, marveč da je on sam »Govorjenje Boga ljudem. Ta človek — Kristus — je sam, in sicer v svoji celoti božja Beseda, ki se je napravila za enega od nas.«⁵ Jezusovo trpljenje, končano s poveljanim vstajenjem, je nekako konec odrešenjskega božjega govorjenja ljudem. Vendar je ta dogodek, kakor pravi J. Ratzinger, »ravno kot konec nujno tudi začetek, ki se nadaljuje in skozi vso zgodovino ostaja navzočnost in obljuba prihodnosti.« Kristus je tisti, ki v svojem poveljanju pomeni, »da **Bog neprestano nagovarja človeka...** Zgodovina, ki prihaja za velikonočnim dogodkom, sicer ne more več preseči tega, kar se je zgodilo v Kristusu; vendar mora poskusiti, da to polagoma napravi za svoje — da človeštvo vključi v tistega človeka, ki je kot od Boga prišli človek človek za vse, prostor sleherne človeške eksistence in dokončni Adam... **Kristus je stalen nagovor Boga človeku;** po njegovem času ne pride nič [takega, kar bi preseglo novost, ki je v Kristusu že dana], pač pa se v Kristusu šele začenja odpirati vsa prostranost božje besede...«⁶

Objektivno odrešenje ali v počelu uresničeno odrešenje vsega človeštva je že izvršeno. Na enem mestu je uspel tudi človekov odgovor na odrešenjski božji nagovor. To se je zgodilo v Jezusu Nazareškem. Kristus je s kalvarijsko daritvijo, končano z vstajenjem, enkrat za vselej odkupil vse človeštvo; zadostil je enkrat za vselej za vse grehe in za vse grešnike; enkrat za vselej je v preobilju zaslužil vse milosti posvečenja, tiste milosti, ki jih bo Oče po nepretrganem Kristusovem sredništvu podeljeval do konca časov. Toda subjektivno odrešenje, ali bolje, delitev teh milosti, naklanjanje odrešenjskega zadoščenja in zaslužnja vsakemu človeku, dejansko posamezni osebi pripadajoče opravičenje in posvečenje vsakogar — to se stopnjoma izvršuje v času v zaporednosti rodov. To odrešenje prihaja v dotik z vsakim človekom v moči tistega božjega vabila, na katero naj **vsakdo**

⁴ Škofovska sinoda 1971, O službenem duhovništvu, Ljubljana 1972, 10 (I, 1, 1).

⁵ J. Ratzinger, v: LThK ZwVK II (1967) 510.

⁶ Isti, n. m., 510—511.

svobodno odgovori s svojo vero in ljubeznijo, da bo osebno postal deležen dobrote odrešenja, ki je že za vse pridobljeno.⁷

Kristusovo pozivanje človeštvu: »Spreobrnite se, zakaj božje kraljestvo se je približalo« (Mr 1, 15), se bo torej končalo šele ob koncu časov. Zato pa je naš sedanji čas še vedno čas čakanja; ne sicer čas čakanja na obljubljeni odrešenje, kakor je to bilo v stari zavezi, marveč čakanje na popolno razkritje moči in bogastva tega odrešenja, razkritje s Kristusovim prihodom v slavi.

V tem vmesnem času med dvema Kristusovima prihodoma nam je odtegnjena Kristusova vidna navzočnost. Vendar Kristus ne neha biti dejavno navzoč v srcu zgodovine, nekako **tudi vidno, in sicer tako, kakor je primerno skrivnosti učlovečenja in obenem telesno-zgodovinskemu bitju, kakršen je človek.** Na to misli koncil, ko pravi v dogmatični konstituciji o Cerkvi: »Ko je (Kristus) vstal od mrtvih, je poslal svojega oživljajočega Duha v učence in je po njem svoje telo, ki je Cerkev, napravil za vesoljni zakrament odrešenja. Ko sedi na Očetovi desnici, neprestano deluje v svetu, da bi ljudi privedel v Cerkev, jih po njej tesneje združil s seboj in jih s tem, ko jih hrani s svojim lastnim telesom in krvjo, napravljajal deležne svojega poveljanežnega življenja. Tista prenovitev torej, katera nam je obljubljena in ki čakamo nanjo, se je v Kristusu že začela, napreduje s pošiljanjem Svetega Duha in se po njem nadaljuje v Cerkvi, v kateri po veri spoznavamo smisel našega časnega življenja, ko v upanju na prihodnje dobrine končujemo delo, katero nam je Oče izročil na svetu in takó delamo za svoje zveličanje« (C 48, 2). — To je rečeno v konstituciji o Cerkvi, ki že v svojem uvodnem členu pravi, da je Cerkev »v Kristusu nekaj zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu«, za tisto popolno edinstvo ljudi z Bogom in med seboj, ki je ravno bistvena sestavina dovršene odrešenosti.

Dostaviti pa moramo: Najprej je ravno v liturgični konstituciji cerkveni zbor že na njenem začetku prvokrat izrekel staro patristično in pravzaprav tudi biblično misel o Cerkvi kot odrešenjskem zakramentu. Koncil pravi: »Kristusova človeška narava, združena v eni osebi z Besedo, je bila orodje našega odrešenja... To delo odrešenja človeškega rodu in popolnega božjega češčenja..., je izvršil Kristus Gospod predvsem z velikonočno skrivnostjo: s svojim blaženim trpljenjem, vstajenjem od mrtvih in slavnim vnebohodom. V tej skrivnosti [paschale mysterium] je s svojo smrtjo uničil smrt in nam s svojim vstajenjem obnovil življenje, saj od Kristusa, na križu zaspalega, izvira čudovita skrivnost vse Cerkve [totius Ecclesiae mirabile sacramentum]« (B 5). K. Rahner izrečno opozarja, da ima nemški prevod napako, ko prevaja »sacramentum« izvirnika z izrazom »skrivnost« in ne »zakrament«.

Kot odrešenjski zakrament se Cerkev izkazuje in uveljavlja predvsem v liturgiji, zlasti v obhajanju evharistije, iz katere in po kateri »Cerkev neprestano živi in raste« (C 26); saj si brez evharistije Cerkve sploh ni

⁷ Prim. J. Bur, *Sens chrétien de l'histoire. Initiation au Mystère du Salut*, Ed. Téqui, Paris 1973, 48—52.

mogoče misliti,⁸ takó da vzhodna teologija Cerkev in evharistijo večkrat kratkomalo istoveti.⁹ Odrešenjska zakramentalnost Cerkve se gotovo najjasneje in najdoločneje razodeva v obhajanju evharistije, ki je središče in žarišče vseh drugih zakramentov ter vse liturgije. Vloga Cerkve kot odrešenjskega zakramenta, Cerkve, po kateri hoče Kristus sam do konca časov nadaljevati svoje odrešenjsko delo, je z liturgijo v tako tesni zvezi, da so ob predkoncilskem liturgičnem gibanju Cerkev večkrat označevali za »liturgično občestvo« in o sv. evharistiji rekli, da je »srce Cerkve«.¹⁰ V tem odseva tudi vloga, ki jo ima liturgija v odrešenjski zgodovini do »žarečega jutra paruzije [drugega prihoda] Sina človekovega.«¹¹ Šele tedaj bo potekel »čas Cerkve«, v katerem bodo prišli na vrsto vsi zaporedni človeški rodovi in bodo mogli iz svojih bivanjskih globin svobodno odgovoriti na odrešenjski božji nagovor.

To vlogo liturgije v odrešenjski zgodovini naj še naprej nekoliko osvetlimo v nadaljnji točki.

2. Liturgija kot ponavzočevanje Kristusovega odrešenjskega dela

V prvem poglavju konstitucije o svetem bogoslužju je koncil postavil »splošna načela« za prenovo bogoslužja in s tem tudi za prenovo Cerkve iz prenovljenega bogoslužja. Ena od ključnih točk teh načel in tudi celotne konstitucije je: Vsi udje Cerkve naj bi se spet bolj živo zavedali tistega, kar je v prvih časih Cerkve takó močno posegalo v zavest in življenje kristjanov — da je namreč liturgija **realno ponavzočevanje Kristusovega odrešenjskega dela**; da je tisti poveljani Kristus, ki je nekdanji učencem obljubil svojo trajno navzočnost do konca sveta (prim. Mt 28, 20; Jan 14, 19, 28), s svojim odrešenjskim delovanjem »vedno navzoč svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih«, kakor pravi konstitucija, ki potem nadaljuje: »Pri mašni daritvi je navzoč takó v osebi duhovnika — kajti isti sedaj daruje po službi duhovnikov, kot je nekoč sam sebe daroval na križu' — kakor še posebno pod evharističnima podobama. Navzoč je s svojo močjo v zakramentih, tako da: kadar kdo kršči, Kristus sam kršči. Navzoč je v svoji besedi, tako da on sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo. Kadar končno Cerkev moli in poje, je navzoč tisti, ki je obljubil: 'Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi'... Zato je vsako bogoslužno opravilo kot dejanje Kristusa duhovnika in njegovega telesa, ki je Cerkev, na najdoločilnejši način sveto dejanje; učinkovitosti tega dejanja v istem redu in v isti stopnji ne doseže nobeno drugo cerkveno dejanje« (B 7, 1.4).

S tem besedilom je koncil v jedru potrdil »misterijsko teologijo«, ki jo imajo za eno od najplodovitejših, če ne za najplodovitejšo idejo našega sto-

⁸ Prim. C 3; 7; 26; 28; 50. Glej tudi Navodilo o čiščenju evharistične skrivnosti (Es), Ljubljana 1967, št. 1; 4; 7; 42.

⁹ Npr. A. S. Homjakov, G. Florovski, S. Bulgakov, N. Afanasjev; naveda B. Schultze, Unionskonzil von Florenz, v: StDZ 164 (1958/59) 427—439. Bulgakov se sklicuje na Teodorja Studita, ki mu je evharistija »povzetek vse odrešenjske oikonomije« (Antirreticus I, 10: PG 99, 340).

¹⁰ Glej Fr. Grivec, Kristus v C, Ljubljana 1936, 177—180; 183—184.

¹¹ J. M. Tillard OP, L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise, Ed. du Cerf, Paris 1964, 242. Povzetek te knjige gl. v: EphLit 78 (1964) 533—535.

letja,¹² in ki ji je začetnik O. Casel. O. Casel je v zvezi z liturgičnim gibanjem ponovno odkril duhovno bogastvo starokrščanske liturgije, bogastvo, iz katerega so bogato notranje živeli prvi kristjani in zajemali moč, da so bili navzlic velikanskim oviram zares sol zemlje in luč sveta (prim. Mt 5, 13—16). Koncil želi, da bi se tudi današnji kristjani sredi sveta, ki ob takó silnih in naglih spremembah nastaja, globlje zakoreninili v Njem, ki je »včeraj in danes, isti tudi na veke« (Hebr 13, 8) in prav zato tudi neizčrpna novost. Spet naj bi se prepojili z zavestjo: V obhajanju odrešenjskih skrivnosti v bogoslužju in njegovih praznikih nikakor **ne gre le za spominjanje nečesa, kar se je zgodilo v davni preteklosti**, ki pa bi zdaj postajalo navzoče le v našem psihološkem spominjanju. Liturgično spominjanje, liturgična »anamneza«, je marveč nekaj drugega — je hkrati vedno tudi **realna navzočnost**, ki jo ostvarja Duh povelčanega Gospoda. Hkrati z nevidno navzočnostjo Njega, ki je bil enkrat na križu darovan in je zdaj za vekomaj povelčan, postane v liturgiji pod zakramentalnimi znamenji **dejavno navzoča celotna Kristusova skrivnost** in dogodki odrešenjske zgodovine, ki se jih ob praznovanju spominjamo. Gotovo, prav posebna navzočnost pvelčanega Kristusa je podana pod evharističnima podobama kruha in vina. Imenujemo jo bistvena (substancialna) navzočnost. Vendar té prav posebne, tako rekoč najbolj oprijemljive Gospodove navzočnosti med novozaveznim božjim ljudstvom nikakor ne smemo izolirati od drugih načinov Kristusove navzočnosti. Tudi ti drugi načini so realna navzočnost povelčanega Kristusa in njegovega Duha med nami. To navzočnost lahko imenujemo »dinamična« navzočnost, ki jo Kristus kot srednik uresničuje po Svetem Duhu, katerega je na binkoštni praznik na temelju svoje »pashe«, svojega daritvenega prehoda k Očetu za stalno izročil Cerkvi in po njej svetu.¹³

Sv. Tomaž Akvinski pravi o evharistiji: »V tem zakramentu je obsežena celotna skrivnost našega odrešenja« in zveličanja.¹⁴ V njem je »obsežena skupna dobrina vse Cerkve substancialno«. ¹⁵ V tem je — skupaj s Kristusom naročilom pri zadnji večerji — tudi razlog, zakaj Cerkev za praznovanje praznika vseh praznikov, namreč velike noči, pa tudi za obhajanje vseh drugih praznikov, ki so polagoma nastali, ni poznala in ne pozna nič drugega kakor le evharistijo, ki je zakrament Kristusove pashe. V Kristusovi pashi smrtnega trpljenja in povelčanega vstajenja kot največjem in najodločilnejšem dogodku vse odrešenjske zgodovine so bile povzete tudi

¹² Prim. J. Ratzinger, *Sakramentale Begründung cristlicher Existenz*, Kyrios, Freising 1970, 5.

¹³ Odrešenjske skrivnosti, pravi okr. Mediator Dei, št. 163, »so neprestano navzoče in delujejo... Po nauku cerkvenih učiteljev so te skrivnosti vzvišeni zgledi krščanske popolnosti ter zaradi Kristusovega zaslužnja in molitve studenci božje milosti in po svojih učinkih trajno v nas; saj je vsaka posamezna skrivnost v skladu s svojo posebnostjo vzrok našega odrešenja in zveličanja.« Teologija to podrobneje pojasnjuje. Prim. C. v. Korvin-Krasinski, *Christus praesens bei Thomas von Aquin und den griechischen Kirchenvätern*, v: B. Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Messopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart*, Patmos, Düsseldorf 1960, 117—137; a tudi druge razprave v tej knjigi; I. H. Dalmis, *Liturgie et Mystère du salut*, v: A. G. Martimort, *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Desclee et Cie, Paris—Tournai 1961, 198—219, zlasti 214 ss.; K. Rahner, *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinde*, v: *Schriften VIII* (1967) 395—408; hrvatski prevod: K. Rahner, *Prisutnost Kristova u liturgijskoj zajednici*, v: *Svesci št. 14* (1969) 7—10.

¹⁴ Sv. Tomaž A., S. th. 3 q.83 a.4.

¹⁵ Isti, S. th. q.65 a.3 1. To navaja 2. vat. koncil v D 5, 2.

vse skrivnosti prejšnjega Kristusovega življenja, pa tudi vse drugo, kar spada v celotno skrivnost odrešenja. Takó moramo reči: Obhajanje evharistije sicer samo po sebi zakramentalno-realno ponavzročuje naravnost le Kristusovo velikonočno skrivnost. Toda pri obhajanju evharistije postane povečani Kristus navzoč med svojimi z vso tisto daritveno voljo in ljubeznijo, s katero se je na križu daroval Očetu za vse ljudi vseh časov in v katero je povzel vse svoje prejšnje življenje, »pridružujoč svoji daritvi vso človeško bedo in žrtve celotnega človeštva.«¹⁶ **V povezanosti z Gospodovo evharistično navzočnostjo so zaradi tega v našo sedanost pritegnjeni tudi vsi pretekli odrešitjski dogodki, kot predujem celó naše prihodnje poveljanje.**

Lepo to izraža. O. Casel, ko pravi: »Ko obhajamo sveto evharistijo, stojimo sredi Gospodove smrti. Kako čudovit trenutek! Kristus ne umira znova, toda mi v skrivnosti sodoživljamo enkratno Gospodovo smrt tako, da nam sedaj 'stoji na voljo' in sedaj tudi mi doživljamo to smrt in je moremo postati deležni. Ko pa sodoživljamo Kristusovo smrt, stopimo skupaj s Kristusom, obujenim k življenju, v božje kraljestvo. Nič več nismo na svetu, marveč v Duhu poveljane Gospoda. Zato v tem svetem trenutku obhajamo spomin odrešilnega trpljenja, vstajenja od mrtvih in vnebohoda'. Pred večnim božjim prestolom stojimo — in jemo in pijemo od tega oltarja jed in pijačo večnega življenja. Tu se naše potovanje skozi puščavo božansko okrepi. — O Izraelcih, ki so potovali skozi puščavo, je rečeno: 'Vsi so jedli isto duhovno jed in vsi pili isto duhovno pijačo — pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala; skala pa je bil Kristus' (1 Kor 10, 3.4). Ta prispevka se je izpolnila Cerkvi, ki srka od umirajočega Kristusa pijačo večnega življenja, milost, ki žubori iz krvi življenja in vzpostavlja večno zavezo. V evharistiji se torej zakramentalno uresničuje tisto, kar je vsebina vsega krščanskega življenja: iz skupnega trpljenja Kristusa in kristjanov, trpljenja, v katerem križani Kristus pritegne vernike v svoje trpljenje, vzhaja tudi večna slava, v kateri Kristus vernikom podeljuje od svojega življenja in svojega veličanstva.«¹⁷

Cerkev ima predvsem v obhajanju evharistije, ki je središče vse liturgije, »zmernaj v svoji sredi Kristusa, čigar odrešitjsko-zveličavna dejanja obhaja vse leto. — Vse Kristusovo življenje je zdaj strnjeno v njegovi osebi, navzoči v Evharistiji. V sebi nosi svojo preteklost še veliko bolj, kakor nosi kdo tu na zemlji svojo preteklost na obrazu, v svoji zunanosti in značaju. To je najgloblji razlog, da lahko obhajamo vsak praznik cerkvenega leta kot sedanost, kot danes in ne le kot spomin na preteklost. To je pravi krščanski način praznovanja. Spominjati se se pravi danes imeti.«¹⁸

Od tu pride ves realizem krščanskih praznikov ter vsa moč in nadnaravna učinkovitost bogoslužja. Na tem sloni tisti neprimerljivi, na prvi pogled tako nezaslišano drzni klic velikih liturgičnih praznovanj v letu: »Danes je rojen Kristus« (božič); »danes je zvezda vodila modre« (Gospodovo razglašanje); »danes je naš Odrešenik šel v nebesa« (vnebohoda); itd. Ti

¹⁶ Šks 1971, I, 1, 1 (prim. op. 4).

¹⁷ O. Casel, nav. B. Neunheuser, v: B. Neunheuser, *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, Patmos, Düsseldorf 1960, 9.

¹⁸ Krščansko oznanilo. Holandski katekizem, Maribor 1971, 187—188.

»danes« pričajo, da se v liturgiji po izražanju koncila vse cerkveno leto **realno srečujemo s skrivnostmi Kristusovega življenja**, »od njegovega učlovečenja in rojstva do vnebohoda, binškošnega praznika in do pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda« (B 102, 2). Zato pa »liturgično leto, ki ga pobožnost Cerkve hrani in spremlja«, prav zares nikakor ni le »mrzlo in neplodno predstavljanje stvari, ki spadajo v preteklost, ali pa zgolj spomin na nekdanje dogodke, marveč je Kristus sam, ki trajno živi v Cerkvi in nadaljuje pot svojega neizmernega usmiljenja, ki jo je začel v tem umrljivem življenju«. Tako pravi okrožnica »Mediator Dei«, ¹⁹ katere glavno vsebino povzema tudi koncil. Še vedno velja, kar je v 4. stol. govoril sv. Gregor Nacianški: »Naši prazniki nimajo ničesar skupnega s svetnimi slovesnostmi. Naši prazniki so božji. Tisto, kar obhajamo, je nad sedanjim svetom in presega zemeljske stvari. Tisto, kar praznujemo, ni naše, marveč pripada Njemu, ki se je dal za nas in je postal naš Gospod, Kyrios. Naši prazniki nimajo ničesar od prvega stvarjenja; naši prazniki vsebujejo tiste, ki daje milost novega življenja.« ²⁰ Seveda pa tudi ta veliki cerkveni učitelj ve za trditev sv. Pavla: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3, 22) in je prepričan, da Kristus v svoje odrešenijsko delovanje privzema tudi delo stvarjenja.

Še jasnejše nam postane to, o čemer smo doslej razmišljali, če se vsaj na kratko ustavimo ob nekaterih napakah v gledanju na liturgijo.

3. Napačno pojmovanje liturgije

Na prvem mestu lahko omenimo nekakšen **ekleziološko-liturgični deizem**. Deizem v navadnem pomenu meni, da je Bog v začetku ustvaril svet, nato pa se ni več zmenil in se ne zmeni zanj, tako da je svet prepuščen sam sebi in tistim močem, ki jih je Bog položil vanj ob stvarjenju. Podobno si je zlasti v dobi razsvetljenstva povprečen kristjan začel predstavljati Cerkev v odnosu do Kristusovega delovanja. V glavih neredkih kristjanov je vedno bolj izključno stopala v ospredje podoba Cerkve kot vidne družbe, podoba zgolj ali vsaj pretežno pravne Cerkve z visoko avtoriteto, ki pa ima — drugače kot od zgolj vidne družbe — neposredno božji izvor. Od notranje povezanosti med Kristusom in Cerkvijo, od Kristusove stalne navzočnosti, od njegovega, po Svetem Duhu uresničevanega delovanja v Cerkvi in po Cerkvi je po takšnem gledanju ostala pravzaprav le še pravno pojmovana ustanovitev Cerkve in postavitve njene hierarhije. Nadnaravno-misterijska stran Cerkve, njena bistvena povezanost in prešinjnost z Duhom poveljčanega Gospoda — vse to je, kakor ugotavlja nemški pastoralist Fr. X. Arnold, prišlo zlasti v pastoralnih spisih razsvetljenske dobe skoraj že kar v načelno pozabo. ²¹ Takó so tedaj mnogi začeli tudi liturgijo, neločljivo povezano s Cerkvijo, umevati skoraj le kot poučevanje in psihološko spodbudo

¹⁹ Pij XII., okr. Mediator Dei, št. 163: AAS 1947, 580.

²⁰ Sv. Gregor Nacianški, Oratio 38, 4. Vrsto podobnih besedil iz cerkvenih očetov nav. dom Jean Hild, *Ly Mystère de la célébration*, v: LMD št. 20 (1950) 83—113.

²¹ Fr. X. Arnold, *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg ²1965, 106—112; prim. J. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 42—44.

k moralnemu življenju.^{21a} Če je šlo za Kristusovo navzočnost, so ti ljudje mislili kvečjemu le na izolirano in statično pojmovano navzočnost pod evharističnima podobama. V marsikaterem kristjanu je tedaj živela predstava, kakor da je evharistično spremenjenje nekoč izvršil Kristus, zdaj pa da to stori duhovnik tako rekoč v »lastni režiji«; podobno glede odpuščenja grehov v zakramentu sv. pokore. Vse premalo je bilo žive zavesti, da je človeški duhovnik zlasti pri svojih osrednjih, najbolj bistvenih dejanjih le orodje poveljčane Gospoda, kateremu tako rekoč »posoja svoj jezik in mu daje na razpolago svojo roko«.²² Nekateri liturgiki in teologi razsvetljenstva, deloma pa že prej, so med drugim tudi sklep liturgičnih prošenj »po našem Gospodu J. Kr.« začeli razlagati tako, da jim je to pomenilo isto kakor »po Kristusovih zaslugah«. Kakor da bi bil Kristus v svoji človeški naravi, združeni z drugo božjo osebo, naš srednik le v določenem zgodovinskem trenutku, le v preteklosti, ki nekako pravno (ali moralno) deluje še v našo sedanost; kakor da bi bila Kristusova sredniška dejavnost s smrtjo na križu končana, čeprav njegova zadostitev in zaslužnje veljata tudi še za nas. In vendar je **Kristusova sredniška dejavnost šele s poveljčanjem postala v polnosti učinkovita**. Šele tedaj je Kristus postal »oživljajoč duh« (1 Kor 15, 45) in more odslej razlivati bogastvo svojega odrešenja na vse človeštvo ter ga povezovati z Očetom.²³

Nadaljnjo napako lahko označimo za »ritualizem« in »liturgizem«, pa tudi »estecizem« v tistem negativnem pomenu, ki ga večkrat nakazuje končnica »-izem« s pretiranim, enostranskim ali izključnim poudarjanjem le ene strani pri stvarnosti, ki ima več vidikov, brez katerih stvar sploh ni več tisto, kar bi morala biti. Odenki več ali manj izrazitega »ritualizma« se kaj lahko vrinejo tudi v naša najbolj dobromisleča prizadevanja za prenovno liturgijo. Kaj hitro namreč začnemo pozabljati, da je vse zunanje obredje z vsemi besedili in kretnjami ter z vsem drugim, s čimer naj bi postala liturgija »privlačna«, vendarle samo telo, in sicer mrtvo telo, če ni v vso to zunanost vdihnjena duša resnične in iskrene krščanske vere in bogovdanosti, nikakor ne nujno čustvene, pač pa eksistencialne, življenjske. K. Rahner po pravici naglaša, da cerkveno učiteljstvo, ne izvzemši 2. vatiškanskega koncila, pri besedi »liturgija« misli vedno na tisto javno cerkveno bogoslužje, ki ima za svojo dušo vero in neponarejeno bogovdanost. Kadar koli torej koncil primerja »zasebno« in »liturgično« molitev, ima vedno pred očmi tisto »liturgično« molitev, ki jo udje Cerkve opravljajo dejansko v stanju milosti (ali vsaj v stanju odprtosti za delovanje milosti); to pa pomeni liturgično molitev, ki ima tudi tisto najvišjo vrednost, ki jo je treba privedati molitvi iz nadnaravne milosti, iz »neizrekljivih vzdihov Svetega Duha« (Rimlj 8, 26).²⁴ Liturgija, obhajana brez sleherne osebne prizadetosti posameznika, zgolj »objektivistično«, bi sploh ne bila nikakršna liturgija.²⁵ Kdor bi se tukaj skliceval na delovanje zakramentov »ex opere

^{21a} Prim. B. Neunheuser, Beitrag der Liturgie zur theologischen Erneuerung, v: Gregorianum 50 (1969) 589—615.

²² To navaja okr. Mediator Dei št. 68 iz sv. Janeza Kriz., In Joan. hom. 86, 4.

²³ Prim. Fr. Hofmann, v: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, 387.

²⁴ K. Rahner, Schriften V, 484—486.

²⁵ Isti, Schriften VII (1965), 12.

operato« (= iz izvršnega dela), ta pač pozablja, da je imenovani obrazec nekaj povsem drugega kakor pa označevanje nečesa mehaničnega ali magističnega. »Ex opere operato« pomeni: Nisem jaz, ubogi človek, tisti, ki bi razpolagal z božjimi darovi — to je marveč Kristus s svojim odrešenjskim delovanjem, z moje strani pa je potrebna sprejemljivost, tista sprejemljivost, ki nikakor ni gola pasivnost, marveč vera, zveličavni strah, upanje in vsaj začetna ljubezen, kakor uči tridentinski cerkveni zbor.²⁶ »Liturgizmu« bi se vdajal, kdor bi mislil ali ravnal tako, kakor da je opravljanje liturgije, mišljene ločeno od vsakdanjega življenja in njegovih dolžnosti sredi sveta pravzaprav vsa dejavnost Cerkve. Koncil zavračanju takšne miselnosti posveča obširen člen v liturgični konstituciji (B 9); a tudi drugod ponovno nastopa zoper razklanost med vero, ki jo kristjan izpoveduje, in njegovim vsakdanjim življenjem. Znane so zlasti ostre besede v pastoralni konstituciji: »To pri mnogih nastopajočo razklanost... je treba prištevati med največje zablode našega časa. To sramota [scandalum] so že v stari zavezi preroki silno grajali in še mnogo bolj ji je v novi zavezi sam Jezus Kristus grozil s hudimi kaznimi« (CS 43, 1).

Ali pa je koncil s temi opozorili morda preklical svoj nauk pomembnosti liturgije za Cerkev in njeno odrešenjsko poslanstvo sredi sveta? Niti malo ne! Liturgija je in ostane »vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve, in hkrati vir, iz katerega izvira vsa njena moč« (B 10, 1). In sv. evharistija, ki je središče vsega bogoslužja, bo vedno ostala tudi središče in korenina vsega krščanskega življenja (Es 1, 1; 6; 7; 13; 50, 2 itd.).

4. Liturgija kot šola življenja iz vere

Papež Pavel VI. pravi v okrožnici »Ecclesiam suam« (št. 40): »Liturgija je s svojimi besedili, znamenji in vnetimi molitvami k Bogu šola pobožnosti brez primere.« Iz miselne zveze je jasno, da »pobožnost« tukaj pomeni življenje »po Bogu«, po odrešitvenih božjih načrtih, življenje po veri in iz vere, v odnosih do Boga, do soljudi in do vsega stvarstva. Koncil pravi: »Presveta evharistija obsega ves duhovni zaklad Cerkve, Kristusa samega, naše velikonočno jagnje in živi kruh, ki s svojim mesom, po Svetem Duhu oživiljenem in oživljajočem, daje ljudem življenje; tako jih vabi in navaja, naj obenem z njim darujejo tudi sami sebe, svoja dela in vse stvarstvo« (D 5, 2). Malo naprej pravi isti odlok: »Nobeno krščansko občestvo ne raste, če nima svojega središča v obhajanju sv. evharistije; tu se mora začeti vsaka vzgoja občestvenega duha; od tu dobivajo hrano tudi »razna dela ljubezni in medsebojne pomoči, kakor tudi misijonarska dejavnost in ne nazadnje različne oblike krščanskega pričevanja« (D 6, 5). Občestvo, ki resnično živi iz obhajanja evharistije, postane »učinkovito orodje, ki kaže in utira pot h Kristusu in njegovi Cerkvi tistim, ki še ne verujejo, s tem pa tudi vernike podžiga, krepi in utrjuje za duhovni boj« (D 6, 6). To niso le prazne besede.

Ob 37. mednarodnem evharističnem kongresu v Münchnu 1960 je bila na primer tudi prireditev v Dachau. Med drugimi je tudi tedanji francoski

minister za pravo Edmond Michelet pripovedoval svoja doživetja iz časa, ko je bil v tem strahovitem koncentracijskem taborišču; kako nekaj nedopovedljivo velikega, ohrabrujočega in tolažilnega je bilo zanj in za vse druge, če so se mogli kdaj udeležiti obhajanja evharistije, pa naj je mašnik nastopal v še tako umazanih in raztrganih kaznjenskih cunjah in je v tej strašni bedi mogel za kelih uporabljati le kozarec iz pločevine in za ciborij dozo za tablete. Tedaj je začutil, da je krščanstvo neizmerno več kakor zgolj »imeti za resnico«; da gre tukaj za razodevanje Boga človeštvu — Bog sam se tukaj približa človeku v njegovi bedi in mu omogoča dostop do neusahljivega vrelca, ki je nedopovedljiva polnost notranjega življenja troedinega Boga. Pri obhajanju sv. evharistije se v tem peklju niso več čutili ločene od ostalega sveta. »Nikoli nisem tako zelo občutil globok pomen in najbolj razumljivo stran verske resnice o občestvu svetnikov,« pravi minister Michelet. Nato pripoveduje, kako je kot laik smel nositi umirajočim sveto popotnico in dostavlja: »To pa, na kar se bom do zadnje ure spominjal, je od nadzemeljskega veselja žareči smehljaj in sijoči obraz umirajočih, katerim sem podal posvečeno hostijo med ustnice.«²⁶ Mnogim v taborišču je samo združevanje s Kristusovo žrtvijo pomagalo, da niso stokrat in stokrat obupali, združevanje, ki so ga doživljali v liturgiji, naj je bila na zunaj še tako neizrekljivo siromašna.

To so skrajni primeri. A tudi v navadnih razmerah, kolikor so sploh povsem navadne, lahko večkrat zelo jasno zaslutimo: Liturgija s svojimi prazniki in predvsem s sveto evharistijo — to je zares največje duhovno bogastvo Cerkve. Tukaj se vedno znova prebujata vera in življenje iz vere. Nekega mladega moža sem slišal, ko je rekel: »Če gledaš tega duhovnika, ko mašuje, in te ljudi pri maši na delavnice — poznam jih in vem, da iz tega potem tudi živijo —, ne moreš dvomiti, da Bog je in je resnično tisto, kar je na oltarju.«

Kdor prihaja v globlji duhovni stik z vsemi vrstami krščanskih ljudi, bo danes mogel ugotoviti pri neredkih veliko stisko tudi glede vsebine krščanskega verovanja. Ko sem nekega popoldneva pripravljaval snov za seminar, v katerem naj bi razpravljali o tem, kaj je v vsebini vere središčno in kaj stransko, me je povsem nepričakovano obiskala zelo priletna gospa, ki je že več kakor dvajset let nisem videl in sem jo zdaj komaj še prepoznal. Bivša ugledna prosvetna delavka, zelo priljubljena pri mladini, vendar Cerkvi odtujena, je bila že dalj časa upokojena. V pogovoru, ki je stekel, je gospa kar sama od sebe prav kmalu prešla na čisto verske stvari. Kot nekaj zanjo spotakljivega je med mnogo hujšimi rečmi navedla tudi to, da opirajo kristjani svojo vero na zasebna razodetja; celo Lurd in Fatima ji nista šla v račun. Nato pa je dostavila: »Samo tisto, kar vidim in slišim pri maši, tisto pa lahko verujem. To mi pa ne dela nikakršnih težav; to vse lahko sprejemem. Vse tisto, kar je pri maši, vse je tako lepo in resnično... Čutim, da mora biti resnično, kar Jezus govori v evangelijih, in vse, kar je pri maši...«

Presenečen sem se spomnil na sv. Tomaža Akvinskega, ki je rekel, da je treba kristjanom izrečno verovati tiste skrivnosti, ki jih Cerkev obhaja

vsesplošno na slovesne praznike²⁷ — torej tisto, kar je pri maši, prav kakor je dejala ta gospa.

* * *

Za sklep naj se spomnimo, da je krščanstvo »nova zaveza«, po svojem bistvu neprestano prenavljanje starega človeka v novega, prehajanje stare zaveze v novo. Saj bi ne smeli pozabljati, da smo v resnici za velik kos še v stari zavezi, ker niti od daleč še nismo prešli v tisto novost, ki jo prinaša Kristus, ki je v svoji božje-človeški osebi utelešena nova zaveza, neizčrpna, prekipevajoča novost Življenja samega. V nas obstoji ta novost še kot neprenehno prehajanje od stare zaveze k novi, od človeka, kakršen je, v človeka, kakršen naj nekoč za vedno postane. V svoji razlagi k Ps 95 je sv. Avguštin to čudovito izrazil: »Pojte Gospodu novo pesem, pojte Gospodu, vse dežele... Mesena sebičnost poje staro pesem: novo poje božja ljubezen. Karkoli poješ iz sebičnosti, ostane stara pesem, celo tedaj, če kdo na zunaj sliši nove besede.«²⁸

To pomeni: Prava prenovitev ni v novih črkah, novih besedah in novih obredih. Prenovitev, za katero pravzaprav gre, bo toliko uspela, kolikor bodo nove oblike postale sredstvo za bistveni korak, kakršen obstoji v prehodu od starega k novemu človeku, od sebičnosti k ljubezni. Tudi prenovljena liturgija bo ostala stara pesem, če ne bo vedno na novo postala sredstvo in okolje, božje okolje in območje za zedinjujočo in prenavljajočo Kristusovo ljubezen.²⁹

Povzetek: ANTON STRLÈ, TEOLOGIJA PRENOVLJENEGA BOGOSLUŽJA

Prenovljeno bogoslužje ima namen »liturgično prenavo«, tj. prenovitev in stalno prenavljanje celotne (krajevne, vesoljne) Cerkve v krščanskem življenju. Za doseganje tega namena je potrebno zlasti tudi pravilno gledanje na teološki smisel liturgije. Zato sestavek govori 1. o vlogi liturgije v odrešenjski zgodovini, ki se v »času Cerkve« še naprej odvija; 2. o liturgiji kot ponavzočevanju Kristusovega odrešenjskega dela; 3. navaja nekatere napake v pojmovanju liturgije: »ekleziološko-liturgični deizem«, »ritualizem« in »liturgizem«; 4. opozarja na neprimerljivo vzgojno moč liturgije kot šole krščanskega življenja.

Zusammenfassung: ANTON STRLÈ, THEOLOGIE DER ERNEUERTEN LITURGIE

Erneuerung der Liturgie will Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens erreichen. Zu diesem Zweck muss man unter anderem den eigentlichen theologischen Sinn der Liturgie vor den Augen haben. So spricht die Abhandlung 1. über die Rolle der Liturgie in der Heilsgeschichte, welche in der »Zeit der Kirche« weitergeht; 2. über die Liturgie als Vergegenwärtigung des Erlösungswerk Jesu Christi; 3. erwähnt einige Fehldeutungen der Liturgie: den »ekkleziologisch-liturgischen Deismus«, den Ritualismus und den Liturgismus; 4. zeigt die unvergleichliche Formierungskraft betreffs des christlichen Lebens.

²⁷ Sv. Tomaž A., S. th. 2—2 q.2 a.7 c.

²⁸ Sv. Avguštin, In Ps 95, 2: CChr 39, 1343.

²⁹ Prim. J. Ratzinger, Das Neue Volk Gottes, Patmos, Düsseldorf 1970, 272.

Résumé: ANTON STRLÈ, THÉOLOGIE DE LA LITURGIE RENOU-
VELÉE

La réforme liturgique a pour but le renouveau de la vie chrétienne tant au plan de l'Eglise locale qu'au niveau de l'Eglise universelle. Pour qu'elle obtienne ce but il est nécessaire d'abord et surtout d'avoir une juste conception théologique de la liturgie. C' est pourquoi l'auteur parle 1. du rôle de la liturgie dans l' histoire du salut qui se poursuit dans le »temps de l'Eglise«; 2. de la liturgie en tant qu'actualisation de l'oeuvre rédemptrice du Christ; 3. il relève quelques déformations dans la conception de la liturgie, notamment le »déisme ecclésio-liturgique«, le »ritualisme« et le »liturgisme«; 4. il rappelle l'incomparable valeur éducative de la liturgie pour le chrétien.

BOŽJA BESEDA V BOGOSLUŽJU

Lansko leto so slavili petdesetletnico bibličnoliturgične revije *Bibel und Liturgie*, ki jo je ustanovil Pius Parsch.¹ Zdaj že rajni biblični in liturgični delavec je hotel že z naslovom vcepiti kristjanom prepričanje, da božja beseda prihaja med vernike posebno učinkovito v bogoslužju in da bogoslužja ne more biti brez božje besede.

Pred petdesetimi leti so bile te misli najbrž marsikomu precej tuje, čeprav zgodovina liturgije razodeva, da res nikoli ni bilo bogoslužja brez branja sv. pisma.² Morda se bomo o tem bolj prepričali ob slovenskih odlomkih cerkvenih očetov, ki jih zdaj lahko razumemo v molitvenem bogoslužju in so kar skoraj vsi nastali iz povezave med sv. pismom in določenim bogoslužjem.³ Res pa je, da je bila ta zveza velikokrat zelo zastrta, če ne popolnoma skrita, zlasti v tistih stoletjih, ko so božjo besedo brali v latinščini in pri maši zato kar tiho. Bilo je treba posebnega, celo uporniškega poguma, da so jo prevajali in brali v domačem jeziku.

Če Slovenci govorimo o božji besedi in bogoslužju, ne moremo mimo delovanja sv. Cirila in Metoda. Občudujemo njun pogum, da sta v 9. stoletju upala in tudi dosegla, da so v naših krajih božjo besedo tudi v bogoslužju oznanjali v slovenskem (slovanskem) jeziku. Ta Cirilov pogum zaslutimo iz začetka 16. poglavja Žitij Konstantina, kjer je opisana teološka debata v Benetkah: »Ko je bil (Ciril) v Benetkah, so se zbrali nanj latinski škofje, duhovniki in menihi, kakor vrani na sokola, in vzdignili trojezično herezijo, rekoč: 'Človek, razloži nam, kako si ti zdaj naredil Slovenom črke in jih učiš, ki jih ni noben drug prej izumil, niti apostoli, niti rimski papež, niti Gregorij, niti Hieronim, niti Avguštin? Mi pa poznamo samo tri jezike, v katerih se spodobi v knjigah slaviti Boga: hebrejski, grški, latinski.'

Odgovoril jim je filozof: 'Ne pada li dež od Boga na vse enako? Ali sonce ne sije tudi na vse? Ali ne dihamo zrak vsi enako? Kako se vi ne sramujete, samo tri jezike določati, a vsem drugim narodom in plemenom veleivate, naj bodo slepi in gluhi? Povejte mi, ali imate Boga za nezmožnega, da tega ne

¹ Revija je ob tej priložnosti izdala slavnostno številko *Festnummer*, kjer je na 230 straneh natisnjenih 14 razprav in 56 odgovorov na vprašanje, kakšne so zasluge bibličnoliturgičnega gibanja in kakšne prihodnje naloge glede bibličnoliturgičnega temelja krščanskih občestev. Revijo zdaj izdajata Pius- Parsch Institut in Oesterr. kathol. Bibelwerk Klosterneuburg.

² Omenimo nekaj knjig, ki že z naslovom opozarjajo na to povezavo: J. Daniélou je 1950 napisal delo *Bible et Liturgie*, ki je 1958 izšlo v 2. izdaji v zbirki *Lex Orandi*, št. 11, francoskega liturgično-pastoralnega centra. Podnaslov pove, da je to biblična teologija zakramentov in praznikov, kakor je razvidna iz spisov cerkvenih očetov. V isti zbirki je 1970 kot št. 48 izšel zbornik predavanj (*La Parole dans la Liturgie*), ki so jih 1966 na témo *Beseda v liturgiji* imeli liturgični znanstveniki na ekumenskem liturgičnem zborovanju v pravoslavnem institutu sv. Sergija v Parizu. Na Dunaju so že 1954 obravnavali na božičnem tečaju nekoliko širšo témo *Heilige Schrift und Seelsorge*. O kongresu v Strassbourgu 1957 pa gl. op. 7.

³ Slovenska izdaja bibličnih in patrističnih lekcij za uro bogoslužnega branja v 5 zvezkih je zdaj v celoti izšla. Kratek pregled avtorjev, ki so napisali 596 patrističnih lekcij gl. CSS 10 (1976), št. 11—12, str. 182—183. Popoln seznam je objavila revija *Notitiae*, št. 95—96 (1974), 253—276.

more dati, ali tako zavidnega, da tega noče? Mi pa mnogo narodov poznamo, ki so večji v knjigah in Bogu vzdajajo slavo vsak v svojem jeziku. Znani so ti: Armenci, Perzijci, Abasgi, Iberci, Sugdi, Goti, Obri, Tursi, Kozari, Arabci, Egipčani in Sirci in mnogi drugi. Ako pa nočete od teh razumeti, pa vsaj iz svetega pisma poznate sodnika.⁴ In Ciril je naštel vrsto mest iz sv. pisma, iz katerih je mogoče dokazati sposobnost vsakega jezika, da se v njem oznanja božja slava. Prav zanimivo bi bilo pregledati razpravo na zadnjem koncilu glede uporabe domačega jezika v bogoslužju, ki ni bila nič manj žolčna od beneške v Cirilovem času.⁵

Podoben pogum in željo po oznanjevanju božje besede v slovenščini je imel 700 let pozneje Primož Trubar. Sicer je res, da se mu je ta želja zbudila ob stiku z nemško reformacijo in je zato njegovo delo ostalo ves čas za katoličane obremenjeno z negativnim predznakom, vendar je tudi res, da je učinek njegovega dela, Dalmatinov celotni prevod sv. pisma, spodbudil ali vsaj olajšal oznanjevanje beril in evangelijev tudi pri katoliških mašah od škofa Hrena dalje. Če beremo njegove besede iz predgovora v Novi testament 1557, se nam zdijo zelo sorodne navedenim Cirilovim, čeprav ni dvoma, da Trubar za Cirilove misli ni nič vedel:

»Bog ve, da sem že v tistem času, ko sem še pri vas pridigoval v slovenskem jeziku iz latinskih in nemških knjig, često vzdihnil in vzdiknil k Bogu, naj se zaradi posvečenja svojega imena in razširitve svojega kraljestva milostno ozre tudi na naš ubogi, preprosti, dobrosrčni slovenski narod, naj mu prizanesse ter ga obdari z veliko milostjo in darom, da bi se tudi njegov jezik pisal in bral, kakor jeziki drugih narodov, in da bi se sveto pismo in druge krščanske knjige prav prevedle in natisnile v slovenskem jeziku.«⁶

Če smo v zadnjih desetih letih kar skoraj brez priprave doživeli pravo poplavo božje besede v našem bogoslužju, ki ni več latinsko, ampak slovensko, ali se ne bomo hvaležno spomnili vseh tistih, ki so to pripravljali,⁷ pa

⁴ Prevod F. Grivec: Zitja Konstantina in Metodija, Ljubljana 1951, 97–98; staroslovanski izvirnik: F. Grivec — F. Tomšič: Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes, Zagreb 1960, 134.

⁵ O tej debati kratko poroča J. A. Jungmann v komentarju čl. 36 konstitucije: Lexikon für Theologie und Kirche — Das zweite Vatikanische Konzil I, 1966, 41–43. Seznam govornikov v celotni debati o liturgiji gl. H. Schmidt: Die Konstitution über die heilige Liturgie, Freiburg i. Br. 1965, 223–230. Vsi govori in predlogi so objavljeni: Acta Synodalia sacros. Concilii oecum. Vaticani II, Vol. I, Pars I, II (1970). V slovenščini je to debato povzel St. Cajnkhar: Misli o koncilu, Nova pot 19 (1967), 249–255.

⁶ Odlomek je prevedel in objavil M. Rupel: Slovenski protestantski pisci, Ljubljana 1934, 17, v primeren časovni okvir pa ga je vpletel J. Javoršek: Primož Trubar, Ljubljana 1976, 68.

⁷ Poleg del, nav. v op. 2, zlasti še gradivo s francoskega liturgičnega kongresa 1957 v Strassbourgu: Parole de Dieu et Liturgie (zbirka Lex Orandi 25), Paris 1958. Nemški prevod: Das Wort Gottes und Liturgie, Mainz 1960, kratko poročilo v reviji Liturgisches Jahrbuch 8 (1958), 50–55. Vse ugotovitve in sklepe so tedaj strnili v 13 točk, ki pri nas še niso bile objavljene, a so še aktualne: 1. Ni liturgije brez biblije. 2. Cerkev bere sv. pismo v liturgičnem zboru. 3. Cerkev bere vse sv. pismo. 4. Cela maša oznanjuje božjo besedo. 5. V liturgiji govori Bog danes. 6. Liturgija danes uresniči, kar biblija napoveduje. 7. Zakramenti so biblična znamenja. 8. Kljub vedno bolj razširjeni uporabi misala morajo verniki z ušesi poslušati božjo besedo. 9. Verniki morajo razumeti božjo besedo. 10. Bog je govoril človeški jezik. 11. Cerkev Bogu odgovarja z božjo besedo. 12. Verska vzgoja otrok in mladine se bo potrudila predstaviti sv. pismo v liturgiji. 13. Delovanje božje besede presega meje liturgičnih obredov. (Po izidu teh točk je bilo pri nas v reviji Nova pot 11 (1959), 216–217 mogoče napisati o celotnem kongresu 16 vrstic, o prej omenjenem dunajskem tečaju pa prav tam 14 vrstic. Prim. še op. 17).

s sramoto priznali svoje premajhno prizadevanje, da bi mogla ta božja beseda doseči tisto, kar je rekel že prerok Izaija: »Kakor pride dež in sneg izpod neba, in se ne vrača tja, dokler zemlje ne napoji, oplodi in stori, da zažrste, da dá sejalcu seme in kruha uživalcu, tako je z mojo besedo, ki prihaja iz mojih ust: ne povrne se k meni brez uspeha, dokler ne opravi, kar sem hotel, in izpolni, za kar sem jo poslal« (Iz 55, 10—11).

Tudi naše skupno razpravljanje naj nas še bolj navduši za božjo besedo pri bogoslužju in naj pomaga, da bomo našim vernikom dobro pripravili ne samo mizo za evharistični obed, ampak tudi mizo božje besede. V koncilski konstituciji o božjem razodetju beremo, da Cerkev »neprenehoma jemlje kruh življenja z mize božje besede in Kristusovega telesa ter ga deli vernikom« (BR 21). Predhodna navodila v izboru beril in evangelijskih za bogoslužje povzemajo te besede, ki so podlaga prenovljenega besednega bogoslužja.⁸

I. Vloga božje besede v obredih

Smisel evharistije, ki jo je Jezus naročil obhajati v svoj »spomin«, je, da se ob njej spominjamo Jezusovih (in drugih božjih) čudovitih del v zgodovini odrešenja. Ker je bila prva evharistija v okviru judovske velikonočne večerje, pri kateri so morali obredno pripovedovati biblično poročilo o pashi — izhodu iz Egipta,⁹ so tudi krščanski spominski obed takoj v začetku združili z omenjanjem preteklih odrešenjskih dogodkov. Ko imamo iz 2. stoletja prvo poročilo o nedeljski božji službi v apologiji sv. Justina, beremo tam o prvem delu svetega opravila: »Na dan, ki se imenuje dan sonca (= nedelja), se snidejo vsi, po mestih ali na kmetih; prebirajo spominske knjige apostolov ali spise prerokov, kolikor časa je primerno. Ko bralec neha, predstojnik z nagovorom opominja in spodbuja navzoče, naj posnemamo lepe nauke. Nato vsi hkrati vstanemo in molimo«.¹⁰ Isti način besednega bogoslužja pred evharističnim je ostal nespremenjen vsa stoletja do danes.

Tudi zakramentalnih opravil ni brez sv. pisma in je to veljalo celo takrat, ko po prejšnjem rimskem obredniku nismo brali božje besede pri posameznih opravilih. Vse cerkvene molitve so namreč utemeljene na božjih izrekih, spevi so večinoma vzeti iz bibličnih pesmi — psalmov, marsikje pa se je tudi v preteklosti le ohranilo vsaj branje kratkih odstavkov sv. pisma. Res pa je, da je bilo pred sedanjo obnovo tega zelo malo, prav zato pa je koncil naročil dati večji delež sv. pismu (B 35, 1).

⁸ Predhodna navodila so izšla v seznamu svetopisemskih odlomkov za prenovljeno bogoslužje: *Ordo Lectionum Missae*, Typ. polygl. Vaticanis 1969, celotni latinski *Lectionarium* je izšel v treh knjigah 1970—1972. Slovenci smo vsa bogoslužna berila tiskali tako, da so nedeljska izšla v treh knjigah: Berila in evangelijska za nedelje in praznike v letu A (1971), B (1972) in C (1970) in so v njih ta predhodna navodila prevedena. Razen tega so še tri knjige beril za delavnice, ena za svetniške godove in praznike in ena za različne priložnosti. Za obrede zakramentov in zakramentalov so tudi berila kar v slovenskih obrednih knjigah, ki jih je doslej izšlo osem.

⁹ Prim. 2 Mojz 12, 26: »Kadar vas vprašajo vaši sinovi: 'Kaj vam je ta obred?'«; 2 Mojz 13, 8: »Svojemu sinu na ta dan sporočaj: 'To je zaradi tega, kar je Gospod storil zame, ko sem šel iz Egipta'«; 2 Mojz 13, 14: »Če te nekega dne tvoj sin vpraša: 'Kaj je to?' mu odgovori: 'Z močno roko nas je izpeljal Gospod iz Egipta, iz hiše sužnosti.'« — Celotno judovsko obredje v zvezi z velikonočno večerjo razlaga L. Ligier: *Textus liturgiae Iudaeorum* v knjigi: Hänggi-Pahl, *Præx eucharistica*. Fribourg 1968, 13—34.

¹⁰ Slov. prevod zdaj v knjižici: *Bogoslužno branje* 3. Ljubljana 1977, 55.

Tudi glavna sveta opravila cerkvenega leta so utemeljena na božji besedi, ki jo beremo pri nedeljskem in prazniškem bogoslužju. Za velikonočno in božično praznovanje glede tega ni zadreg, ker so ti dogodki naravnost opisani v sv. pismu. Morda je zveza nekoliko manj vidna pri novejših praznikih, zanje pa lahko rečemo, da niso tako pomembni kot velika noč in božič, saj bi sicer ne mogli shajati brez njih stoletja ali celo tisočletje.

Molitveno bogoslužje (brevir) je konec koncev sploh samo molitveno branje sv. pisma. Odstotek nebibličnih beril, pesmi in molitev je zelo majhen, če ga primerjamo z dolžino psalmov, slavonspevov in svetopisemskih beril. Ta delež sv. pisma je bil v preteklosti kvečjemu še večji: v starem meniškem oficiju so npr. pri eni sami molitveni uri uspeli zmoliti tudi do 18 in celo do 30 psalmov.¹¹

Jean Daniélou nas v svoji knjigi *Bible et liturgie*¹² prepričljivo poučuje, da tudi tisti čutom zaznavni del bogoslužja, ki ga imenujemo znamenja in obredi, skoraj povsem temelji na sv. pismu (npr. obredi v zvezi z vodno krpeljo, maziljenjem, kretnjami in držo telesa, procesijami in podobnim).

Po tem zelo shematičnem pregledu bogoslužnih oblik smo menda prepričani, da liturgije ni brez biblije, niti takrat ne, ko ne beremo iz svetih knjig. Zato pa tudi mora duhovnik kot voditelj svetih obredov hkrati biti tudi pismo-učeni: njegova dolžnost je, da oskrbuje obe mizi — mizo božje besede in mizo evharistije.

Delež božje besede se je v prenovljenem bogoslužju povečal tudi čisto materialno. To vidimo, če preštujemo strani 8 knjig našega mašnega lekcionarja, pa jim dodamo še polovico strani v obrednikih in polovico v knjigah bogoslužnega branja za molitveno bogoslužje. Skupaj je tega kakih 4000 strani, to je skoraj polovica vseh slovenskih bogoslužnih knjig.

Tudi če gremo šteti minute, ki jih v bogoslužju porabimo za branje in razlaganje božje besede, bomo prišli do dolgih ur: za nekoga, ki redno spolnjuje nedeljsko dolžnost, kot pravimo, je to najmanj 20 do 30 ur samo ob božji besedi na leto, tistim, ki pa hodijo k maši tudi ob delavnikih (ko prej pri delavniških mašah sploh niso slišali božje besede), se ta čas pomnoži vsaj na 100–150 ur na leto, če računamo le petdnevni bogoslužni teden. Kje smo pa še kleriki in redovnice z dodatnim branjem božje besede?

In kaj naredimo iz vse te prebrane in slišane božje besede? Ali res vedno doživljamo, da Kristus »sam govori, kadar se v Cerkvi bere sveto pismo« (B 7) in da božje »ljudstvo res Bogu odgovarja tako s pesmijo kot z molitvijo« (B 33)? Ali se zdaj bolj svetó pripravljamo na Gospodovo večerjo, se vedno bolje hranimo z Gospodovo besedo in nam je res sv. pismo trajen vir duhovnega življenja, kot je poln upanja papež Pavel VI. zapisal ob izidu prenovljenega misala v apostolski konstituciji *Missale Romanum*?¹³

¹¹ Taka praksa je bila npr. v palestinskem oficiju in še marsikje — več o tem npr.: Eglise en prière. Tournai 1965¹, 826.

¹² Podnaslov te knjige, ki je izšla v 2. izd. v Parizu 1958 v zbirki *Lex orandi* 11, je: *La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Eglise*.

¹³ Konstitucija je bila najprej objavljena spomladi 1969 še pred izidom misala v knjigi *Ordo Missae*, slovensko odtod v knjižici *Sveta maša*, Ljubljana 1969. Zdaj je natisnjena v začetku celotnega slovenskega misala Rimski misal, Ljubljana 1975, 11*–12*.

Po zdaj že nad 10 let trajajoči skušnji (1966 smo začeli brati slovenska berila in evangelije tudi ob delavnikih po začasnem razporedu)¹⁴ moramo najbrž iskreno priznati, da ljudem sicer beremo božjo besedo, toda mnogo-krat ne takó, da bi dosegali pravkar navedene učinke. Čeprav predavanja na teološkem tečaju niso prvenstveno namenjena praksi, se mi vendarle zdi, da bo koristno, če po tem prvem delu v kratkih točkah premislimo, kje so vzroki za premajhno »rentabilnost« besednega bogoslužja.

II. Za premislek in boljšo prakso

1. Pri bogoslužju se zberemo z namenom in željo, da bi Boga častili, se mu zahvaljevali, zadoščevali za grehe in ga prosili, zavedamo se pa, da tega ne znamo prav, dokler nas Bog sam ne pouči.

Ko so se Izraelci v puščavi začeli zbirati na Mojzesov klic, jim je posre- doval božja sporočila, ker so ob Sinajski teofaniji med gromom in bliskom spoznali, kako jih Bog neskončno presega. Sredniško vlogo med Bogom in njegovim ljudstvom so po Mojzesovi smrti opravljali sodniki, preroki, v po- znejših stoletjih pa so zapisano božjo besedo brali in razlagali v shodnicah.¹⁵

Ko je Jezus prišel kot edini srednik nove zaveze, je poslal apostole, naj njegovo veselo vest o božjem kraljestvu oznanjajo vsem ljudem do konca sveta. Kakor je Jezusova zadnja večerja povzela obred judovske velikonočne večerje, pri kateri je hišni gospodar razložil udeležencem, da obhajajo spo- minske obede na rešitev iz Egipta, so tudi kristjani pri evharističnem obedu ponavljali Jezusovo naročilo, naj »to« delajo v njegov »spomin«. Evharistiji so dodali še branje »spominov apostolov ali spisov prerokov«, kot smo že slišali.

Ker vemo, da vsaj evharističnega bogoslužja nikoli v zgodovini ni bilo brez božje besede, lahko ob tej točki v premislek preberemo še tisto, kar je zapisano v novem misalu: »Kadar se v Cerkvi bere sveto pismo, Bog sam govori svojemu ljudstvu; Kristus, ki je navzoč v svoji besedi,¹⁶ oznanja blagovest. Zato naj vsi spoštljivo poslušajo branje božje besede, ker je zelo važen sestavni del bogoslužja. Čeprav je božja beseda v berilih svetega pisma naslovljena na vse ljudi vsakega časa in jim je razumljiva, vendar naj njeno učinkovitost stopnjuje živa razlaga, pridiga, ki je del bogoslužnega opra- vila«.¹⁷

2. Že v začetku navedene Izaijeve besede o učinkovitosti božje besede bi nam morale biti bolj v zavesti takrat, kadar se kot kristjani udeležujemo za- kramentov. Verujemo, da božja beseda, ki jo sicer izgovarja duhovnik, učin- kuje v posameznih zakramentih. Ne smemo namreč pozabiti, da so božja beseda tudi vse zakramentalne besede (liturgiki neradi govorimo o zakra-

¹⁴ Dovoljenje obj. npr. v ljubljanski Okrožnici, št. 4/1966, str. 20–21. Izšel je tudi razmnožen seznam: *Lectio continua*. Brali smo tedaj iz naše izdaje sv. pisma v štirih knjigah.

¹⁵ Prim. M. Smolik: *Liturgični ali sveti zbor*, BV 28 (1968), 259–266.

¹⁶ A. Strle je v prvem povojnem tiskanem Zborniku teološke fakultete (Ljubljana 1962) na str. 120–124 pisal o zveličavni moči božje besede in Kristusovi navzočnosti v njej. O tej navzočnosti je 1966 v Rimu razpravljala mednarodni kongres teologije 2. vatikanskega koncila (prim. poročilo F. Perka: BV 26 (1966), 280–289, zlasti str. 282–283).

¹⁷ Splošna ureditev rimskega misala št. 9: Rimski misal, Ljubljana 1975, 17*.

mentalnih formulah ali obrazcih, ker preveč spominjajo na matematiko). Tudi na to nas opozarja že koncilsko konstitucija: »Kristus je navzoč s svojo močjo v zakramentih, tako da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (B 7), pridružuje si pa vedno pri tem delu svojo Cerkev, ki v bogoslužju izvršuje duhovniško službo Jezusa Kristusa.

Morda smo na to vlogo božje besede manj pozorni zato, ker v obredniku včasih nismo imeli branja božje besede in je bil ves videz tak, da krščuje, birmuje, mazili, odvezuje grehe naš »gospod«, ki ga gremo v župnišče prosit (celo plačat) za to in ono duhovno uslugo.

Ob tej ugotovitvi bi bilo dobro premisliti še to, kako prav božja beseda v zakramentalnem bogoslužju preprečuje, da bi krščansko verovanje ponižali na raven ideologije, zgolj svetovnega nazora, ali pa bi ob liturgičnem branju hoteli sv. pismo zgolj znanstveno študirati, preiskovati, o njem debatirati. Vse to je tudi potrebno, kot bomo še omenili, a za to ni pravo mesto v bogoslužju.

3. Ne trudimo se dovolj za spoštljivo, lepo in razumljivo branje božje besede. Osnovno dolžnost glede tega ima seveda voditelj bogoslužnih obredov, ki je navadno duhovnik. Med pripravo na posvečenje smo prejeli tudi red lektorata, mlajši pa ste opravljali službo bravca. Najbrž pa smo že eni in drugi pozabili, da nam je škof takrat rekel: »Prizadevajte si, da boste božje besede, sveta berila namreč, odločno in jasno prednašali, v razumevanje in spodbudo vernikov in brez vsake lažne potvorbe; da se resnica božjih beril, ki je poslušalcem v pouk, ne pokvari po vaši malomarnosti. Kar pa z usti berete, verujte s srcem in izvršujte v dejanju, da boste mogli svoje poslušalce učiti hkrati z besedo in svojim zgledom. Zato, kadar berete, stojte v cerkvi na vzvišenem mestu, da vas bodo vsi slišali in videli.«¹⁸ Novi pontifikal dodaja istim mislim še naslednje: »Ko pa boste drugim oznanjali božjo besedo, bodite poslušni Svetemu Duhu, besedo sami sprejmite in jo zvesto prenišljajte. Tako naj v vas vsak dan bolj raste živo in osrečujoče navdušenje za božjo besedo.«¹⁹ Po besedah sv. Avgušтина, ki jih povzema dogmatična konstitucija o božjem razodetju, morajo tisti, ki so zakonito v službi besede, skrbeti, »da ne bo postal kdo izmed njih ničev samo zunanji oznanjevalec božje besede, ne da bi bil v notranjosti poslušalec, medtem ko mora nad vse veliko bogastvo božje besede, posebno v svetem bogoslužju deliti z verniki, ki so mu izročeni« (BR 25).

Če smo sami do sebe iskreni, moramo priznati, da naše branje v cerkvi ni vedno v skladu s temi smernicami, tudi če mislimo samo na to, naj bremo »odločno in jasno«, da bi nas vsi videli in slišali. Premalo se potrudimo, da bi božja beseda po naših ustih prišla do vseh, tudi do tistih, ki so naglušni ali daleč zadaj v cerkvi. Morda ljudje opazijo, da božjo besedo beremo nekam neprizadeti, naučeni, v svoja oznanila in opozorila pa znamo vložiti vso svojo osebnost.

Tehnika govorjenja in branja nam sploh dela velike težave, ker smo starejši bili vajeni latinske božje besede, ki jo je Bog seveda razumel, na ljudi

¹⁸ Rimski pontifikal, posvečevanje lektorjev. Slov. prevod v knjižici: Sveto mašniško posvečenje, Ljubljana 1943, 18.

¹⁹ Rimski pontifikal, postavitve v službo bravcev (lat. izvirnik 3. dec. 1972). Slov. prevod še ni natisnjen, slovenska škofovska liturgična komisija pa ga je odobrila 16. sept. 1974.

pa nismo mislili. Verniki pa so zdaj vajeni radia in televizije, kjer bi se tudi mi lahko učili dobrega branja.

Ker nam je prenovljeno bogoslužje z razdelitvijo vlog dalo za pomočnike tudi bravce, ki niso duhovniki, smo seveda s tem prevzeli odgovornost tudi zanje. Tudi ti, čeprav jih večinoma ni bil škof postavil v službo bravca, morajo brati prav tako lepo in prepričljivo, kakor velja za duhovnike. Če morda včasih iz zadrege, ker ne znamo navdušiti in pridobiti odraslih bravcev, pokličemo k ambonu tudi otroke, bi smeli to narediti le izjemoma: pri mašah z otroki, za berila, ki jih miselno morejo obvladati, seveda pa vedno dobro tehnično pripravljene. Tečaje za uvajanje bravcev smo sklenili uvesti že pred leti, pa mi ni znano, da bi bilo kaj posebnega uresničenega.

Potrudimo se, da bomo izkoristili vsaj tiste možnosti za smiselno branje, ki smo ga hoteli omogočiti ob tiskanju lekcionarjev, ko smo veliko papirja porabili za to, da so dolgi stavki razdeljeni v kratke govorne fraze, težko razumljive besede pa nadomeščene z bolj jasnimi in kratkimi.

Spoštovanje do božje besede izraža tudi posebni prostor zanjo v prenovljenih cerkvah. O estetskih vprašanjih tu ne bi razpravljaj, le potožil bi, da vse naše dosedanje rešitve niso v skladu s pomembnostjo božje besede, kar naj bi razodeval ambon že s svojo obliko.

4. V zvezi z bogoslužnim branjem sv. pisma je treba spregovoriti še o naši biblični izobrazbi in vzgoji. Vsi vemo, da nas je prenova bogoslužja presenetila, da nismo bili nanjo dovolj pripravljeni. Če sem v začetku omenil Parschevo revijo *Bibel und Liturgie* in njegov trud, da bi v duhovnikih in vernikih oboje povezal v enoto, moramo ugotoviti, da je kljub nekim oblikam liturgičnega gibanja pri nas v desetletjih pred koncilom vzporedno biblično gibanje zelo zaostajalo, če sploh smemo govoriti o njem.²⁰ Še ko smo študirali teologijo v prvem desetletju po vojni, nismo imeli prevoda celotnega sv. pisma v sodobnem jeziku. Tisti, ki ga zdaj uporabljamo tudi v liturgiji, pa je za mladi rod že skoraj tako zastarel, kot je bil Wolfvov za nas, ker je v jedru nastal že pred vojno ali takoj po njej (seveda vsak vidi, da pretiravam, a hotel bi opozoriti, da gre pri nas to delo za presaditev božje besede v domačo govorico vse prepočasi, kljub tako bleščečim zgledom sv. Cirila na začetku).

Če ta nerazveseljiva ugotovitev velja za duhovnike, kje so naši verniki? Zasuli smo jih z božjo besedo — prepričan sem, da je to še vedno bolje, kot če bi prenovljenega bogoslužja ne imeli, in prav zato smo hiteli z izdajanjem

²⁰ Pomanjkljivosti so se vsaj teoretično vedno zavedali, kot lahko razberemo iz prvega tečaja za duhovnike, ki ga je po vojni priredila naša fakulteta 1961, in je bil o sv. pismu (prim. CSS 11 [1977], št. 3–4, str. 62). J. Oražem je imel takrat predavanje: Odnos med liturgičnim in bibličnim gibanjem (ne »homiletičnim« kot je napaka v CSS); informiral je o tedanjem stanju obojnega gibanja po svetu, zlasti se je naslonil na že omenjeni strassbourški kongres in dunajski tečaj. Iz zgodnje dobe našega liturgičnega gibanja je opozoril na članek, ki ga je J. Pogačnik, tedaj innsbrški teolog, napisal v reviji *Križ* (1929, 119), in tam med drugim zaklical: »Zelo glasen je zadnji čas klic po poznavanju sv. pisma, a to stremljenje se bo uresničilo najlažje roko v roki z liturgičnim gibanjem«. Ker Oražmovo predavanje takrat ni bilo objavljeno, navedem tu vsaj njegove točke za praktično poudarjanje sv. pisma v liturgiji: Intronizacija sv. pisma v cerkvi; branje in petje ter vzgoja k poslušanju božje besede; pravilno poimenovanje besednega bogoslužja pri maši; potreba po živem in vsem razumljivem jeziku; potreba novega lekcionarja; obogatitev naših pesmi z bibličnimi besedili; potreba biblične vzgoje, biblične mentalitete in bibličnih pobožnosti.

lekcionarjev — toda vzporedno jim moramo vse to razlagati. V pridigah se lahko veliko naredi, toda ne vse, saj je vloga obredne homilije predvsem ta, da aktualizira, posedánji prebrano večno veljavno in nekoč zapisano božjo besedo. Ne pozabimo, da moramo prebrano sv. pismo vsi sprejeti, kot da Bog govori prav zdaj in prav nam. Tega pa seveda ne more verjeti tisti, ki o bibliji ni nič poučen in je tudi sicer njegova vera slabotna in pomanjkljiva.

Zato moramo za biblično vzgojo in pouk tudi odraslih vernikov najti druge možnosti ali jih vsaj iskati. Vsaj tiste, ki radi pridejo, je treba počasi izobraževati v cerkvi, ker razen žive besede skoraj nimamo drugih možnosti: posebne revije za biblično vzgojo nimamo in je tudi še dolgo ne bomo imeli, opozarjali pa bi lahko na primerne članke v Družini, Ognjišču, Novi mladiki, Mavrici in še kje, pa prosili naše mlade bibliciste, da bi radi zastavili svoje pero v blagor vseh vernikov.

Če duhovniki prevečkrat pozabljamo, da sv. pismo lahko sprejmemo kot božjo besedo samo res verni ljudje, s tem v zvezi pomislimo tudi na to, da ne izkoristimo vseh tistih možnosti, ki jih daje preurejeno bogoslužje, da bi svobodno in premišljeno izbirali berila in evangelije pod vidikom udeležencev posameznega obreda. Ne pomislimo, da nas včasih posluša večina takih, ki niso prepričani, da poslušajo Boga, ko jim beremo iz lektionarja. In vendar piše v navodilih za voditelje obredov: »Prav posebej naj bodo pozorni do tistih, ki se udeležujejo liturgičnih obredov ali poslušajo evangelij, pa niso katoličani, ali pa so katoličani, ki niso nikoli ali le redkokdaj pri maši, ali se zdi, da so vero izgubili; duhovniki so namreč služabniki Kristusovega evangelija za vse.«²¹

Poleg zakramentalnih opravil, ki se jih morejo s koristjo udeležiti le verniki, pozna bogoslužje tudi druge vrste shodov, pri katerih lahko tiste, ki šele iščejo, polagoma privajamo na sprejemanje božje besede. V pravilniku za maše z otroki beremo spodbudne besede, naj upoštevamo, da še niso sposobni »polnega« zakramentalnega bogoslužja — to bi veljalo tudi za mnoge naše odrasle, čeprav so bili krščeni.²² Nekaj smernic za to bo tudi v obredniku za katehumenat, kadar ga bomo dobili v tiskani obliki, latinski je namreč izšel že 1972.

5. Ker nam pri bogoslužju govori Bog, ki od nas pričakuje odgovor, so vsi obredi urejeni tako, da ta dialog med Bogom in ljudmi pride do veljave. Odgovori pa lahko le tisti, ki je razumel, kaj mu je sogovornik povedal. Zato more na božjo besedo v polni obliki in veljavi odgovoriti le tisto občestvo, v katerem so njegovi člani to besedo res dojeli. Zato ne more biti pravega dialoga, dokler ne odstranimo napak ali pomanjkljivosti v podajanju božje besede, o čemer smo že govorili.

Ne smemo pa pozabiti, da je naš bogoslužni odgovor več vrst, ne le tisti odpev po posameznih kiticah psalma po berilu.

a) Na prvem mestu bi tu navedel tiho premišljevanje po berilu ali evangeliju, česar pri nas skoraj ne poznamo (razen verjetno v študentskih sku-

²¹ Rimski obrednik: Krščanski pogreb, Ljubljana 1970, predhodna navodila št. 18, str. 9.

²² Pravilnik za maše z otroki je izdala kongregacija za bogoslužje 1973, slov. prevod je natisnjen hkrati z evharističnimi molitvami za maše z otroki: Evharistične molitve in pravilnik za maše z otroki, Ljubljana 1975, 25—35.

pinah). Seveda naši ljudje tega niso vajeni, ker so vse življenje doživljali samo bogoslužje, pri katerem se vsem mudi, z duhovnikom na čelu, ki komaj čaka, da bo iz cerkve hitel drugam, morda še v drugo cerkev ali k veroučni uri, ljudem pa se mudi v službo, šolo, trgovino, na tekmo ali k televiziji. Zato gotovo ne bomo začeli uvajati svete tihote, ki o njej govorita Splošna ureditev misala in molitvenega bogoslužja,²³ tam in takrat, kjer zanjo ni možnosti.

Toda nekateri naši shodi so pa le taki, da bi ljudje radi ostali nekaj časa v cerkvi tudi tiho, vendar naša že bolesta nagnjenost k naglici to prepreči tudi takrat. Pravilnik za maše z otroki pravi, da so celo otroci tega sposobni, le treba jim je pomagati, jih vzgajati.²⁴ Takšno tihoto bi lahko podprli včasih s primerno glasbo, orglami, potem bi najbrž tudi petje psalma z odpevom nehalo biti tako enolično in malo spodbudno, kot velikokrat je, ker ga večinoma samo beremo.

b) Rekel sem petje psalma, kajti psalmi so pesmi, ne deklamacije ali celo samo branje. To je dovolj jasno poudarjeno v Splošni ureditvi molitvenega bogoslužja.²⁵ Zakaj so pa za mašo kot odgovor na božjo besedo določeni prav psalmi in ne kakšna druga pesem? Zato ker v njih premišljujemo o zgodovini odrešenja, kakor jo spoznavamo v berilih, in pa seveda zato, ker smo kot verni ljudje prepričani, da psalmi kljub vsej svoji človeški bližini niso zgolj človeške besede, ampak hkrati navdihnjena božja beseda. Za sveta opravila, ki niso maša, pa so v obrednih knjigah kot enakovredni peti odgovor omenjene tudi primerne pesmi, če jih le znamo poiskati in prav izbrati.

c) Tudi molitev kot tretje vrste odgovor na božjo besedo bo lahko polna vsebine in res naša osebna prošnja le, če bo izhajala iz prebrane, razložene in premeditirane božje besede. Prošnje za vse potrebe so uvedene v vse oblike bogoslužja kot naš molitveni odgovor na božjo besedo.²⁶ Z veseljem smo jih sprejeli, saj smo jih bili vsaj nekoliko že navajeni iz časa pred koncilom,²⁷ in najbrž tudi zaradi naše nagnjenosti do litanijske oblike molitve, kar verjetno izvira prav iz prvih časov slovenskega krščanstva.

Toda kljub nekaterim poskusom boljšega oblikovanja teh besedil smo pri večini naših svetih opravil ostali še na zelo začetniški stopnji. Zlasti se bojimo truda, da bi prošnje res izhajale iz pravkar prebrane božje besede in razpoloženja ter potreb zbranih vernikov.

Ustavimo se za nekaj minut ob psalmih, ki smo jih omenili tudi v zvezi z božjo besedo, pa so tudi pomembna sestavina molitvenega bogoslužja. Rekli smo, da so molitveno in pesemsko premišljevanje zgodovine odrešenja. Zato so že od prvih časov organizirane molitve meniških skupin glavni in po

²³ Splošna ureditev rimskega misala, št. 23: Rimski misal 18*. Splošna ureditev molitvenega bogoslužja, št. 201–203: Molitveno bogoslužje, Ljubljana 1972, 75.

²⁴ Nav. pravilnik št. 37.

²⁵ St. 103, nav. d. 52.

²⁶ Prim. St. Lipovšek: Fürbitten — Ein Weg zur tätigen Teilnahme der Gläubigen an der Messfeier. Roma 1976 (disertacija iz liturgike na papeškem liturgičnem institutu), in njegov članek: Pomen prošenj vernikov v bogoslužju, CSS 11 (1977), št. 1–2, str. 10–12.

²⁷ V Sloveniji so bile 1956 uradno priporočene v prenovljeni obliki ljudske zborne maše, kakor je bila nato v 250 000 izvodih natisnjena v molitveniku: V občestvo združeni, Ljubljana 1957, 1962 in 1966 (prim. J. Oražem: Četrto stoletja liturgične setve na Slovenskem 1941–1966, BV 26 [1966], 125–126).

trajanju najdaljši del skupne molitve. Pokoncilaska prenovitev je sicer zmanjšala število psalmov v dnevni molitvi, a zares občutno le v uri bogoslužnega branja, ker je bilo treba najti dovolj časa za daljše branje sv. pisma in cerkvenih očetov.

Ker pa marsikje že poskušajo skupno moliti tudi z verniki v cerkvi ali v manjših skupinah (in to z uspehom, ki je večji od pričakovanja), drugod pa bodo to še uvedli, ko bo na voljo priročna izdaja s hvalnicami in večernicami, je jasno, da bo treba zlasti tem ljudem še bolj približati pomembnost in svojske značilnosti psalmične molitve. Ne prezrimo tistih 10 strani, ki v Splošni ureditvi razlagajo pomen in način molitve psalmov.²⁸

Seveda se bo treba zelo truditi, da bi jih vsaj za praznike znali peti, in to nikakor ne samo po koralnih napevih, čeprav jih ne bomo zavrgli, iskati je treba tudi bolj domače, ki so možni, kot pričajo nekateri poskusi. Da ta spodbuda ni samo nekaj osebnega, neobveznega, pričajo besede papeža Pavla VI. v apostolski konstituciji »Laudis canticum«, ki uvaja prenovljeno molitveno bogoslužje: »Treba je, da božje ljudstvo z novim navdušenjem osvoji zlasti molitev psalmov, saj vedno nadaljujejo in oznanjujejo božje delovanje v zgodovini odrešenja. To se bo lažje zgodilo, če si bodo kleriki skrbneje prizadevali, da bi dojeli globljo vsebino psalmov v tistem pomenu, v katerem se uporabljajo v svetem bogoslužju, in ga s primernim načinom poučevanja posredovali vsem vernikom.«²⁹

Omenim naj še to, da je glede psalmov potrebno opozarjati vernike in sebe, kako niso zgolj osebna molitev, ampak molitev za Cerkev kot celoto in s Cerkvijo kot skrivnostnim Kristusovim telesom. Zato ni nujno, da bi vsaka vrstica vedno ustrezala osebnemu razpoloženju, nikjer pa seveda ni prepovedano, da se v mislih ne bi za nekaj časa poglobili v tiste odstavke, ki tudi osebno ustrezajo.³⁰

Še nekaj besed o novih prošnjah v molitvenem bogoslužju, ker tudi so-dijo v naš odstavek o odgovorih na božjo besedo.

Prošnje v hvalnicah in večernicah so zelo obogatile obe glavni molitveni uri vsakega dneva. Njihova vloga je zlasti v večernicah podobna prošnjam za vse potrebe pri maši, v hvalnicah pa so nekakšna zbirka ali vsaj predlog za dobre sklepe, na kaj naj bi bili ta dan bolj pozorni. Tudi kadar moli vsak sam, so te prošnje odgovor na božjo besedo, ki smo jo brali in premišljevali.

Ceprav so že sestavljalci latinskih prošenj poskrbeli, da nam ne postanejo dolgočasne, ker so se potrudili za bogato in raznolično vsebino, vendar ne bi bilo dovolj, če bi jih le neprizadeto prebirali ali pri njih odgovarjali s prošnjim vzklikom. Zlasti ko se jih bomo bolj navadili, bo treba res zavestno dodajati svoje osebne in občestvu primerne namene, kot je to svetovano.³¹

²⁸ Tam so naslednji odstavki: Psalmi in njihova vloga v krščanski molitvi (št. 100—109), Odpevi in drugi pripomočki za dobro molitev psalmov (110—120), Načini molitve in petja psalmov (121—125), Razporeditev psalmov v molitvenem bogoslužju (126—135), Slavospevi stare in nove zaveze (136—139): nav. d. 51—61.

²⁹ Prav tam, str. 12.

³⁰ Prav tam, št. 108 in 203, str. 54 in 75; prim. tudi: Y. Congar, Psalmi v mojem življenju, prevod v Božje okolje 1 (1977), št. 3—4, str. 54—56.

³¹ Prav tam, št. 188, str. 73.

Posebej se je pri skupni molitvi treba varovati, da ne bi prošnji vzklík postal šablonsko recitiranje ali petje (pri maši se nam je, žal, to že posrečilo, zlasti tam, kjer odgovarja samo zbor, drugi so pa tiho). Z različnim možnim sodelovanjem vernikov je treba ohranjati pozornost vedno živo in s tem spodbujati tudi osebnega molitvenega duha.³²

Potem bo med molivci res navzoč Kristus sam: »Kjer sta dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem jaz sredi med njimi« (Mt 18, 20), kot bremo v 7. členu konstitucije o svetem bogoslužju.

Sklep

Seveda bi nam vse branje božje besede in še tako estetsko lepa molitev nič ne pomagala, če ne bi znali dati Bogu tistega odgovora, ki ga od nas predvsem pričakuje: da bo naše življenje res življenje po veri. »Cerkve teži za tem, da bi verniki darovali ne le brezmadežno žrtev, ampak da bi se navadili darovati tudi sami sebe, in da bi se po sredniku Kristusu vedno bolj použivali v edinstvo z Bogom in med seboj, da bi bil končno Bog vse v vsem«, bremo v razlagi mašne daritve v novem misalu.³³ Isto uči glede pomena bogoslužne molitve papež Pavel VI.:

»Če bo molitveno bogoslužje postalo res osebna molitev, bodo postale vedno bolj očitne tudi tiste vezi, ki spajajo bogoslužje z vsem krščanskim življenjem. Celotno življenje vernikov je vsako uro dneva in noči nekakšna javna služba (leitourgia); v njej sebe izročajo v ljubezni Bogu in ljudem ter se vključujejo v Kristusovo delo, ki je s svojim življenjem in daritvijo posvetil življenje vseh ljudi.«³⁴

Povzetek: MARIJAN SMOLIK, BOŽJA BESEDA V BOGOSLUŽJU.

Prenovitev in obogatitev besednega bogoslužja pri maši, uvedba branja sv. pisma pri zakramentalnih obredih in bogoslužna molitev v domačem jeziku so tako velike novosti v bogoslužnem življenju, da je avtor v predavanju na teološkem tečaju razložil glavne smernice glede božje besede pri različnih obredih. V praktičnem drugem delu pa je v 5 točkah in še v dostavku o psalmih pri molitvenem bogoslužju pomagal poslušalcem in bralcem, da bi kot voditelji obredov poskrbeli za boljši in učinkovitejši delež božje besede.

Zusammenfassung: MARIJAN SMOLIK, WORT GOTTES IN DER LITURGIE.

Die Erneuerung und die Bereicherung des Wortgottesdienstes bei der Messe, die Einführung der biblischen Lesungen in die Feiern der Sakramente und das liturgische Gebet in der Muttersprache sind im liturgischen Leben so grosse Neuigkeiten, dass der Autor in seinem Beitrag im Rahmen der diesjährigen Theologischen Woche die Grundlinien für den Dienst am Wort den verschiedenen Feiern darstellen wollte. Mit seinem zweiten, mehr praktischen Teil und in einem Anhang über die Psalmen im Stundengebet wollte er seinen Hörern und Lesern helfen, als Leiter der gottesdienstlichen Versammlung besser dem Worte Gottes dienen zu können.

³² Prav tam, št. 193, str. 73–74.

³³ Splošna ureditev rimskega misala, št. 55 f: Rimski misal 21*.

³⁴ Konstitucija *Laudis Canticum*: Molitveno bogoslužje 13.

Résumé: MARIJAN SMOLIK, LA PAROLE DE DIEU DANS LA LITURGIE.

Le renouvellement et l'enrichissement de la Parole dans la messe, l'introduction des lectures bibliques dans la liturgie des sacrements et la Prière des Heures en langue vulgaire représentent une telle nouveauté dans la vie liturgique que l'auteur d'une conférence de la Semaine théologique a voulu développer les principes sur la place de la parole de Dieu dans la liturgie. Dans sa deuxième partie en 5 points, d'orientation plus pratique, ainsi que dans l'appendice sur les psaumes dans la liturgie des Heures il a voulu aider ses auditeurs et lecteurs pour qu'ils puissent, en tant que liturges, revaloriser la place de la Parole dans la liturgie.

NOVI POUDARKI MOLITVENEGA BOGOSLUŽJA

Prenovitev brevirja oziroma duhovnih dnevnic je bila zelo zaželen, a obenem tudi težka. Težka zato, ker ni šlo samo za majhne izboljšave v starih shemah, ampak za prilagoditev molitve, ki naj v svoji zgradnji in sestavinah ustreza miselnosti in duhu današnjega človeka, ki ga obdaja ozračje sekularizacije, kar odmeva tudi v njegovem duhovnem življenju. V takšnem ozračju je bila prenovitev nujna in moremo od nje tudi veliko pričakovati.

Prenovljena molitev Cerkev naj bi globlje prešinjala, oživljala in usmerjala vse krščansko molitveno življenje in učinkovito hranila duhovno življenje božjega ljudstva. Zato je drugi vatikanski koncil naročil, naj se ta molitev ustrezno prenovi, da bi jo mogli v sedanjih razmerah vsi bolje in ustrezneje opravljati (prim. B 84).

Izoblikovanje molitvenega bogoslužja

Molitveno bogoslužje se je dolgo oblikovalo do današnje oblike. Sestavila ga ni kakšna osrednja cerkvena oblast in ga predpisala za vso Cerkev, ampak je nastalo spontano v posameznih krajevnih cerkvah. Prva krščanska skupnost je namreč imela za svojo dolžnost, da skupno moli. Ker je Kristus naročil, »da je treba vedno moliti in se ne naveličati« (Lk 18, 1), je Cerkev poslušala ta opomin in ni nikoli nehala moliti. Prvi kristjani so »bili stanoviti v nauku apostolov in bratski ljubezni, v lomljenju kruha in molitvah« (Apd 2, 42). V posameznih pokrajinah se je kmalu ustalila navada, da so določili za skupno molitev posebne čase, in sicer prvo uro dneva, ko je ob sončnem vzhodu pojemala noč in zadnjo, ko se je mračilo in so prižigali luč.¹ Pozneje so s skupno molitvijo po zgledu Jezusovih učencev posvečali tudi druge ure dneva (prim. Apd. 2, 1—15; 10, 9; 3, 1; 16, 25).

Polagoma so te prve skupnosti tako uredile opravljanje molitve, da so se te vrstile po določenem redu. Takšna skupna molitev, obogatena z branjem sv. pisma, je bila predvsem hvalna in prosilna, in sicer molitev Cerkev s Kristusom in po Kristusu.² Imela pa je vsaka Cerkev svoj brevir, ki so ga pod vodstvom duhovnika organizirano molili ob določenih urah. Cerkev je pozneje dovoljevala osebno opravljanje duhovnih dnevnic, a to kot manj idealno. Ko so nastale redovniške skupnosti, so sprejele v svoja pravila skupno molitev brevirja. Ta meniški oficij je bil daljši od katedralnega,³ vključeval je zlasti nočno molitev in večkratno prekinitev dnevnega dela z molitvijo. V srednjem veku predstavlja meniški oficij edino obliko brevirja.

¹ Prim. Molitveno bogoslužje (MB) — Navodila za molitev prenovljenega brevirja, Ljubljana 1972, 1.

² Prim. MB 2.

³ Katedralni oficij je skupna molitev vernikov, h kateri so se zbirali brez formalne obveznosti, iz notranje potrebe. Katedralna oblika skupne cerkvene molitve ni bila nikoli togo uniformirana, tudi ni bila predolga in prenaporna. Zato je razumljivo, da je bila vzor za prenovljeno molitveno bogoslužje. Prim. MB opombe k št. 20—27.

Te oblike so se najprej oprijeli prostovoljno tudi škofijski duhovniki in redovniki apostolsko usmerjenih novih redovnih družb, pozneje pa so jih obvezali s cerkvenopravnimi predpisi.

Pri oficiju so brali poleg svetega pisma tudi življenjepise svetnikov in mučencev. Ker je v zvezi s temi svetniškimi zapisi prišlo v brevir marsikaj neprimernega in zgodovinsko nezanesljivega, so se tudi zaradi tega vedno glasneje oglašale želje po prenovitvi brevirja. Reformo brevirja je hotel izvesti tridentinski koncil, a je zaradi časovne stiske pooblastil za to sv. sedež. Papež Pij V. je leta 1568 izdal in razglasil *Breviarium romanum* kot enoten za vso latinsko Cerkev. Ker so bili s tem brevirjem mnogi nezadovoljni, so kmalu sledile manjše spremembe in spopolnitve.⁴ Prvi vatikanski koncil se brevirju ni mogel posvetiti. Določil pa je, da so vsi tisti, ki so »in sacris« dolžni »sub gravi« zmoliti vsak dan ves brevir.⁵ Nov brevir je leta 1911 izdal Pij X. in med drugim obnovil star običaj, da se vsak teden izmenja vseh 150 psalmov. Pij XII. je dovolil uporabljati tako pri osebni kot pri javni molitvi nov prevod psalmov, ki ga je pripravil papeški biblični institut. Ustanovil je tudi posebno komisijo, ki naj raziskuje vprašanje glede brevirja. Janez XXIII. je poenostavil rubrike glede brevirja in sklical drugi vatikanski koncil, ki je imel v programu tudi prenovitev brevirja.

Če imamo pred očmi zgodovinski razvoj brevirja, se ne smemo prav nič čuditi, da so v njem sledovi različnih duhovnih obdobij in struj, zato je tudi razumljivo, da je današnjemu človeku marsikaj tujega, brez duhovne vrednosti in tako mu je postal brevir tudi dolgočasen in neprijetna obveznost. Prav zaradi tega je drugi vatikanski koncil določil, naj brevir prenove in zopet prebude zavest o veliki duhovni vrednosti molitve duhovnih dnevnic. Na osnovi smernic, ki jih je dal koncil, je svet za izvajanje konstitucij o svetem bogoslužju pripravil prenovljeni brevir — molitveno bogoslužje — ki je pravzaprav dozorel sad tako imenovanega liturgičnega gibanja,⁶ in ga je papež Pavel VI. potrdil in razglasil 1. novembra 1970.

Molitveno bogoslužje smo dolgo časa imenovali brevir. Brevir pomeni predvsem knjigo, ne pa liturgije. Pomenil je skrajšano knjigo, kompendij. Pri opravljanju oficija so rabili več knjig. Zaradi praktičnosti pa so vse te knjige združili v eno in jo imenovali brevir. To ime se je ohranilo do današnjega dne. V okrožnici *Mediator Dei* ga Pij XII. lepo imenuje *Officium divinum*. Isti izraz rabi tudi konstitucija o svetem bogoslužju. Slovenski prevajalci so ta izraz prevedli v duhovne dnevnice. Z oficijem naj bi posvečevali tek dneva in noči, da bi ta postal hvalospev Bogu (prim. B 84). Apostolska konstitucija *Laudis canticum* pa uporablja še lepši izraz *Liturgia horarum*. Slovensko so to prevedli molitveno bogoslužje, in to zaradi analogije z besednim in evharističnim bogoslužjem.

⁴ Po Piju V. so v brevirju marsikaj prenovili papeži: Sikst V., Klemen VIII., Urban VIII., Klemen XI. in drugi. Prim. V. Raffa, *Dal Breviario del Quignonez alla Liturgia delle Ore di Paolo VI. v: Liturgia delle Ore*, Torino—Leumann 1972, 354—357.

⁵ Prim. V. Devetak, *Liturgija časova*, v: *Služba božja* 15 (1975) 21.

⁶ Prim. J. Lengeling, *Les options générales de la nouvelle liturgie des heures*, v: *La Maison-Dieu* 105 (1971) 10—13.

Kristološka razsežnost molitvenega bogoslužja

Opravljanje molitvenega bogoslužja je človeški prostor, kamor prihaja Bog, da danes ponavzočuje skrivnost odrešenja. Božje se uteleša v molitvi Cerkve. Takó postaja človeška molitev božja in božja postaja človeška. Moliti s Cerkvijo pomeni sodelovati pri Kristusovi skrivnosti. To naglaša konstitucija o svetem bogoslužju: »Kristus Jezus, ki si je privzel človeško naravo, je v to zemeljsko pregnanstvo prinesel tisti hvalospev, ki se na veke razlega v nebeških prebivališčih. On sam vse občestvo združuje okrog sebe, da skupaj z njim prepeva te svete hvalnice« (B 83). Večni dialog ljubezni med Očetom, Sinom in Sv. Duhom je prišel med ljudi, ko je začel odmevati v Kristusovi človečnosti. Kristus je to nebeško hvalnico prinesel na zemljo in jo izgovarja s človeškimi besedami češčenja, zadoščenja in prošnje.⁷ Nebeški dialog ljubezni nadaljuje Kristus, ko vrši Očetovo voljo, iz ljubezni sprejme trpljenje in smrt, da ves svet spozna, kako ljubi Očeta (prim. Jan 14, 31).

Molitev je dvostransko dejanje, Božja beseda se sklanja k človeku, človekova beseda pa se dviga k Bogu: To je dialoško srečanje z Bogom v medsebojni ljubezni. Seveda tega dialoga ne ustvarja človek, ampak Bog. On se prvi sklanja k človeku. Mi pa mu odgovarjamo v Kristusu, ki nas združuje s seboj in ugrajuje v odgovor ljubezni, hvale in češčenja ter nas kot glava človeštva predstavlja Očetu. Zato krščansko molitev ne narekuje strah, ampak osebno in vedno globlje zedinjenje s Kristusom, s katerim človek sodeluje v večnem dialogu ljubezni z Očetom, Sinom in Svetim Duhom.

Dialog ljubezni uresničuje Kristus v svoji Cerkvi, s katero je tako tesno povezan, da so dejanja Cerkve njegova dejanja. Preden se je vrnil k Očetu, je zapustil Cerkvi svoje poslanstvo. Poleg zakramenta sv. evharistije, ki je vrhunec odrešenja, je izročil Cerkvi tudi molitev. Njegova molitev — vključena v božji načrt odrešenja — se mora nadaljevati do konca časov, prav tako kot njegova daritev.

Kakor nam Kristus sam zatrjuje, je vedno navzoč, kjer sta dva ali trije zbrani v njegovem imenu (prim. Mt 18, 20). Kadar se torej zbiramo k molitvi, se zbiramo okrog Kristusa, ki s seboj združuje celotno človeštvo. Brez Kristusove navzočnosti ni liturgije. Tisti, ki opravlja molitveno bogoslužje, ni Cerkev kot taka ali ločena od svoje glave, temveč Cerkev s Kristusom, ki po Svetem Duhu vse oživlja in posvečuje. S Kristusom in po Kristusu postanemo otroci in dediči nebeškega Očeta in se vključujemo v dialog ljubezni. »Naš Gospod Jezus Kristus, božji Sin, moli za nas, moli za nas kot naša glava, mi pa ga molimo kot svojega Boga. Razpoznavmo torej v njem svoje glasove ter njegov glas v nas.«⁸ Molitveno bogoslužje je torej sodelovanje pri skrivnosti Kristusove sinovske molitve, ki nas vodi v najintimnejše svetišče trinitarnega življenja, kjer vsaka oseba živi z drugo v pristrčni ljubezni. Kristus in njegov Duh sta vedno navzoča in delavna, da bi nas privedla k Očetu. Pri molitvenem bogoslužju se moremo poistiti s Kristusom in se zavedati, da se po naših ustih dviga Kristusova molitev, kot

⁷ Prim. MB 3.

⁸ MB 7.

se v našem življenju milosti pretaka njegovo življenje, da se njegova in naša molitev skupaj dvigata k Očetu.⁹

Eklezialna razsežnost molitvenega bogoslužja

Ker je Cerkev skrivnostno Kristusovo telo, je razumljivo, da molitveno bogoslužje ni samo Kristusova molitev, temveč je obenem molitev Cerkve. Molitveno bogoslužje je Kristusov hvalospev, ki odmeva v duhovnem svetišču nove zaveze, nadaljuje molitev v njegovih udih. Po Kristusu duhovniku se dviga k Očetu hvala in čast. To svoje duhovništvo pa vrši Kristus po vidnem bogoslužju Cerkve.¹⁰

Molitveno bogoslužje — prav tako kot evharistična daritev — ni zasebno opravilo, temveč je pravo liturgično slavlje, ki ga kot takega Cerkev priznava in razglasa. Molitveno bogoslužje je — tako kot vsa liturgična dejanja — delo Cerkve in v njej navzočega Kristusa. Razlika je samo v tem, da je v evharistiji Kristus stvarno in stalno navzoč, v molitvenem bogoslužju pa je njegova navzočnost dinamična in prehodna.

Molitveno bogoslužje je molitev Cerkve, to je vseh vernikov, vsega božjega ljudstva. Cerkev ni samo hierarhična družba, temveč je predvsem skupnost božjega ljudstva, občestvo vseh krščenih. Zato je molitveno bogoslužje molitev vsega ljudstva. Občestvo krščenih ustvarja božje svetišče. Že vsak kristjan je tempelj Svetega Duha. Vsi skupaj pa oblikujemo eno svetišče, ki je zgrajeno iz živih kamnov in katerega temelj je ena in ista vera. »Tisti, ki so krščeni, so namreč s prerojenjem in maziljenjem s Svetim Duhom posvečeni za duhovno stavbo« (C 10). Po neizbrisnem znamenju krsta in birme vsi verniki sodelujejo pri odrešenjskem delu Kristusovega duhovništva, postali so člani duhovniškega zbora. Vsi skupaj sestavljajo sveto duhovništvo, zato učinkovito sodelujejo pri češčenju, ki ga Kristus po svoji Cerkvi opravlja Očetu. Vsi, ki so po veri in krstu postali božji otroci, se zbirajo skupaj, da bi v Cerkvi hvalili Boga (prim. B 10). Verniki ustvarjajo zbor molivcev, katerih posebna oblika molitve je molitveno bogoslužje. To je življenjska naloga skrivnostnega organizma in nihče, kdor živi resnično eklezialno življenje, se mu ne more odreči.

Ta zavest je bila živa v prvi Cerkvi, ko je bilo molitveno bogoslužje dejanska molitev krajevnega krščanskega občestva. Ko sv. pismo prvič omenja skupnost vernikov, pove, da se ta izraža prav v zbiranju k molitvi. »Vsi so enodušno vztrajali v molitvi z ženami, z Marijo, Jezusovo materjo in njegovimi brati« (Apd 1, 14). Cerkev je skupnost tistih, ki sodelujejo pri krščanskem bogoslužju. Osebnostno molitveno krščansko življenje more eksistirati le takrat, kadar je vključeno v skrivnostno Kristusovo telo. Zato je molitev vernikov predvsem sodelovanje v molitvenem bogoslužju Cerkve. Prvi kristjani so se tega dobro zavedali, zato so se zbirali, da so skupaj molili s Cerkvijo.

Ko so v prvi Cerkvi bolj natančno določili vlogo duhovnika, so tudi molitev hierarhično uredili. Poseben del je pripadal duhovniku, poseben ljudstvu. Vedno pa je bila to skupna molitev ljudstva in klera. Božje ljud-

⁹ Prim. V. Devetak, Liturgija časova, 22—24.

¹⁰ Prim. MB 7.

stvo je tako že organiziran zbor z razdeljenimi vlogami: predstojnik, dva zbora, bralec idr.¹¹

Vsa liturgična dejanja pripadajo vsej krščanski skupnosti, vsemu božjemu ljudstvu. Za evharistično slavo je res nujno potreben duhovnik, brez njega namreč ni evharistične daritve. Za molitveno bogoslužje duhovnik ni potreben. Ko skupina vernikov ali tudi en sam opravlja molitveno bogoslužje, opravlja molitev Cerkve skupaj s Kristusom, zato je njegova molitev v pravem pomenu liturgična. Zato je molitveno bogoslužje liturgična molitev redovnikov, redovnic, duhovnikov in laikov (prim. B 84). Navodila za molitev prenovljenega molitvenega bogoslužja ne le da naglašajo, da molitveno bogoslužje ni več monopol klera — kakor je bil to svoj čas brevir — ampak vse prisrčno vabi, naj bi po svojih možnostih opravljali to molitev. »Redovnikom, redovnicam, ki nimajo obvezne skupne molitve, ter članom ustanov krščanske popolnosti je močno priporočeno, da naj se zbirajo sami ali z ljudstvom in opravljajo molitveno bogoslužje ali njegov del.«¹² »Skupine laikov, kjerkoli se zbirajo, so povabljene, da opravljajo del molitvenega bogoslužja, pa naj bodo zbrani iz kakršnegakoli vzroka, zaradi molitve, apostolata ali drugega razloga. Treba je, da se naučijo, kako v molitvenem opravilu molimo Boga Očeta v duhu in resnici (prim. Jan 3, 23), ker naj se zavedajo, da zlasti z javnim bogočastjem in molitvijo dosežejo vse ljudi ter da s tem nemalo prispevajo za zveličanje vsega sveta (prim. KV 2; LA 16)«.¹³

Kot spoznamo iz navodil prenovljenega bogoslužja, ni molitveno bogoslužje samo molitev vse Cerkve, temveč je tudi molitev za vso Cerkev in za vse človeštvo. Zato v molitvenem bogoslužju — predvsem v prošnjih nameh za različne potrebe — prosimo božjega blagoslova za vse božje ljudstvo, za vse človeštvo, za človeško delo in prizadevanje na vseh področjih, da bi namreč vse naše življenje postajalo vedno bolj človeško. K temu nas vabi apostol Pavel: »Naj se opravljajo prošnje, molitve, priprošnje, zahvale za vse ljudi, za kralje in za vse oblastnike, da bomo živeli tiho in mirno življenje v vsej pobožnosti in čistosti. To je namreč dobro in Bogu všeč, našemu Odrešeniku, ki hoče, da bi se vsi ljudje zveličali in prišli k spoznanju resnice« (1 Tim 2, 1—4).

Posvečevanje dneva in človeške dejavnosti

Vse krščansko življenje, kar smo in kar delamo, mora biti bogočastje. Da bi to dosegli in bi posvetili svoje dejavnosti v vsakem času v skladu z božjim načrtom, potrebujemo posebne čase, ko se močneje srečamo z Bogom. Zato so že prve krščanske skupnosti, kakor vemo iz svetopisemskega sporočila, določile posebne čase za dnevno molitev. Te razmeroma kratke dnevne molitve omogočajo duhovno srečanje z Bogom. To so kakor predihi duše, ki se v teh trenutkih dviga iz materialnega, da človek — okrepljen z božjo močjo — zavestno nadaljuje svoja dnevna opravila.

¹¹ Prim. V. Devetak, *Liturgija časova*, 25; C. Braga, *Dal »Breviarium« alla »Liturgia Horarum«*, v: *Ephemerides Liturgicae* 85 (1971) 191—193.

¹² MB 26.

¹³ MB 27.

Čas, v katerem živimo, je čas, ko se uresničuje zgodovina odrešenja. Bog je osebno stopil v naš čas. S svojo navzočnostjo, s svojim odrešenjskim delom, predvsem pa s svojo velikonočno skrivnostjo, je posvetil čas, dal smisel naši zgodovini in začel novo obdobje človeštva. S svojo navzočnostjo, zlasti zakramentalno, hoče Kristus ta čas, v katerem živimo, napraviti za čas odrešenja, da bi vsak trenutek vgradili v njegovo odrešenjsko delo. Takó je odrešenje usmerjeno v čas, da bi mogli njegovo odrešenjsko bogastvo doseči vsi rodovi. Kot zakramenti tako tudi cerkveno leto — in vsak dan v njem — prinaša Kristusovo milost »v skrivnosti odrešenja, ki jo Kristusova nevesta razgrinja od učlovečenja in rojstva, do vnebohoda in binkoštnega praznika in do pričakovanja blaženega upanja in Gospodovega prihoda.«¹⁴ Kakor je krstna voda znamenje milosti, tako je čas znamenje in doživljanje Kristusove skrivnosti. Vsaka ura molitvenega bogoslužja je povezana s Kristusovo skrivnostjo.¹⁵

a) Hvalnice

Pri hvalnicah, ki so namenjene posvetitvi jutranjega časa, ko se znova vrne luč, se spominjamo Gospodovega vstajenja, saj je on prava luč, ki razsvetljuje vsakega človeka (prim. Jan 1, 9), in »sonce pravice« (Mal 4, 2), in »vzhajajoči z višave« (Lk 1, 78). Zato prav lahko razumemo opomin sv. Ciprijana: »Zjutraj je treba moliti, da z jutranjo molitvijo počastimo Gospodo vstajenje.«¹⁶

b) Večernice

Večernice opravljamo, ko se bliža večer in se je dan že nagnil, da opravimo zahvalo za vse, kar smo prejeli in prav uredili. Obhajamo pa z njimi tudi spomin odrešenja. Spominjamo se tiste prve daritve, ki jo je Kristus zvečer izročil apostolom. Spominjamo se tiste daritve, ki jo je odrešenik naslednjega dne opravil Očetu za odrešenje sveta. To je bil začetek svetih skrivnosti Cerkve. Večernice nekako povzamejo velikonočno skrivnost v dveh vidikih: izražajo prehod iz smrti v življenje in zmagovitost krščanskega upanja.

Hvalnice kot jutranja in večernice kot večerna molitev so po starem izročilu celotne Cerkve kot dva tečaja molitvenega bogoslužja in sta glavni uri dneva.¹⁷ Teh ur naj bi nikdar ne opustili, razen iz resnično važnega vzroka.¹⁸ Cerkev želi, da bi prav ti dve uri občestveno obhajali predvsem tisti, ki živijo v skupnem življenju. Priporoča pa jih tudi posameznim vernikom, ki se ne morejo udeležiti skupnega opravila.¹⁹

c) Dnevna molitvena ura (dopoldanska, opoldanska in popoldanska)

Kristjani so že od nekdaj iz osebne pobožnosti molili ob različnih časih dneva; tudi sredi dela po zgledu apostolske Cerkve. To izročilo je polagoma

¹⁴ MB 140.

¹⁵ Prim. V. Devetak, Liturgija časova 129, J. Castellano, La Chiesa in preghiera, v: Rivista di vita spirituale 29 (1975) 487—488.

¹⁶ Sv. Ciprijan, De oratione dominica 35: PL 4, 561. Slov. prevod: Fr. Ks. Lukman, Sv. Cecilija Ciprijana izbrani spisi II del: Traktati, Ljubljana 1943, 154.

¹⁷ Prim. MB 37.

¹⁸ Prim. MB 29.

¹⁹ Prim. MB 40.

dobilo na različne načine značaj liturgičnega opravila.²⁰ Tako vzhodna kot zahodna Cerkev sta ohranili tretjo, šesto in deveto uro predvsem zato, ker je bil s temi urami tesno povezan spomin na dogodke Kristusovega trpljenja in prvega širjenja evangelija.

Vsebina teh ur je sestavljena pod vidikom velikonočnih skrivnosti. Prav zaradi te bogate vsebine in notranje povezanosti s Kristusovim odrešenjem, Cerkev zelo priporoča, da bi te tri molitvene ure molili v ustreznem času. Zelo nelogično in proti duhu obnovljenega molitvenega bogoslužja je, če kdo moli vse tri ure skupaj. »Drugi vatikanski cerkveni zbor je določil, da je treba te ‚male ure‘ ob tretji, šesti in deveti uri v koru ohraniti (prim. B 89).«²¹ Zunanje kora pa je dovoljeno, da izberemo lahko samo eno uro, in sicer tisto, ki je najbolj v skladu s časom molitve.²²

č) Ura bogoslužnega branja

Ura bogoslužnega branja ima ta namen, da bi božje ljudstvo, zlasti tisti, ki so posebno Bogu posvečeni, imeli na voljo bogato vsebino za premišljevanje: sv. pismo, najlepše odlomke duhovnih pisateljev in svetniške vzore. Po teh zakladih naj bi najprej segali duhovniki, da bi božjo besedo, ki so jo sami sprejeli, mogli uspešno posredovati drugim.²³ Čeprav ima ura bogoslužnega branja predvsem premišljevalno naravo, je hkrati prava skupna molitev. Saj spadajo sem tudi psalmi, pesem, prošnja in druga posebna besedila. Vse pa spominja na čudovita božja dela, ki jih je Bog izvršil v odrešenijski zgodovini. To zbuja v nas zavest hvale, ljubezni in zahvale.

Ura bogoslužnega branja je nekdanje dolgo molitveno bdenje, s katerim so posvečali noč, čas, ki je pred zoro, ko so slavili evharistično skrivnost. Hkrati pa je tudi izražala eshatološko razsežnost krščanskega življenja. Prvi kristjani so zares vzeli Kristusovo naročilo: »Čujte!« (Mt 26, 41). Po njegovem zgledu so pogosto prečuli noč v molitvi. Poleg tega jim je bila noč zelo primerna za zbrano in premišljevalno molitev. Ura bogoslužnega branja je deloma še danes ohranila naravno nočne molitve. Je pa preurejena in ni vezana na določen čas dneva in noči. Zato jo moremo moliti ob vsakem času.²⁴

d) Sklepna molitvena ura

To je specifično nočna molitev. Opraviti jo je treba pred nočnim počitkom, tudi po polnoči, če tako nanese.²⁵ Pri tej molitvi mislimo predvsem na Kristusovo nočno molitev, na Kristusa, ki bo nenadoma prišel. To je molitev zaupanja v božje usmiljenje, kateremu se izročamo po preživetem dnevu in preskušnjah, nezvestobah in morda tudi v grehu. To je konec vsega molitvenega bogoslužja in vsega dne.

²⁰ Prim. MB 74.

²¹ MB 76.

²² Prim. MB 77.

²³ MB 55.

²⁴ Prim. J. Castellano, *La Chiesa in preghiera*, 489–491.

²⁵ Prim. MB 84.

Dolžnost opravljati molitveno bogoslužje

Dolžnost opravljati molitveno bogoslužje ne izhaja samo iz zunanje zapovedi, temveč in predvsem iz notranje zahteve. Obveznost molitvenega bogoslužja izhaja iz narave Cerkve, iz položaja vernikov v Cerkvi in njihove pripadnosti Cerkvi.

S krstom je postal kristjan novi človek, božji posinovljenec in takó uveden, da sodeluje pri ljubezni, ki je med Očetom in Sinom in Svetim Duhom. Zato je molitev človeški odgovor na Očetovo povabilo k skupnemu življenju in ljubezni. To povabilo ni zunanje vsiljevanje, temveč klic iskrene ljubezni in božji dar. Novozavezni zakon ni pisan na papir, temveč v naše srce. To je zakon ljubezni, zakon duhovne svobode. Razumljivo je, da ta notranji zakon veliko več zahteva kot zunanji. »Zgled in naročila Gospoda in apostolov, naj vedno in vztrajno molimo, pa seveda ne smemo sprejemati kot kakšno zgolj zunanje naročilo, ampak spada to k najglobljemu bistvu Cerkve, ki je občestvo in mora svoj občestveni značaj ohraniti tudi v molitvi.«²⁶

Če je prva dolžnost vsakega kristjana, da slavi Boga, če je vsak vernik po svojem poslanstvu, ki ga ima v Cerkvi, poklican, da sodeluje pri molitvi Cerkve, »je to prav posebej dolžnost tistih, ki so s posebnim naročilom poklicani, da opravljajo molitveno bogoslužje, namreč škofje in duhovniki, ki po svoji službi molijo za svoje občestvo ter za vse ljudstvo (prim. C 41), in drugi sveti služabniki in redovniki.«²⁷

Če deležnost pri Kristusovem duhovništvu obvezuje vse vernike, da tudi z molitvijo sodelujejo in uresničujejo to duhovništvo, koliko bolj obvezuje še duhovnike, ki so posebno deležni Kristusovega duhovništva. Kristusovo duhovništvo in Kristusova molitev sta dve neločljivi stvarnosti. Duhovnik, preoblikovan po Kristusu, sprejme dolžnost, da služi božjemu ljudstvu. Sredi božjega ljudstva je dolžan graditi Cerkev tudi z molitvijo. Ta dolžnost izvira iz narave duhovnikovega poslanstva. Duhovnik je posvečen za službo božjemu ljudstvu. Ta služba se ne izčrpa v vsakdanjim evharističnim slavljem, temveč se razteza v drugih liturgičnih dejanjih, med katerimi ima pomembno vlogo molitveno bogoslužje. Evharistična daritev in molitveno bogoslužje sta tesno povezana. »Hvalo in zahvalo, ki jo izražajo pri obhajanju sv. evharistije, duhovniki raztegnejo na različne ure dneva, ko opravljajo duhovne dnevnice, v katerih v imenu Cerkve prosijo Boga za zaupano jim ljudstvo in celo za ves svet« (D 5).

Posebna duhovnikova naloga je ta, da mora biti človek molitve sredi božjega ljudstva. Zato je dolžan moliti iz notranje zahteve svoje službe, ne pa samo zaradi zunanjega pozitivnega predpisa. Ko duhovnik opravlja molitveno bogoslužje, vrši svojo dolžnost, h kateri ga kliče božja ljubezen po Cerkvi. Cerkev pooblašča duhovnike za molitveno bogoslužje, da bi nalogo celotnega občestva zanesljivo in stalno opravljali vsaj oni in bi Kristusova molitev trajala v Cerkvi brez prenehanja.²⁸

²⁶ MB 9.

²⁷ MB 17.

²⁸ Prim. MB 26.

Duhovniki si moramo naprej sami pravilno formirati svojo vest v luči pozitivnih navodil Cerkve, ki jo v njeni službi vodi Kristusov Duh in vsakega od znotraj poučuje o dolžnostih nove zaveze. S pravilno formirano vestjo bo mogel duhovnik brez težav reševati probleme, ki se včasih pojavljajo v zvezi s pastoralnim delom in molitvenim bogoslužjem.

Ko duhovnik opravlja molitveno bogoslužje, odgovarja na Očetov klic v Kristusu, ki ga znotraj spodbuja, da živi pristno življenje novozaveznega duhovnika. Odgovarja pa tudi želji Cerkve, ki se izraža v pozitivnih navodilih in so mnogo višja in zahtevnejša kot zgolj juridični predpisi. Očetov klic obvezuje duhovnika v tisti plemeniti Kristusovi ljubezni, v kateri je dal svoje življenje za nas. Cerkev je daleč od tega, da bi naložila duhovnikom slepo pokorščino brez duha, ampak pričakuje krščansko velikodušnost, globoko razumevanje duhovništva in njegovega poslanstva med božjim ljudstvom, med katerim naj bo duhovnik človek molitve.²⁹

Če duhovnika ne bodo nagibali in spodbujali ti notranji razlogi, ki izhajajo iz duhovnikovega poslanstva, iz notranjega Kristusovega Duha, iz Duha, ki deluje v Cerkvi, da bo velikodušno osebno sprejel molitveno bogoslužje in ga vključeval kot veliko vrednoto v svoje duhovniško delo in življenje, potem ga k temu ne bodo pripravili tudi strogi juridični predpisi, ki bi to pomembno molitev Cerkve samo poniževali in duhovno izvotlili.

Cerkev ni skrajšala molitvenega bogoslužja zaradi tega, ker bi bila danes molitev manj pomembna, ampak zato, da bi bila bolj osmišljena in učinkovita. Ne da bi manj molili ali nič molili, temveč da bi bolje molili, in s to molitvijo učinkovito hranili svoje duhovno življenje in duhovno življenje božjega ljudstva.

Povzetek: FRANCE ORAŽEM, NOVI POUČENI MOLITVENEGA BOGOSLUŽJA

Molitveno bogoslužje se je dolgo časa oblikovalo do današnje oblike. Drugi vatikanski koncil je naročil, naj bi to molitev Cerkve prenovili, da jo bodo mogli v sedanjih razmerah vsi bolje in ustrezneje opravljati. Molitveno bogoslužje je sodelovanje pri skrivnosti Kristusove sinovske molitve. Obenem je molitev vse Cerkve za vso Cerkev in za vse človeštvo, da bi vse svoje dejavnosti posvetili v skladu z božjim načrtom.

Cerkev želi, da bi molitveno bogoslužje ne opravljali samo redovniki, redovnice in duhovniki, temveč po svojih možnostih tudi laiki, saj smo pri krstu vsi postali deležni skupnega Kristusovega duhovništva. Ker so duhovniki z mašniškim posvečenjem še posebno deležni Kristusovega duhovništva, da služijo božjemu ljudstvu, je njihova posebna dolžnost, da sredi božjega ljudstva gradijo Cerkev tudi z molitvijo.

Zusammenfassung: FRANCE ORAŽEM, NEUE AKZENTE IM WORTGOTTESDIENST

Das Wortgottesdienst wurde lange geformt, bevors die heutige Gestalt angenommen hat. Das II. Vaticanum hat anempfohlen dieses Gebet der Kirche so zu erneuern, dass es in heutigen Zuständen von allen besser und

²⁹ Prim. V. Devetak, Liturgija časova, 28—29; E. Lodi, La liturgia della Ore nella vita sacerdotale, v: Ephemerides Liturgicae 86 (1972) 72—73; C. Braga, Dal »Breviarium« alla »Liturgia Horarum«, 204—205.

entsprechender ausgeführt werden könnte. Das Wortgottesdienst bedeutet: beim Geheimnisse des Sohnesgebet Christi mitzutun. Zugleich ist es das Gebet der ganzen Kirche für die ganze Kirche und für alle Menschen, um alle ihre Tätigkeit in Einklang mit Gottesplan heiligen zu können.

Der Wunsch der Kirche ist, dass das Wortgottesdienst nicht nur von Ordensleuten und Priestern, sondern der Möglichkeit nach auch von Laien verrichtet würde; wir sind ja mit der Taufe alle des gemeinsamen Priestertums Christi teilhaftig geworden. Die Priesternehmen aber mit der Weihe noch besonders an Christi Priestertum teil um dem Volke Gottes zu dienen; darum sind sie noch eigens verpflichtet inmitten des Gottesvolkes die Kirche auch mit dem Gebet aufzubauen.

Résumé: FRANCE ORAZEM, NOUVELLES ORIENTATIONS DANS LA PRIÈRE DE L'OFFICE DIVIN

La forme actuelle de l'office divin (bréviaire, prière du temps présent) est le résultat d'une longue évolution. Le deuxième Concile du Vatican a ordonné la réforme du bréviaire afin qu'il puisse servir à tous comme prière adaptée aux conditions actuelles. Par le bréviaire le chrétien s'associe à la prière filiale du Christ. Il est en même temps la prière de toute l'Eglise pour l'Eglise tout entière, la prière, pour l'humanité, afin de sanctifier toutes les activités humaines en conformité avec le plan de Dieu.

Le désir de l'Eglise est que le bréviaire soit dit non seulement par les religieuses, les religieux et les prêtres, mais aussi par les laïcs, puisque de par leur baptême ils participent, eux aussi, au sacerdoce commun du Christ. Mais puisque les prêtres, de par l'ordination sacerdotale, sont associés de façon particulière au Christ, il leur incombe une obligation particulière de bâtir l'Eglise par la prière.

USTVARJALNOST V BOGOSLUŽJU

Prenova Cerkve in celotnega krščanstva po 2. vat. koncilu je morda najbolj vidna v bogoslužju. To iz mnogih razlogov. Liturgično gibanje je obnovo že dolgo in skrbno pripravljalo. Ravno v bogoslužju pa se je verjetno najbolj čutilo, da smo iz Tridentina naredili enostranske zaključke, ki jih ta koncil gotovo ni hotel, in marsikje zahajali v trdi formalizem, juridizem in rubricistiko, namesto da bi bogoslužje pojmovali življenjsko in ga takó postavili v središče življenja in dela Cerkve. Še 1957. leta je ugleden slovenski teolog trdil sobratu, ki mu je rekel, da je liturgija prvo, najvažnejše in najvplivnejše opravilo Cerkve, da bi bila potem rubricistika najvažnejši predmet na teologiji.

Novo, globlje pojmovanje bogoslužja, ki ga je sprejel in uzakonil 2. vat. koncil s konstitucijo o svetem bogoslužju in ga je utrdila celotna obnova bogoslužnih knjig s svojimi smernicami in uvodi, je zbudilo v Cerkvi pravo liturgično pomlad, kar poplavo; po mnenju nekaterih pa kar razsulo. Prej je bil ideal vse enako, vse natančno, vse brez vsake osebne note, sedaj pa je eden glavnih problemov, okoli katerega so razpravljali in prelivali črnilo in tudi »srčno kri«, ustvarjalnost v bogoslužju. Bogoslužje mora ustrezati potrebam časa in ljudi. Ker se v življenju vse stalno spreminja, zato je treba sproti ustvarjati novo bogoslužje. Ustrezati mora občutju, trenutni stvarnosti, zato mu je treba dati vso svobodo. Bogoslužje je izraz občestva, vse občestvo ima pravico biti v njem ustvarjalno, zato ne more hierarhija ničesar vnaprej trdno in stalno določiti. Takó preplavljajo svet vsemogoči liturgični poskusi različnih majhnih skupin, ki se zbirajo na najrazličnejših krajih, v najrazličnejših oblikah in obhajajo svoje bogoslužje.

Vsa ta in podobna vprašanja zbujaajo pri mnogih odpor, začudenje, razdor in tudi pohujšanje. Bogoslužje Cerkve ne more biti zmeda, samovolja in banalnost, pač pa zrelo in resno opravilo, polno odgovornosti in dostojanstva, pa naj poteka v majhni skupini ali na svetovnem evharističnem kongresu. Cerkvi mora prinašati nadnaravno moč, ljudem oznanjati njeno pristno naravo, biti mora vez edinosti in pričevanje ljubezni, zato je potrebno, da razpravljamo o ustvarjalnosti v bogoslužju.

O tem smo pri nas že pisali v prvih letnikih Cerkve v sedanjem svetu, čeprav z drugimi besedami. V prvi letošnji številki pa je napisal poseben članek dr. J. Rajhman, Ustvarjalnost v liturgični molitvi (Cerkve v sedanjem svetu, l. 11 št. 1—2, str. 12—16). Ugledne liturgične revije posvečajo temu cele številke, npr. *Maison-Dieu*, št. 111 (1972), *Ephemerides Liturgicae*, št. 89 (1975). Znani teolog J. Galot je npr. že pred leti (1971) izdal celo knjigo novih evharističnih molitev (J. Galot, *Vivre l'Eucharistie*), sicer s pripombo, da niso namenjene bogoslužju, ampak premišljevanju. Razmišljanja in razpravljanja je torej veliko.

I. del: Ustvarjalnost. To je pojem, ki je sodoben, privlačen, za nekatere seveda tudi moden, za vse pa zelo širok. Angleški psiholog Hudson nekoliko

hudomušno pravi: »Ustvarjalnost pripisujejo vsem lastnostim, ki jih psihologi odobravajo. Z njo pa je kot z drugimi krepostmi, npr. s pravičnostjo, težko jih je kritizirati in enako težko povedati, kaj v resnici pomenijo« (citira D. Hameline; *Maison-Dieu*, 111, str. 90). Beseda se je uveljavila med vojaškimi psihologi v Ameriki, med drugo svetovno vojno, ko so potrebovali za vse mogoče različne naloge in nepredvidene situacije iznajdljive in samostojno misleče vojake. V šestdesetih letih se je razširila na druga področja in tudi v teologijo. Prof. D. Hameline je napisal celó zgodovino in analizo pojma pod zelo posrečenim naslovom: *Ustvarjalnost, usoda pojma ali pojem usode?* (*Maison-Dieu*, 111, str. 84—09). Za naše vprašanje bi morda najbolj ustrežal ta povzetek, da pri ustvarjalnosti v bogoslužju »gre za popolnoma drugo stvar kakor za preprosto možnost, da tu in tam v svetih opravilih svobodno improviziramo kakšne molitve. Pred to praktično možnostjo je potrebno predvsem novo mišljenje, stvarnost naše eksistence, način bivanja. Širina pojma ustvarjalnosti in njegova resnost izključuje možnost, da bi vzeli to kot površinsko zdravilo za olepšanje bogoslužnih opravil« (Paul Martin, *Maison-Dieu*, 1972, str. 134).

Bogoslužje je življenje in delo Kristusa v Cerkvi ter življenje in delo vernikov v Kristusu, zato je po svojem bistvu ustvarjalno. Kristus vedno dela, dela novo, ne ponavlja starih stvari in se ne izživlja z nečim površinskim (prim. Jan 1, 3; 5, 17; Raz, 21, 5). Kdor ne vidi in ne doživlja v bogoslužju najprej božjega dela, božje večne ustvarjalnosti, nadaljevanja učlovečenja božjega Sina in njegovega odrešilnega dela, ostane zunaj svetišča, pred vrati.

Bogoslužje je delo Svetega Duha, ki je stvarnik vsega lepega in dobrega v človeštvu. Tudi na Cerkev, predvsem na njeno bogoslužje, lahko obrnemo besede: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila!« (Lk 1, 35). Ta božja ustvarjalnost v bogoslužju je bistvena, je enkratna, nedoumljiva, vse drugo presega in je često najučinkovitejša v bogoslužju, ki je na zunaj zelo borno in ne nudi kakšnih estetskih in drugih psiholoških učinkov. Vsa naša prizadevanja, vse naše priprave, prenov, oblikovanja in snovanja morajo biti vanjo usmerjene. V bogoslužju deluje Bog po Sv. Duhu v Jezusu Kristusu.

Zato so imeli apostoli bogoslužje kot svoje glavno poslanstvo (Apd 6, 4) in moč za prenovitev sveta v Kristusu (Raz 2, 46.47). Bogoslužje je rodilo mučence, vzgajalo cerkvene očete, navduševalo apostole narodov, predvsem pa oblikovalo množice neznanih junakov in junakinj krščanstva, ki so preoblikovali poganski svet in ga še danes nevidno in površnim očem dostikrat skrito presnavljajo v božje kraljestvo. Za takšno ustvarjalnost bogoslužja pa je treba prej vse kaj drugega kot spreminjanje obredov, večno menjavanje besed in iskanje zunanjih dražljajev.

Bogoslužje pa je tudi v celoti človeško delo, saj je Cerkev hkrati »človeška in božja, vidna pa polna nevidnega« (B2). Bogoslužje je misel, spoznanje, volja, hotenje, predanost, notranje dejanje, ki ga spodbuja božja milost, obenem pa je delo in sad našega prizadevanja, poskusov, iskanja in pričevanja. Brez tega je bogoslužje magija, čaranje in suho ali pompozno obredarstvo.

Bogoslužje so prvenstveno ljudje, verniki v Kristusu, oživiljeni in povezani v občestvo Svetega Duha, ki jim je on duša, ne pa knjige, predmeti, kretnje in besedila (prim. Cl. Duscheneau, Maison-Dieu, 111, str. 71). Bogoslužje, ki ga ljudje prav nič ne razumejo, notranje ne doživljajo in jih duhovno ne aktivira, nima zanje nobene vrednosti. Zato je vrednost bogoslužja za ljudi enaka njegovi notranji ustvarjalnosti, oblikovanju vere, upanja, ljubezni, rasti v svetosti. Prav takó pa tudi snovanju občestva, njegove edinosti, razumevanja, sodelovanja, predanosti skupnim smotrom.

Tudi za to ustvarjalnost ni na prvem mestu spreminjanje obredov, besedil, prostora, ampak celotno življenjsko uvajanje. Tega slovenskemu bogoslužju, o tem sem prepričan, najbolj manjka. Ljudje niso vzgojeni niti biblično niti liturgično in vsa znakovitost je ljudem bolj vsiljena navada kot notranje doživetje in osebna potreba. Vse preveč samo izvajamo predpise in navodila, vse premalo pa smo doslej ljudi postopno, načrtno in zlasti potrpežljivo uvajali v svete skrivnosti, ki jih besede, molitve, pesmi, melodije, telesne drže in kretnje, predmeti in stvari ter sam prostor izražajo in pomagajo doživljati.

Tretje področje ustvarjalnosti je bogoslužni izraz, zunanje sestavine vseh vrst izražanja. Na tem področju pa je toliko različnih stvari, da jih lahko samo nakažemo. Najprej se moramo zavedati, da so zunanje sestavine za bogoslužje bistvene, brez njih ni liturgije. Kristus ni privzel samo navidezno telo, ampak se je resnično učlovečil, privzel je »podobo hlapca«, postal »podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7). Njegova smrt je resnična smrt in njegovo vstajenje je res vstajenje v resničnem telesu. Zato je ustanovil vidno Cerkev in ji dal vidno vodstvo in vidne zakramente. Podoba je, da danes nekateri, morda mnogi, pri svojem govorjenju in ravnanju na to pozabljajo. Prav isto je s človekom, svoja doživetja in spoznanja nujno tudi izraža, takšna je naša narava. Pa tudi izraz oblikuje človeka. Lahko bi rekli: človek oblikuje besedo in beseda oblikuje človeka. Seveda je mišljena beseda v najširšem smislu.

Pri eni sami besedi lahko pokažemo mnogovrstno ustvarjalnost ob njenem spoznavanju, doživljanju, zadrževanju in obnavljanju, podajanju z najrazličnejšimi odtenki zvoka in melodije, v najrazličnejših okoliščinah časa, ljudi in stvari. Kdor se v vse to vglobi, ne more zanikati, da gre tu za resnično ustvarjalnost, če smo seveda z vso dušo, z vsem svojim bitjem, oživiljenim, razsvetljenim in okrepljenim po Svetem Duhu, v to stvarnost poglobljeni in z njo zraščeni.

Seveda pa imamo tudi možnost vse te stvari podajati brez duha in srca, nedoživeto in duhovno odsotno, kot neke vrste avtomat za »proizvajanje« liturgije. Bojim se, da ljudje včasih naše bogoslužje res takó dojemajo.

Bili so ljudje, ki so popravljali Prešerna. Bili so ljudje, ki so mislili, da so njihove skovanke boljše od Prešerna. Bili so in so še, ki jim Prešeren nič ne pove, navadna popevka je boljša. Žal imamo vso takšno ustvarjalnost tudi v bogoslužju. Mislim, da tega človek, ki ima vest in čast, ne more odobravati. Bogoslužje je poleg vsega drugega tudi visoka kultura in umetnost.

Seveda ne mislim, da je Prešeren vse povedal in izpel, da za njim ni več pesnikov in ga nihče ne bi mogel doseči. Zato v bogoslužju nujno nastajajo nove oblike, nova besedila, kretnje, drže, napevi itd., ki so izraz pristnega živ-

ljenja in njegove ustvarjalnosti. Zato Cerkev bogoslužje vedno prenavlja, vanj sprejema nove sestavine, pri tem pa dela trezno, previdno, po mnogem študiju največjih strokovnjakov. Bogoslužje je Cerkvi najsvetejša in najdrago-cenejša dediščina. Cerkev bo prej vse drugo pustila kot bogoslužje, kajti le po bogoslužju je res Cerkev. Tu se kristjani rodimo, hranimo, rastemo, se očiščujemo in vraščamo v Kristusa, »dokler vsi ne dospemo do edinosti vere in spoznanja božjega Sina, do popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13). »Takó naj bi se po Kristusu sredniku vsak dan bolj po-živali v edinosti z Bogom in med seboj, da bo končno Bog vse v vsem« (B 48).

Tako vidimo, da je bogoslužju ustvarjalnost bistvena v vse tri smeri. Bog je vedno ustvarjalen, podoba statičnega Boga ne ustreza razodetju. Tudi človeška misel, človekov duh je vedno ustvarjalen, v tem je njegovo življenje. Bogoslužje, ki mu to dvoje manjka, je le oklep, le videz resničnosti, papirnat cvet ali celo Judežev poljub. Človeški del bogoslužja nujno raste v skladu z narodno, časovno in krajevno omiko, kajti le takó je človeku razumljivo, sprejemljivo in v njem dejavno. Zunanja ustvarjalnost je vedno predvsem zgodovinsko pogojena.

II. del: Zgodovinski pogled. Naše bogoslužje je zraslo iz judovskega, zato ima v začetku izrazito judovsko podobo. Navdihovalo se je predvsem ob sinagogi in velikonočni večerji. Čeprav so Judje ljudstvo svete knjige, je pri njih izrazito prav ustno izročilo. Od roda do roda so se ohranjale hvalnice, ki so jih očetje izrekli pri sveti večerji. Naša krščanska beseda evharistija ni nič drugega kot prevod judovske besede »berakah«, to je hvalnica, slavospev, zahvaljevanje. Primere teh hvalnic imamo v svetem pismu, ko je npr. Abrahamov hlapec našel Rebeko (1 Mojz 24, 26) ali ko je tast Jetro obiskal Mojzesa (2 Mojz 18, 10). Vedno imajo svoje bistvene sestavine, ki se ohranjajo skozi vse rodove: Zahvala Bogu, edinemu, ki se razodeva in v ljubezni skrbi za svoje ljudstvo, ga spremlja s svojo besedo in močjo (prim. L. Bouyer, *Improvisation liturgique dans l'Eglise ancienne*, Maison Dieu, 1972, str. 9). Bogoslužje v sinagogi in pri večerji je imelo torej stalen in zakonit red, obseg tem in njihovo mesto, česar niso nikoli spreminjali, besede pa so prosto podajali po spominu ali navdihu. Takó je bila molitev vedno ista in vedno na novo doživeta za molilca in za družino oziroma občestvo. Šele v 9. stoletju so začeli te hvalnice zapisovati, toda njihovo prosto podajanje se je ohranilo do naših dni.

Prva Cerkev se je vsega učila pri Judih, saj je zrasla iz sinagoge. Najsta-rejše evharistične molitve so skoraj povsem enake z judovskimi, razen vzkl-ikov Jezusu, spomina trpljenja in vstajenja ter zadnje večerje. V Didache ohranjene molitve bi lahko uporabljali v sinagogi in hebrejski odlomek, naj-den v sinagogi Doura—Europos, je iz Didache (L. Bouyer, n. d., 12). Tudi molitve poznejših časov so še judovskega izvora, a imajo več krščanskih vlož-kov (prim. 7. knj. Apostolskih konstitucij). Prav s to živo tradicijo je bilo bogoslužje zakonito urejeno. Za vsa prva stoletja imamo izpričano to svo-bodnost v krščanski liturgični molitvi. Toda kmalu je že zraven prišla opom-ba »samo da je pravoverna.« Tako je bilo še v času velikih cerkvenih očetov, sv. Bazilija, sv. Krizostoma in sv. Avgušтина.

Prav sv. Avguštin nam pa poroča na več mestih, kakšne nemogoče molitve so opravljali nekateri duhovniki, polne barbarizmov in tudi heretičnih misli. Zato je bila Cerkev prisiljena, da je vedno bolj to svobodo omejevala. Vendar pa se je tudi v katoliškem bogoslužju ta svobodnost oblikovanja besedila ohranila do naših dni pri maronitih in tudi v mozarabski liturgiji (prim. Eloi Dekkers, *Ustvarjalnost in pravovernost v Lex orandi, Maison-Dieu*, 111, str. 20—30).

V 4. stoletju torej zginja iz rimske liturgije prosto oblikovanje. Temeljni vzrok je gotovo spremenjena kultura, svobodnost in sproščena ustvarjalnost odstopa mesto redu in obrambi kulture in zakonov. Poskusi ustvarjanja iz te dobe ne kažejo ustvarjalne molitve, ampak polemiko ali traktat ali pa veliko zgovornost o povsem postranskih stvareh. Večina duhovnikov je sama čutila, kako jim je pomoč potrebna, zato so se zatekali k besedilom uglednih očetov. Za druge pa je cerkveno vodstvo moralo to predpisati. Cerkveni zbor v Hiponu 393, ko še Avguštin ni bil škof, a je bil tja povabljen, je že predpisal, da morajo biti molitve napisane. Zbor v Kartagini 407. l. je tudi škofom naročil, da smejo uporabljati le molitve, ki jih je potrdil zbor. Zbor v Marazani, za katerega ne vemo natančno, kje in kdaj je bil, pa je določil, naj bo po vsem Bizantinskem cesarstvu enaka disciplina v svetih skrivnostih (prim. E. Dekkers, n. d., str. 22). To enotnost in predpisano besedilo je zlasti zahtevala skrb za pravo vero, kajti to je čas velikih kristoloških zmot.

Zanimivo misel izraža pismo papeža Inocenca I., ki ga je pisal 19. III. 416 škofu Decentiju v Gubio: »Če bi se škofje hoteli držati cerkvenih odločitev v celoti, kot so nam jih izročili blaženi apostoli, ne bi bilo nobene različnosti in posebnosti niti v obredih niti zakramentalnih molitvah. Toda, ker vsak meni, da je treba držati, ne to, kar je izrečeno, ampak tisto, kar njemu ugaja, zato je ta različnost po raznih krajih ali cerkvah pri ravnanju in bogoslužju. To je pohujšanje za ljudstvo, ki ne pozna več izročila, katerega ni pokvarila človeška prevzetnost, in misli, da se Cerkve med sabo več ne razumejo ali pa so nam apostoli sami in njihovi prvi nasledniki vpeljali te med sabo nasprotné navade...« (Epist. 25, 1. 2-PL 20, 551—552; citira E. Dekkers, n. d. str. 27—28). To pismo zveni zelo strogo in trdo, vendar ni povsem jasno, kaj je papež z njim hotel. Saj je še dvesto let pozneje zapisal veliki Gregor I: V isti veri ne škodijo Cerkvi različne navade. To je vodilo Cerkvi za vse čase, uporablja pa ga sedaj bolj široko, sedaj bolj ozko. Tako je misal sv. Pija V. uvedel v rimski obred zelo strogo disciplino in za današnje pojme daleč pretirano uniformiranost, ki pa je bila za tedanji čas verjetno rešilna.

Zgodovina nas torej uči, da zahteva krščansko bogoslužje svobodo duha, resnično duhovno ustvarjalnost, svobodo božjih otrok. Takšna svoboda ne nasprotuje bogoslužju, ampak mu daje resnično vrednost. Kajti pretirana uniformiranost jemlje polet, posveča skrb povsem stranskim vprašanjem in predpisom, ali bomo npr. obhajilo prejeli stoje ali kleče, v vrsti ali procesiji, v usta ali na roko, na roko ali v roko, dano z roko ali s pateno. Vsak lahko vidi, kako je to neresno ob veličini evangelija in njegovega poslanstva v svetu. Iz zgodovine pa se lahko tudi to naučimo, da ni vsak sposoben in primeren ustvarjati evharistične molitve ter po svoje oblikovati bogoslužje, ker to prinaša zmedo, daje občutek neresnosti, vodi v plitvost, iskanje čustvenih

dražljajev, pa tudi v pohujšanje in verske zmote. Zato so resni ljudje sami začeli uvajati strožjo disciplino in stalnost v molitvah, branju in celotnem bogoslužju (prim. E. Bekkers, n. d., str. 30).

III. del: Naša ustvarjalnost v bogoslužju. Ne moremo govoriti o resnični ustvarjalnosti v bogoslužju, če ne bo usmerjena najprej v bistveno in ne bo potekala v pravih mejah.

Za resnično krščansko bogoslužje je treba predvsem živeti »s Kristusom, po Kristusu in v Kristusu«, kar zahteva ne samo enkratno spreobrnjenje, ampak ponovno očiščevanje greha, samoljubja, mlačnosti in posvetnosti. Celi rodovi naših očetov in mater so bogoslužje malo razumeli s svojim razumom, a bili so del njega s svojo živo vero, ponižno predanostjo Kristusu in njegovi Cerkvi ter polni iskrene volje oblikovati življenje po evangeliju ter se kesati za vse slabosti in grehe. Zato je bilo bogoslužje polpretekle dobe, za katerega imamo često le besedo obtožbe, globoko ustvarjalno. Vsebina našega bogoslužja je naše celotno življenje, ki je in kolikor je Kristus.

Prav tako je potrebno znanje, poznavanje molitev, znamenj, bibličnih izrazov in podob, telesnih kretenj in drž. Vse to pa ne more biti le naučeno, ampak izkustveno poznano, doživeto. Rakova rana našega bogoslužja in naše obnove je pomanjkljivo uvajanje v bogoslužje. Navodilo o mašah z otroki skuša to popraviti, a je vprašanje, koliko smo to navodilo sprejeli in ga uresničujemo. Podobno uvajanje je potrebno vsem, najprej pa voditeljem bogoslužja.

Naša ustvarjalnost je torej v daljni, še bolj pa v bližnji pripravi samega sebe, bližnjih pomočnikov in vsega občestva, kolikor nam je seveda dosegljivo. Za to uvajanje imajo neprecenljiv pomen majhne skupine, če jih seveda prav uvajamo, ker priprava osebno doseže prav vse in sproži v njih notranjo zavzetost in dejavnost.

Vsako bogoslužje mora biti enkratno doživetje, nikoli ni maša povsem enaka maši. Vsak praznik, vsaka skrivnost, vsake življenjske okolnosti, vsako občestvo zahteva in uresničuje nekaj novega, posebnega, kar ustreza sedanjemu stanju. Vse to pa zahteva premišljevanja, zbranosti, vživljanja, resnične poglobitve. Seveda je duh časa, površinska kultura, neprestan nemir in vse drugo okrog nas temu nasprotno, nenaklonjeno. S tem je treba računati in prav za te ljudi iskati sredstva pomoči.

Zato pa je takó potrebno resnično poznanje življenja. Bogoslužje je za žive ljudi, Bog ne gleda naših ceremonij. Bogoslužje mora biti odgovor na njihove težnje, njihove osebne stike, njihove upe in pričakovanja. Voditelju bogoslužja in vsej cerkveni občini mora biti veliko bolj za resnično življenje kot za rubrike, predpise in razne zapovedi. To je bistvena zahteva evangelija, kajti »ni človek zaradi sobote, ampak sobota zaradi človeka« (Mr 2, 27). Pri- znajmo si, da to zelo malo upoštevamo. Koliko stvari bi iz naših ceremonij že davno izginilo, če bi to bolj izpolnjevali. Bogoslužje mora prav tem ljudem krepiti duha, odpirati obzorje, širiti srce za vse široke razsežnosti evangeljskega življenja. Tako bo hvalnica Bogu, uresničevanje odrešenja, oblikovanje krščanske osebnosti in občestva ter kvas in bogatenje sveta.

Le dobro pripravljeno bogoslužje ne bo samo izpolnitev dolžnosti, suha ali pompozna ceremonija, ampak resnična življenjska ustvarjalnost. V njem

bo »duša, ki sije iz obraza, odpira usta, premika roke in telesa ... (P. Martin, Ustvarjalnost in pastoralni problemi, Maison-Dieu, 111, str. 145).

Pred očmi imamo zmeraj te tri razsežnosti: Cerkev: občestvo, osebnost. Vsako krščansko bogoslužje je po bistvu katoliško, vesoljno, v njem je navzoča vsa Cerkev s svojo duhovno navzočnostjo. Ni samo mojega, samo našega bogoslužja. To je za kristjane kontradikcija, ker ni zbiranje, ampak razbijanje, sektaštvo. Cerkev se mora v tem bogoslužju spoznati in priznati. Zato ne moremo mimo prave vere, mimo izrečnih naročil cerkvenega vodstva, mimo jasno izražene volje Cerkve.

Vsako bogoslužje pa je neposredno usmerjeno v to občestvo, ki je zbrano okrog tega oltarja. To občestvo bo sedaj uresničevalo Kristusovo navzočnost in vesoljno Cerkev, iz tega bogoslužja pa bo zajemalo moč in iz njega raslo, da ponese Kristusa v svet. Zato ne more biti kakšna zaprta skupnica, ki se sama zase izživlja in druge okrog pomilovalno gleda kot neprosvetljene in po staro pobožne ostanke srednjega veka. Prav takó pa se ne more voditelj ali kdo drug izživljati v domislicah, z lepoto glasu in nastopa, ampak mora biti v službi resničnih koristi vseh in vsakega, ki občestvu pripadajo ali bi mu naj pripadali. Kot meč mora nad duhovnikom viseti misel: »Kaj imajo v resnici od vsega tega?«

Posameznik, osebnost pa se ne sme nikoli ustaviti v skupnosti, kajti le oseba je nosilec življenja, osnovna celica Kristusovega skrivnostnega telesa. Za življenje v Kristusu, za Boga se mora odločiti vsak sam osebno. Zato mora bogoslužje človeka navajati k zbranosti in zato je molk sestavni in resnično ustvarjalni del bogoslužja. Le tako bodo iz njega rasli svobodni božji otroci (prim. J. Rajhman, Ustvarjalnost v liturgični molitvi, Cerkev v sedanjem svetu, letnik 1977, str. 15).

Morda imamo občutek, da za takšno ustvarjalnost manjka potrebne svobode, da je preveč pogojena. Pa je vendar povsod tako: v naravi, telesu, duši, vse je močno omejeno in pogojeno in prav zato je človeško ustvarjalno. Tudi rak je namreč ustvarjalen, kot vemo, samo škodljivo. Bogoslužja ne smemo nikjer prepustiti samo prosti domišljivi, nezrelim poskusom ali celo muham tega ali onega. To bi bilo daleč od bogoslužja, ki smo ga od apostolov podedovali od Kristusa. »To delajte v moj spomin!«

Ne smemo se varati, samo od zunanjih sprememb, brez poslušnosti Duhu in Cerkvi, ne bo nobenih koristi. Zamenjava enega formalizma, brezdušne togosti in juridizma za drugega, za popolno brezobličnost — ni nobeno reševanje bogoslužja oziroma sodobnega človeka v bogoslužju. Če se bomo takó ali drugače slačili ali oblačili, zamenjali cerkev za drvarnico ali klet ter uživali hostije ali celo kaj drugega iz rešeta in pili iz vrčkov za pivo, iz tega ne bo nič. Takšna liturgija je zgolj izživljanje domislic, iskanje doživetij, to je čutne dražljivosti, ki se nujno konča s tem, da končno vse skupaj zavržemo kot neresno in smešno ter iščemo močnejših dražljajev druge (prim. C. Martin, n. d. str. 145).

O mejah zunanje ustvarjalnosti v bogoslužju je tekla ostra debata med puritanci, pristaši improvizacije, ter anglikanci, zagovorniki urejenega in določenega bogoslužja. Puritanci so govorili, da ne smemo talentov zakopavati, ne ugaševati Duha molitve, prilagajati se je treba vsakokratnemu občestvu,

naprej določene molitve vodijo v mehaničnost, magijo, v varljiv občutek popolnosti ali v umetno vzbujana čustva, ki jim resnica ne ustreza. Končno pa je to nasilje mogočnih nad malimi in preprostimi, ki imajo pravico, da s svojimi besedami svobodno častijo Boga. Kot vidimo, so razlogi kar krepki, toda nobeden ne zadene v jedro.

Anglikanci pa so odgovarjali, da bo to vodilo v zmešnjavo in razsulo bogoslužja. Sedaj so obredi in molitve dobro pripravljene in premišljene, potem bo prepuščeno samovolji. Bogoslužje ni delo ene osebe ali skupine, ampak Cerkve in Kristusa. Razvijalo se bo sektaštvo, zaprtost skupin, praznoverje in verske zmote. Bogoslužje naj bo takšno, da se verniki drugega kraja lahko povsod znajdejo in sodelujejo. Skratka, improvizacija lahko vodi v afektiranost, prazno govorjenje, plitvost, nejasnost, smešno in brezpomembno ponavljanje, v nesmisle in celo bogokletnosti. Bogoslužje je tudi pričevanje, če pa govori in dela vsak svoje, ni več nobene vezi in edinosti med verniki (škof J. Taylor). Stalno ponavljane molitve se vtisnejo v spomin in srce, zato imajo velik oznanjevalen pomen. Skupaj z avtorjema H. Daviesom in P. Martinom, po katerih je to povzeto, mislim, da še vsi ti ugovori danes enako držijo, če ne morda še bolj zaradi dejanske kulturne situacije. Tako mora biti torej naša ustvarjalnost resna in v pravih mejah.

IV. del: Možnost ustvarjalnosti po sedanjih liturgičnih knjigah. Ustvarjalne možnosti v bogoslužju so po sedanji liturgični obnovi resnično velike in nam dajejo dovolj možnosti in svobode, predvsem pa seveda veliko odgovornosti. Dozdeva se mi, da vse te možnosti daleč premalo poznamo, še manj pa jih uporabljamo. Seveda si s tem nakopavamo veliko krivdo pred Bogom, Cerkvijo in svojim ljudstvom, ker ne vodimo ljudi k neusahljivim vrelem milosti, spoznanja, moči in veselja.

Nadnaravno in duhovno razsežnost smo dovolj podčrtali, tu se bomo ustavili pri zunanji ustvarjalnosti.

1. Na prvem mestu omenimo moč telesa, njegovih drž, kretenj, izrazov. Tudi moderen človek se rad giblje, pleše, ploska, od navdušenja skače, če ga stvar zagradi. In obratno, prav ob telesnem sodelovanju nas stvar čisto drugače osvoji in potegne s seboj, kakor če smo le gledalci, često kritični in celo malo posmehljivi. S tega stališča je naše bogoslužje v glavnem pusto, neprepričljivo, sramežljivo, neprizadeto. Tu je res velikansko področje slovenske bogoslužne ustvarjalnosti skoraj povsem neizrabljeno.

2. Naše bogoslužje po koncilu je predvsem liturgija besede, recitiranja, medtem ko je bilo prej mnogo več doživetja, petja, skrivnosti, srca. Naše branje je pogosto zelo dolgočasno, za večino težko razumljivo v svojem bibličnem jeziku. Kljub trudu prevajalcev ni lahko slediti miselno globokim in v liturgičnem jeziku povedanim molitvam. Če pa je vse to podano površno, povedano naglo in neprizadeto ali pa z nemogočim patosom, je razumljivo, da ljudi bogoslužje ne osvaja in ne prepričuje. Marsikje je sedaj bogoslužje slabše, kot je bilo pred reformo, ker se ljudje bolj dolgočasijo, manj doživljajo lepoto in veselje bogoslužja. Na področju kulture besede, zlasti pa petja, nas čaka veliko ustvarjalnosti. Vse je treba storiti, da bo bogoslužje spregovorilo bolj srcu in bo osvajalo s svojo lepoto.

3. Najbolj napačna je trditev, da v današnjem bogoslužju ni mesta za petje ali da petje ni potrebno. Pomanjkanje petja, dobre petja, zborovske-

ga in ljudskega, narodnega in sodobnega je lahko za udeležbo pri bogoslužjih opravih usodno. Tudi današnji človek rad poje, vzklika, različno izraža doživetje sreče, upanja, skupnosti, navdušenja, samo zagrabiti ga mora. To pa ni lahko ob toliki poplavi zvokov in hrupov povsod in zmeraj. Toda težko še ni nemogoče, samo volje, iznajdljivosti, iskanja je treba. In še marsikaj.

4. Največ možnosti za prosto ustvarjalnost imamo v bogoslužju pri povabilih in uvajanju v posamezne molitve in dejanja. To je resnično veliko in odgovornosti polno delo. Nepripravljeni frazarimo in dolgovezimo ali pa sploh spustimo, to pa je gotovo velika škoda.

5. Skoraj za vse dele bogoslužja imamo na voljo različna molitvena besedila, ki jih moramo zbirati pod vidikom duhovne koristi občestva. Če nismo pripravljeni, bomo vedno pri najbližjem, najlažjem, in še to bo rutinirano, resnično neustvarjalno.

6. Posebna možnost ustvarjalnosti so prošnje za vse potrebe, kjer je resnično življenjsko, sodobno in praktično neomejeno področje, ki pa, žal, skoraj nikjer ni kaj posebno izrabljeno. Še vedno jih marsikdo kar spušča, češ da niso zapovedane, ali pa jih pove po stalnih obrazcih brez zavzetosti za aktualnost. Tu bi lahko vključili vedno nove ljudi in vedno nove teme, če bi vsaj malo doživeli njihovo pomembnost.

7. Tudi prinašanje in zbiranje darov nam nudi praktično neomejene možnosti za ustvarjalno vključitev ljudi v bogoslužno dogajanje. Seveda pa bi bilo treba celoten odnos do tega pri ljudeh in pri nas duhovnikih spremeniti. Krščanstvo ni samo čustvena pobožnost, to je le sporeden pojav, ampak je življenje. Naša darovanja pri maši verjetno povsod izražajo revščino tega krščanskega življenja.

8. Bogoslužje je tem popolnejše čim bolj vključi vse občestvo in vsakega tako, kot je zanj primerno. Pri nas pa je še vedno težnja čim več vse sam ali pa kvečjemu z otroki. Pri iskanju, vzgoji in šolanju sodelavcev in njihovi vključitvi v bogoslužje imamo veliko področje ustvarjalnega dela.

Sklep

Lahko bi analizirali vse različne priložnosti in možnosti bolj podrobno, toda od tega ne bi bilo posebne koristi. Končno je pomembno samo eno vprašanje: ali imam pravi odnos do bogoslužja? Kaj v njem vidim in kaj doživljam? Kaj zanj storim in kaj z njim drugim dajem? Tu je pa že tudi vprašanje ekleziologije: kaj mi je Cerkev, kaj mi je duhovništvo in kakšno je njegovo mesto v Cerkvi in bogoslužju. Jasni odgovori nam postavijo jasen namen, to pa nam kaže pravo pot. Gre torej za duha, za dušo, za odgovornost. Kjer se prebudi čut odgovornosti, se prebudi ustvarjalnost, prava, resnična, ki si sama nujno postavlja tudi meje.

Iz prebujenega čuta odgovornosti za bogoslužje, to srce Cerkve, bomo znali vse bolj bujne izbruhe zunanje ustvarjalnosti krotiti in usmerjati drugam, kjer je več možnosti za poskuse in manj škode, ki jo povzročata nekritičnost in samovolja. To je področje molitvenih in premišljevalnih srečanj, sestankov, uvajanj in podobno. Vse te možnosti moramo ceniti, pametno uporabljati in prek njih tudi bolj neurejene značaje in razbijaške brate ali sestre potrpežljivo voditi v skrivnost, vzvišenost in pristnost krščanskega bogoslužja.

ja. »Bogoslužje naj ne preneha sedanjemu svetu razodevati njegove prihodnosti, saj mu je Cerkev znamenje. Bogoslužje naj ne preneha ustvarjati v sedanjosti Cerkve prihodnost sveta« (C. Duchesneau, n. d. 83).

Povzetek: JOŽE VESENJAK, USTVARJALNOST V BOGOSLUŽJU

Avtor ugotavlja uvodoma, kako je bilo pred liturgično obnovo idealno delati vse enako, kar moč natančno, brez vsake osebne note, kako pa je sedaj eden glavnih problemov na liturgičnem področju ustvarjalnost. Najprej opiše pojem ustvarjalnosti, potem pa pokaže, kako je bila ustvarjalnost v preteklosti stalno navzoča v bogoslužju. Nato navede zahteve prave ustvarjalnosti in možnosti, ki izhajajo iz novih liturgičnih predpisov.

Zusammenfassung: JOŽE VESENJAK, SCHÖPFERISCHE GESTALTUNG DER LITURGIE

Einleitend wird festgestellt, wie vor der liturgischen Erneuerung Ideal war: alles gleichförmig, je genauer, ohne jede persönliche Note auszuführen; wie aber jetzt einer der Hauptprobleme in der Liturgie eben die schöpferische Gestaltung ist. Der Verfasser beschreibt zuerst den Begriff der schöpferischen Gestaltung, dann zeigt er aber, wie sie in der Liturgie der Vergangenheit immer anwesend war. Am Ende führt er die Forderungen der richtigen schöpferischen Gestaltung an und die Möglichkeiten, die in neuen liturgischen Vorschriften vorgesehen sind.

Résumé: JOŽE VESENJAK, LA CRÉATIVITÉ DANS LA LITURGIE

L'auteur note d'abord le changement intervenu après la réforme liturgique. Avant le Concile l'idéal était d'observer le plus scrupuleusement possible les rubriques, sans aucune note personnelle, le problème, maintenant, c'est la créativité, à laquelle Vatican II fait appel.

L'auteur décrit le concept de créativité et son application au domaine de la liturgie. Il brosse un tableau historique et montre que la liturgie a constamment créé des expressions nouvelles, puis il établit les conditions pour une saine créativité dans ce domaine. A la fin il montre les possibilités de création ouvertes par la réforme liturgique de Vatican II.

VLOGA VERE, UPANJA IN LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Uvod: Vera, upanje in ljubezen v njihovi notranji zvezi s krščansko zrelostjo

Če bo v naslednjem posamič govor o vlogi vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti glede na katehezo, je treba upoštevati, da se tri teologalne kreposti med seboj prepletajo in dopolnjujejo ter sestavljajo v pravem krščanskem življenju organsko celoto, tako da ni ene brez druge, čeprav teologi formalno razlikujejo vero, upanje in ljubezen.

Za uvod naj omenim splošne vidike o mestu vere, upanja in ljubezni v krščanski zrelosti in o njihovem pomenu zanjo.

1. Vera, upanje in ljubezen so tisto področje, na katerih se krščanska zrelost najznačilneje pokaže. Rečemo lahko, da krščanska zrelost bistveno obstaja ravno v zrelosti vere, upanja in ljubezni. Kdor hoče priti do prave krščanske zrelosti, se mora brez dvoma zanjo prizadevati na psihološkem, socialnem in antropološkem področju. Tudi zorenje treh teologalnih kreposti je mogoče presojati pod temi vidiki. Toda vera, upanje in ljubezen so samo osrednje področje krščanske zrelosti, bodisi pod vplivom milosti bodisi na podlagi osebne prizadevanja.

2. Kar se tiče hierarhičnega reda posameznih sestavnih delov krščanske zrelosti, so vera, upanje in ljubezen na eni strani osnovna podlaga, na drugi pa tudi višek krščanske zrelosti. Brez teh treh kreposti ni mogoče govoriti o krščanski zrelosti. Ravno v tem se ta zrelost bistveno razlikuje ne samo le od antropološke, psihološke ali socialne, ampak tudi od le etične zrelosti.

Drugo vprašanje je, ali zrelost v veri, upanju in ljubezni vedno prihaja tudi tako vidno do veljave, da jo je mogoče tako rekoč statistično meriti. Ker so vera, upanje in ljubezen v svoji zadnji danosti skrivnost milosti in božjega delovanja v človeku, ni nujno, da prihajajo vedno tudi izkustveno tako do veljave, da bi mogli stopnjo njihove zrelosti na zunaj ugotoviti. Končno sodbo, koliko kristjan v božjih krepostih zori in kdaj postane popolnoma zrel, je treba prepustiti Bogu. To velja upoštevati posebno pri preprostih ljudeh ali pri otrocih, ki lahko na podlagi božjih darov dosežejo visoko stopnjo krščanske zrelosti, ne da bi drugi to opazili.

3. Na vero, upanje in ljubezen je mogoče gledati tudi kot na »pripomočke« h krščanski zrelosti. Vendar pripomočki tu niso mišljeni kot kakšna zunanja sredstva, ki pomagajo kristjanu, da pride do zrelosti, ampak kot bistveni sestavni deli, ki jih je treba razvijati. Teologija uči, da so tri božje kreposti človeku dane, ali kakor pravijo, da jih »vlije« Bog. Toda tega ne smemo jemati avtomatično, ker Bog hoče pri zorečem kristjanu, da osebno sodeluje v spoznanju, svobodni odločitvi in osebni povezanosti s Kristusom. Kolikor povezanost z Bogom v Kristusu kot zadnja stopnja in najvišja oblika krščanske zrelosti prihaja do veljave ravno v veri, upanju in ljubezni, pa je mogoče govoriti o treh krepostih tudi kot o »pripomočkih« h krščanski zrelosti.

4. Ker brez vere, upanja in ljubezni sploh ni krščanskega življenja, je s tem rečeno, da je cilj, po katerem mora kristjan hrepeneti, zrelost v veri, upanju in ljubezni. Sv. Pavel pravi, da moramo priti do »popolnega moža, do mere polne starosti Kristusove« (Ef 4, 13). V življenju na tem svetu se to pokaže v veri, upanju in ljubezni. Nekoč pa bo vera prešla v gledanje in upanje se bo izpolnilo, ostala bo le še ljubezen. Tako torej obstaja med vero, upanjem in ljubeznijo hierarhični red v njihovi vlogi, v njihovem mestu in v njihovem sestavnem delu krščanske zrelosti. Najvišja je ljubezen. »Zdaj ostane vera, upanje, ljubezen, to troje, najvišja med njimi pa je ljubezen« (1 Kor 13, 13). Kdor bolj ljubi, je krščansko bolj zrel. Zadnja dopolnitev krščanske zrelosti bo v večnem življenju v popolnem združenju človeka z Bogom v ljubezni.

I. VLOGA VERE PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Preden bomo podrobneje govorili o vlogi vere pri krščanski zrelosti, naj omenim nekatere vidike, pod katerimi je primerno razlikovati vero, da bolje razumemo njeno vlogo pri krščanski zrelosti in v njej.

1. Različni vidiki vere

1. Navadno razumemo vero najprej objektivno kot vsebino, kot skupek verskih resnic, ki jih kristjan sprejme na podlagi božjega razodetja in nauka Cerkve. Veri kristjan se razlikuje od nevernega človeka ravno v tem, da sprejema verske resnice, ki jih drugi ne priznajo ali ne poznajo, da izpoveduje vero, da »moli« veroizpoved in verskim resnicam pritrjuje.¹ Vsebina vere je brez dvoma bistvenega in odločilnega pomena za krščansko zrelost. Zato tudi Cerkev zahteva, da se ljudje v veri pouče, da poznajo verske resnice, da znajo odgovarjati na vprašanje, kaj verujejo. Pod tem vidikom je vera predvsem stvar razuma. Človeka je mogoče o veri poučiti, kristjan se vere, t.j. verskih resnic nauči. Kako veliko vlogo ima ta vidik v katehezi, je splošno znano. Včasih je bil to edini pomemben vidik, zato so bili katekizmi edini učbeniki vere in v katehezi je bilo poučevanje in učenje najbolj važno.

2. Poleg vere pod objektivnim vidikom vsebine in verskih resnic pa danes poudarjajo vero kot subjektivno vernost.² Pri tej je v ospredju osebno prepričanje, v katerem človek Bogu verjame in mu v osebni predanosti daje svoj odgovor. Pri vernosti je odločilnega pomena najprej, komu kristjan veruje, potem šele, kaj veruje. Veruje, verjame Bogu kot osebi, zaupa mu, izroči se mu, predaja se mu, tako da je vera kot vernost osebni odgovor v srečanju z Bogom.

V medsebojnem človeškem razmerju je vera kot vernost prva oblika, ki jo doživi otrok v srečanju s starši in vzgojitelji. Na podlagi osebnega razmerja, posebno na podlagi ljubezni, otrok staršem verjame, jim zaupa, se jim predaja. V tem zaupanju sprejema tudi vsebino, ki mu jo starši in

¹ Prim. Josef Trütsch, *Die Antwort des Menschen auf Gottes offenbarendes Tun und Wort: Der Glaube. Mysterium salutis I*, Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, str. 789—791.

² Prim. Herman Volk, *Glaube als Gläubigkeit*, Mainz 1963.

vzgojitelji posredujejo. O veri kot vernosti danes tako pod pedagoškim kakor pod teološkim vidikom veliko govore. Nekateri gredo celo tako daleč, da menijo: končno ni tako pomembno, kaj kristjan natančno in v posameznostih veruje, pač pa je veliko bolj važno, da je veren, to je, da je pripravljen Bogu verjeti, mu zaupati, se mu predati. Teološko je napačno v krščanski veri ločiti vero kot vsebino in vero kot vernost. Med njimi obstaja nujna notranja zveza.³ Morda pa je prav, da ravno pri razmišljanju v krščanski zrelosti bolj upoštevamo tudi vidik vere kot vernosti, da vera ne ostane preveč samo stvar razuma in učenja na pamet, pač pa ostane celoten osebni razgovor kristjana, pri katerem imajo volja, srce, čustva in življenje po veri svojo odločilno vlogo.

3. Pri veri kot vernosti je velikega pomena osebna svobodna odločitev. Znano je, da mnogi dobro poznajo verske resnice, jih tudi resno raziskujejo in študirajo ter se vanje poglobljajo, a kljub temu niso verni. Za vero kot vernost je svobodna odločitev na podlagi delovanja milosti in nagibov osrednjega pomena. Drugi vatikanski koncil je znova na več mestih poudaril svobodo vere in verske odločitve.⁴ Vera kot vernost ni toliko sad znanstvenega raziskovanja in umske uvidevnosti na podlagi dokazov in logičnih sklepov, pač pa skrivnost milosti in človekove svobode. Zato tudi k veri nikogar ne smemo siliti! Verska vzgoja je apeliranje na človeka kot svobodno osebo. Seveda s tem ni rečeno, da so pod pedagoškim vidikom umski dokazi, znanstvena razlaga, zgodovinsko prikazovanje, teološko utemeljevanje, zavračanje ugovorov proti veri in avtoriteta tistih, ki vero uče in posredujejo, brez pomena; nasprotno. Za katehezo je vse to velika naloga, drugače bi sploh ne bila potrebna. Kljub temu pa je treba ravno danes prav poudarjati vero pod vidikom svobodne odločitve na podlagi božjega klica in milosti.⁵

4. Morda je najbolj pogost in oster očitek proti krščanski zrelosti, da se premalo pokaže v oblikovanju življenja, da se verni kristjani v vsakdanjem življenju ne razlikujejo od nevernih, ali celo, da so neverni večkrat boljši kot pa verni kristjani. Tu ni mogoče razpravljati o notranji zvezi med vero in etiko. Prav pa je poudariti, da se mora vera, kjer gre za zrelega kristjana, pokazati v življenju. Vpliv na življenje ne sme obstajati le v izpolnjevanju tako imenovanih »verskih dolžnosti« v juridičnem smislu besede, kot npr. v obiskovanju nedeljske maše, prejetanju zakramentov, zunanji pripadnosti Cerkvi, sodelovanju pri posebnih cerkvenih prireditvah. Vera zahteva od človeka spreobrnitev oziroma stalno spreobračanje in hojo za Kristusom.⁶ V čem oblikovno obstaja življenje po veri, kako naj v posameznih okoliščinah vera oblikuje življenje, katere so najbolj pomembne »verske dolžnosti«, v kakšni notranji zvezi sta krščansko življenje in osvobajanje človeka in prizadevanje za bolj humano življenje, katero mesto imajo pravičnost, resnica, mirno sožitje, solidarnost, medsebojna pomoč in ljubezen do bližnjega, o vsem tem tu ni mogoče podrobneje govoriti. V katehezi pa

³ To zvezo poudarja posebno M. Seckler v članku »Glaube«. Handbuch der theologischen Grundbegriffe, herausgegeben von Heinrich Fries. München 1962. I, str. 541—542.

⁴ Prim. VS 10 in 12; M 13.

⁵ Roman Bleistein poudarja razliko med pojmom vere na 1. in 2. vatikanskem koncilu (R. Bleistein, Hinweise zum Glauben. Theorie und Praxis. Würzburg 1973, str. 105—107).

⁶ Prim. Josef Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, str. 28 sl.

je treba ravno ob vprašanju krščanske zrelosti vedno znova razmišljati o pravi, živi in določeni obliki življenja po veri in njegovega vpliva na vero in vernost. Znano je namreč, da najlaže izgubi vero, kdor ne živi po veri oziroma ne živi prav po veri.

5. Sv. Pavel zahteva, da je vera »rationabile obsequium« (Rim 12, 1). Sam o sebi pravi: »Scio cui credidi« (2 Tim 1, 12). Verni kristjan mora znati dati račun o svoji veri. To zahteva, da si je najprej sam svest, zakaj veruje in komu veruje, in zna to tudi drugim razložiti ter utemeljiti. Seveda sta ta razlaga vere in ta račun o veri kot vernosti svoje vrste. Ne gre za tako razlago, ki bi bila vsakemu uvidevna. Čim bolj pa je kristjan prepričan o svoji veri, tem bolj prepričevalno je njegovo pričevanje o veri. Prava vera je vedno hkrati pričevanje, vedno izžareva notranjo moč. Toda pričevanje ne sme obstajati samo v besedah, pokazati se mora v življenju, v trpljenju, morda celo v smrti za vero. Mučenci so vedno pričevalci za vero. To se kaže že v besedi mártys. Ker je vera vedno milost, izhaja pričevanje o veri in zanjo najgloblje iz skrivnosti osebnega srečanja med Bogom in vernim človekom.⁷ Na vprašanje, zakaj veruje, veren kristjan lahko navaja sicer dosti pametnih in prepričljivih razlogov. Morda sam misli, da so ti razlogi že zadostna utemeljitev vere. Teološko pa vemo, da je vera vedno milost zadnji razlog za vero. Vlogo milosti pri veri je treba bolj poudarjati in bolj upoštevati posebno v pogovoru z nevernimi, ki stoje pred istimi objektivnimi dejstvi, dokazi in razlogi, a kljub temu ne verujejo. Seveda je sodba o tem, kdo je res veren ali neveren ali kdo se samo takega dela, v svoji dokončni veljavnosti za nas nemogoča. O tem sodi lahko le Bog. Ta vidik je pomemben tudi za presojanje krščanske zrelosti v veri.

2. Vloga vere pri krščanski zrelosti

Če razmišljamo o prispevku vere h krščanski zrelosti, je mogoče upoštevati naslednje vidike, o katerih bo govor najprej negativno in potem pozitivno.

A. Negativno

1. Vera, ki prispeva svoj delež h krščanski zrelosti in jo izraža, ne sme biti le nekako avtomatično ponavljanje verskih resnic ali obrazcev, ki se jih je kristjan naučil na pamet, temveč mora biti res osebno prepričanje. V tem smislu govorimo o živi, globoki in osebni veri, ki ni samo dejanje razuma, ampak celotnega človeka kot osebe. Živa vera je sinteza vere v objektivnem pomenu (verske resnice, vsebina), vere kot vernosti, vere kot osebne svobodne odločitve, kot življenja in pričevanja iz prepričanja, v katerem človek trdno stoji in se ne da omajati, tudi če morda ne zna pobijati vseh ugovorov proti veri.⁸

2. Taka vera ne more biti samo nekaj zunanji sad vzgoje, navad in okolja, ampak mora prihajati iz srca in iz odločitve v vesti, to je tistega notranjega osebnega središča, kjer človek odloča o smislu, o smeri in raz-

⁷ Prim. Friedrich Wulf, Glaubenserfahrung als Voraussetzung des Glaubenszeugnisse. Geist und Leben 47 (1974) 168—177.

⁸ Prim. Eugen Biser, Konkreter Glaube. Geist und Leben 45 (1972) 324—331.

sežnostih svojega življenja.⁹ Pod tem vidikom se vera ne da le od zunaj priučiti in privzgojiti; vero je treba buditi, zadeti človeka v njegovi vesti, v kateri daje oseben odgovor Bogu. Zato ima prava in zrela vera vedno dialogičen značaj in je življenjski proces, ki je toliko bolj oseben in globok, čim manj ga podpirajo tradicija, navade in okolje. Seveda ne smemo podcenjevati teh zunanjih dejavnikov, ki podpirajo osebno odločitev za vero in v veri in jo večkrat tako rekoč nosijo, posebno pod pedagoškim vidikom. Na drugi strani pa mora postati zrela vera taka, da je čim bolj neodvisna od zunanjih okoliščin in dovolj trdna, da človek stoji v verskem prepričanju na svojih lastnih nogah, seveda vedno le z božjo pomočjo.

3. Vera ne sme obstajati le v zunanjem izpolnjevanju verskih dolžnosti, ki ima žal večkrat formalistično-juridični značaj, pač pa mora prevevati in oplajati, usmerjati in nagibati vse človekovo življenje. Tudi če se veren in neveren človek v etičnem oblikovanju življenja, posebno kar se tiče medsebojnega razmerja med ljudmi, npr. poštenosti, pravičnosti, resničnosti, solidarnosti, medsebojne pomoči in drugih socialnih kreposti, med seboj na prvi pogled ne razlikujeta, ima veren kristjan druge globlje nagibe za svoje življenje, računa z božjo pomočjo, z milostjo in z odpuščanjem svojih grehov. Predvsem ima kristjanovo življenje drugačen končni smisel v svoji transcendentni odprtosti naproti Bogu. Kristjan hoče s svojim življenjem častiti Boga, izpolnjevati njegovo voljo, uresničevati njegov načrt, priti v tem življenju bliže Bogu in veruje v večno življenje in živi iz upanja nanj. Zato ni nikdar mogoče krščanske vere reducirati na samo etiko, pač pa je v njej treba upoštevati to, kar nam je Kristus prinesel in oznanil kot posebno krščansko samobitnost.

4. Čeprav je vera v svojem bistvu nekaj čisto osebnega, kjer se mora odločiti vsak posameznik, ne sme ostati v svoji individualistični osamljenosti. Vera je vedno nekaj občestvenega. Kdor veruje, veruje skupaj z drugimi, je član novega božjega ljudstva, svojo vero in vernost deli z drugimi, z njimi komunicira, druge v veri potrjuje in sam od njih prejema potrdilo.¹⁰ Verske skrivnosti o Kristusovem telesu, na katerem so kristjani udje (1 Kor 12, 12–30), in o občestvu svetnikov že v tem življenju, o Cerkvi kot božjem ljudstvu nas opozarjajo, da v veri ne smemo ostati sami, ampak živeti v skupnosti, jo iskati, jo poglobljati in notranje poživljati. Brez skupnosti, brez Cerkve ni vere. Kjer je vera, nastaja božje ljudstvo, raste Kristusovo telo, Cerkev.

5. Iz vsega tega sledi, da vera ni nekaj, kar bi si človek enkrat za vselej pridobil, kot se npr. priuči raznih tehničnih sposobnosti ali si pridobi svoj položaj v družbi, temveč je stalna dinamična rast, življenje v stalnem razvoju; k temu spadajo višine in nižine, krize in uspehi.¹¹ Zato kristjan ne more biti s svojo vero nikdar zadovoljen v tem smislu, da bi je ne bilo treba več gojiti in zanjo skrbeti, je ne več razvijati, poglobljati in izpopol-

⁹ Prim. Corona Bamberg, Glaube in einer gleichgültigen Welt. Geist und Leben 46 (1973) 182–198.

¹⁰ Prim. Paul Josef Cordes, Gemeinschaft und Spiritualität. Zum sozialen Moment des priestlichen Glaubensweges. Geist und Leben 48 (1975) 106–120.

¹¹ Prim. Josef Heer, Glauben — aber wie? Eine Antwort aus dem Johannesevangelium. Geist und Leben 46 (1973) 165–181.

njevati. Vse, kar je živo, je treba negovati, hraniti, uveljavljati, to pa velja prav takó za vero. Vemo, kakšna nevarnost nastaja za vero, če ostane na otroški stopnji, če okosteni, če se ne razvija in zori hkrati s človekovo osebnostjo.¹² Zaradi nujnega dinamičnega značaja vere in vernosti tudi ni mogoče kratko in malo statistično ugotavljati ter meriti. Statistike zaje- mejo le nekaj zunanjih, čeprav pomembnih kriterijev verskega življenja.

B. Pozitivno

1. Pri vlogi vere v krščanski zrelosti naj omenim na prvem mestu izo- braževanje v veri. K temu spada seveda pouk o verskih resnicah, razlaga in utemeljevanje verskih resnic, a prav tako razvijanje osebnih sposobnosti, ki so potrebne za vernost in za svobodno osebno odločanje v vesti. Versko izobraževanje mora torej predvsem upoštevati določenega človeka, njegovo osebno antropološko, psihološko in družbeno stopnjo zrelosti, njegove indi- vidualne zmožnosti, njegove posebne darove in težave, njegov značaj.¹³ V katehezi danes mnogo razmišljajo in iščejo, kako bi mogli čim boljše odgo- voriti na te potrebe. Čeprav imajo posamezni dušni pastirji in kateheti svoje posebne in osebne darove in karizme, je prav, da čimbolj upoštevajo tudi znanstvene izsledke in si izmenjavajo izkušnje, ki so jih napravili z različ- nimi metodami na raznih krajih in v skupinah ljudi.

2. Že prej sem omenil, da obstaja med vero in življenjem po veri no- tranja interdependenca, notranja medsebojna odvisnost in medsebojni vpliv. To nam je iz vsakdanje izkušnje dobro znano. Danes nekateri takó poudar- jajo ortoprakso, da jo postavljajo pred ortodoksijo, to se pravi, da posve- čajo večjo skrb poštenemu življenju kakor pa veri kot poznanju in prizna- nju verskih resnic. Medsebojno izigravanje ortodoksije in ortoprakse je na- pačno, saj ni mogoče poudarjati enega na račun drugega. Krščanska vera ni kakšna ideologija ali le svetovni nazor, pač pa življenje z Bogom in v Bogu, združenje s Kristusom in hoja za Kristusom, zato bo imela vera le tedaj svojo pravo vlogo v krščanski zrelosti, če bo praktično navajala k življenju po veri. Kateheza torej ni le pouk, ampak je vedno hkrati tudi praktično navajanje h krščanskemu življenju, ne toliko, da bi posredovala recepte, pač pa življenjske smernice, ki jih mora potem zrel kristjan sam uresničevati.

3. Poseben in osreden prispevek vere h krščanski zrelosti je zakramen- talno življenje. S tem nikakor ni zapostavljena božja beseda v sv. pismu, ki je podlaga in vir verskega življenja. Toda v zakramentih ima katoliški kristjan posebno obliko verskega življenja, brez katerega si krščanske zre- losti ni mogoče misliti. Ne gre za to, da kristjan samo »prejema« zakramen- te, temveč da jih obhaja, da jih doživlja kot srečanje z Bogom in kot uresničevanje svojega življenja.¹⁴ Zato zakramentov ne smemo pojmovati preveč punktualno, temveč treba jih je prikazovati in obhajati v njihovi življenjski razsežnosti. To velja za vse zakramente, posebno pa za evhari-

¹² Prim. Norbert Scholl, Reifungsprobleme im Glauben. *Diakonia* 5 (1974) 195–201.

¹³ Prim. Adolf Heimler, Menschliche Entfaltung und religiöse Reifung. *Geist und Leben* 48 (1975) 341–356.

¹⁴ O prenovi Cerkve na Slovenskem je bilo dosedaj objavljeno v zvezi o zakramentih pod na- slovom »Srečanje s Kristusom v zakramentih«. Prim. tudi Alois Müller, Sakramente der Kirche. Reihe »Feiern des Glaubens«. Freiburg (Schweiz) 1975, posebno str. 23–34.

stijo in pokoro. Zakramenti imajo bistveno razsežnost v prihodnost, kot vedno ponoven začetek novega življenja. Hkrati so oznanjevanje in izpovedovanje vere in vernosti.¹⁵ Zato sta priprava na zakramente in njihova prilagoditev na življenje prav tako pomembni kot prejemanje zakramentov. »Prejemanje zakramentov« mora biti za posameznega vernika notranje in tudi zunanje doživetje. Vernik se mora vedno znova zavedati, kaj to pomeni za življenje: ni vzel nase samo dolžnosti, temveč ima tudi zaupanje na pomoč, ki jo je prejel od Boga. Zaradi občestvenega značaja zakramentov pride v njih kot vidnih znamenjih, ki jih deli Cerkev, do veljave, da spada kristjan h krščanski skupnosti in je ud Cerkve.

4. Na zadnjem mestu naj omenim še pomen skupnosti v Cerkvi. Ker nihče ne more biti le sam zase kristjan, ker je kot veren človek vedno član novega božjega ljudstva in Cerkve, mora zavest skupnosti in občestvenosti tudi izrecno razvijati in se k njej priznavati.¹⁶ Velikokrat med kristjani in nekrstjani slišimo tožbo o individualizmu. Nekateri ga imenujejo »krščanski individualizem«, pa je v resnici nekrščanski, ker je pravzaprav egoizem in s tem v nasprotju z evangelijem. Če danes zunaj Cerkve mnogi poudarjajo solidarnost, sočlovečnost, bratstvo in medsebojno povezanost in pomoč, ne smemo pozabiti, da so to osnovne krščanske vrednote, ki jih ne smemo prepustiti le drugim, ampak jih moramo kot kristjani tem bolj gojiti.

3. Nekatere razsežnosti vere

Če smem ob koncu povzeti misli o vlogi vere pri krščanski zrelosti glede na nekatere naloge za katehete, na omenim štiri razsežnosti vere, za katere se mora vsakdo prizadevati pri sebi in jih posredovati drugim.

1. Prva je razsežnost v globino. Kdor veruje, odkriva tako v svetu ver-skih resnic kakor v svetu življenja po veri in v sebi samem vedno nove globine. Svet vere ni zaprt, ampak odprt, in sicer v transcendenco do Boga in do človeka v njegovem razmerju do Boga. Svet vere je neizčrpen in človek, ki živi iz vere, odkriva vedno nove dalje; to pa njegovo življenje, njegovo spoznavanje smisla življenja in gledanje na svet neprestano bogati in pogloblja, mu posreduje vedno nove lepote in novo srečo.¹⁷ Kdor je našel pravo vero, nima nikdar razloga, da bi se čutil manjvrednega, čeprav osebne skrivnosti kristjana mnogi ne razumejo.

2. Druga je razsežnost v širino. Krščanska vera zajame vsega človeka in vse življenje. Nobeno vprašanje, ki zadeva človeka, ni izključeno. Vera ni kakšen izrez iz življenja, ampak ima univerzalen, katoliški značaj. Zato se ne smemo bati nobenih vprašanj, ki jih zastavlja življenje, da bi nanje ne iskali odgovora iz vere. To nikakor ne pomeni, da bi mogli na podlagi vere pojasnjevati vsa tehnična vprašanja, ki zadevajo organizacijo družbe ali posameznika. Pomeni pa, da nam vera odkriva tiste osnove in tiste bistvene vrednote, ki so za pravo človeško življenje nujno potrebne. Zato sta

¹⁵ Prim. Liturgie als Verkündigung. Theologische Berichte 6. Einsiedeln—Zürich—Köln 1977.

¹⁶ Prim. Friedrich Wulf, Verunsicherung und Neugewinnung des christlichen Glaubens. Geist und Leben 43 (1970) 161—173.

¹⁷ Prim. Corona Bamberg, Freude am Glauben — wer glaubt uns das? Geist und Leben 49 (1976) 404—421, posebno str. 407—409.

kristjanu potrebni široka razgledanost in velika odprtost; imeti mora dobro razvit čut za znamenja časa, za potrebe, vprašanja in skrbi, tudi v pogovoru z drugimi, ki se trudijo, da bi bil človek bolj srečen in zadovoljen.

3. Tretja je razsežnost osebne odgovornosti. Vera ni prilepek na človeku, zunanja etika, temveč hoče doseči človeka v njegovi osebni sredini, v vesti, in ga spreminjati. Metánoia, stalno spreobračanje, novo srce, nov človek, je bistvena zahteva vere. S krstom in veroizpovedovanjem ter življenjem po veri smo sicer kristjani, hkrati pa moramo stalno vedno bolj postajati kristjani. Indikativ: kristjan si, je vedno združen z imperativom: postani kristjan, bodi boljši in popolnejši kristjan, kot to poudarja sv. Pavel (prim. Rimlj 6, 1—12; Kol 3, 3—5; Gal 5, 25; Rimlj 8, 11, 2 Kor 5, 19). To pa je naloga v osebni odgovornosti, ki jo kristjanu ne more nihče odvzeti, pač pa mu drugi, in predvsem Bog, pomagajo, da jo vedno bolje uresničuje.

4. Četrta je razsežnost svobode. Kristus je prišel na svet, da ljudi osvobodí, najprej od sužnosti greha (Rimlj 8, 2), a tudi od vsega zla, ki iz greha izvira. Svoboden še ni tisti, kdor je zamenjal eno suženjstvo z drugim, pač pa kdor se da res Kristusu osvoboditi, kdor v življenjski povezanosti v Kristusu sam sebe stalno osvobaja in z notranjo svobodo pričuje, da je v svobodni odločitvi sprejel krščansko vero in živi po njej. Na drugi strani mora imeti kristjan v življenju vere dovolj velik prostor svobode, da osebno in posebno živi kot odgovor Bogu. Cerkev ima nalogo, da oznanja, prinaša in uresničuje svobodo, za katero nas je osvobodil Kristus (Gal 4, 31).

II. VLOGA UPANJA PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

1. Splošni vidiki upanja

1. Upanje je nekaj čisto posebnega v človeškem in krščanskem življenju.¹⁸ Obstaja v napetosti, v kateri človek ve, da tega, na kar upa, še ni dosegel, a ima zaupanje, da bo. Takó je upanje bistvena danost tistih, ki so še na poti, a s pogledom na cilj. Če bi ga dosegli, bi jim ne bilo treba več upati. V upanju se človek ne zanaša samo na druge, čeprav bistveno tudi vanje zaupa, ampak ve, da se mora tudi sam potruditi in premagovati razne težave in ovire. Upanje se ne da omejiti na splošno veljavno formulo, ampak je nekako nihanje med bojznijo in zaupanjem. Psihološko gledano je upanje doživljanje samega sebe na poti k cilju. Včasih se zdi človeku cilj še daleč in težko dosegljiv, drugič spet blizu in skoraj dosegljiv. V upanju računa človek z danostmi zunaj sebe, na drugi strani pa s svojimi lastnimi močmi in uspehom svojega prizadevanja, a hkrati s svojimi slabostmi in z lastno nemočjo. Človek živi iz upanja in v njem. Če izgubi upanje, je njegovo življenje prazno, kot pravi France Prešeren: »Sem dolgo upal in se bal, slovo sem upu, stráhu dal, srce je prazno, srečno ni, nazaj si up in strah želi.«

2. Upanje se lahko pojavi kot znak nezrelosti, če človek ne zna trezno presoditi možnosti in potrebo svojega prizadevanja. Taka nezrelost ima dve

¹⁸ Prim. članke v posebni številki revije *Councilum* o upanju 6 (1970) 601—672; Josef Pieper, *Ueber die Hoffnung*, 4. Aufl. Olten 1948.

nasprotni obliki: ali se človek preveč zanaša na druge in misli, da se mu ni treba nič več prizadevati, — v tem primeru govorimo o predrznem upanju, — ali pa obupa nad možnostjo, da bi cilj sploh še mogel doseči. Obup pomeni smrt življenjske moči.

3. Kjer pa človek v pravilnem gledanju na svoj cilj trezno presoja možnost, da ga doseže, svoje sposobnosti in nujnost, da mora pri tem zbrati vso svojo moč, je upanje znak zrelosti. Pravilno razmerje med strahom in bojaznijo na eni in med vztrajno mirnostjo, trdnostjo in gotovostjo na drugi strani ga obvaruje tako pred nezrelim, neplodnim in pretiranim optimizmom kakor pred brezplodnim in hromečim pesimizmom. Kdor prav upa, ni utopist, pač pa realističen optimist.

4. Krščansko upanje je v svoji psihološki sestavi podobno občečloveškemu upanju, v katerem so kristjani povezani z vsemi ljudmi. Vsi ljudje žive od upanja in v njem na boljšo in lepšo prihodnost. Vendar se krščansko upanje bistveno razlikuje od splošno človeškega upanja.¹⁹ Razlika obstaja najprej v tem, da je za kristjana Bog in življenje z njim in v njem srčika upanja, dalje, da je Bog jamstvo za izpolnitev upanja in da je zato krščansko upanje predvsem zaupanje v Boga. »In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum«, je zadnja beseda krščanskega upanja. A kristjan se hkrati zaveda, da se mora tudi sam z vsemi močmi truditi, če hoče doseči cilj. Prepričanje, da je naša pomoč v imenu Gospodovem, nas nič ne hromi v našem prizadevanju. Zato je krščansko upanje strnitev zaupanja na božje delovanje in človekovega sodelovanja.²⁰

2. Vloga upanja pri krščanski zrelosti

1. Prvo pri vlogi upanja v krščanski zrelosti je trezen realizem iz vere. V luči vere in svojega izkustva kristjan ve, kako je z njim na poti k Bogu kot zadnjem cilju. Zaveda se, da mu grozi od znotraj in od zunaj polno nevarnosti, da pot lahko zgreši in cilja ne doseže, hkrati pa ve, da ga je Kristus v svojem usmiljenju odrešil in poklical na pravo pot ter mu zagotovil dediščino pri Bogu. Glede na samega sebe je kristjan v stalnem strahu, da se izgubi, iz vere in zaupanja v Boga pa ohranja trdno upanje, da ga Bog ne bo zapustil. Čim bolj dosega kristjan pravo ravnotežje med seboj in Bogom, tem bolj je mogoče govoriti o krščanski zrelosti. Čim bolj se zanaša na božjo sodbo, ki mu je znana iz vere, ne pa na svoje presojanje in na sodbo ljudi, tem bolj trdno je njegovo upanje. Iz tega je razvidno, da krščansko upanje brez vere ni možno, ali kakor piše Karel Péguy: »Vero, ki jo imam najraje, pravi Bog, je upanje.«²¹

2. Drugo pri vlogi upanja je razsežnost prihodnosti na podlagi božje obljube. Ker je Bog kristjanu obljubil svojo pomoč, še več, ker ga je v Jezusu Kristusu odrešil in ga sprejel za svojega otroka ter je zvest in drži svojo obljubo (1 Kor 1, 9; Tes 3, 3; Hebr 10, 23), je kristjan v svoji osnovni

¹⁹ Prim. Juan Alfaro, *Die innerweltlichen Hoffnungen und die christliche Hoffnung*. Concilium 6 (1970) 626—631.

²⁰ Prim. Johannes B. Metz, *Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Welt*. Concilium 11 (1975) 710—720.

²¹ Charles Péguy, *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung*. Uebersetzen von Hans Urs von Balthasar. Luzern 1945, str. 5.

usmerjenosti optimist v zaupanju v Boga in v upanju, da je cilj dosegljiv. Dosegljivost cilja je najprej božji dar, in tudi sodelovanje z božjo milostjo je znova božji dar. Takó kristjan pravzaprav vse svoje upanje stavi v Boga; to pa ne pomeni, da bi njemu ne bilo treba nič storiti, temveč se mora zavedati, da tudi človekovo sodelovanje omogoča Bog s svojo milostjo (Fil 2, 13).

Krščanski optimizem torej ne izvira iz naravnih psiholoških izkustev, ko se človek veseli svojih uspehov in od tod črpa moči za novo prizadevanje, ampak iz vere v božjo dobroto, njegovo usmiljenje, zvestobo in ljubezen.

3. Kljub temu se kristjan zaveda, da so potrebni posamezni koraki na življenjski poti k Bogu in da ta pričakuje in zahteva, naj kristjan z vso resnostjo in vsem trudom hodi svojo pot. Primeri, ko Bog človeku v trenutku vse daje, so izredne izjeme. Od večine Bog pričakuje, da so delavci v njegovem vinogradu, ki se trudijo v potu svojega obraza in prenašajo težo in vročino dneva (Mt 20, 1–16). Bilo bi predrzno zaupanje, če bi se kdo zanašal le na božje usmiljenje ob zadnji uri in v svojem zemeljskem življenju ne izpolnil božjega naročila. V znamenju upanja krščansko življenje ne izgubi resnosti in tveganosti, ker Bog nikogar ne reši proti njegovi volji. Zaupanje v Boga mora biti torej združeno z resnim prizadevanjem, da hodi mo za Kristusom in da vztrajno in potrpežljivo nosimo vsakdanji križ.

4. Staro je vprašanje: Ali naj se kristjan v svojem upanju bolj zanaša na Boga ali bolj na svoje prizadevanje. Ignacij Lojolski je svetoval, naj človek tako zaupa v Boga, kakor bi bilo vse le od njega odvisno, in se tako trudi, kakor bi bilo vse le od človeka odvisno. Teološko gledano je brez dvoma zaupanje v božje delovanje osnovnega in prvenstvenega pomena. Drugačno prepričanje bi bil pelagianizem ali vsaj zmotni naturalistični aktivizem.

Zato je vera tako bistvena podlaga in korenina upanja, da brez vere krščanskega upanja sploh ni, kakor se mora tudi prava in živa vera kazati v krščanskem upanju. V časih, ko kristjani tako bridko čutijo svojo nemoč in se v svetu šopirita zlo in greh, je treba toliko bolj poudarjati zaupanje v božje delovanje in božjo moč ter pomoč v veri, da je Bog tudi danes gospodar sveta in gospod zgodovine ter vladar ljudi.

5. Hkrati pa je treba prav tako poudarjati resnost in pomembnost človekovega sodelovanja. Kdor hoče biti kristjan in doseči svoj cilj, mora sam napeti vse sile. Nekateri vidijo v tem prizadevanju posebno sodobno krščansko krepost. Ker je okolje, v katerem kristjan živi, postalo mlačno, nekrščansko ali celo protikrščansko, ker mora kristjan v svoji veri in zaupanju plavati navadno proti toku, se mora veliko bolj potruditi. Takó je človekovo prizadevanje v upanju na cilj tudi znak življenja in življenjske moči.

6. Posebna oblika upanja je potrpežljivost. To ne pomeni samo, da je kristjan zmožen marsikaj pretrpeti, ampak da zna tudi potrpežljivo čakati. Takó čakanje pa ni kakšno malodušje, ampak pričakovanje v trdnem zaupanju. Vendar kristjan v pričakovanju računa tudi z danostmi, ki niso odvisne od njega, skuša ob znamenjih časa razbrati, koliko je ura, kaj je klic časa, kaj je njegova zgodovinska naloga, in zna počakati, da pride

pravi čas, zrel čas, kairós, kakor pravi sv. pismo. Nestrpnost in nepotrpežljivost nista znak krščanske zrelosti; pri tem pa moramo upoštevati, da je iz potrpežljivosti v ravnodušje in obupanost samo korak.

7. Prej je bilo rečeno: Upanje je združeno s strahom, da bi kristjan zgrešil pot in ne dosegel cilja. A ta zveličavni strah, o katerem govori sv. Pavel (Fil 2, 12), je vse kaj drugega kakor pa bojazljivost, strahopetnost in malodušnost. Kjer je pravo zaupanje, tam ni bojazni za prihodnost, pač pa zaupanje, da Bog lahko uresniči svoj načrt in doseže svoj cilj. Kristjan se boji le, da bi sam odpovedal in postal Bogu nezvest, a tudi ta strah premaguje iz vere in zaupanja v Boga. Kar pa se tiče prihodnosti, uresničitve božjih načrtov z ljudmi, usode Cerkve in človeštva, pomeni pravo krščansko zaupanje zmago nad vsakim strahom in negotovostjo. To je seveda spet možno samo iz upanja, ki korenini v veri, kakor stoji v prvem pismu sv. Janeza: »To je zmaga, ki premaga svet, naša vera« (1 Jan 5, 4).

8. Kakor pri veri je treba poudariti tudi pri upanju, da je bistveno občestvenega značaja. Kakor je obup nalezljiv, tako sta tudi upanje in zaupanje. Zato se morajo kristjani med seboj utrjevati v upanju, se potrjevati v zaupanju in v krščanski skupnosti uresničevati upanje. Izolacija, pomanjkanje povezanosti in notranje zveze je ena največjih nevarnosti za upanje. Pri medsebojni pomoči niso pomembni le psihološki vidiki, ampak predvsem razlogi iz vere, v kateri se pokažejo dovolj obširne in globoke razsežnosti upanja. Kjer to manjka, trenutna psihološka pomoč ne bi bila dolgotrajna.

9. Poseben vidik upanja pri krščanski zrelosti je njegova eshatološka razsežnost. Krščansko upanje je v svoji zadnji resničnosti upanje na izpolnitev vseh pričakovanj, želja in hrepenenj v združitvi z Bogom (Hebr 13, 14). Šele takrat bo pot končana in kristjan na cilju. V tem življenju se kristjanu upanje sploh ne more dokončno izpolniti. Ravno v tem se krščansko upanje bistveno razlikuje od vsakega drugega upanja, ki išče svoj namen v tostranskem življenju.²² Upanje na večno življenje za kristjana ni kaka plehka tolažba, da bi lažje prenašal križe in težave na tem svetu, ali bi ga odvrčalo od tega, da se ne bi z vsemi močmi trudil za boljše in lepše življenje, temveč izvira iz osnovne verske resničnosti o človeku in o smislu človeškega življenja. Tako upanje daje notranjo vrednost in veselje. Pastoralna konstitucija 2. Vatikanskega koncila se začneja z besedami »Gaudium et spes, veselje in upanje«, in lepo kaže, kakšno je razmerje med eshatološko izpolnitvijo upanja in med prizadevanjem za boljše življenje na tem svetu.

3. Nekatere naloge za katehezo

1. Prva naloga obstaja v tem, da katehet pri mladem človeku upošteva naravno danost upanja.²³ Človek brez upanja sploh ne more živeti, zato vedno na nekaj upa. Naj katehet vedno znova upošteva to naravno danost, jo utrjuje, pogloblja in kaže iz vere, da upanje ni prazno za tistega, ki veruje.

²² Prim. Josef Pieper, *Hoffnung. Handbuch der theologischen Grundbegriffe*, herausgeben von Heinrich Fries. München 1962 I, str 702–706.

²³ Prim. Eugen Biser, *Reserven der Hoffnung. Geist und Leben* 49 (1976) 353–362.

2. Teološka utemeljitev upanja naj vedno poteka hkrati z oznanjevanjem evangelija in božjega načrta s človekom. Pri tem je treba opozoriti na to, da so božja pota drugačna kot človeška, da božji mlini meljejo počasi, da Bog ni le na voljo človeku, da mu izpolnjuje njegove osebne želje. Vdanost v božjo voljo, tudi takrat, ko je človek ne razume, spada bistveno k pravi teološki utemeljitvi upanja.

3. Na drugi strani kristjan seveda ne sme kratko in malo misliti češ: Božji načrti se bodo v mojem življenju uresničili, ne da bi kaj sodeloval. Pri nekaterih ljudeh in v določenih okoliščinah je treba bolj poudarjati vdanost v božjo voljo in zaupanje v Boga, drugič pa spet bolj človekovo prizadevanje. Kako najti pravo skladnost med božjim delovanjem in človekovim sodelovanjem? To se ne da povedati takó, da bi vedno in povsod za vsakega veljalo, ampak mora sam iskati.

4. Kot četrto nalogo naj omenim pogovor, v katerem si medsebojno pomagamo iz »brezupnih« okoliščin. Kdor iz vere presoja življenje, bi brezupnih okoliščin v pravem smislu besede ne smel poznati. A psihološko tudi veren kristjan doživi ure, ko se mu zdi, da ni zanj nobenega izhoda več in postane obup zanj resnična skušnjava.²⁴ Vsakdo pač ve iz lastne izkušnje, kako zelo pomaga razumevajoč in trezen pogovor, v katerem se dajo odkriti novi vidiki, nove razsežnosti in nove možnosti. Tak pogovor sodi med pomembna duhovna dela krščanskega usmiljenja.

5. V takem pogovoru se tudi vedno znova pokaže, da kristjan v tako imenovanih brezupnih okoliščinah doživlja preizkušnjo svoje vere. Brez dvoma imajo človeški vidiki, kakor npr., da gre mnogim še slabše, da vse mine in podobno, svoj pomen. A pri kristjanu je treba zaorati globlje in ga opozoriti, da Bog ravno s tem preizkuša njegovo vero, zato se čisti kakor zlato v ognju. Svetopisemski zgledi iz stare in nove zaveze in sploh odgovor iz božje besede dajejo tisto moč, ob kateri kristjan, seveda ob sodelovanju z milostjo, spoznava, da izvira upanje iz osnovne podlage vsega njegovega življenja, namreč vere v Boga.

6. Pravo upanje, v katerem je oseben zgled velikega pomena, mora imeti tri razsežnosti: upanje in zaupanje v Boga, v sočloveka²⁵ in v samega sebe. Res je zaupanje v sočloveka in v samega sebe drugačne vrste kakor zaupanje v Boga in ga ne smemo pretiravati. A na drugi strani je tudi to zaupanje kot sestavni del zaupanja v Boga bistvenega pomena. Človek sreča Boga v razmerju do bližnjega in do samega sebe. Bog hoče, da »verujemo« in »upamo« tudi sami vase in v bližnjega, ker je človek neposredno prizorišče za srečanje z Bogom.

²⁴ Prim. Josef Goldbrunner, Was ist »verzweifeln«? Concilium 6 (1970) 632–636.

²⁵ Če ima prerok Jeremija zapisano: »Preklet, kdor zaupa v človeka« (Jer 17, 5), je iz konteksta jasno, da gre za napačno zaupanje v človeka, ki zanemarlja ali celo izključuje zaupanje v Boga.

III. VLOGA LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

1. Človeška in božja ljubezen

1. Ljubezen je naraven življenjski prostor, v katerem se človek razvija, raste in živi. Psihologija kaže, kam zaide človek brez ljubezni, brez doživetja in izkustva ljubezni, brez možnosti, da bi ga ljubili in bi ljubil. Izkušnja nas uči in znanstvena dognanja potrjujejo, da gre pri tem v zadnji globini za ljubezen med ljudmi, ne pa za ljubezen do narave, do živali, do materialnih vrednost, do idej. Biti ljubljen in ljubiti pomeni za človeka srečo, bogastvo, lepoto in popolnost, prek katere si ne želi nič drugega.

Kar je znano iz naravnega izkustva, potrjuje za nadnaravno življenje razodetje in pričevanje svetnikov, posebno velikih mistikov. O tem ni potrebno govoriti. Le na to naj opozorim, da sv. pismo, svetniki in mistiki uporabljajo najbolj pristne in doživete podobe iz človeškega izkustva ljubezni, posebno med materjo in otrokom, med ženinom in nevesto, med možem in ženo, da tako ponazarjajo ljubezen med Bogom in človekom.²⁶ To splošno znano, a premalo upoštevano dejstvo omenjam le zato, ker je zelo razširjeno mnenje, da obstaja ljubezen v krščanstvu le v pokorščini, v izpolnjevanju dolžnosti in odpovedi, izključuje pa resnično doživetje ljubezni, njene sreče in njene lepote. Ker je čutna ljubezen, posebno kjer prihaja do veljave tudi v spolni obliki, takó pomešana s poželjivostjo, sebičnostjo in neredom, ki izvira iz človekove grešnosti, posebno mladi ljudje najprej večkrat doživijo konflikt med človeško in krščansko in božjo ljubeznijo. To tragično dejstvo marsikomu onemogoča, da bi prišel do pravega pojma krščanske in božje ljubezni. Čeprav je treba upoštevati med naravno človeško in božjo ljubeznijo bistvene razlike v njunih oblikah, o čemer bo tukaj še govor, je na drugi strani značilno, da beseda »ljubezen« ne pozna množine, da je ljubezen samo ena, če je res prava in resnična.

2. Če je izkustvo človeške ljubezni tista skupna podlaga, na kateri kristjan najde pravo razumevanje krščanske ljubezni, bodisi ljubezni Boga do človeka bodisi človeka do Boga, ne smemo prezreti razlike med čustvenim doživetjem človeške in božje ljubezni.²⁷ Kdor prehitro prenaša izkustvo človeške ljubezni na božjo, bo najbrž doživel razočaranje ali pa prišel do napačnega pojmovanja božje ljubezni. Za spoznanje, da nas Bog ljubi, je najprej osnovna verska resnica, za katero je potrebna vera.

Brez dvoma je mogoče navesti veliko dokazov božje ljubezni do človeka, bodisi v stvarstvu bodisi v nadnaravnem redu odrešenja in milosti. A tudi ti dokazi božje ljubezni so dostopni le v veri. Kjer kristjan doživlja božjo ljubezen v notranjem miru ali sreči srca, v zavesti, da je v Bogu našel zavetje in rešitev, so taka čustva sicer lahko pravi izraz dejanskega stanja, a vendar se mora kristjan bolj zanašati na vero kakor na osebna čustva. Če danes zelo poudarjajo versko izkustvo in tudi izkustvo božje

²⁶ Zlasti Visoka pesem, pa tudi preroki, predvsem Ozej. Prim. Viktor Warnach. *Liebe*. Bibel-theologisches Wörterbuch, herausgegeben von Johannes B. Bauer, Graz—Wien—Köln, 2. Aufl. 1962, II, str. 730—813.

²⁷ Prim. Johannes B. Lotz, *Die drei Stufen der Liebe, Eros, Philia, Agape*. Frankfurt a. M. 1971.

ljubezni, je to treba pravilno razumeti. Veliki mistiki nas opozarjajo, kako trezen in previden mora biti veren človek ob notranjih čustvenih izkustvih.

3. Ker torej ni mogoče doživetja človeške ljubezni kar prenesti na božjo ljubezen, je za krščansko zrelost toliko bolj pomembno, da na podlagi razodetja v veri spozna in sprejme kriterije božje ljubezni. Teologi mnogo razpravljajo o tej ljubezni, ki jo navadno označujejo z grškim izrazom *agápe*, in posebno na podlagi evangelija in 1. pisma sv. Janeza in pisem sv. Pavla skušajo razbrati njene najbolj značilne znake.²⁸ Navadno omenjajo, da si ni človek te ljubezni prav nič zaslužil, da je božja ljubezen vir za človekovo ljubezen do Boga in do bližnjega, da človek ni samo objekt, ampak da kot božji otrok postane hkrati subjekt ljubezni, tako da je mogoče govoriti o prijateljstvu med Bogom in človekom, da se kaže božja ljubezen predvsem v dajanju, dobroti, usmiljenju in odpuščanju in da ima samo ta namen, da človek odgovarja z ljubeznijo na božjo ljubezen in v njej doživlja srečo in veselje. Kar je na tej zemlji za večino ljudi samo predmet vere in tu in tam nekaj osebnega izkustva, bo nekoč večna sreča pri Bogu, kot je to sv. Avguštin vedno znova ponavljal.

4. Iz tega razloga je potrebno, da pri zrelem kristjanu opozorimo na znake ljubezni do Boga. Ti ne obstajajo v čustvih ali izkustvenih doživetjih — mistiki so izjema, — ampak v tem, da človek najprej jemlje Boga resno. Že v naravni človeški ljubezni je tako, da ljubljen osebni tistemu, ki jo ljubi, izredno veliko pomeni, da ji posveča pozornost, da je v središču zanimanja. To velja v kristjanovem življenju tudi glede Boga. Kdor Boga ne upošteva, kdor mu ne posveča posebne pozornosti, kdor zanj nima časa in se zanj tako rekoč ne zanima, ne more trditi, da ga ljubi. Pozornost do ljubljenih oseb mora biti osebna in posebna, mora biti osebni odgovor na ljubljen osebni.

Sv. Janez opozarja, da je tako za Kristusa nasproti Očetu kakor za kristjana nasproti Bogu znak ljubezni izpolnjevanje božje volje. Tisti ljubi Boga, kdor vrši zapovedi in izpolni božjo voljo (Jan 15, 10). Že v naravni človeški ljubezni hoče tisti, ki ljubi, izpolniti želje ljubljenih oseb. To velja tem bolj naproti Bogu in je hkrati jasen in trezen kriterij za ljubezen do Boga.

Izpolnjevanje božje volje in božjih zapovedi pa ne sme izvirati le iz strahu pred božjo kaznijo ali samo iz zavesti pokorščine in dolžnosti, ampak iz osebnega razmerja do Boga. Ker se je Bog razodel v Jezusu Kristusu, ki je postal človek in je za kristjana pot, resnica in življenje (Jan 14, 6), je osebno razmerje do Kristusa odločilno.

Podlaga osebne ljubezni do Boga pa ostane vera v božjo ljubezen. Sv. Janez označuje v svojem 1. pismu vse krščansko življenje z dvema besedama: »verovati in ljubiti« (1 Jan 3, 23) — ali še jasneje: verovati v ljubezen, verovati v ljubezni (1 Jan 4, 16). Notranja povezanost med vero in ljubeznijo je tako bistvena in tesna, da brez vere božja ljubezen ni možna in vera brez ljubezni ni prava in živa.²⁹ Ta notranja zveza je pomembna

²⁸ Še vedno je eno najboljših del Viktor Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*. Düsseldorf 1951.

²⁹ Prim. Piet van Boxel, *Glaube und Liebe. Die Aktualität des johanneischen Jüngermodells. Geist und Leben* 48 (1975) 18–28.

predvsem zaradi razlike med izkustvom naravne človeške in božje ljubezni, čeprav se tudi človeška ljubezen hrani z vero in zvestobo iz osebnega prepričanja.

2. Vloga ljubezni pri krščanski zrelosti

Zaradi pomembnosti ljubezni v krščanskem življenju bi bilo prav obširno govoriti o vlogi ljubezni pri krščanski zrelosti. Tu je mogoče le kratko omeniti nekatere vidike.

1. Prvo je iskanje pravega prehoda iz izkustva naravne človeške ljubezni k veri v božjo ljubezen. Kakšna je njuna medsebojna zveza in kakšna razlika med obema, smo že omenili. Glede ljubezni pri krščanski zrelosti je treba upoštevati oboje, zvezo in razliko, in najti skladnost takó, da izkušnja naravne ljubezni ne izgubi svoje vrednosti in božja ljubezen ne svoje posebnosti. Pedagogi vedo, kakšnega pomena je za razumevanje božje ljubezni doživetje naravne ljubezni med starši in otroki, sploh med ljudmi, tudi v posebni ljubezni prijateljstva in ljubezni med možem in ženo, in kako škodljivo je pomanjkanje ali zloraba te ljubezni. V tenkočutnem in kolikor mogoče osebnem razumevanju je treba iskati prehod in zvezo ter razložiti razliko med obema. Čim bolj se kristjan vsega tega zaveda, tem bolj zrel postaja.

2. Za zrelost je usodno zamenjavanje egoizma oziroma poželjivosti z ljubeznijo. Za ljubezen je bistveno, da je ekstatična, to je, da tisti, ki ljubi, najde svoje težišče zunaj sebe v ljubljeni osebi. Ljubezen je torej nesebična. A zaradi nereda v človeku in njegove grešnosti mnogi sebično uživanje zamenjujejo z ljubeznijo in v tako imenovani »ljubezni«, posebno če je povezana s spolnim uživanjem, iščejo le sami sebe. Najlepši zgled za nesebično ljubezen je materina do otroka. Vloga ljubezni pri krščanski zrelosti obstaja zato predvsem v tem, da se osvobaja egoizma.

3. Staro je vprašanje: Ali ljubezen veže ali osvobaja? Če navadno govorimo, da je tisti, ki ljubi, tako navezan na ljubljeno osebo, da drugega sploh ne vidi, zato nima in noče imeti več izbire, je treba upoštevati, da je ta navezanost v ljubezni čisto posebne vrste. Gre za odločenost v svobodi, ne za svobodo izbiranja, ampak za svobodo odločenosti. Kdor ljubi, se je v ljubezni dokončno odločil in iz notranjega osebnega prepričanja ostane tej odločitvi zvest.³⁰ V tej svobodi odločenosti obstaja zadnja skrivnost zvestobe zakonske ljubezni, pa tudi ljubezni duhovnika, redovnika in redovnice, ki so se odločili za Boga. V prav taki ljubezni kot svobodi odločenosti mora obstajati tudi zvestoba kristjana do Boga, to pa je posebno pomemben znak krščanske zrelosti.

4. S tem je omenjen drug važen vidik ljubezni v njeni vlogi pri krščanski zrelosti, namreč zvestoba. Življenje je mogoče graditi le na temelju zvestobe. Žal sta teologija in duhovnost zvestobe doživeli premalo pozornosti v krščanskem življenju. V času, ko je na vseh področjih toliko nezvesto-

³⁰ Prim. Karl Rahner, *Theologie der Freiheit. Schriften zur Theologie VI.* Einsiedeln—Zürich—Köln 1965, str. 225 sl.

be, je treba njeno vrednost veliko bolj poudarjati in utemeljevati, bodisi zvestobo v ljubezni ljudi med seboj bodisi zvestobo kristjanov do Boga.³¹ Zrel človek je zvest in nezvestoba je vedno znak nezrelosti in šibkosti. Bog je človeku zvest kljub vsej njegovi nezvestobi (1 Kor 1, 9), zato je božja zvestoba zadnje poročstvo za človekovo zvestobo, tudi če človekova zvestoba obstaja v tem, da vedno znova začenja, ker je bridko izkusil svojo slabost in ni trajno ostal zvest.

5. Sv. Janez poudarja v evangeliju in v 1. pismu, da se božja ljubezen razodeva v tem, da je Bog dal svojega Sina v smrt za odrešenje ljudi (Jan 3, 16). Večje ljubezni nima nihče kot tisti, kdor da življenje za tistega, ki ga ljubi (Jan 15, 13). Po zgledu Kristusove ljubezni se mora tudi kristjan zavedati, da so žrtev, trpljenje in križ posebni znaki prave ljubezni. Ravno v odpovedi, žrtvi in trpljenju zori prava ljubezen; to pa se v naravnem življenju kaže nazorno v materini ljubezni do otroka. A ljubezen spremeni trpljenje, žrtev in križ, kot nas uči ne samo zgled svetnikov, ampak tudi vsakdanja izkušnja. Zrela ljubezen ne računa torej samó s srečo in veseljem, ampak ve, da je cena ljubezni večja in s tem tudi sreča ljubezni postaja večja.

6. Po nauku sv. Janeza in sv. Pavla je preizkušnja ljubezni do Boga in njen najboljši dokaz ljubezen do bližnjega. Kdor bližnjega ne ljubi, ne more trditi, da ljubi Boga in je božja ljubezen v njem (1 Jan 3, 11–18; Rimlj 13, 8–10). Večina teologov sklepa na podlagi nove zaveze tudi obratno: kdor resnično ljubi bližnjega, ljubi Boga, ker je bližnji tako rekoč zakramentalno vidno znamenje Boga.³² Ni mogoče tu pobliže razmišljati o bistveni notranji zvezi med ljubeznijo do Boga in do bližnjega. Le to naj poudarim: posebno v današnjem času je nesebična, iskrena in velika ljubezen do bližnjega za verne in neverne posebno prepričljiv dokaz božje pričujočnosti med ljudmi. Morda smemo reči, da je v ljubezni do bližnjega Bog navzoč tudi pri tistih, ki vanj sicer izrecno ne verujejo, ali ga celo tajijo.

7. Že pri upanju sem omenil, da je zaupanje v samega sebe neločljivo združeno z zaupanjem v Boga, če to prav razumemo. To velja tudi za ljubezen. Kdor veruje v božjo ljubezen in ljubi Boga, ljubi tudi sam sebe. O ljubezni do sebe le redko govorimo, ker jo mnogi takoj zamenjajo s sebičnostjo. Toda če Bog ljubi človeka, mora tudi človek imeti samega sebe rad in imeti nad seboj veselje in želeči svoj razvoj, svojo lepoto, svoje bogastvo, svojo srečo kot odgovor na božjo ljubezen. To velja tudi tedaj, ko človek doživlja vso svojo nebogljenost, nepopolnost in grešnost. H krščanski zrelosti spada, da človek sam sebe kot božjo stvar, kot božjo podobo in kot božjega otroka nikdar ne zaničuje ali celo sovraži, ampak, da sebe pravilno ljubi. Marsikateri nauk iz ascetike je treba pod tem vidikom popraviti in dopolniti.

³¹ Prim. pastoralno pismo kardinala L. Suenensa o zvestobi leta 1971 (objavljeno tudi v *Os-servatore Romano*, nemška izdaja 30. sept. 1971); Hans Urs von Balthasar, *Wo ist die Treue daheim?* Internationale kath. Zeitschrift 5 (1976) 97–110; A. Suštar, *Treue als Gabe und Aufgabe*. Theodosia. Ingebohl (Schweiz) 1976.

³² Prim. Karl Rahner, *Ueber die Einheit der Nächsten- und Gottesliebe*. Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln–Zürich–Köln 1965, str. 277–298, posebno str. 296–298.

8. Za krščansko zrelost so pomembni pravi znaki ljubezni do Boga, do bližnjega in do samega sebe. Ker imajo ravno pri ljubezni čustva veliko vlogo, je treba vedno znova opozarjati, da ljubezen ne obstaja bistveno v čustvih in občutkih, ampak v osrednji osebni svobodni odločitvi, v zvestobi, v življenju, posebno tudi v žrtvah, ki so posebni dokazi ljubezni. Prva šola ljubezni za kristjana je Kristus in ne lastna izkušnja. Kaj se pravi ljubiti, se kristjan uči pri Kristusu in pri Bogu (prim. 1 Jan 4, 7—18), čeprav seveda upošteva tudi vse naravne izkušnje. Ker pa je naravna ljubezen lahko zelo pomešana s poželjivostjo in sebičnostjo, — grešna obteženost se nikjer drugje ne pokaže tako jasno kot pri ljubezni — se mora vedno znova očiščevati in plemeniti v božji ljubezni.

9. Ob koncu naj še omenim, kako pomemben je za krščansko zrelost pravi pojem Boga ljubezni. Pod vplivom janzenizma še veliko kristjanov ne upa verovati v Boga ljubezni, in veliko dušnih pastirjev in katehetov se boji preveč odkrito in resnično govoriti o Bogu ljubezni. Mislijo, da nauk o pravičnem, strogem in svetem Bogu, vsaj pedagoško veliko bolj vpliva na kristjana. Sv. Janez pa preprosto pravi: »Bog je ljubezen« (1 Jan 4, 8.16). To je edina »definicija« Boga, če smemo tako reči, in edino novo razodetje Očeta v Jezusu Kristusu.

3. Naloge za katehezo

1. Ni treba posebej poudarjati, da mora biti v katehezi, kakor sploh v dušnem pastirstvu, ljubezen osebna podlaga, nekako ozračje in življenjski prostor. Pravzaprav bi morala biti to ozračje in ta življenjski prostor specifična znaka kristjana, da bi ljudje lahko rekli: Glejte, kako se ljubijo med seboj, kako ljubijo Boga, in da bi po ljubezni spoznali kristjane, kot zahteva Kristus (Jan 13, 35).

2. Ljudje morajo izkusiti in doživeti krščansko ljubezen predvsem v nesebični, globoki in pravi srčni dobroti in neprestanem odpuščanju. Dobremu človeku se ne more nihče ustavljati. Edino nepremagljiva sta dobrota in ljubezen. Bog najbolj dokazuje svojo vsemogočnost v ljubezni in odpuščanju. Takó naj bi bilo pri kristjanih: svojo moč naj najbolj pokažejo v dobroti, odpuščanju in ljubezni!

3. Ljubezen mora v življenju zoreti, se prečiščevati in poglobljati. Vemo, da je življenjski zakon večkrat drugačen in se prva ljubezen ohladi in postane mlačna ali celo izgubi (Raz 2, 41). Z vero v božjo ljubezen, v molitvi za ljubezen, v neprestanem prizadevanju za pravo ljubezen zori kristjan do prave zrelosti v Kristusu in do večne ljubezni v Bogu.

Povzetek: ALOJZ ŠUŠTAR, VLOGA VERE, UPANJA IN LJUBEZNI PRI KRŠČANSKI ZRELOSTI

Razprava govori o pomenu vere, upanja in ljubezni za krščansko zrelost, posebno glede na katehezo in pastoralo mladine. V ospredju so praktični vidiki. V uvodu je govor o medsebojni odvisnosti treh teoloških kreposti. Pri posameznih krepostih avtor najprej poudari tisti vidik, ki je pomemben za krščansko zrelost, potem pa spregovori o vlogi vere, upanja in ljubezni v krščanskem zorenju. Na koncu opozori na nekatere praktične posledice in naloge.

Zusammenfassung: ALOJZ ŠUŠTAR, DIE BEDEUTUNG DES GLAUBENS, DER HOFFNUNG UND DER LIEBE FÜR DIE CHRISTLICHE REIFE

Der Beitrag legt die Bedeutung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe für die christliche Reife dar, besonders im Hinblick auf Katechese und Jugendseelsorge. Im Vordergrund stehen praktische Gesichtspunkte. In der Einleitung wird auf den inneren Zusammenhang der drei göttlichen Tugenden hingewiesen. Bei den einzelnen Tugenden werden zuerst jene Momente hervorgehoben, die für die christliche Reife von Bedeutung sind, dann wird die Rolle des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe im christlichen Reifungsprozess dargelegt und zum Schluss auf einige praktische Folgerungen und Aufgaben aufmerksam gemacht.

Résumé: ALOJZ ŠUŠTAR, LE RÔLE DE LA FOI, DE L'ESPÉRANCE ET DE LA CHARITÉ DANS LA MATURITÉ CHRÉTIENNE

Il est question, dans la présente étude, de la signification de la foi, de l'espérance et de la charité dans la maturité chrétienne, en référence, surtout, à la catéchèse et à la pastorale des jeunes. L'auteur aborde le sujet du point de vue pratique. Dans l'introduction il traite de l'interdépendance des trois vertus théologiques. Abordant l'une après l'autre, il met l'accent sur les aspects de majeure importance pour la maturité chrétienne. Il traite par la suite du rôle des trois vertus dans la maturité chrétienne. Finalement il relève les conséquences pratiques et les tâches concrètes qui s'imposent au catéchiste.

O PRAMONOTEIZMU

Ob stoletnici rojstva p. dr. Viljema Schmidta SVD

Uvod

Pravzaprav bi bilo razpravo treba nasloviti »O Schmidtovem pramonoteizmu«, takó zelo je dejstvo ideje o Bogu na najstarejših stopnjah človeške zgodovine vezano na njegovo ime. Stoletnica njegovega rojstva je lepa priložnost, da se spomnimo enega in drugega. Sicer se je res rodil že 16. februarja 1968 in so se ga drugod točno ob stoletnici obilno spominjali, vendar naj nam bo v spodbudo vsaj to, da je poljski teolog Hen. Zimon iz Lublina za njihov strokovni vestnik *Collectanea Theologica* napisal dolg spominski članek tudi 7 let po stoletnici.¹ Spomniti pa se ga je treba, saj je njegovo znanstveno delo in zasluge za jezikoslovje, etnologijo in veroslovje nepozabno.

Po kratkem prikazu Schmidtovega življenja in njegove znanstvene poti se želim zamuditi pri njegovem največjem znanstvenem odkritju, namreč pri verovanju relativno najstarejših rodov v enega Boga. O tem vprašanju že dolgo ni bilo nič posebnega napisanega v slovenski teološki literaturi, razen mojih veroslovskih skript »O zgodovinski podobi najstarejše religije« (Ljubljana 1963), kakor da je to za vselej pridobljena resnica in nam je bila tudi brez tega stalno navzoča. Pač pa so se za vprašanje »Schmidtovega pramonoteizma« stalno in živo zanimali marksisti, saj se v svojih veroslovnih publikacijah nanj sklicujejo, vendar ne s pohvalo, ampak bolj z očitki neznanstvene potvorbe zgodovine.² Táko njihovo stališče je razumljivo spričo ugotovitve, da zgodovinski materializem marksistov sloni z vso težo na starem evolucionizmu, ki monoteizma na prvotnih stopnjah kulture in še posebej vere ne more dopustiti, saj se sicer sam zruši.

O »Schmidtovem monoteizmu« nameravam spregovoriti kritično, to se pravi, upoštevati resne ugovore, ki jih imajo zoper njega marksistični etnologi in veroslovci, pa tudi nekateri verni znanstveniki, celo njegovi lastni učenci. Upam, da se bo tako pokazalo, kaj moramo od tega pramonoteizma na vsak način ohraniti kot neizpodbitno pridobitev Schmidtovega znanstvenega dela.³

1. Njegovo življenje

Henninger imenuje svojo biografsko skico »eine Würdigung seines wissenschaftlichen Werdeganges und Werkes«.⁴ To je tudi zame razlog za navedjanje včasih dolgočasnih biografskih podatkov. Če pa se Henninger med

¹ Prim. *Collectanea Theologica* XLV (1975) 49–61.

² Prim. Ch. Hainchelin, *Izvor religije*, Ljubljana 1962, passim; A. Donnini, *Oris zgodovine verstev*, Ljubljana 1969, passim; S. A. Tokarev, *Vera v zgodovini narodov sveta*, Ljubljana 1974.

³ Podatke jemljem iz separata iz *Anthropos* (51/1936/19–60), v katerem jih je Schmidthov 20-letni sodelavec Jos. Henninger SVD zbral pod naslovom P. W. Schmidt (1868–1954). Na str. 22 pripominja, da se njegov veliki življenjepis pripravlja.

⁴ N. d. 21.

opisovanjem Schmidtovega življenja in dela večkrat sklicuje na hvaležnost, ki mu jo dolgujejo njegovi učenci, bi moral tudi jaz — si licet parva componere magnis — pokazati vsaj drobec te hvaležnosti, saj sem se tudi jaz prek njegovega velikega učenca in sodelavca prof. Lamberta Ehrlicha večkrat z njim srečal in se vnel za podobno znanstveno pot — ignis ab igne.

MLADA LETA. W. Schmidt se je rodil v delavskem naselju Horde v Westfaliji. Oče mu je kmalu umrl. Zato pa je bil toliko bolj hvaležen materi, ki ga je junaško vodila skozi življenje. Kot petnajstleten fant se je vključil v misijonsko šolo v Steylu. Po gimnaziji je stopil v redovno bogoslovje komaj dobro ustanovljene Družbe božje besede (Steylovci). V duhovnika je bil posvečen dne 22. maja 1892. Za kratek čas so mnogo obetajočega Schmidta poslali študirat orientalistiko v Berlin. Toda prav kmalu je moral prevzeti službo profesorja v misijonski hiši St. Gabriel v Mödlingu pri Dunaju. Tam je ostal kar polovico svojega življenja — 43 let. Učil je teološke predmete in jezike. Po njegovem posredovanju so kot obvezne predmete za prihodnje misijonarje uvedli etnologijo, lingvistiko in primerjalno veroslovje. V času med 1895—1905 je iz začetnega lektorja postal že znan znanstvenik, predvsem za področje jezikoslovja in etnologije. V predmetih raziskovanja pa je najraje stikal za začetki in izvori jezika, vere in sploh kulture (»Ursprungsfragen«).

Leta 1902 je ob srečanju z velikim indologom L. von Schröderjem odkril vero v enega osebnega Boga pri zelo starih narodih. Isti ga je opozoril na knjigo Andreja Langa »The Making of Religion«, ki je izšla l. 1898 v Londonu. Zbudila je veliko pozornost, ker je proti vsem evolucionističnim tezam poročala o monoteizmu prastarih rodov. L. 1908 se Schmidt sreča z etnologoma Fr. Gräbnerjem in B. Ankermannom in dobi v roke Gräbnerjevo knjigo »Die Methode der Ethnologie« (1908), ki mu odkrije zgodovinsko smer v etnologiji. Schmidt se je takoj oklene, saj mu evolucionistična smer ni mogla ugajati niti kot teologu niti kot resnemu raziskovalcu kulturne zgodovine.

Doslej še ni veliko pisal, odslej pa je vedno bolj plodovit. L. 1906 piše o moderni etnologiji, že 1908. začne pripravljati francosko izdajo I. zv. o izvoru vere v Boga (»L'origine de l'idée de Dieu«), posebno pa je znamenito leto 1920, ko izide njegovo delo »Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit«, ki začenja serijo razprav in knjig, ki bi jih lahko naslovili s skupnim naslovom »Wege der Kulturen«.⁵ V njej najde že potrdilo za »kulturno historično metodo«. Tedaj pa se je tudi pokazalo, da Schmidt noče biti znanstvenik le samo v etnologiji, ampak da hoče biti tudi organizator znanstvenega dela: L. 1906 ustanovi etnološko in jezikovno znanstveno revijo ANTHROPOS, v njej naj bi predvsem misijonarji objavljali svoja izkustva s terena. Sam jo je urejal v letih 1906—1922 in v letih 1937—1949. Revija uživa še danes velik ugled v mednarodnem znanstvenem svetu.

Druga oblika organizacije etnološko znanstvenega dela so »tedni za versko etnologijo«, na njih je zbiral svoje učence, sodelavce in pristaše zgodovinske etnologije v smislu nauka o kulturnih krogih oziroma »kulturno zgo-

⁵ To je naslov knjige, v kateri je Henninger zbral 10 let po Schmidtovi smrti najbolj značilne njegove razprave. Knjiga je izšla na XXVIII + 304 straneh, 20. zv. Studia Instituti Anthropos leta 1964 v St. Augustin bei Bonn.

dovinsko šolo«. Taki »tedni« so doživeli velik uspeh 1912 in 1913 v Louvainu, 1922 v Tilburgu v Holandiji, 1925 v Milanu in 1929 v Luksemburgu.

OD 1. SVETOVNE VOJNE DALJE. Med vojno je bil Schmidt vojni kurat, še bolj pa pomočnik trpečim. Že tedaj pa je z veseljem gledal na I. zvezek svojega največjega dela »Der Ursprung der Gottesidee« (1912). V njem že razvije načrt, ki bo ostal isti v vseh nadaljnjih 11 zvezkih: ugotoviti kronološko stopnjo določenega kulturnega kroga in se vprašati o njegovih verskih in moralnosocialnih komponentah. Prvih 6 zvezkov bo govorilo le o tako imenovanih »prakulturnih krogih«, ostalih 6 pa o patriarhalno-nomadski kulturi kot prvo-tni najbližji.

L. 1921 prevzame Schmidt docenturo za etnologijo in primerjalno vero-slovje na dunajski univerzi. Na tem mestu ostane do leta 1938, ko ga mora zaradi nacistične ideologije in nasilja zapustiti in se umakniti v Švico. Tema njegovih predavanj, ki jih Henninger podrobno našteva⁶, je vseskozi ista: dognanja zgodovinske etnologije na področju religije, socialne kulture, jeziko-va in ostalih. Četudi se je često spopadal z apriorizmi evolucionističnih mi-slecev, je deloma tudi sam temu podlegel v poskusih, da bi čimbolj sistemati-ziral in shematiziral zbrano snov.

Vendar prisiljeni molk med I. svetovno vojno Schmidtu ni dovolil znan-stvenega počitka. V tej dobi pripravlja delo, na katero je bil posebno pono-sen, »Völker und Kulturen« (1924) v treh zvezkih. Svoje 2. popravljene iz-daje se je sicer veselil in zanjo še neposredno pred smrtjo zbiral material, vendar je ni doživel. Pregled znanstvenih spisov iz te dobe pove, da je pisal o totemizmu, avstralskih jezikih, kulturnih plasteh v južni Ameriki, o člove-kovih potih do Boga, o jezikovnih skupinah in krogih in podobno. Vendar pa stopa bolj in bolj v ospredje njegovo glavno delo »Der Ursprung der Gottes-idee«. L. 1926 izda še enkrat I. del z dopolnili, l. 1929 izide II. del, l. 1931 že III. del, dve leti na to IV. del, čez eno leto že V. del, 1935 pa zadnji izmed prvih šest s predragocenim zaključnim povzetkom. Če pomislimo, da ima vsak izmed naštetih delov nad 1000 strani in se v vsakem spopade takoj z vsemi, ki so mu ugovarjali, vendar v končnem povzetku govori le o novih zmagah in odkritjih ter o premaganih nasprotnikih, se moramo čuditi genialni spo-sobnosti in fizični zdržnosti velikega etnologa in veroslovca. Če dodamo k tem znanstvenim delom le še dve knjigi iz iste dobe, namreč »Handbuch der verg-leichenden Religionsgeschichte«, ki je zunaj nemškega prostora doživela več prevodov in toplejši sprejem kot doma, in ponovno izdajo Graebnerjeve »Die Methode der Ethnologie«, ki sta jo z W. Koppersom dopolnila in ji dala nov naslov »Handbuch der kulturhistorischen Ethnologie« (1937), potem smemo o vseh teh delih in o njihovi osnovni usmerjenosti in namenu ponoviti za Hen-ningerjem: »Zoper kulturno sliko sveta, ki jo je evolucionizem prikazal eno-stransko, ker se je naslanjal le na prirodne znanosti in materializem, pa je Schmidt postavil sliko kulturne zgodovine, ki sloni na primerjavi posameznih kulturnih elementov in celotnih kultur. V ta namen je razvil sistem »kultur-nih krogov«, ki naj bi vodil k začetkom kulture. Takó je nastalo monumental-no delo »Der Ursprung der Gottesidee« in njegova velika sinteza.«⁷ Pa še

⁶ N. d. 36 in 37.

⁷ J. Henninger v Einleitung »Wege der Kulturen« p. XI.

ocena: »Ta prikaz kulturne zgodovine ohranja v zgodovini znanosti trajno veljavo, četudi ni v marsičem v celoti preživel novejših raziskav.« Že njegovi učenci, posebno W. Koppers, so mu očitali, da je premalo elastičen in pluralističen, zato premalo upošteva zapleteno razvejanost razvoja in njegove najbolj različne možnosti.⁸ Njihove pripombe je Schmidt bolj in bolj upošteval.

Z vidika smotrne organizacije znanstvenega dela je iz dobe med vojnama treba dodati najprej pridobivanje in organizacijo sodelavcev. Ob koncu življenja se je iskreno zahvalil svoji misijonski družbi in njenemu ustanovitelju, sedaj bl. P. Janssensu, za naklonjenost in še posebej za toliko njenih misijonarjev, ki so pod njenim vodstvom postali veliki znanstveniki kakor npr. W. Koppers, P. Schebesta, M. Gusinde in dr. Njegovi »dunajski« kulturno historični »šoli« so se pridružili tudi jezuiti Boyer in Pinard dela Boullaye in beli očetje, kakor P. Schumacher, pa tudi svetni duhovniki etnologi, kakor A. Gahs in L. Ehrlich, laiki O. Menglin in V. Lebreter in toliko drugih, ki so od blizu in od daleč izražali svoje veselje, da se je končno zaradi zgodovinskih dejstev zrušil sistem z napačno filozofijo prepojenega evolucionizma.

Schmid je začutil potrebo, da se ti znanstveniki še bolj povežejo. Zato je 1. 1932 ustanovil Anthropos Institut, ki mu je bil za predsednika do 1. 1950. Po medvojnem bivanju v Švici se je Institut preselil v St. Augustin bei Bonn, kjer ima velikansko knjižnico del iz področja etnologije, jezikoslovja in veroslovja.

Preden pa se je iz St. Gabriela Schmidt preselil v Froideville pri Freiburgu v Švici, je moral opraviti po nalogu prijatelja omenjenih znanosti in velikodušnega mecena papeža Pija XI. še eno, za organizacijo teh znanosti pomembno delo. Poklicali so ga v Rim, da je pripravil etnološki del svetovne misijonske razstave, ki je bila v sv. letu 1925. Po koncu sv. leta so to razstavo prenesli v izpraznjene prostore Laterana in jo pod Schmidtovim vodstvom spremenili v Pontificio Museo Missionario Etnologico Lateranense, ki mu je bil za ravnatelja v letih 1927/1939 Schmidt, za njim pa njegov sobrat etnolog Michael Schulien. Tudi tako so se osnovna dognanja W. Schmidta, namreč teorija kulturnih krogov ter odkritje in dokazi za prvotni mono-teizem, širila.

Po nastopu nacistov v Avstriji se 1. 1938 Anthropos Institut preseli v Švico in z njim ves znanstveni zaklad (knjižnica, muzej) iz St. Gabriela. Schmidt prevzame takoj naslednje leto na univerzi v Freiburgu stolicu za etnologijo in jezikoslovje. Iz teh predmetov je pri njem doseglo doktorat 13 kandidatov. L. 1940 izda žal premalo opaženo knjigo »Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit« (njen II. del je izšel 1. 1937, njen III. del pa 1. 1942), v kateri v zvezi z ostalim razvojem kulture govori o razvoju glede lastnine. Tudi knjiga »Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes« (I. in II. del 1946; III. del 1949) ni doživela dosti boljše usode, dasi kaže kot še marsikatera druga Schmidtova publikacija njegovo zavzetost za probleme sodobne družbe in Cerkve. Znanstveno je torej Schmidt delal dalje, le uredniško delo sta v Švici prevzela J. Henninger in Fr. Bornemann.

⁸ J. Henninger, prav tam.

⁹ J. Henninger, P. W. Schmidt SVD.

Njuno delo je bilo posebno potrebno pri izdajanju naslednjih 6 zvezkov »Der Ursprung der Gottesidee«, ki so, kar dobro pripravljeni, izhajali kar eden za drugim (VII. 1. 1940, VIII. in IX. 1. 1949; X. 1. 1952; XI. 1. 1954 /že po smrti/ in XII. 1. 1955). V njih je Schmidt hotel ostati zvest prvi zasnovi, da je nomadska kultura prvotni najbližja in jo zato z vsem, posebno še glede monoteizma, najbolj podpira. Če bi mogel, bi zasledoval razvoj ideje o enem Bogu še v lovski in agrarni kulturi, o čemer pričata po smrti izdani knjigi »Das Mutterrecht« (1954) in »Totemismus in Afrika« (1958). O njih pa je pisal obširno že v »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«.

Namesto še ostalih njegovih knjig, ki so izšle ali pred smrtjo ali po njej, bi rad omenil le njegova številna potovanja od Amerike do Japonske. Četudi sam ni bil niti misijonar niti raziskovalec na terenu, je znal kljub temu organizirati druge misijonarje in etnologe ter njihova odkritja dobro izkoristiti. Mnogo pa je za pravo smer v etnologiji in veroslovju storil tudi z znanstvenimi predavanji na »Salzburških visokošolskih tednih« od 1933 do 1939. Med znamenite razprave spada — zaradi celotnih pogledov — razprava v »Historia mundi« (izd. Fritz Kern) in v »Handbuch der Weltgeschichte« (ust. A. Randa), posebej pa še uvodna razprava v Fr. König »Christus und die Religionen der Erde« (Wien 1951) z naslovom »Die Entfaltung der Gottesidee in der Geschichte der Menschheit«. Zadnjič je nastopil v javnosti, ko je na Dunaju 1. 1952 predsedoval IV. mednar. kongresu za antropologijo in etnologijo.

Ni čudno, da je tolikšno delo utrudilo srce genialnega učenjaka, ki ga je krasilo tudi 35 častnih doktoratov in članstev v mednarodnih akademijah. Mirno je zaspal dne 10. februarja 1954. Ob njegovi smrti je žaloval znanstveni svet kakor za malo kom. Izmed žalnih izjav navedimo le tri:

Prof. K. Menli iz Basla je zapisal: »Njegovo znanstveno delo ima enkratno veličino.«

Prof. E. Mühlmann iz Mainza pravi: »Četudi sva bila včasih različnega mnenja, se je s svojim etnološkim delom neizbrisano vpisal v zgodovino.«

Prof. Fr. Heiler je izjavil: »Že samo zaradi 'Der Ursprung der Gottesidee' bo njegovo ime živelo.«¹⁰

2. Kaj je s pramonoteizmom?

Že smo omenili, da je Schmidtu pri celotnem njegovem etnološkem delu šlo predvsem za to, kar izraža naslov: »Ursprung der Gottesidee«. Čimbolj mu je kulturno zgodovinska smer v etnologiji pomagala odkrivati prastara verovanja in sredi njih idejo o enem Bogu, toliko večja je bila njegova sreča. Ob liku Schmidta znanstvenika ne smemo prezreti lika Schmidta dobrega človeka in Schmidta idealnega duhovnika. Naj je še toliko pazil, da ne bi mešal profane etnologije s teologijo, povsem se temu ni mogel ogniti, ker so bili tudi premogočni evolucionisti na eni strani »znanstveniki«, na drugi strani pa »teologik«, ki so izvor in razvoj vere tako tolmačili, da bi bilo učenje katoliške teologije postavljeno na laž in bi se verne množice začele vere izogibati.

¹⁰ Wege der Kulturen 61.

Odkritje narodov, ki so kot rodovi, ki živijo iz rok v usta («Sammelvölker») stali na primeroma najnižji stopnji kulture, torej vsaj relativno najstarejših, in pri njih lepe vere v enega Boga («Hochgottglaube») in z njo združenega visokega moralnega življenja, je bilo za Schmidta veselo presečenje, saj bo s tem katoliška teologija dobila najmočnejšo oporo v boju z evolucionističnimi trditvami o izvoru vere v Boga in prvih oblikah moralnega življenja. Do časa teh odkritij katoliški veroslovci niso znali najti pravega odgovora na hude ugovore. Naslanjali so se pač na tradicionalno učenje, ki je iz prvih strani sv. pisma črpalo spoznanje o prvih oblikah verovanja v Boga, ki so bile lepe in pravilne. Tudi to jim je povedala knjiga razodetij, da je zaradi izvirnega greha vse dobro v človeštvu začelo propadati do najhujših oblik, iz katerih jih je mogel rešiti le Kristus, ki ga je v ta namen poslal Bog. Ali evolucionisti so zoper to učenje ugovarjali, da sloni na nadnaravnih razodetjih, ki nimajo z znanostjo nič skupnega. Kot protitež so zagovarjali »svojo« razvojno pot vseh stvari, torej tudi vere in morale, od najnižje do najvišje, kar da je rezultat znanstvenega raziskovanja in zgodovinskih dognanj. Posebno v hudi stiski so bili katoliški teologi zaradi tega, ker tudi prav razlaganega svetopisemskega učenja o prvotnem verovanju človeštva niso mogli z ničimer zgodovinsko potrditi in so se zato pred evolucionističnim zmagoslavjem morali sramotno umikati. Ali prav to, česar niso imeli in so takó potrebovali, jim je dal Schmidt s svojimi sodelavci, seveda šele po napornem iskanju in tiskanju tisočev strani dokaznega materiala. Dobili pa so ga le v roke. Tudi ti so se razveselili, da so mogli zavarovati vero preprostega ljudstva in izobražencev, ki se niso znali braniti pred očitki, da je tudi vera sad razvoja in da v njej ni prostora za višje razodetje in velike osebnosti, ki ga prinašajo.

Schmidt in njegova »šola« vprašanj o prastarih verovanjih nikdar niso obravnavali ločeno od ostale kulture, v katero organično spadajo. Zato so prej govorili o »kulturnih krogih«, organskih skupinah določene kulturne stopnje in o njihovi kronološki zaporednosti («Kulturkreislehre»), kakor pa o verovanjih in moralnih nazorih, ki jih vključujejo. Poznavalci Schmidtovega znanstvenega dela, o katerem smo že govorili, poudarjajo, da je bila vsebina njegovih predavanj in spisov pravzaprav v bistvu vedno ista: ugotovitve in časovna zaporednost kulturnih skupin (rodovi — nabiralci, pastirji, poljedelci, lovci in še mlajše mešanice posameznih kultur) in vera in morala, ki jo vsebujejo. Res pa je, da je potem največ dela posvetil veri kulturnega kroga, ki ga je sam še imenoval »prakulturni« («Urkultur»), ki pa so ga njegovi učenci (Koppers, Haeckel in dr.) raje imenovali »prastara kultura« («Altkultur»).

Prav je, da takoj sedaj odgovorimo na enega najhujših ugovorov zoper njegovo »šolo«, češ da je kulturo najprimitivnejših rodov, kakor so Pigmejci v Afriki, Semang v Vietnamu, Ainu na Japonskem, prebivalci Andamanskih otokov, Negritos na Filipinih, Indijanci na Ognjeni zemlji, Wiradiyuri, Juin, Kulin in Kamilaroi v jugovzhodni Avstraliji, Weddas na Ceylonu, Bhil v Indiji, Indijanci v severovzhodni Ameriki in Kaliforniji, prvotni rodovi v severovzhodni Aziji («paleosibirci»), prvotni prebivalci Tasmanije, imenoval **prakulturo**, njene nosilce **pranarode** in njihov monoteizem **pramonoteizem**. Morda ga je navdušenje ob zgodovinskih odkritjih včasih res nekoliko za-

našalo, vendar na ugovor odgovorimo z njegovimi besedami, ki jih je napisal v razpravi z dvomljivim naslovom »Die älteste Menschheit«. »Če hočemo znanstveno zanesljivo spoznati, naj navedemo to, kar sta zgodovinska etnologija in prazgodovina dognali o človeku najstarejših kultur, o človeku prakulturnega kroga. Ne govorita nam o izvoru človeka. Tako daleč doslej še ni segla nobena znanost. Odkrivata pa nam tistega človeka, ki je temu izvoru najbližji. Seveda tudi tega ne ve še nobena znanost, koliko vrst človeka je še med njim in njegovimi začetki, in tudi tega ne, kakšen je bil ta človek. Prav tako pa znanost ne ve ničesar o tem, da bi ljudje, ki so živeli pred tistimi, ki sestavljajo in nam jih odkriva prakulturni krog, bili nižji in slabši od njih. Res je sestavljanje in opisovanje kulturnih krogov ob razvijajoči se etnološki znanosti in njenih metodah odkrivanja doživelo marsikako korekturo, vendar je zbran material za dokaz take zgodovine človeške kulture in še posebej verovanja tako velikanski in zanesljiv, da ga doslej še nihče niti poskušal ni zrušiti.«¹¹

Vsega tega dela seveda ni opravil sam. Okrog sebe je zbral mnogo različnih raziskovalcev in tudi vsak misijonar med primitivnimi ljudstvi je bil z veseljem njegov sodelavec, saj je vedel, za kaj gre. Če mu je papež Pij XI. z veseljem nudil denarno pomoč, je to storil z namenom, »da bi se tako dragoceni dokumenti človeške kulture ne izgubili«. Schmidt pa je iz starejših etnologov in zapiskov novih sestavljal novo podobo celotne človekove primitivne kulture, posebno pa iz zapiskov o najstarejših njenih plasteh. H. Henninger se ne more načuditi skladovnici zapiskov, ki jih je Schmidt delal na podlagi živih in že mrtvih pričevanj in jih potem sestavljal v celoto, vedno po istem načrtu: najprej opis materialne kulture, potem socialne, končno pa verske in moralne. Kakor pri vseh poglavjih, se tudi glede vere in morale najprej spoprime z dosedanjimi razlagami evolucionističnih učenjakov, potem pa govori o najvišjem bitju in njegovih lastnostih, o vlogi najvišjega bitja v moralnem življenju, o božjem češčenju (o molitvi in daritvi) ter končno o visokem stanju duhovnosti prastarih ljudstev, ki so jih evolucionisti razglasili za najbolj nečloveške, naravnost alogična in predlogična bitja.¹² Tudi to spada med trajne zasluge Schmidta in njegove šole, da poslej ne moremo prastarih rodov zemlje šteti med neke vrste »podljudi«, s katerimi se lahko dela, kar hoče. Četudi svoje zgodovine niso pisali na papir, so jo pa na sto drugih načinov vpisali v zgodovino človeške kulture.¹³

Glavni rezultat zgodovinske etnologije je bil slej ko prej »pramonoteizem«, spoznanje, da imajo relativno najstarejši, nam dostopni rodovi, vero v enega Boga, ki je prva po času in vsebini, saj pred njo ni niti magije niti animizma niti češčenja drugih bogov. Res je, da je tudi ta vera na že mlajših stopnjah kulture pomešana s pojavi omenjene vrste, vendar še dolgo ostaja vera v eno, vzvišeno najvišje bitje, ki daje moč duhovom in stvarem in ima izredno močan vpliv na celotno moralno življenje, sploh celotni svetovni nazor teh ljudi. Schmidt je to vero opisoval v raznih spisih in knjigah, največ pa

¹¹ J. Haeckel, Zum heutigen Forschungsstand in der historischen Ethnologie, v: Die Wiener-schule der Ethnologie, Wien 1956, 21.

¹² Prim. Lévy Brühl, Primitivni mentalitet, Beograd.

¹³ Prim. J. Henninger, Wege der Kulturen, Einleitung XVII sl.

v prvih šestih zvezkih svojega mojstrskega dela »Der Ursprung der Gottesidee«. Nič manj pa niso pomembne za njeno zgodovinsko zanesljivost naslednje šeste knjige z istim naslovom; govorijo o monoteizmu v nomadski kulturi in so prav tako podprte z obsežnim raziskanim materialom. V celoti torej drži zaključna trditev J. Henningerja: »Stalno veljavo bo Schmidtovo raziskovalno delo ohranilo z odkritjem, da imajo mnogi primitivni narodi vero v najvišje bitje, vero v Boga Stvarnika, kakorkoli že kdo potem to vero razlaga.«¹⁴

3. Za in proti pramonoteizmu

Gotovo je, da so proti (Schmidtovemu) pramonoteizmu nastopili vsi evolucionisti, posebno njegovi radikalni primitivistični starejši pristaši. Prav tako so zoper njega marksistični veroslovci, ki so evolucionizem uporabljali za vejo, ki se nanjo pri doseganju svojih teoretičnih in praktičnih ciljev opirajo, ki pa bi z njo vred padali, če bi se izkazala brez moči. Res pa je, da mnogi med njimi, posebno v novejšem času, že priznavajo prav Schmidtovim etnološkim in veroslovnim odkritjem marsikaj trajnega in vrednega. V svoji knjigi »Vera v zgodovini narodov«, ki je pri nas najnovejša marksistična veroslovna knjiga (Ljubljana 1974), pravi S. A. Tokarev: »Teorija (Schmidtova pramonoteizma) je bila v etnologiji in zgodovini religije v veliki večini odklonjena in zavrnjena. Je pa mnogo prispevala k obogatitvi našega znanja o primitivnih religijah, saj je spodbudila obsežne terenske raziskave — izvajali so jih največ misijonarji — med Pigmejci, prebivalci Ognjene zemlje, Andamonskih otokov in drugod.«¹⁵ Na mnogih mestih se v svoji knjigi s Schmidtom izrecno strinja. Podobno se pozitivno o njenih dognanjih izraža poljski evolucionist Moszynski.¹⁶

Zoper ugovor, da etnologi odklanjajo zgodovinsko etnologijo in tudi pramonoteizem, se je Schmidt že davno boril z navajanjem številnih etnologov, ki so odklonili evolucionistične teorije o razvoju človeške kulture in se obrnili k zgodovinski etnologiji, za katero so pomembna samo dejstva, ne pa naprej sestavljene filozofske načelne zahteve, ki naj bi se jim podredila etnološka dejstva. V že omenjeni razpravi »o najstarejšem človeštvu« navaja imena evropskih in ameriških znanstvenikov, ki so napravili ta korak. To so: Westernmark, Swanton, Lowie, Goldenweiser, Boas, Kroeber, Rivers, Malinowski, Seligmann, Graebner, Foy, Wundt, Schmidt, Koppers, Schebesta in še drugi njegovi sodelavci.¹⁷ Toda to je bilo predvsem med vojnama.

Težje je za nas ugotoviti stanje glede odnosa do zgodovinske etnologije in še posebej do pramonoteizma v času po drugi svetovni vojni. Če pa pomislimo, da je skoro vsa druga polovica Schmidtovih knjig v izvoru ideje o Bogu izšla po zadnji vojni, prav tako mnogo drugih njegovih knjig in razprav — omeniti je treba, da je prav do smrti 1. 1954 pripravljala drugo, iz-

¹⁴ N. d. XXI.

¹⁵ Str. 415.

¹⁶ Kaz. Moszynski v delu »Človek« (Warszawa 1958).

¹⁷ Wege der Kulturen 66.

popolneno izdajo knjig »Volker und Kulturen« ter »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte« in ni nikjer govora o bistveno spremenjenih stališčih zaradi večjega nasprotovanja etnologov in veroslovcev. In če upoštevamo še to, da so njegovi učenci in nasledniki, posebno v Anthropos Institutu, v bistvu enako zmagovito nadaljevali njegovo pot — o manjših njihovih popravkih smo že in bomo še govorili — potem smemo zaključiti; zgodovinska etnologija je zmagovala še naprej in so njena bistvena dognanja ohranila veljavo.

Za pravo sliko sodobne etnološke znanosti bi morali imeti njen najnovejši pregled v posameznih državah. Ker pa tega zaradi pomanjkanja virov ni mogoče sestaviti, uporabljamo pregled, ki ga je vsaj za **italijansko** povojno etnologijo napravil zopet J. Henninger pod naslovom »Historische Völkerkunde in neueren italienischen Publikationen«.¹⁸ Ta italijanski vzorec si jemljemo kot približno merilo za isto stanje tudi po drugih deželah. Pripominjamo pa, da gre tu predvsem za kulturno etnološka vprašanja, ne pa, razen pri R. Petazzoniju, posebej za odnos do prvotne vere v enega Boga. Henninger se v pregledu precej sklicuje na predavanja, ki ga je na simpoziju za sodobno etnologijo imel na Dunaju l. 1952 L. Vanicelli.

Ko ugotavljata najprej nujnost ločitve etnologije in antropologije, opazata težnjo, naj bi tudi v etnologiji delali bolj z monografijami, kakor pa s sistematičnimi pregledi. V etnološki metodi se pojavljajo različne težnje, vse pa naj bi bile v službi objektivne, zgodovinske resnice. Odločno odklanjajo aprioristično evolucionistično metodo in njene »rezultate«. Seveda tudi italijanske etnologe najbolj zanimajo vprašanja okrog »najstarejšega človeštva« in prvotnega verovanja.¹⁹

Pristašev klasičnega evolucionizma v Italiji ni več. Zadnjega je znanstveno »pokopak« Renato Boccassino.

Med **pristaši zgodovinske etnologije** šteje Henninger tiste, ki izhajajo iz konkretnih zgodovinskih dejstev, ne pa iz aksiomatičnih zahtev razvoja, s katerimi skušajo rekonstruirati nastajanje kulture. Med te šteje najprej tiste, ki so izšli iz »kulturno—zgodovinske šole« in še sedaj nadaljujejo delo. Potem so **nasprotniki te »šole«**, ki pa se v nekaterih bistvenih rečeh z njo strinjajo. Končno so **nevtralni**, ki kulturnozgodovinsko metodo sicer pozitivno ocenjujejo, nočejo pa veljati za njene formalne pristaše.

Graebner—Schmidtova kulturnozgodovinska šola ima v Italiji že od 1920. leta velik vpliv pri tistih, ki so na Dunaju študirali pri Schmidtu in Koppersu ali pa sta jih v Rimu vodila W. Schmidt in M. Schulien. To so Renato Boccassino, Luigi Vanicelli, Gulielmo Guariglia, Pietro Scotti, Bernardo Bernardi in Vittorio Maconi. Med številnimi njihovimi publikacijami Henninger posebej omenja Scottijevo »Etnologia religiosa« (1954). Petazzoni jim očita premajhno odprtost za druge tendence v etnologiji.²⁰

Tem nasproti so tisti, ki sicer poudarjajo, da so za zgodovinsko smer v etnologiji, vendar pa so bolj filozofi kot etnologi. Zelo so pod vplivom filozofije B. Croceja. To je predvsem Ernesto de Martino. Po njegovem je

¹⁸ Mitteilungen zur Kulturkunde Bd. I (1966) 53—59.

¹⁹ Anthropos XLIII (1953) 292

²⁰ N. d. 55, op. 10.

historiografija isto kot fiziofija. Ne gre samo za zgodovinska dejstva, marveč za osebno gledanje nanje. Tudi de Martino odklanja evolucionizem, funkcionalizem in fenomenalizem. Zgodovinski etnologiji pa očita, da je »hevrstična« in zato le začasna, ki samo pripravlja pravo (idealistično) podobo zgodovine.

Nato Henninger podrobno obravnava **Rafaela Petazzonija**, ki je imel še z živim Schmidtom mnoge kontroverze, ki pa tudi potem ni nehal spodbijati njegovega pramonoteizma. Veliki italijanski etnolog in veroslovec je zelo znan v mednarodnih krogih. Nekaj mesecev pred smrtjo (19. 12. 1959) je še napisal pomembno razpravo, ki bi jo mogli imenovati njegov »znanstveni testament«. V njej opozarja na pomen človekove svobode v zgodovini in zato na pomen enkratnih dejstev, še posebej za zgodovino vere. Opozarja tudi na nezadostnost fenomenološkega gledanja na religijo. Priznava, da mora biti metoda raziskovanja zgodovinska. Sicer se pa tudi sam tega ni dosledno držal. Pečal se je predvsem z visokimi religijami, bolj in bolj pa je prodiral tudi v primitivne.

Ob tem naj omenimo tudi razpravo Marka Kerševana »Rafaele Petazzoni in kritika pramonoteistične teorije«.²¹ Najprej mu priznava, da je za zgodovino religije zelo zaslužen. Priznava, da imajo prastari narodi vero v eno najvišje bitje. Noče biti evolucionist. Schmidtu priznava, da je največ vere v enega Boga pri najstarejših narodih, npr. Pigmejcih. Celo to, da je ta vera še pred animizmom in magijo. Ker pa misli — zmotno — da more vera v enega Boga prikliti samo iz politeizma, je po njegovem verovanje v najvišje bitje pri najstarejših le bežna predstava, ne pa pravi monoteizem. (Schmidtov zbrani material to mnenje zavrača.) Petazzoniju se ne zdi prav, da Schmidt najvišjemu bitju pripisuje vse lastnosti (večnost, vsevednost, dobrota, vse-mogočnost, plačnik za dobro in hudo, češčenje), ki jih krščanska tradicija pripisuje Bogu, češ da npr. vsevednost ni nujna za vero v enega Boga, sicer pa da se pojavi šele v nomadski kulturi, češ da imajo vse predstave o najvišjem bitju korenine v nebesnih božanstvih pastirsko nomadske civilizacije.²² (Po Schmidtovem sklepanju se ta ideja ne bi mogla pojaviti v monoteizmu nomadske kulture, če ne bi bila navzoča že v veri »prakulture«.)

Torej naj bi bila po Petazzonijevem mnenju vera v eno najvišje bitje poznejši pojav, pa ne povezana s kako inteligenčno funkcijo stvarjenja ali vodenja moralnega reda. V odgovor na to je Schmidt navedel nešteto zgledov, kako imajo na najstarejših plasteh človeške kulture, nam dosegljivih, najvišje bitje resnično za stvarnika in moralnega zakonodajalca. Dejstvom se ne da ugovarjati — *contra factum non est argumentum*!

Po Kerševanovem mnenju hoče Petazzoni rehabilitirati mit in ritual kot bistveni vsebini religioznega fenomena.²³ Toda vsakdo ve, da ideja Boga, ki je lastna vsemu človeštvu, ni niti iracionalni mit niti njegovo češčenje prazen ritual.

Petazzoni je imel velik vpliv na etnologue in veroslovce svojega časa v Italiji. Njegov zvest učenec je bil Vittorio Lanternari. Iz njegovega velikega

²¹ Teorija in praksa, Ljubljana 1969, 505—520.

²² Kerševan, n. razpr. 518.

²³ Kerševan, n. razpr. 520.

dela »La grande festa« (Milano 1959) je razvidno, da tudi on odločno odklanja evolucionizem kot metodo za študij etnoloških dejstev. Odklanja tudi funkcionalistično teorijo. Odklanja vsako posploševanje pri analizi dejstev, češ da je treba vsak fenomen gledati v luči celotne kulturne skupine, ki mu daje smisel. (Isto je učil nauk o kulturnih krogih.) Graja tudi fenomenološko metodo, češ da gleda na profano in sakralno področje preveč statično, on pa da oboje hoče obravnavati dinamično, s čimer se strinja tudi »dunajska šola«. Pač pa je prav do te »šole« ostro kritičen, češ da jo vodijo »neznanstveni predsodki«. Ta ugovor je bilo že prej večkrat slišati, češ da Schmidt meša teologijo in profano znanost. Rekli smo že, da to ni res. Schmidt hoče biti etnolog in veroslovec, če pa se njegova dognanja v marsičem srečajo s teološkimi, je to zanje še eno potrdilo več. Sicer pa je J. Henninger to Lanternarijevo delo temeljito predelal v obširni razpravi »Primitiaalopfer und Neujahrs Fest,²⁴ v kateri je posebej zavrnil Lanternarijeve kritike »dunajske šole« in ponovno poudaril, da najstarejša kultura ne pozna druge daritve kot daritve prvin (primicialne daritve), čemur je Lanternari ugovarjal.

V tretjo skupino pa spadajo tisti, ki sicer niso zrasli iz kulturno historične etnologije, pa ji tudi ne nasprotujejo. Sem štejemo sociologa in demografa **Corrada Ginija**. Je odločno zoper evolucionizem, za posamezna etnološka dejstva zahteva priznanje in spoštovanje. Starost kultur določa predvsem z geografskimi kriteriji. Po njegovem na razvoj vere vplivajo predvsem biološki in psihološki momenti.

Zelo je znan tudi **Renato Biassuti** (+1965), ki je izdal veliko delo »Le Razze e i Popoli della Terra«, ki je v času 1940 do 1959 doživelo tri izdaje. Uporablja antropografsko metodo Fr. Ratzela. Ni pristaš kulturno-historične šole, priznava pa njena dognanja. Uči kulturni poligenizem, tj. izhajanje kultur iz središč.

Ugo Bianchi je tudi Petazzonijev učenec. Od študija visokih religij je prešel k raziskovanju primitivnih. Kot etnolog se je zelo približal kulturno historični šoli. Močno poudarja selitev kultur. Na zgodovino gleda idealistično kot Croce in de Martino.

Virginij L. Grotanelli je še najbolj našel sintezo med vsemi strujami v etnologiji. Svoja načela je izpovedal v knjigi »Principi di etnologia« (Roma 1961), pa tudi v poznejših knjigah. Meni, da so dosedanji poskusi zgodovinske etnologije še pomanjkljivi, vendar soglaša s Schmidtom, da je treba raziskovati posameznosti, ne pa vnaprej določati zakonov razvoja. Njegovo glavno delo ima posebno poglavje z naslovom »Dinamica culturale e dialettica etnologica«. Z veliko širino se v njem dotika mnogih kulturnozgodovinskih problemov. Vsakomur priznava, kar mu gre, on pa si prizadeva predvsem za čim popolnejšo zgodovinsko metodo v etnologiji. Če si je Schmidt vse to zamišljal preveč poenostavljeno, so mu drugi, tudi Italijani, pota do cilja še poglobili in izpopolnili. Niso iznašli nič posebno novega, vendar je preciznost vprašanj in odgovorov ob tem zelo napredovala.²⁵

Iz pregleda o etnologiji in veri primitivnih ljudstev, kakor so ju obravnavali italijanski etnologi zadnjih 50 let — pogled v še mlajša leta in v

²⁴ Anthropica (Anthropos Institut) 147—189.

²⁵ J. Henninger, nav. razpr. 60.

druge dežele bi pokazal isto sliko — je razvidno, da o evolucionizmu, ki je zanikal najstarejšim ljudem v primeri z novejšimi sposobnost samostojnega mišljenja, hotenja in sklepanja iz učinkov na vzroke in odločanja za dobro, torej prikopati se do lepe vere in morale, nočejo etnologi in veroslovci nič slišati. Kljub kritikam v malem se odločajo za zgodovinsko etnologijo, celo za kulturno-historično smer v njej. Sicer manj naravnost razpravljajo o prvotni veri v eno najvišje bitje, ki pa je vedno vključena v priznanju, da so Pigmejci in njim podobna ljudstva na najstarejši stopnji razvoja, dostopni za nas. Zato tudi brez večje kritike sprejemajo dejstvo »pramonoteizma«, kakor ga je W. Schmidt opisal v svojem delu »Der Ursprung der Gottesidee«.

Pravzaprav je najhujšo kritiko doživelo Schmidtovo delo od svojega najožjega sodelavca ter urejevalca njegove znanstvene zapuščine, **Fr. Bornemann**. Ta je še isto leto, ko je Schmidt umrl, napisal članek o pomembnosti Schmidtovega dela za teologijo.²⁶ Svoj opis začenja z besedami: »O drugih vidikih Schmidtovega dela so že po smrti pisali časopisi in revije, jaz pa bom omenjal teološko stran tega dela.«²⁷ Lepo poudarja njegove zasluge za Cerkev in misijone, posebno tudi ustanovitev revije »Athropos«. Toda teologi morajo biti pozorni posebno na njegov poskus osvetliti eksegetske probleme prvih poglavij 1. Mojzesove knjige z etnološkimi dognanji. Gre predvsem za njegovo gledanje na prarazodetje. O tem je Schmidt napisal članek »Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes« za delo G. Esser und J. Mausbach, »Religion, Christentum und Kirche«. (1911) O tem je tudi drugod pisal in predaval, posebno na Salzburških visokošolskih tednih v letih 1933—1939, objavljeno pa je v zbirki njegovih važnejših razprav v »Wege der Kulturen« pod naslovom »Der Gang der Entwicklung in Religion und Kultur«.²⁸ V teh predavanjih vzdržuje svojo misel, da se je religija na svetu začela s prarazodetjem in naravnega začetka religije ni. Za dokaz jemlje na eni strani prelepo in močno vsebino prastarih verovanj, na drugi strani pa stalno prepričanje najbolj primitivnih rodov, da so tako vero prejeli od svojih prednikov, ti pa od najvišjega bitja. Tretji dokaz za to naj bi bila vsebinska podobnost, da ne rečemo enakost med svetopisemskim prarazodetjem in verovanji teh rodov (Prim. P. Schebesta, Die Religion der Bambuti 1950). Četudi vemo za resnično najstarejše verovanje človeštva iz razodetja (sv. pismo), še ne smemo zaključiti, da zgodovinskega naravnega verovanja sploh ni bilo. Schmidt je tu nedosleden: na eni strani povzdiguje naravo prarodov in jim v boju z evolucionizmom pripisuje velike naravne sposobnosti, na drugi strani pa priznava le razodeto vero. Možno je, da so svetopisemska izročila prešla v verska izročila narodov, pri katerih so še danes vidna, toda to ne izključuje, da bi nadnaravno razodetje ne uporabljalo naravnih verovanj, jih očiščevalo in utrjevalo. Tudi je Schmidt svetopisemsko poročilo jemal preveč po črki. Vendar njegov dober poznavalec J. Henninger misli, da Schmidt ob tem ni prehajal v nad-

²⁶ P. W. Schmidt Bedeutung für die Theologie, Schweizerische Kirchenzeitung 15. Juli 1954, 337 sl.

²⁷ Str. 287—299.

²⁸ Wege der Kulturen, Einleitung XXI.

naravni red, iz etnologije v teologijo, ampak je opozarjal le na podobnost najstarejših verskih izročil.²⁹

Bornemann očita Schmidtu tudi to, da sloni njegovo dokazovanje pramonoteizma na trhlih nogah, češ da je etnološka dejstva ene kulture raztegnil brez pravih dokazov na vso kulturo primitivnih ljudstev, zato da ostaja teza o pramonoteizmu bolj delovna hipoteza. Nočemo zanikati, da je Schmidt tudi posploševal in prehitro sestavljal sheme kulturnega razvoja, vendar bi to bolj veljalo zanj v primeru, če bi delal sklepe brez dokazanih zgodovinskih dejstev. Saj je bila novost njegovih postopkov prav v tem. Gotovo ni kakorkoli hotel stopati po napačnih potih radikalnega evolucionizma. Na isto slabost so opozarjali mnogi kritiki, češ da bi bilo bolje ustavljati se pri posameznostih in ne delati prezgodaj velikih zaključkov, zato je »metoda monografij« še posebno pomembna stvar. Tudi Schmidt je uporabljal monografije in jih je tudi naročal, vendar njegovi sklepi na podlagi že obstoječih v glavnem niso šli predaleč. Pramonoteizma v nobenem primeru ta ugovor ne more omajati.

Bolj bi ga mogel prizadeti ugovor Marka Kerševana, češ da obstajajo najprimitivnejša ljudstva brez predstav o najvišjem bitju in ljudstva z bolj diferencirano kulturo, ki take predstave o najvišjem bitju poznajo v dosti večji meri. S tem da se seveda poruši logika Schmidtovega sklepanja, po katerem je ravno največja razširjenost takih predstav pri najprimitivnejših ljudstvih dokaz za monoteizem kot prvotno obliko religije.³⁰ Opre za tako sklepanje ne more Kerševan najti niti v knjigi, ki jo ocenjuje, niti v Schmidtovem veroslovnem materialu. Nekaj časa je sam dvomil, če ni le kje zelo star rod, ki bi bil brez vere v enega Boga (npr. Kubus na Sumatri in Ges Tapuya v južni Ameriki), vendar so poznejša raziskovanja, posebno Preussova, te dvome ovrgla. Morda Kerševan za Petazzonijem misli na zelo močno idejo najvišjega bitja pri nomadih v severni Afriki in centralni Aziji, toda to je že monoteizem na drugi stopnji človeške kulture, ki iz prve izhaja in ga pastirska kultura dobro ohranja. Sicer pa Schmidt vztrajno trdi tudi to, da ideja prvotnega monoteizma ostaja v eni ali drugi zmanjšani obliki tudi v nadaljnjem razvoju kulture, ko se npr. v skrajni stiski ljudstva zopet nanj spomnijo. Lahko tu ponovimo stavek sicer strogega Bornemanna, da je z odkritjem primitivnega monoteizma Schmidt za znatnost »ohranil najbolj dragoceno dobrino iz življenja preprostih ljudi... S tem si je pridobil trajne zasluge za veroslovno znanost, ki jih priznavajo pomembni etnologi sedanjega časa, le redki pa zanikajo.«³¹

Na koncu svoje kritične razprave o Schmidtovem delu pravi Bornemann: »Odslej si noben resen etnolog ne bo upal še trditi, da sta na začetku

²⁹ »Schmidt will sagen: der biblische Schöpfungsbericht Gen 1—3 weist so charakteristische Übereinstimmungen mit der Urzeiterzählungen der ethnologisch ältesten Kulturen auf, dass er auf einer Uralten Überlieferung beruhen muss und nichts mehr.« Wege der Kulturen, Einleitung XXI.

Tudi Fr. Bornemann podaja k temu svoje zaključno mnenje, ko pravi: »Kdor je v veri prepričan, da sta monoteizem in monogamija resnično stala na začetku človeštva, bo rad sledil Schmidtovim slikam tega prvotnega stanja. Toda ne pozabimo, da je Schmidt hotel delati le s profanimi dokazi in je večkrat odklonil misel, da dela kot teolog.« Nav. članek v Schweiz. Kirchenzeitung.

³⁰ »O prevedenem delu in avtorju knjige« v Tokarev, Vera v zgodovini narodov 415.

³¹ Nav. članek v Schweizerische Kirchenzeitung.

vladala temna magija, totemizem, češčenje prednikov, kult junakov in podobno ter je bila za spolno življenje značilna promiskuiteta in poligamija. Res morda njegovih nazorov o nadarjenosti najstarejših ljudstev in bogatem duhovnem življenju ne bodo vsi sprejeli, toda prav zaradi njegovega etnološkega dela je število znanstvenikov, ki gledajo na začetku le pol živalske pol človeške prebivalce zemlje, bistveno manjše. Zoper tezo, ki je bila na začetku njegovega dela splošno veljavna, da so najstarejše ljudi le črno slikali, je postavil Schmidt antitezo, da je bil prvotni človek visoko religiozen in moralen. To je Schmidt z ogromnim gradivom vedno znova dokazoval. Razpravo, ki je tekla o tem zadnje desetletje, pa bi mogli zaključiti z neko poravnavo: niti eno niti drugo ni z etnološkimi dokazi trdno podprto, toda stoji, da imajo prastari narodi (»kultura zbiralcev«) vero v eno najvišje bitje in trajno monogamijo. Te resnice ni mogoče več prezreti.³² Če bi Schmidt ta odkritja manj mešal s tezo o absolutnem pramonoteizmu in prarazodetju, bi bilo do velikih etnoloških odkritij še manj zadržanosti.³³ Zakaj ni govoril bolj skromno le o primitivnem monoteizmu? Velikansko zbrano gradivo, ki ga še preizkujejo in tudi objavljajo, pa bo zadržanost glede visoke vere in morale nam dosegljivih najstarejših ljudi še bolj zmanjšalo.³⁴

Zaključiti pa je razpravo treba še s Henningerjevo mislijo: »Stališča ustanovitelja neke šole ne smejo biti »dogmatizirana«, ampak jih je treba imeti za izhodiščne točke nadaljnjih raziskav.«³⁵

4. Za ilustracijo

Namesto slik, ki naj bi tekst o Schmidtovih odkritjih glede lepih verovanj prastarih narodov dokumentirala, omenjam dvojno poročilo o češčenju najvišjega bitja pri Pigmejcih v Afriki. Poročilo ni v nobeni zvezi z »dunajsko šolo«, pa vendar v celoti potrjuje njena dognanja in naše zaključke.

Najprej obširno poročilo misijonarja Vincencija Bonsignore iz Burundija, ki ga je objavila letos v marcu in aprilu ugledna revija za misijonsko dokumentacijo »*Omnia terra*«.³⁶ V njem podrobno opisuje, kako pojmujejo Kiwu-Pigmejci eno najvišje bitje Rwanda. Če bi Schmidt bral to prebogato poročilo o Bogu in njegovih odnosih do človeka in sveta, bi ga uvrstil z opravičeno radostjo v knjige o vzvišenih nazorih najstarejših pigmejskih rodov o enem osebnem Bogu.

³² Prim. separatni odtis Bornemannovega nav. članka z naslovom P. W. Schmidts Bedeutung für die Theologie« p. 19. Podobno misli prof. veroslovja na dunajski univerzi dr. Vorbichler, ki mi piše 22. okt. 1975: »Pramonoteizem v polnem pomenu besede se ne da niti dokazati niti odkloniti. Pri rodovih z najpreprostejšo kulturo so vedno ugotavljali, da častijo NB, ki je nad duhovi in demoni in se odteguje magičnim vplivom. Ne bilo pa bi pravilno, če bi to proicirali v pradednino. To so vsi homines recentissimi... Toda najvažnejše vprašanje je, če je človek od trenutka, ko imamo dokaze njegove zgodovine, res častil božje bitje, torej bil religiozen človek? Na to vprašanje je v vsakem primeru treba pritrdilno odgovoriti.«

³³ Nav. separat 31.

³⁴ Nav. separat 20 sl.

³⁵ Razpr. Primitivopfer und Neujahrsfest 189. Podobno sodi R. Mohr v Theol. Revue 53 (1957) 154 sl., nav. J. Henninger, prav tam.

³⁶ Rome 1977, 247—284.

Vendar tega poročila podrobno ne omenjam, ker mi je medtem prišla nepričakovano v roke novejša številka ameriške revije *Plain Truth*, ki se pod naslovom »To Save a People« zavzema za rešitev edinih zares čisto-krvnih Efe-Pigmejcev ob reki Ituri.³⁷ Marsikaj je o tem rodu že raziskal P. Schebesta SVD in je Schmidt sprejel v »Ursprung der Gottesidee«, toda če je bilo ono od nas še nekoliko oddaljeno, je to živo. Omenjeni članek je pravzaprav pogovor z velikim borcem za rešitev Efe-Pigmejcev, Petrom Halletom. Že svoja mlada leta je preživel med njimi. Leta 1930 jih je našel še kakih 35.000. Leta 1957 je zopet preživel med njimi sredi goščave kar 18 mesecev. Ugotovil je, da jim najhujše grozi od ošabnih Bantu živino-rejcev, ki jih imajo kakor za sužnje, sedaj pa še od vročine, ker jim krčijo pragozd in seveda od »civilizacije«, ki k njim nezadržno prodira. Skušal jih je naučiti branja in pisanja, da bi dokazal, da so ljudje kakor drugi. Žal je neodvisnost nekdanjega belgijskega Konga (sedanji Zaire) nevarnost zanje še povečala. Ker so bili nebojeviti, so jih še bolj odrivali (Ironija usode: leta 1977 jih Mobutu s sulicami oborožene pošilja v boj zoper strojnice in tanke!) Njihovo število se je bolj in bolj krčilo, poslej (leta 1957) naj bi jih bilo še 15.000, čistokrvnih pa samo 3800. Njihov življenjski prostor so skrčili na 17.000 km², kar ni nič v primeri s prostorom, ki ga obsegajo živalski vrtovi v Afriki.

P. Hallet je leta 1972 spisal zelo dokumentirano knjigo »Pigmy Kitabu«. Za uspešnejše reševanje »ob 12. uri« je napravil odličen dokumentaren film, ki spremlja življenje Efe-Pigmejcev od rojstva do smrti. Prepričan je bil, da bo imel dober odmev v srcih tistih, ki bi lahko pomagali. Toda po začetnih uspehih so ga odklonili, češ da je »preveč pošten, preveč dober, da ne vsebuje ne seksa ne nasilja, nič dramatičnega«. Končno se mu je le posrečilo osnovati »Fond za rešitev Pigmejcev«.

Pri opisu njihovega življenja in mišljenja pravi: »Malo ljudi ve, da so imeli Pigmejci pred prihodom Evropejcev svojo filozofijo in zakone, ki so urejali njihovo notranje življenje in odnose. Verujejo v Boga-Stvarnika. Na glas molijo k nebeškemu Bogu, ki ga po domače imenujejo 'naš oče'. Pravijo, da jim je ta Bog osebno izročil pravila za življenje, ki prepovedujejo umor, nečistovanje, laž, preklinjanje, tatvino, čaranje in češčenje hudih duhov. Zapovedal jim je, da morajo častiti starše in starejše ljudi in ne smejo nikomur storiti nič žalega. Ne poznajo kanibalizma, obrednih umorov in medsebojnih vojn in drugih krutih obredov, ki jih sicer pozna ekvatorska Afrika. Če kaj ujamejo ali naberejo, ne použijejo takoj, četudi so lačni, ampak doma razdelijo vsem. Kar skuhaajo, ne pojedjo prej, preden kratko ne pomolijo in košček vržejo v smer, kjer mislijo, da biva 'njihov oče', ali pa v votlino v drevesu.«³⁸

Njihovo pojmovanje o Bogu je drugačno kot pri sosedih. Star Pigmejec mi je pripovedoval: V začetku je Bog živel na zemlji z ljudmi in jim dal svoje zapovedi. On je naredil svet. On ne more nikoli umreti. Če bi se to zgodilo, bi umrl tudi ves svet. Biva na višinah na nebu. Gospodar je vseh stvari. Nadzoruje tudi človeka in njegovo delo noč in dan. Rod, ki tako

³⁷ 1975, 9—15.

³⁸ Nav. revija 13 sl.

misli, je treba rešiti pred uničenjem,« zaključuje P. Hallet. Mi pa končajmo z ugotovitvijo: Če so Efe-Pigmejci priznani za relativno najstarejši rod na svetu in je taka njihova vera in morala, potem je W. Schmidt opravičeno govoril o monoteizmu pri najstarejših.³⁹

Povzetek: VILKO FAJDIGA, O PRAMONOTEIZMU

Avtor ob zapoznelem spominu na stoletnico rojstva velikega etnologa in veroslovca W. Schmidta SVD (1868—1954) obravnava v 1. delu najprej njegovo življenjsko in znanstveno pot: pot misijonskega poklica, učenega etnologa in jezikoslovca, pisatelja mnogih znanstvenih del, predvsem »Völker und Kulturen«, »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«, posebno pa 12 knjig »Der Ursprung der Gottesidee«. Bil je tudi odličen predavatelj in organizator kulturnozgodovinske etnologije.

Najbolj je bil W. Schmidt zaslužen za prodor zgodovinske smeri v etnologiji t. j. znanosti za raziskovanje kulture pri primitivnih narodih, s katero je ugotavljal kulturne kroge in njihovo zaporednost. To mu je dalo možnost za odkrivanje najstarejših nam dosegljivih rodov in s tem tudi za odkrivanje vsebine najstarejše kulture in še posebej njene verske in moralne vsebine. Schmidt je s svojimi sodelavci s podrobnimi raziskovanji ugotovil, da je ta vera pravi monoteizem; zaradi starosti jo je imenoval pramonoteizem.

V 2. delu avtor podrobneje razčlenja pramonoteizem W. Schmidta oziroma »dunajske šole« in se kritično dotika ugovorov, ki so jih zoper tak razvoj navedli radikalni evolucionisti, ugovarjali pa so mu tudi, in to deloma upravičeno, etnologi in teologi. Njihovi ugovori pa niso mogli bistveno škodovati Schmidtu znanstveni zgradbi o razvoju kulture in vere v zgodovini primitivnih narodov. Dognanja zgodovinske etnologije o prvotnem verovanju v eno najvišje bitje in o visoki morali, ki je s tem v zvezi, so ostala kot nepremagljiva dediščina W. Schmidta in njegove »šole«. Če se v poznejših kulturah visoko prvotno stanje kviri in pokvari, na stvari ničesar ne spremeni. Taka je pot vsega človeškega!

V 3. delu avtor navaja za ponazorilo povedanega poročilo P. Hallea, ki je najstarejši rod Pigmejcev, čistokrvne Efe-Pigmejece v najnovejšem času

³⁹ Časovno zadnje potrdilo tega prinaša članek dunajskega kardinala in svetovno znanega veroslovca dr. Franca Königa, ki ga je pod naslovom »Gibt es einen wissenschaftlichen Atheismus?« Frankfurter Allgemeine Zeitung (28. julija 1977. Nr. 172, 6). Avtor odločno zavrača stališče, da je le ateizem znanstveno sprejemljiv, saj je že enačenje znanosti z ateizmom zmotno. Na koncu omenja še knjigo, ki je pravkar izšla v Moskvi z naslovom »Temeljna vprašanja znanstvenega ateizma«. Za ta ateizem je temeljnega pomena dejstvo, da je pračloveštvo brez vsake vere, in sicer v devetih desetinah svoje preživele dobe. Izmed milijon let njegovega trajanja naj bi človek imel vero le v zadnjih 50—100.000 letih. To da potrjujejo prazgodovinske najdbe, König odgovarja, da se verske ideje tako ne dokazujejo, saj tudi na njegove govorice ne bi mogli sklepati iz redkih prazgodovinskih materialov. Razumljivo se mu zdi, da pri tem »znanstveni ateizem« preze etnološko dokazovanje. Ravno novejša in najnovejša raziskovanja najstarejših primitivnih ljudstev, kakor so Pigmejci v Afriki, Negriti v jugovzhodni Aziji in prvotni prebivalci Ognjene zemlje, dokazujejo, da niso brez vere, ampak imajo vzvišene verske predstave, verujejo celo v eno najvišje bitje (»Hochgottglaube«). Tisti, ki propagirajo »znanstveni« ateizem, se izgovarjajo, da so etnološke raziskave izvedli čisto katoliški duhovniki, kot npr. Wilhelm Schmidt, in so zato navadne potvorbe, češ da so hoteli bajke teh narodov priličiti »biblično-krščanskim legendam« (!?). Enako zmotno se sklicujejo na to, da je človek te dobe brez logičnega mišljenja, torej še v živalski mentaliteti, četudi je etnologija tudi to dokazala, da imajo ti ljudje zelo konkretne predstave o Bogu. Eden teh propagandistov pa sam priznava: »Klasiki marksizma-leninizma so dali vprašanju prvotnega verovanja le načelno rešitev, niso pa se pečali s zadevnimi raziskavami. Tako sta torej Marx in Engels« »zgodovinski problem izvora vere. To pa je najvažnejše: svoje načelne rešitve nista podprla z arheološkim in etnološkim gradivom.«

obiskal in živel med njimi ter pri njih ugotovil tako lep monoteizem in visoko moralo, kakor jo je navajal W. Schmidt. S tem je podano še eno potrdilo njegove razlage razvoja vere in kulture, ki ni izmišljena, ampak sestavljena na podlagi posameznih zgodovinskih dejstev.

Zusammenfassung: VILKO FAJDIGA, URMONOTHEISMUS

Die Abhandlung gibt einen Ueberblick über die Lehre der sogenannten Wiener Schule, deren eigentlicher Gründer war W. Schmidt SVD (1868—1954).

Im ersten Teil ist sein Lebens- und Eissenschaftlers-Weg beschrieben. Der Verfasser betont seine Verdienste für die geschichtliche Behandlung der Kulturen in der Ethnologie. So konnte er die ältesten jetzt bestehenden Vertreter des Menschengeschlechtes feststellen. Und bei ihnen entdeckte er einen monothetischen Glauben, welchen er mit »Urmonotheismus« benannte.

Im zweiten Teil gibt der Verfasser die Antwort zu Einsprüchen, die gegen diese Feststellungen besonders von Evoluzionisten aber auch von Ethnologen und Theologen erhoben waren. Er stellt fest, dass damit die Tatsache des Eingottglaubens und der hohen Moral bei diesen ältesten Vertretern der Menschheit nicht erschüttert werden konnte.

Im dritten Teil illustriert er diese Tatsache mit neuestem Berichte von P. Hallet über den Eingottglauben und hohe Moral bei den vollblütigen Efe-Pygmäern.

Résumé: VILKO FAJDIGA, SUR LE MONOTHÉISME PRIMITIF

La présente étude est consacrée au grand ethnologue et historien des religions Wilhelm Schmidt (1868—1954).

Dans la 1e partie l'auteur décrit la vie et la carrière scientifique du P. Schmidt: d'abord missionnaire, puis chercheur dans le domaine ethnologique et linguistique le P. Schmidt devient universellement connu avec des ouvrages comme »Völker und Kulturen«, »Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte«, mais surtout avec les douze volumes sur l'origine de l'idée de Dieu (»Der Ursprung der Gottesidee«).

Dans la 2e partie l'auteur analyse en détail le monothéisme primitif tel que le conçoit le P. Schmidt et l'Ecole de Vienne. Il passe en revue les objections contre les affirmations du P. Schmidt, objections qui proviennent soit des tenants de l'évolutionisme radical, soit des ethnologues et des théologiens.

Dans la 3e partie il illustre les positions du P. Schmidt avec le témoignage de P. Hallet qui a récemment vécu parmi les Pygmées Efe, y trouvant le monothéisme décrit par le P. Schmidt. C'est une nouvelle confirmation de la théorie de l'évolution de la religion et de la culture du P. Schmidt, théorie qui est basée sur des faits historiques fermement établis.

PRIPOMBE K DVEMA HEBREJSKIMA ROKOPISNIMA ZVITKOMA V KNJIŽNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

0. Med malo znanimi zakladi Knjižnice teološke fakultete v Ljubljani sta tudi dva hebrejska rokopisa. Na povabilo prof. dr. Marijana Smolika sem se lotil raziskovanja njune vsebine in ugotovil, da gre za dva biblična rokopisa, uporabljena v sinagotalnem bogoslužju.*

Prvi rokopis (Rkp. A) vsebuje celoten pentatevh (1—5 Mojzesova knjiga). Na obeh držajih ima kovinski ploščici (plošč. 1 in plošč. 2) s posvetilom.

Drugi rokopis (Rkp. B) je nepopoln. Ohranjena sta le dva odlomka: prvi (Rkp B/I) vsebuje besedilo 4 Mojz 33, 51b do 5 Mojz 2, 7a, drugi odlomek pa je nadaljevanje prvega (Rkp. B/II) in vsebuje besedilo 5 Mojz 2, 7b do 5 Mojz 9, 1a.

0,1 Za zdaj ni mogoče ugotoviti, odkod sta rokopisa prišla v fakultetno knjižnico; vsi, ki jo poznajo, vedo, da sta bila rokopisa vedno v knjižnici. Žal, noben katalog knjižnice, ki je bila ustanovljena hkrati s teološko fakulteto leta 1919, ne omenja teh rokopisov.

Ni izključeno, da sta rokopisa prišla iz kakšne židovske sinagoge v bližini Ljubljane.

0,2 Preden se lotim podrobnega pregleda rokopisov, naj navedem nekaj opomb splošne narave.

0,3 Uporaba rokopisnih zvitkov v sinagotalnem bogoslužju¹ je zelo stara. O tem pričujejo navedbe v sv. pismu stare zaveze (prim. Neh 8 passim, kjer govorijo tudi o »knjigi«)², zvitki preroka Izaija, ki so jih našli v Qumranu³, pa tudi navedbe v novi zavezi. Za primer naj zadošča odlomek iz evangelija po Luku (4, 16—17): »In prišel je (Jezus) v Nazaret, kjer je bil vzrejen; po svoji navadi je šel sobotni dan v shodnico in je vstal, da bi bral. Dali so mu knjigo preroka Izaija. Odprl je knjigo in našel mesto ...«⁴

* Zahvaljujem se dr. Lei Shalem, strokovnjakinji za hebrejske rokopise na Hebrew University of Jerusalem za pomoč pri branju besedila na ploščicah 1 in 2 rokopisa A.

¹ Prim. E. Schürer, *Geschichte der jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1907⁴, 524—526.

² Glej zlasti C. Van Puyvelde, *Manuscripts hébreux*, DBS 6 (1957), 793—794.

³ Prim. prav tam 798—819; M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1957, 73—119. Zanimivo tudi izvirno delo E. Weber, *Kršćanstvo prije Krista?* Zagreb 1972, 75—79. Bibliografijo o Qumranu je zbral Ch. Burchard, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer*, I—II, BZAW 76 in 89, Berlin 1965; tam lahko vsak najde podrobnejše podatke.

⁴ Grška glagola (po izdaji K. Aland-M. Black-C. M. Martini-B. M. Metzger-A. Wikgren, *The Greek New Testament*, United Bible Society, Stuttgart 1973, 217) sta »hanaptuksas« (sekundarni varianti: »haptuksas«, »hanoiksas«) in »heuren«: »razviti zvitke« in »najti odlomek«. V slovenskem prevodu (Ekumenska biblija, Ljubljana 1974) je podoba izgubljena, ker je prevedeno: »odprl knjigo«. V Japljevem prevodu (1784) je bilo povedano bolje: »bukve resgerniti«, vendar je že Dalmatin (1584) zapisal: »bukve odperl«. — Samostalni »biblion« tu pomeni »zvitke«. Prim. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum NT*, Berlin 1937³ pri besedi »hanaptusos« str. 100 in »biblion«, str. 234—235. — Za druge podatke prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, 226—229; R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome 1965; isti: *Introduction à la littérature targumique I*, Rome 1966.

0,4 V zvitkih za bogoslužno rabo hebrejsko besedilo ni vokalizirano, zato mora bralec, za katerega pomeni branje svetopisemskega besedila posebno težavo, vnaprej poznati vsebino. Samo v tem primeru bo branje pravilno, to je v skladu s pravili, ki jih pozna izročilo. Besedilo ni razdeljeno v knjige in poglavja, kakor smo vajeni v naših sedanjih biblijah⁵. To ne pomeni, da bi bilo besedilo pisano kar brez premisleka in ne bi bilo razdeljeno v vsebinske večje in manjše enote. Pri skrbnem pregledovanju rokopisov A in B ni težko videti to razdelitev, čeprav ni označena s posebnimi znamenji.

0,5 V hebrejskih biblijah⁶ je besedilo za branje v shodnicah⁷ razdeljeno predvsem na »paraše« in »haftare« (hebr. množina: perašot in haftarot), prve v pentatevhu, druge v preroških knjigah.

»Paraša« ustreza prvemu berilu v našem bogoslužju: to je prvo berilo, ki ga berejo ob sobotah. Sedaj imajo 54 paraš⁸ in jih označujejo z začetnimi besedami, npr. »prva paraša« se začenja z besedami 1 Mojz 1, 1 in se končuje 1 Mojz 6, 8. Zato se imenuje »paraša Berešit«, ker se začenja z besedo »Berešit« (= v začetku).

V sinagogalnem branju ustreza vsaki paraši določena »haftara«, to je drugo berilo, ki naj bo razlaga prvega berila⁹. Ko je Jezus vstal, da bi bral odlomek sv. pisma, je bral in razlagal »haftaro« tistega dneva.¹⁰

⁵ Glej: E. Mangénat, *Chapitres de la Bible*, DB 2/1 (1926), 559–565.

⁶ Za liturgične namene je bila v Palestini celotna Biblija razdeljena na 452 sedarim (množina od seder »red«, »zaporedje«, »odstavek«). V Pentatevhu jih je bilo 154 (ali 167); prim. E. Mangénat, *Chapitres...*, 555–556; H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT*, Halle a. S. 1922, 81. Sedarim so bili razdeljeni na trileten liturški krog. V Babiloniji, kjer je bil v navadi enoleten liturški krog, je bil Pentatevh razdeljen na 54 perašot (množina od paraša »razdelitev«, »oddelek«). Ščasoma je prevladal babilonski običaj; prim. H. Bauer-P. Leander, nav. d., 81. — V času Mišne (2. stol. po Kr.) so uvedli podrazdelitev na pesuqin (množina od pasuq »vrsta«, »najmanjša literarna enota«). Pesuqin so oddelki znotraj sedarim (v Palestini) oziroma perašot (v Babiloniji); prim. E. Lesêtre, *Massore*, DB 4/1 (1912), 857. Mišna (Megilla 4, 4) daje za pesuqin naslednje predpise: 1. nedovoljeno je brati manj kot 3 pesuqin pri kateremkoli branju v sinagogi, kadar bero samo hebrejski tekst; 2. kadar bero tudi aramejski prevod (=Targum), velja pravilo, da je treba brati Pentatevh vrsto za vrsto, to je eno vrsto v hebrejščini in takoj za tem v aramejščini; za Preroke (=Nebi'im) pa je dovoljeno brati po tri vrste. Prim. V. Castiglioni, *Mishnaïot*, II, Roma 1962, 274; Ch. Albeck, *Mishna. Moed*; Jerusalem 1959, 366. — Sedanje izdaje hebrejske biblije uporabljajo le delitev na poglavja in vrstice, kakor je zdaj v navadi; prim. R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica*, Stuttgart 1937³. Zanimivo je primerjati moderne rabske izdaje: mala izdaja: *Tanach* (»Sveto pismo SZ«), Jerusalem 1966, velika izdaja: *Tanach*, Jerusalem 1975, obe v založbi Koren Publishers Jerusalem.

⁷ Glede Palestine v Jezusovem času mislijo nekateri, da so uporabljali dvojno bogoslužno zaporedje: enoletni in triletni krog; prim. H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 857. Za druge podrobnosti prim. E. Schürer, nav. d., II, 497–544, in v op. 4 navedeni deli R. Le Déaut. — Liturška razdelitev hebrejske biblije po enoletnem krogu je vidna tudi v *Biblia en lengua Espanola traduzida palabra por palabra dela verdad Hebrayca por muy excelentes letrados, vista y examinada por el officio dela Inquisicion*. Duque de Ferrara (?) a 15 de Sebat 5390 (=1640 po Kr.). Pentatevh je razen na poglavja razdeljen na »parasas« (!), na fol. V (brez štetja) je seznam ustreznih »aphtarase« (!) in pa zaporedje beril za praznike. Knjiga je v Semeniški knjižnici v Ljubljani.

⁸ To je v skladu z enoletnim krogom, kar je zdaj vpeljavano v židovsko bogoslužje.

⁹ Samostalni »haftara« izvira iz glagolskega korena »patar« (=»odsloviti«). Po drugem berilu je bila namreč odslovitev zbranega občestva; prim. H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 852; E. Schürer, nav. d. II, 533–534.

¹⁰ Za podrobnosti glede »deraša« (pridiga) gl. E. Schürer, nav. d. II, 533.

0,6 Naša rokopisa A in B sta v bistvu razdeljena v skladu s tradicionalno razdelitvijo masoretskih biblij.¹¹ V njih je pentatevh razdeljen na velike in male paraše.¹² Paraše so ponovno razdeljene na odprte paraše (»perašot petuhot«)¹³ in na zaprte paraše (»perašot setumot«).¹⁴

Po pravopisnih pravilih je moral prepisovalec na koncu vsake zaprte paraše pustiti nekaj praznega prostora, a nov odstavek je začel pisati še v isti vrsti.¹⁵ Ko pa je končal odprto parašo, je moral nov odstavek začeti v novi vrsti.¹⁶ V izdajah masoretskega besedila sta obe vrsti paraš označeni s hebrejskima črkama »samek«¹⁷ in »pe«¹⁸, ki označujeta zaprte in odprte paraše.

Velike paraše so označene na tem temelju: »odprte« označuje trikrat zapisana črka »pe«, »zaprte« pa trikrat zapisana črka »samek«.¹⁹

Posebej pomembna je delitev velikih paraš, ker je s tem navedena količina tedenskega bogoslužnega branja.²⁰ Pravopisna pravila, zgoraj navedena za male paraše, veljajo tudi za velike.²¹

0,7 Čeprav rokopisa A in B nimata črk »samek« in »pe« na koncu malih paraš oziroma črk »pe, pe, pe« in »samek, samek, samek« na koncu velikih paraš, se sicer ravna po tradicionalnih pravopisnih pravilih.

Poleg tega je konec neke knjige označen s štirimi praznimi vrsticami, kot lahko vidimo v tretjem stolpcu Rkp. B/I. Tam je prepisovalec hotel označiti konec četrte Mojzesove knjige. (Na sliki 1 stolpca iz Rkp. A je dobro viden tak presledek med 2. in 3. Mojz. knjigo).

Ni dvoma, da je dosledno in premišljeno puščanje praznega prostora v besedilu zelo olajšalo iskanje in najdenje določenega svetopisemskega odlomka.

1. Rokopis A.

1,1 Rokopis A je zelo dobro ohranjen. Ves zvitek je navit okrog dveh lesenih palic z držaji. Znotraj je pergament ovit še s kosom svilenega blaga olivno zelene barve²² z rdečkastimi žilami.

¹¹ Prim. E. Prat, *Manuscripts bibliques*, DB 4/1 (1912), 666–672; C. Van Puyvelde, *Manuscripts hébreux*, DBS 6 (1957), 793–819; predvsem pa H. Lesêtre, *Massore*, n. m. 855–858.

¹² Prim. H. Lesêtre, prav tam 857.

¹³ Iz korena PTH »odpreti«; prim. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT*. Leipzig 1910¹⁵, 661.

¹⁴ Iz korena STM »zapreti«; prim. W. Gesenius-Buhl, nav. d. 547.

¹⁵ Seveda so tudi izjeme. Tako se npr. Kittelova *Biblia Hebraica* ne drži vedno masoretskega pravopisa, gl. npr. 1 Mojz 6, 21. Prim. tudi rabinske izdaje (nav. v op. 6), ki so bolj natančne.

¹⁶ Tudi tu so izjeme. Gl. npr. v Kittelu vrstice 1 Mojz 5, 21. 25. Opozarjam še na to, da moderne rabinske izdaje ne uporabljajo znakov »samek« in »pe«; po rabinski praksi torej male paraše 1 Mojz 5, 21 in 25 veljajo za »zaprte« (in ne za »odprte« kot po Kittelu).

¹⁷ »Samek« je prva črka besede »setuma«; prim. op. 14.

¹⁸ »Pe« je prva črka besede »petuha«; prim. op. 13.

¹⁹ Odprte so naslednje velike paraše: 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 14, 16, 17, 18, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42; 45; 49; 51; 53; — Zaprte so: 6; 10; 11; 13; 15; 19, 21, 22, 25, 39, 44, 46, 47, 48. — S parašo 12 se končuje prva Mojzesova knjiga, s 23 druga, s 33 tretja, s 43 četrta in s 54 peta Mojzesova knjiga. — Za primerjavo glede delitve na vrstice in poglavja gl. Kittelovo hebrejsko biblijo ali v op. 7 navedeno špansko izdajo.

²⁰ Seveda po enoletnem bogoslužnem krogu.

²¹ S pravopisnega vidika je prazen prostor za male in velike paraše skoraj enako velik, kot je videti tudi v Rkp. A in B. Edina izjema so paraše na koncu vsake »knjige« — prim. op. 19.

²² Kos svilenega blaga je dolg 220 cm in širok 55 cm.

Rkp. A vsebuje ves pentatevh; samo na nekaterih mestih je druga, manj spretna roka ponovno s črno tinto napisala nekatere zbledede črke.

Rokopis je iz pergamenta nekoliko potemnele rumenkaste barve. Ko so kožo pripravljali za pisanje, so zgladili samo tisto stran, ki je res popisana. Zunanja stran je še vedno hrapava. Tinta, ki jo je uporabil prepisovalec, je temno kostanjeve barve.

וישם
את הכיר בין אהל מועד ובין המזבח ויתן שמה מים
לרחצה ורחצו ממנו משה ואהרן ובנו את יריהם ואת
רגליהם בבאם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו
כאשר צוה יהוה את משה ויקם
את החצר סביב למשכן ולמזבח ויתן את מסך שער
החצר ויכל משה את המלאכה
ויכס הענן את אהל מועד וכבוד יהוה מלא את
המשכן ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן
עליו הענן וכבוד יהוה מלא את המשכן ובהעלות
הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכרך
מסעיהם ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד
יום העלתו כי ענן יהוה על המשכן יומם ואש תהיה
לילה בו לעיני כל בית ישראל בכרך מסעיהם

ויקרא אל משה וידבר יהוה אליו מאהל מועד לאמר
דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב

Na odlomku besedila Rkp. A. vidimo način pisanja hebrejskih bibličnih rokopisov. Prazni prostori označujejo zaprte (*setumot*) in odprte (*petuhot*) odstavke, prazne 4 vrstice pa ločijo eno knjigo od druge. Zaprti odstavek (2 Mojz 40, 30–32) sega od 1. do 5. vrstice, odprti odstavek (2 Mojz 40, 33) od 5. do 7. vrstice. Drugi, odprti odstavek (2 Mojz 40, 34–38) se začne v 7. vrstici in izpolni še 14. vrstico. S tem se konča 2. Mojzesova knjiga, zato so 4 vrste prazne. V 19. vrstici se začne 3. Mojz (1, 1–2 a) z besedo *waygra*.

1,2 Mere: Celotna dolžina zvitka je 25,21 m; širina 0,56 m. Vseh kož je 38, vse so popolne, odlično med seboj staknjene in sešite.

Biblično besedilo je pisano v stolpcih po 60 vrstic; vsak stolpec je visok 40,5 cm in širok 12,5 cm. Med stolpci je po 3,5 cm vmesnega prostora. Vseh stolpcev je 150.

1,3 Paleografska raziskava vodi do sklepa, da je rokopis italijanske šole 16.—17. stoletja. V tem se razlikuje od Rkp. B, za katerega bomo videli, da sodi v vzhodno šolo. Črke so 5 mm visoke in 3 mm široke.

1,4 Kovinski ploščici in datiranje: Obe kovinski ploščici na obeh lesenih držajih (plošč. 1 in plošč. 2) sta zelo zanimivi. Na njima je vrezano hebrejsko besedilo. Objavljamo transliteracijo, fonetični prepis, dobesedni prevod in prevod po smislu. Dodana je še podrobna razlaga.

1 תורת משה קנה משה הוא אברהם מבית פאסיפיקו יצו

2 וביאה אל הקדש אוריום כב לחדש לוש ויתן את העדת אלהאן רבע

a) Transliteracija:

plošč. 1: twrt mšh qnh mšh hw' 'brhm mbyt psypyqw ysr

plošč. 2: wyby'h 'l hqdš 'wr ywm kb lhdš lswš wytn 't h'dt 'l h'rn lb'

b) Fonetični prepis:

plošč. 1: torat Moše qana Moše hu Abraham mibbet Pasifiko (yssor)

plošč. 2: wayavi'ah 'el haqqodeš 'or yom kaf-bet lehodeš...

waitten 'et ha'edut 'el ha'aron (= 2 Mojz 40, 20)

livri'at ha'olam

c) Dobesedni prevod:

plošč. 1: Mojzes, to je Abraham, iz hiše Pasifiko (ohrani!) je kupil Mojze-sovo postavo

plošč. 2: in jo nesel v svetišče luči dne 22. v mesecu...

»in postavilo položil v skrinjo« (= 2 Mojz 40, 20)

po stvarjenju sveta.

č) Prevod po smislu:

plošč. 1: Mojzes Miroljubni, poznan tudi pod imenom Abraham Pasifiko (ki naj ga Bog ohrani!), je kupil ta zvitek, ki vsebuje Mojzesovo postavo, plošč. 2: in ga prinesel v to sinagogo dne 22. meseca nisana v letu 5474 po stvarjenju sveta (= v marcu leta 1714 po Kristusu).

Podrobna razlaga

1, 4, 1 Darovalec rokopisa je imel, kot se zdi, dve imeni: prvo je bilo Mojzes, drugo Abraham. Težko bi rekli, da je Abraham očetovo ime, sicer bi bil pisec napisal dodal besedico »ben« — »sin«.

Verjetno je, da je Abraham vzdevek, to je ime, po katerem so ga splošno poznali.

Priimek (če bi morda izraz »iz hiše Pasifiko« bil priimek) razodeva italijanski ali španski izvor in zelo spominja na hebrejske priimke »Shalom«, »Sholem«, »Shalem«, »Pax«, »Friedmann«.

1, 4, 2 V napisu manjka ime kraja, kjer je darovalec doma, in ime kraja, v katerem je bila židovska sinagoga in kamor je bil rokopis prinesen, razen če sprejmemo domnevo, da se ime kraja skriva v dvoumnih izrazih v besedilu.

Izraz »iz hiše Pasifiko« (prim. 1, 4, 1) bi mogel označevati tudi kraj, odkoder bi bil Mojzes-Abraham doma, kajti slovenski način izražanja je tej razlagi blizu: »doma iz kraja Pasifiko«.

Prav tako bi označbo kraja, kjer je bila sinagoga, lahko spoznali v začetnih besedah plošč. 2: »in ga prinesel v (svetišče) luči dne...« Izraz »svetišče luči« bi mogel označevati kraj z imenom »Sveta Lucija«, »Santa Lucia« itd.

Vendar ti dve domnevi ni mogoče potrditi z nobenim znanim zgodovinskim ali zemljepisnim podatkom. Ni pa izključeno, da bi raziskovanje o sinagogah tega ozemlja v 17. in 18. stol. omogočilo določnejšo lokalizacijo.

1, 4, 3 Datiranje: Letnica 5474 in ime meseca sta ugotovljena na podlagi svetopisemskega stavka. V našem primeru stavek 2 Mojz 40, 20 govori o dogodkih, ki so se zgodili »v prvem mesecu«, tj. v mesecu Avivu, ki so ga po vrnitvi iz babilonske sužnosti imenovali tudi Nisan. Ustreza našemu marcu/aprilu. Letnica je izražena s ključno besedo, ki je v navedenem bibličnem stavku in je označena z znaki nad vrstico. V našem primeru so to soglasniki ayn (= številna vrednost 70), dalet (= 4) in taw (= 400) besede »'edut«. Seštevek numerične vrednosti teh soglasnikov je 474, tisočletje pa se suponira in ni posebej označeno.

Ni dvoma, da gre za prvi mesec leta 5474 po stvarjenju sveta, kar ustreza marcu/aprilu leta 1714 po Kristusu.

Dodamo lahko še zanimivo posebnost glede meseca. Kot je znano, so v judovskem liturgičnem letu meseci lunarni, zato meseci gregorijanskega leta ne ustrezajo mesecem judovskega leta. Na plošč. 2 so takoj po besedi »mesec« soglasniki »lswš«. V hebrejščini so to lahko kratice za »lesof haššavu'a«, kar pomeni »ob koncu tedna«. Zanimivo pa je, da v našem primeru ob tem lahko pomislimo na slovensko ime za marec: »sušec«, tako bi bil označen celo natančni mesec v sončnem koledarju, ko je bil zvitek darovan sinagogi. Kljub zanimivosti pa se ta možnost ne zdi zelo verjetna.

1, 4, 4 Z lingvističnega stališča je treba opozoriti, da je avtor napisal varen bibličnega sloga (ko npr. uporablja waw conversivum na plošč. 2).

Opozoriti je treba še na to, da glagol »issor« (varuje), pri katerem je mišljen subjekt (Bog) in objekt (darovalec), izraža željo, naj »Bog varuje darovalca rokopisa«.

Na koncu plošč. 2 so soglasniki lamed/bet/ayn okrajšava za »livri'at ha'olam«, kar pomeni: »po stvarjenju sveta«.

2. Rokopis B

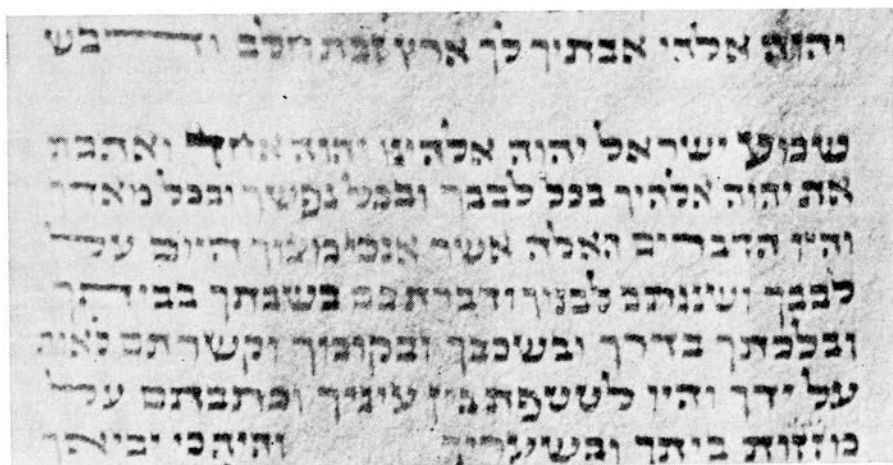
Od Rkp. B sta ohranjena le dva odlomka: B/I: 4 Mojz 33, 51b do 5 Mojz 2, 7a, in nadaljevanje B/II: 5 Mojz 2, 7b do 5 Mojz 9, 1a.

2, 1 Odlomek B/I je iz enega samega kosa kože brez šiva, dolg je 62 cm in širok 32,5 cm. Na njem je 5 stolpcev različne mere.²³ Med stolpci je 2,3 cm praznega prostora.

²³ Mere rokopisa B/I so naslednje: 1. stolpec je visok 25 cm in širok 11,8 cm, 2. stolpec je visok 25 cm in širok 10,3 cm, 3. stolpec je visok 23,5 cm in širok 9,8 cm, 4. stolpec je visok 25 cm in širok 10 cm, 5. stolpec je visok 25 cm in širok 11,8 cm. Biblično besedilo je pisano v 44 vrsticah, razen 3. stolpca, ki ima 40 vrstic (glede tega glej 0,7).

2, 2 Odlomek B/II je sestavljen iz dveh kož, ki sta sešiti; dolg je 111 cm in širok 32 cm. Na njem je 9 stolpcev,²⁴ med katerimi je po 2,3 cm vmesnega prostora.

2, 3 Uporabljeni pergament je slabše kakovosti kot pri Rkp. A. Posameznih kož niso skrbno odrezali in ob šivu se ne prilagajajo natančno druga drug. Poleg tega je v Rkp. B/II med 7. in 8. stolpcem luknja, kar razodeva, da so pri šivanju zvitka uporabili tudi manj vredne kože.



Odlomek Rkp. B/II vsebuje kratko izpoved vere *šema israel* (5 Mojz 6, 4—9): »Poslušaj, Izrael: Gospod je naš Bog, Gospod edini! Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo! Te besede, ki ti jih danes zapovedujem, naj bodo v tvojem srcu. Zabičuj jih svojim otrokom ter govori o njih, ko bivaš v svoji hiši ali ko hodiš po potu, ko se ulegaš ali ko vstajaš! Priveži si jih za znamenje na roko in naj ti bodo za spomin med očmi! Napiši jih na hišne podboje in na vrata!«. — Glej tudi C. Schedl, *Tal-dum Evangelium Synagoge*, Innsbruck-Wien-München 1969, 363—376.

Prepisovalčeva roka razodeva včasih negotovost: dobro je videti, kako se je trudil, da bi se držal na koži zaznamovanih črt. Stran pergamenta, ki je bila pripravljena za pisanje, je tudi v resnici popisana, hrbtna stran je ostala hrapava.

Barva pergamenta je rumeni oker, tinta je kostanjeve barve. Druga roka je včasih ponovno napisala zbledele črke s črnolom enake barve.

2, 4 S paleografskega vidika je Rkp. B nedvomno delo vzhodne šole, imenovane »aškenazit«.

²⁴ Mere rokopisa B/II so naslednje: 1. stolpec je visok 26 cm in širok 9,2 cm, 2. stolpec je visok 26 cm in širok 9,8 cm, 3. stolpec je visok 26 cm in širok 10,2 cm, 4. stolpec je visok 26 cm in širok 9,8 cm, 5. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9,9 cm, 6. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9 cm, 7. stolpec je visok 25,9 cm in širok 9,8 cm, 8. stolpec je visok 25,9 cm in širok 12 cm, 9. stolpec je visok 25,9 cm in širok 11 cm. Biblično besedilo ima od 1. do 5. stolpca po 43 vrstic, v 6. stolpcu je visok 25,9 cm in širok 11 cm. Biblično besedilo ima od 1. do 5. stolpca po 43 vrstic, v 6. stolpcu 42 vrstic, v 7. stolpcu 41 vrstic, v 8. in 9. stolpcu po 42 vrstic.

Črke so 3 mm široke in 4 mm visoke. Zelo težko bi bilo rokopis natančneje datirati, približno bi ga mogli postaviti med 17. in 18. stoletje. Prvotno je moral biti zvitek (s celotnim pentatevhom) dolg okrog 20 metrov.

3 Sklepne opombe

3, 1 Oba rokopisa sta zanimiva z različnih vidikov. S paleografskega vidika omogočata primerjalni študij dveh različnih pisav: aškenazit in sefardit.

3, 2 Z estetskega vidika je Rkp. A lepši tako glede kvalitete pergamenta kot glede popolnosti pisave. Njegovo vrednost še zvišuje dejstvo, da je zelo dobro ohranjen.

3, 3 Tudi z zgodovinskega vidika odpirata oba rokopisa zanimive razglede, zlasti ker je prvi natančno datiran.

Rkp. A je bil kupljen in podarjen neugotovljeni sinagogi v času, ko je bilo Židom prepovedano bivati v štajerski, koroški in kranjski deželi.

Za mesto Ljubljana piše Valvasor,²⁵ da so 1213 Židje ponovno pozidali in olepšali svojo staro sinagogo. Tudi če je Valvasorjev podatek nekoliko nezanesljiv, kot opozarja Milko Kos,²⁶ ni dvoma, da je židovska skupnost morala biti številna in vplivna²⁷ v času med 14. in 15. stoletjem, in to v mestih Ljubljana, Maribor, Celje, Ptuj, Ormož, Slovenj Gradec, Slovenska Bistrica in Radgona.²⁸

Do istega sklepa pridemo na podlagi podatkov o različnih primerih nestrpnosti, o katerih beremo v Valvasorju: leta 1337 so ljubljanske Žide obtožili, da so v mestu zastrupili vodnjake;²⁹ leta 1408 je bil neki Žid v Ljubljani obglavljen, ker je imel odnos s kristjanko.³⁰ Napetost je tako rastla, da je 1446 pet Židov, med njimi eden iz Maribora in eden iz Ljubljane, napisalo odprto pismo v svoje opravičilo.³¹ Prebivalci Štajerske, Koroške in Kranj-

²⁵ Johann Weichard Freiherr von Valvasor, *Die Ehre des Herzogthums Krain*. Rudolfswerth 1877² (=Laibach-Nürnberg 1689¹), XI, 710. Valvasor navaja neki rokopis iz Ljubljane, ki zdaj ni v evidenci.

²⁶ Kje je bila sinagoga v ljubljanskem getu, prim. Milko Kos, *Srednjeveška Ljubljana*. Ljubljana 1955, 19.

²⁷ Prim. Jakir Eventov, *Toldot yehude yugoslavaya I* (A History of Yugoslav Jews. From Ancient Times to the End of 19th century). Tel Aviv 1971, 45–70. Knjiga ima tudi povzetek v angleščini (str. 432–401) in povzetek v srbohrvaščini z naslovom: *Istorija Jevreja Jugoslavije (I). Od davnine do kraja 19. vijeka* (str. 370–358). Glede tega je zanimiv tudi članek: Hinko Gelb, *Jevreji u Jugoslaviji*. Enciklopedija Jugoslavije 4 (1960), 488–491. Važne podatke glede pravnega položaja Židov je zbral S. Vilfan, *Pravna zgodovina Slovencev*, Ljubljana 1961, 169–171; nadaljnja literatura pri istem, *Rechtsgeschichte der Slowenen*, Graz 1968, 115, op. 49. Za zgodnji srednji vek prim. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte I*, Karlsruhe 1962, 305 sl.; literatura, 308. Za novejši čas prim. isti, nav. d. II, Karlsruhe 1966, 223 sl.; literatura, 229–230.

²⁸ Prim. H. Gelb, n. m. 488.

²⁹ Valvasor, nav. d. XV, 319.

³⁰ Prav tam 711.

³¹ Prav tam 309–310. V odprtem pismu pišejo, da so nedolžni glede družine Lamberger. Pismo, ki ga navaja Valvasor, je datirano 20 »sambat« 5206 po stvarjenju sveta (=1446 po Kr.). Valvasor XV, 310 piše, da je v rokopisu, ki ga je on sam videl, mogoče brati le imeni prvih dveh: Abraham (!) dess Jacobs Sohn von Marburg, Jsmael dess Jsacs Sohn von Radkherspur. Nemogoče pa da je brati ime in očetovo ime drugih treh podpisnikov, od katerih Valvasor navaja samo domači kraj: ... von Judenburg, ... von St. Veith, ... von Laybach.

ske so 1496 prosili cesarja Maksimilijana, naj prežene Žide z njihovega ozemlja.³² Kot navaja H. Gelb,³³ so jih izgnali 1496 s Štajerskega, 1519 pa s Kranjskega. Dne 1. januarja 1515 je isti cesar izdal v Innsbrucku odlok,³⁴ po katerem morajo Židje zapustiti mesto Ljubljano.³⁵ Židje so se odtod zatekli večinoma v Gorico in Trst, drugi na Gradiščansko, še drugi v Dalmacijo in v Turčijo.³⁶ Židovske verske stavbe v Ljubljani, kot piše M. Kos,³⁷ so večinoma spremenili v cerkve in kapele.

Šele z odlokom cesarja Jožefa II. je bilo Židom 1781, z določenimi omejitvami, ponovno dovoljeno, da se naselijo, od koder so jih izgnali. Zdi se, da je bil prvi Žid, ki se je naselil v Ljubljani, neki Heynemann z Bavarskega, trgovec in bankir. Med letoma 1809 in 1813 je dobil dovoljenje, da sme prebivati v mestu. To se je zgodilo tem lažje, ker je v mesto prišel z Napoleonomimi četami, pa tudi splošno razpoloženje je bilo zaradi francoske revolucije bolj popustljivo.³⁸ Kljub temu je bilo dovoljenje za bivanje omejeno na njegovo osebo in člane družine.

Malo pozneje, leta 1867, so dobili Židje dovoljenje za svobodno naselitev v Sloveniji.³⁹ Od sredine 18. stol. je nekaj židovskih naselbin znanih v Murski Soboti in Dolnji Lendavi.⁴⁰

Zgodovinski podatki torej z verjetnostjo izključujejo možnost, da bi bil Rkp. A nekoč v posesti kake sinagoge v Ljubljani. Drugi podatki pa vendarle spodbujajo vsaj verjetnost, da ta sinagoga ni bila preveč daleč od Ljubljane.

Ker je Rkp. A liturgični zvitek, bi bil le težko toliko zanimiv za bibličnega znanstvenika, da bi ga bil kupil. Cena rokopisa bi bila previsoka v primerjavi s skromno znanstveno zanimivostjo. Če bi ga kdaj kupili za knjižnico, bi ga bili zelo verjetno vpisali v katalog kot vse druge knjige. Končno, čemu bi Žid moral prodati dobro ohranjen bogoslužni rokopis?

Najverjetnejša se mi zdi misel, da je ob preganjanju ali vsaj v kakšni trenutni nevarnosti kak vpliven član židovske občine izročil rokopis v hrambo slovenskemu duhovniku, ta pa ga je pozneje dal knjižnici.

Odprto ostane glavno vprašanje: kateri sinagogi so podarili Rkp. A v letu 1714?

Če izločimo Ljubljano, Maribor, Ptuj in druga mesta v severni in osrednji Sloveniji, ostane kot najverjetnejše ozemlje zahodne Slovenije, npr. Gorica, Trst ali kako mestece v Furlaniji (zdi se, da je treba izključiti Gradiško, ker so tam ustanovili geto šele 1740⁴¹). To domnevo potrjuje darovalčev priimek in paleografske ugotovitve (prim. 1, 4).

³² Valvasor, nav. d. 392–393.

³³ H. Gelb, n. m. 488; o Židih na Kranjskem, glej Valvasor, nav. d., XV, 392–393.

³⁴ Fotografija in prepis odloka v izvorniku je objavljen v J. Eventov, nav. d., I, 56–57. V Zgodovinskem arhivu Ljubljana je ohranjen prepis iz 16. stol. v privil. knjigi Ljubljana, fol. 56^v–57^r št. 85. Objavljeno: *Gradivo za zgodovino Ljubljane v srednjem veku*, IV, Ljubljana 1959; tudi Klun, *Dipl. Carn.* 65, št. 95. Ta podatek in druge nasvete dolgujem dr. Vlado Valenčiču iz Ljubljane.

³⁵ Valvasor, nav. d. 714.

³⁶ H. Gelb, n. m. 488.

³⁷ M. Kos, nav. d. 19.

³⁸ Podatek mi je dal na voljo dr. Vlado Valenčič.

³⁹ H. Gelb, n. m. 488. Zdi se, da se Židje niso vrnili v večjem številu.

⁴⁰ H. Gelb, n. m. 488.

⁴¹ Tudi ta podatek mi je posredoval dr. Vlado Valenčič.

3, 4 Ni dvoma, da bi oba rokopisa zaslužila bolj poglobljeno raziskavo. Kar pa je tu objavljeno, naj bi zadoščalo, da zbudi zanimanje za zgodovinski in paleografski študij obeh zvitkov.

Povzetek: ANGELO VIVIAN, PRIPOMBE K DVEMA HEBREJSKIMA ROKOPISNIMA ZVITKOMA V KNJIŽNICI TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

V Knjižnici teološke fakultete v Ljubljani sta dva biblična zvitka, ki so ju uporabljali v sinagogalnem bogoslužju. Začasno sta označena kot Rkp. A in Rkp. B. — Rkp. A vsebuje celotni ne vokalizirani pentatev in je zelo dobro ohranjen. Je 25,21 cm dolg in 56 cm širok. Na obeh držajih je kovinska ploščica (plošč. 1 in plošč. 2), na njima pa je vrezano posvetilo v hebrejščini, ki se glasi v prevodu: »Mojzes Miroljubni, poznan tudi pod imenom Abraham Pasifiko (ki naj ga Bog ohrani!), je kupil ta zvitek, ki vsebuje Mojzesovo postavo, in ga prinesel v to sinagogo dne 22. meseca nisana v letu 5474 po stvarjenju sveta« (= v marcu leta 1714 po Kr.).

Rkp. B je ohranjen le v dveh odlomkih: Rkp. B/I (dolga 62 cm in širok 32,5 cm) vsebuje besedilo od 4 Mojz 33, 51 do 5 Mojz 2, 7a. Nadaljuje se na Rkp. B/II (dolga 111 cm, širok 32 cm), ki vsebuje poglavja 5 Mojz 2, 7b do 9, 1a. Rkp. B je aškenaziškega (vzhodnega) izvora in je bil verjetno napisan v 17.—18. stoletju.

Résumé: ANGELO VIVIAN, NOTES AU REGARD DE DEUX ROULEAUX DE LA TORAH TROUVES DANS LA BIBLIOTHEQUE DE LA FACULTE THEOLOGIQUE DE LJUBLJANA

Dans la bibliothèque de la Faculté théologique de Ljubljana on a trouvé deux rouleaux bibliques, usés dans la liturgie synagogale. Ils seront nommés provisoirement Manuscrit A (Rkp. A) et Manuscrit B (Rkp. B). Le manuscrit A, qui contient tout le Pentateuque non vocalisé, est d'une belle conservation. Les dimensions du rouleau sont 25, 21 mt. sur 56 cm. Autour de deux manches, il y a deux bandes métalliques (plošč. 1 et plošč. 2), sur lesquelles on a gravé une dédicace en langue hébraïque. Voici la traduction française: »Moïse Abraham Pacifico acheta (ce rouleau de) la Torah de Moïse (que Dieu le garde!). Il l'a apporté à la synagogue le jour 22 du (premier) mois de l'an 5474 de la Création du monde« (= le mars 1714 après J. Chr.).

Le manuscrit B est fragmentaire. Le fragment B/I (dim. 62 cm. sur 32,5 cm.) contient les chapitres Nom. 33, 51 — Deut. 2, 7a. Il est continué par le fragment B/II (dim. 111 cm. sur 32 cm.) qui contient les chapitres Deut. 2, 7b—9, 1a. L'origine du manuscrit B est ashkenazite et, probablement, il a été copié entre les siècles XVII et XVIII.

Riassunto: ANGELO VIVIAN, NOTE RIGUARDO A DUE ROTOLI EBRAICI APPARTENENTI ALLA BIBLIOTECA DELLA FACOLTA' TEOLOGICA DI LJUBLJANA

Nella Biblioteca della Facoltà Teologica di Ljubljana si trovano due rotoli biblici per uso liturgico sinagogale, provvisoriamente denominati Manoscritto A (Rkp. A) e Manoscritto B (Rkp. B). Il manoscritto A, che contiene tutto il Pentateuco non vocalizzato, è in un ottimo stato di conservazione. Le dimensioni del rotolo sono: 25,21 mt. × 56 cm. Attorno ai due manici ci sono due targhette metalliche (plošč. 1 e plošč. 2) con dedica incisa in ebraico. Eccone la traduzione italiana: »Mosè Abramo Pacifico acquistò (questo ro-

tolo del) la Torà di Mosè (che Dio lo conservi!) e la portò nel sacro tempio il giorno 22 del (primo) mese dell' anno 5474 dalla Creazione del mondo» (= marzo 1714).

Il manoscritto B è frammentario: il frammento B/I (62 cm. × 32,5 cm.) contiene il brano Num. 33, 51b — Deut. 2, 7a, continuato dal frammento B/II (111 cm. × 32 cm.) che contiene il brano Deut. 2, 7b — Deut. 9, 1a. Il manoscritto B è di origine ashkenazita ed è stato scritto, probabilmente, tra i secoli XVII e XVIII.

DOKUMENTI

MARKSIZEM, ČLOVEK IN KRŠČANSKA VERA

Izjava stalnega sveta francoskega episkopata

Uvod v izjavo

Na začetku zasedanja 1. 1975 je kardinal Marty izrazil željo, »naj bi francoski episkopat še naprej s primerno resnostjo študiral, kakšni naj bi bili odnosi med marksističnim naukom, ki hoče pospeševati osvoboditev brez Boga, in evangelijem, ki ponuja božje rešenje.«

Stalni svet je tedaj dal Mgr. Matagrinu nalogo, naj koordinira različna dela prizadetih škofovskih komisij.

V njegovem imenu in z njim povezani so član socialne komisije Mgr. Derouet kot tudi drugi škofje že pred 18 meseci navezali stike s krščanskimi aktivisti, s političnimi ljudmi, s sindikalisti, teologi, filozofi in tudi s škofovsko komisijo za delavce in z uradom za preučevanje nauka.

Vse to preučevanje skupaj je privedlo do objave te izjave stalnega sveta »o marksizmu, človeku in krščanski veri«.

Namenjena je vsem kristjanom kot temeljno izhodišče in pomagalo; naša se na marksizem v celoti v razmerju do različnih družbenih problemov.

Pred seboj ima marksizem na splošno, tak, kot ga v Franciji razodevajo njegovi mnogovrstni tokovi, med katerimi je najbolj znan tisti, ki ga predstavljata stališče in dejavnost komunistične partije. Ta marksizem z različnimi razlagami je vpliven v političnih in sindikalnih organizacijah, prav tako pa tudi drugod. S takim se kristjani srečujejo vsak dan.

Kaj hoče episkopat povedati?

Marksizem in njegova analiza človeka, družbe ter zgodovine imata vpliv na raznovrstna področja današnje strokovne in kulturne dejavnosti. Kot na druge ljudi, delujeta tudi na kristjane ta pogled na svet in ta praktična socialna akcija. To pa nujno pomeni nova vprašanja za njihovo vero in Cerkev.

Ne gre, da bi Cerkev zavzela kakšno stališče v sedanjih političnih bojih. Ona ne sme biti nikomur borbena sredstvo. Njeno specifično poslanstvo je oznanjevati evangelij vsem ljudem, naj pripadajo kateri koli politični stranki. Obrača se na vsakega, ko gre za vprašanje, zakaj in čemu naj se za nekaj odloči. Cerkev ne daje ne tehničnih in prav tako ne političnih rešitev. Prav tako ne podpira kakšnega socialno-ekonomskega sistema, ki bi bil v popolnem nasprotju z drugim. Naglaša marveč, da je upravičen pluralizem, ker razodeva večje spoštovanje do človeške osebe in njene odgovornosti: zdi se

namreč, da je potrebnih več družbenih načrtov in njihovih izrazov, če hočemo osnovati zares demokratično družbo.

Škofje opozarjajo, da sta krščanska vera in marksizem nezdržljiva. Naglašajo brezbožno naravo zgodovinskega in dialektičnega materializma. Kristjanom narekuje njihovo dejavnost v zgodovini in družbi, ki naj pospešuje pravice človeške osebe, zvestoba do njihove vere. V imenu teh pravic in zvestobe tej krščanski veri odgovorni v Cerkvi pozivajo kristjane, naj imajo pri svojih srečanjih z marksizmom odprte oči. Ne morejo pristati na to, da bi krščansko upanje postavili v isto vrsto z marksističnimi pogledi na zgodovino.

Danes nekateri vidijo v marksizmu odločilen dejavnik pri razvoju družbe; zato se zdi potrebno pokazati, kako je njegov pogled na človeka enostranski in kako se ne meni za vero vernika in torej ne za Cerkev.

Na koncu navaja izjava pogoje za dialog, kadar se kristjani in marksisti skupno lotevajo iste dejavnosti. Kristjani morajo svoji veri ohraniti njej lastno naravo in skrbeti, da bi bil spoznan tisti, ki je njihovo najgloblje gibalno: Jezus Kristus, rešitelj ljudi. Dialog je moč voditi samo v resnici. Zahteva jasnost, razsodnost in spoštovanje tega, kar so eni in drugi. Zato se je zdelo potrebno brez prikrivanja prikazati, kako se kristjani v pogostnih političnih pogovorih, na katere so povabljeni, znajdejo v nemogočem položaju.

V svetu, za katerega kulturo je značilen marksizem, božje ljudstvo stoji sicer pred novimi vprašanji o nasprotjih in krivicah sodobnega družabnega življenja; vendar ostane njegovo poslanstvo: oznanjati evangelij medčloveškega bratstva tako, da je to poziv k spremembi življenja pri posameznikih in družabnih skupinah.

6. julija 1977

IZJAVA

Katoličani v naši deželi so vedno bolj pozorni na to, kako neenako so razdeljene dobrine in odgovornosti med različne družbene sloje in različne pokrajine sveta. Mnogi so zaradi svoje vere v Boga, ki je ljubezen, strastno zavzeti za pravičnost, zato niso pripravljeni pristati na dostikrat neznosna stanja, ki jih ustvarjajo politični, ekonomski in kulturni sistemi. Vedo, kako pomembna je kolektivna akcija, če hočejo spremeniti to stanje, kot predlagajo zelo različni programi. Takó so kristjani danes razdeljeni po vsej politični šahovnici; mnogi izmed njih se neizogibno srečujejo z marksizmom.

Ta doživlja zadnje čase kulturen in političen razmah. Takó v poljudni kot znanstveni obliki se zdi mnogim odločilna njegova razlaga ekonomskih in ideoloških kriz. Naj bo govor o vzgoji, delu, zdravju ali znanstvenem raziskovanju, se poljedelci, delavci, izobraženci in vodilno osebje tako ali drugače sklicujejo na marksistično razlago zgodovine in družbe. Z marksizmom se srečujejo najprej pri politični in sindikalni dejavnosti; mnogi pravijo, da jim daje analize in akcijskih sredstev za preoblikovanje družabnih odnosov.

Vpliv marksizma sega danes daleč prek političnih strank: vpliv ima na raznovrstne družbene in kulturne ustanove, kot so združenja staršev, fakultete in kulturne hiše. Levičarji, freudomarksisti tudi skušajo po svoje upoštevati notranja nasprotja liberalne družbe tega konca 20. stoletja. Ponujajo določene akcije, da bi spremenili poslovanje države, šol in podjetij.

Francoska komunistična partija javno ugotavlja, da so nastali v marksizmu teoretični in praktični premiki: upoštevanje sodobne stvarnosti jo je privedlo do tega, da je zavrgla pojem diktature proletariata in zavzela novo stališče do javnih svoboščin, do soodgovornosti pri narodni obrambi ter do ustroja industrije. V imenu političnega realizma pozivajo komunisti k »edinstvi francoskega ljudstva«.

Pri tej splošni strategiji slišijo pozive tudi kristjani; saj se tudi ti udeležujejo vseh kulturnih in političnih gibanj družbe. Nekateri med njimi se odločajo za socializem in včasih uporabljajo tudi marksistično analizo, ne da bi z marksisti delili njihovo pojmovanje sveta in uporabljali ista akcijska sredstva. Drugi pa pravijo, da so kristjani in marksisti; biti hočejo marksisti in kristjani v polnem pomenu besede. Nekateri mislijo celo, da bodo tako obnovili izraznost svoje vere.

Končno mednarodna stvarnost — pa naj gre za debato okoli evrokomunizma ali stanja na Bližnjem vzhodu ali širjenja marksizma v črni Afriki ali za novice, ki k nam prihajajo iz Kampučije ali Vietnama, ali okoli molka kristjanov na Kitajskem — spričo marksističnih teorij, ko dobe svoj izraz v politični oblasti, lahko vzbuja le vprašanja in nemir. Z druge strani pa tudi vemo, kakšne sadove prinaša v Južni Ameriki, če že ne v Franciji, sistematični antikomunizem, če se spremeni v ideologijo »narodne varnosti« ali se sklicuje na takó imenovano krščansko civilizacijo. V vseh primerih je hudo prizadeta svoboda človeka in hkrati svoboda vernika.

Že večkrat so v naši domovini od nas zahtevali izjavo o teh političnih vprašanjih. Zato se z vestjo, ki se zaveda naše škofovske odgovornosti, oglašamo k besedi. Naš čas nas izziva in mi se temu izzivu ne mislimo izogniti.

Kot pastirji katoliške Cerkve bomo javno nastopili in ta naš nastop bodo gotovo ocenjevali s političnimi merili. Nekateri nas bodo obtoževali, da delamo to, ker bi radi vplivali na volitve, drugi, da smo cokla pri spremembah, ki se zde nujne. Toda zaradi tega, ker se zdi politično ravnotežje v naši domovini nestalno, mi nismo dolžni molčati. Nikakor ne maramo biti volilna pomožna sila. Skupaj z duhovniki, redovništvom, aktivisti in verniki iz različnih vrst hočemo biti zvesti evangeliju in smo vsem ljudem dolžni pričevanje: pričevanje naše vere v Jezusa Kristusa, Gospodarja in Rešitelja zgodovine; zakaj »Cerkev ima za vsakogar srce in njena služba ni za nikogar brezbržna« (Ecclesiam suam). Kot služabnikom resnice o človeku v Jezusu Kristusu sredi našega francoskega božjega ljudstva so nam skupaj z vsemi, ki delajo za razvoj družbe v luči vere, pri srcu sodobne zahteve evangeljske svobode.

Srečanje z marksizmom je pri tistih, ki so mislili, da lahko uskladijo svoje prepričanje in sodelovanje s komunističnimi organizacijami, prepogosto privedlo do tega, da se je krčila vsebina njihove vere. Danes hočemo kot vršilci svoje pastirske službe kristjanom natančno pokazati, pod kakšnimi pogoji in v kakšnih mejah je možen dialog, ki še spoštuje evangeljsko resnico.

I. Ob srečanju kristjanov z marksisti

Katoličani se zavedajo ekonomskih in kulturnih protislovij naših družb; zasebne ter kolektivne posledice, ki jih imajo ta protislovja za njihove tova-

riše pri delu in zanje same, zbujaajo v njih upor; tako prihajajo tudi do spoznanja, da so potrebne spremembe. Vplivati hočejo na ekonomske sisteme in na ideologije, ki jih porajajo. Povezujejo se s sindikalnimi, kulturnimi in političnimi organizacijami, da bi se bojevale za kolektivno osvoboditev.

Tem kristjanom ni treba več dokazovati, da je socialna politika liberalizma doživela polom. Ravnotežje, ki zanj liberalni ekonomisti mislijo, da se doseči z naravno igro tržnih zakonov, se nagiblje v prvi vrsti v korist lastnikov kapitala. Francoski socialisti 19. stoletja so že opozarjali na lažnivost teh liberalnih teorij. Marx ima zaslugo, da je te proteste spremenil v analizo in v možnost akcije. Marksizem odkriva objektivno nasprotje med tistimi, ki dajejo kapital, in tistimi, ki dajejo delo, ter daje prednost razrednemu boju; zato mobilizira mase, da bi zgradili pravičnejšo družbo. Razumljiva je privlačnost te utopične vizije družbe, kjer naj bi bilo konec tega, da bi človek izkoriščal človeka.

Ko se je začenjala industrijska družba, so kristjani, Marxovi sodobniki, tudi obsojali krivice, ki jih je povzročal mehanizem liberalnega kapitalizma; niso pa odkrili v strukturah vzrokov za neenakost in bedo, ki so jo obžalovali. Pozneje je njihovo delo povzel Leon XIII. in l. 1891 obsodil »krivično stanje, kjer majhno število premožnih in bogatih... nalaga skoraj suženjski jarem neizmernemu številu proletarcev« (Rerum novarum).

Danes se kristjani, ki hočejo biti sicer popolnoma zvesti zahtevam svoje vere, bore v različnih socialističnih gibanjih za analizo in preobrazbo družbe. Tedaj se srečajo tudi z dejavnostjo, načrti in gibanji marksistov.

To pot hodijo krščanski delavci, duhovniki in redovniki, ki hkrati z drugimi delavci občutijo nezanesljivost zaposlitve, nezdrave razmere pri delu in v stanovanju, pritisk nizkih plač in pomanjkanje odgovornosti v podjetjih. Zato skušajo delovati za preobrazbo tega krivičnega stanja. V stvarnosti konkretne akcije se jim zdi, da marksizem upravičeno napada sistem produkcije in organizacijo dela. Izobraženci se pridružujejo temu protestu in temu boju, da bi s svoje strani pritisnili na socialna razmerja, ki so izšla iz liberalizma. Njim se zdi dragocena dosledna razlaga ekonomije in družabnega življenja, kot jo podaja marksizem s pomočjo političnih strank in sindikatov, ko analizira proizvodne odnose in njihov vpliv na življenje v družbi. Nekateri vidijo v tem tudi nepogrešljiv deloven pripomoček za uspešno preobrazbo stanja delavcev; bolj splošno: marksizem se jim zdi edina alternativa za socialna in kulturna protislovja liberalizma v krizi.

Marksizem nadalje naglaša socialno naravo človeka ter vzajemnost delavcev na narodnem in mednarodnem področju. Analiza družbe in merjenje moči v medsebojnem razmerju (kapitala in delavcev) vodi kristjane kot druge k misli, da brez komunistov ni možna nobena sprememba kolektivnega življenja. To vodi k enotni akciji vseh razpoložljivih sil, ki hočejo ustvariti novo družbo.

Ti družbeni problemi izzivajo življenjskost naše vere. Vemo, da zanje ne zadostuje že to, da smo velikodušni v dobrih namenih, in tudi ne, da dajemo neposredno pomoč. Gre za rešitev človeka, se pravi, za popolno razodetje njegovega dostojanstva in za uresničenje socialnih pogojev za njegovo svobodo. Če premišljujemo sveto pismo in cerkveno izročilo, nam je jasno, kako

nas božja pravičnost, ki je Ljubezen, kliče naj sodelujemo pri osvobajanju človeka od vsega, kar ga ponižuje ter vodi v upor ali fatalizem.

II. Vprašanja kristjanov marksizem

Socializem se je pojavil v francoski družbi, ko so različne revolucije prebudile demokratičen zanos. Ta je prihajal do veljave v protestih proti krivičnosti ekonomskega sistema in v splošnem prizadevanju po spremembi oblik politične oblasti. Danes marksizem povzema te raznovrstne miselne tokove in si v javnem mnenju skuša pridobiti nekaj monopol za spremembo demokratičnih odnosov med ljudmi. Zato silovito in strastno zavrača kot konservativne vsako kritiko in vsako vprašanje tistih, ki ne pristajajo na njegove teze. Odtod izvira pogosto dejanski totalitarizem in zanikanje vsakega resničnega pluralizma. V sedanjih debatah je to vir sporov, kjer je marksizem prevladujoča ideologija.

Zgodovinski materializem gleda na zgodovino kot na celoto proizvodnih oblik, ki so se in se bodo pojavile v času, na njihovo delovanje in njihove prehodne oblike. Zgodovinska znanost ni torej drugega kot teorija o proizvodnih načinih; zakaj po Marxu »proizvodni način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in umski potek življenja«. Čeprav je Marx preštudiral le zakone v poslovanju takratnega kapitalističnega proizvodnega sistema, je mislil, da dovolj upošteva vse zgodovinske proizvodne oblike, torej vse socialne tvorbe. Ta celostni pogled na zgodovino sloni na revolucionarni praksi proletariata in njegovih posebnih koristih. On ima takó zavest, da ima privilegij, da lahko znanstveno razloži vesoljno zgodovino. Marksistična teorija, ki sloni na tej praksi razrednega boja, ima za svojo nalogo: razumsko prikazati proletarsko pojmovanje sveta.

Organizirati to proletarsko vizijo sveta v gospodujoč položaj se pravi izključiti druge socialne kategorije iz kulturnih in političnih odgovornosti ter jim ne priznati osebnega in kolektivnega obstoja. Dejstvo, da se to vedno ne zgodi, je dokaz, da ima svoje meje sistem, ki je uspešen le, če prebivalstvo pod močno organiziranim vodstvom sprejme politično odvisnost. Ta vizija zgodovine bi hotela človeka spremeniti le v odsev odnosov ekonomske proizvodnje in ga podrediti novi vladajoči socialni skupini. Če je komu izključno izhodišče za vse razumevanje družbe in zgodovine to, da se zavzame za proletariata, potem odpira vrata nemalo totalitarnim posegom, ki jih opravičuje v imenu uspešnosti.

Dialektični materializem priznava snov in proizvodne oblike pri delu za prvo počelo bivanja narave, družbe in človeške zgodovine. Osebna vest in zavest je le trenuten pojav trenutka kolektivne zavesti. Vera posebej je tu le odsev dejanskega družabnega stanja, »protest odtujene zavesti«, ki bo morala izginiti s prihodnimi spremembami socialnih odnosov in ukinitvijo odtujevalnih oblik, s katerimi naj bi bila povezana.

Vernik torej, ki brez pridržka sodeluje s komunisti, sodeluje, da sam izgine. Ker sta praksa in teorija medsebojno odvisni, materializem »čisto naravno« vodi v ateizem. Sicer so pa nezdružljivost vere in marksizma pogosto naglašali uradni predstavniki komunistične partije. Proces je tak, da krščansko prepričanje tako o veri kot o človeku počasi izgubi svojo vsebino. Ate-

izem tu ni samo nekaj zaradi zgodovinskih okoliščin rojstva marksizma dodanega; vse bolj globoko je ateizem sestavni del materialistične prakse. Komunisti se imajo za ateiste, ker so materialisti in ne obratno.

Pri znanstveni analizi stvarnosti in izdelavi strategije si laste posebno pravico. Pri tem se sklicujejo na zgodovinski in dialektični materializem, ki je v nasprotju z idealizmom njihovih tekmecev. To domišljanje, da samo oni podajajo znanstveno razlago in da so odkrili temeljne zakone, ki odločajo v socialnih odnosih, ter pojasnili razmerje med materijo in mislijo, jih zavaja, da vsakemu drugačnemu gledanju odrekajo veljavo. To je krivo, da partiji — ali proletariatu — nekako nujno priznavajo monopol nad znanostjo in zgodovino.

Ta posebna pravica je pa nesprejemljiva. Tem bolj, ker vemo danes bolje kot ob koncu 19. stoletja, kako je področje znanosti človeku omejeno in preveč časovno pogojeno, da bi ga lahko razglasili za absolut. Če bi sprejeli tak monopol, bi znanstveno raziskavo usuznjili razrednim ali narodnim interesom, cenzuri in izključevanju; za to nam daje nazorno sliko kar precej dežel, ki se sklicujejo na marksizem. Materializem ne more biti edini ključ, s katerim bi lahko prišli do znanstvene podobe človeške resničnosti. Dosti drugih znanosti o človeku in družbi se sklicuje na druge temelje in druge metode — ne da bi zavračali nekatere pridobitve marksizma. Zateva po znanstvenem monopolu lahko marksizem samo zapre v okostenele teorije in daje opravičilo za totalitarne strategeme.

Vse to razodeva, če je še treba: problem ni samo v tem, da je med ateizmom in vero nasprotje; gre za dve različni pojmovanji narave, človeka, družbe in zgodovine.

III. Smisel cerkvenih posegov

Krščanska vera ne poraja sama po sebi neke filozofije o človeku. Cerkev nima kakšnega znanstvenega nauka o družbi, ki bi se postavljala v vrsto s socializmi in liberalizmi. Vendar ne more biti v skladu z evangelijem kakršen koli družabni red; tudi kakršno koli človeško vedenje ne more biti zvesto božji Besedi. Fašizmi in totalitarizmi ne gredo skupaj z oznanilom blagrov. Krščanstvo nosi samo v sebi, kot pravi Pavel VI., »globalno vizijo človeka in človeštva« (Populorum progressio). Ono ni glas sredi med liberalizmom in marksizmom; sega globlje v srce vsakega vernika, ko se odloča za politiko in boj, pa naj bosta kakršni koli.

Cerkev je v človekovi službi

Tu ne gre za idealistično vizijo brez vpliva na določeno resničnost. Cerkev ni brez prakse. Cerkev govori na podlagi večtisočletne človeške in duhovne skušnje.

V prvem času božje obljube Abrahamu in tedaj, ko sta Mojzes in njegov narod živela v zavezi, se je začelo dolgo tovarišstvo Boga z ljudmi, ki so jih delile različne oblike gospodarske, kulturne in včasih politične osvoboditve njihovega časa. Spoznali so že, da materialne spremembe ne zadostujejo, dokler greh in smrt nista našla v Bogu poti rešenja; zakaj Bog je vedno najgloblje teženje človeka.

Temelj za cerkveno oznanjevanje nauka o človeku je zlasti Jezusovo zgodovinsko izkustvo v izredno razdvojenem političnem in družabnem okolju. Ko božja navzočnost dvigne ljubezen v božje višine, vidimo, da se družabni odnosi korenito spremenijo, tako da podro tiste pregraje, ki so jih postavili denar, rasa in sila.

Končno je izkustvo prvih krščanskih občestev, ki so se morala spoprijeti z razlikami v kulturi in družabnem položaju, uspelo dati krščanstvu tisti dinamizem, ki ga nista mogla zavreti ne rimski imperij ne barbarske horde.

Nasprotja kultur in družb, s katerimi se je Cerkev srečevala, so jo usušila mogočnikom, zato je seveda v stoletjih dolgo iskala čistost in resnico za svoje nastope, in to skozi obdobja sence in luči. Da je bilo Cerkvi stalno silno pri srcu celotno osvobodjenje človeka, pričajo ostri nastopi cerkvenih očetov proti razkošju in bogastvu, mistični zanos pri menihih, pričevanje za uboštvo pri Francišku Asiškem, prizadevanje Bartolomeja de las Casas v korist Indijancev, socialna akcija sv. Vincencija Pavelskega, ki jo je navdihovala prav konkretna ljubezen, da ne omenjamo drugih primerov.

V času, ko nam zaradi manipulacijske in uničevalne tehnike grozi še hujši totalitarizem, moramo govoriti o človeku. Razne oblike liberalizma skušajo upoštevati v njem samo delovno sposobnost in njegovo donosnost pod vidikom dobička; diktature mu nalagajo molk in podrejenost, kadar gre za njegovo državljansko odgovornost. Razne oblike marksizma ga kaj lahko uklenejo v materialna protislovja njegove zgodovine. Cerkev pa je zvesta svojemu izročilu, da služi človeku in človeški družbi; zato se zavzema za to, da bi ljudje v svojem družinskem in družabnem življenju, v svojem poklicu in v svojih ideoloških bojih dosegali vsestranski razvoj.

Stvarjenje in rešenje v Jezusu Kristusu

Vera ni — kot večkrat pravijo komunisti — »mnenje tistih, ki verujejo v nebesa« brez kakršnega koli uspešnega vpliva na družabno življenje, tako da bi se verniki in neverni razlikovali samo po zasebnem čustvovanju. Zato kristjani ne morejo sprejeti teh ponujenih rok in biti pri tem brezbrizni za tisto, kar je zanje temeljnega. Zato tudi Cerkev, ko posega vmes, naglašajo razlike v pogledu na človeka, družbo in prihodnost človeštva.

Za kristjana ni dveh zgodovin: verske in profane. Samo ena zgodovina je: zgodovina človeštva, ki ga je ustvaril Bog in poklical v Duhu, da se sreča z njegovim Sinom. Isti Bog je stvarnik snovi in duha in rešitelj usode ljudi. Zakaj postal je človek, se pravi dejavnik v zgodovini, katere središče in cilj je kot Bog. Zato imamo v umrlem in vstalem Kristusu poln smisel dopolnitve človeka.

Vstali Kristus je v polnosti svojega življenja prototip človeka, ki je presegel protislovja smrti in dosegel svojo resnično podobo. V Jezusu Kristusu se začenja resnična prihodnost za človeka in vesolje, ki je z njim povezano. Njegova absolutna, neomejena prihodnost je onstran prihodnosti, ki jo more človek predvidevati in skuša obvladati z načrtovanjem; zakaj ta prihodnost je vedno omejena, je prihodnost krhkega človeštva, ki je zapisano smrti. Samo Kristus Rešitelj in Obnovitelj rešuje uganko človeške zgodovine, ki so v njej ljudje zavestno odgovorni dejavniki.

IV. Specifičen prispevek Cerkve k izgradnji človeka v zgodovini

Kristus pomeni za vsakega človeka razodetje njegovega duhovnega poklica in njegovega dostojanstva. To versko prepričanje nas sili, da oznanjamo evangelij vsem ljudem v različnih kulturah in v različnih političnih strankah.

Verski poklic človeštva

Kar zgodovinsko vemo o človeku, nam priča, da versko neprestano hrepeni. Vera je — kot razmerje do Boga — skozi stoletja poizkus, ki razodeva to željo po srečanju z Bogom. To pričakovanje kljub zmotam, grehom in protislovjem razodeva Boga po Kristusovi podobi. Čemur tu pravi kristjan greh, ni najprej to, da prekrši kakšno prepoved, temveč da prekine duhovno razmerje do Boga; posledica tega je, da človeška dejavnost velja samo še osvajanju narave, zaslužnjenju bližnjega ali zamračevanju razuma (Rimlj 1, 18 do 23). Greh je odklanjanje take zgodovine, kakršno naj bi živeli po božji volji. S tem da greh ne priznava te Stvarnikove podobe v nas, da noče sprejeti tega človeškega poklica: oblikovati prihodnost v Bogu po Jezusu Kristusu, okrni človeka za tisto, kar mu je bistveno: za njegovo potrebo po neskončnem, za njegovo zanosno hrepenenje po življenju, ki je močnejše od smrti, za njegovo teženje po popolni sreči. S tem obrača hrbet predvidevanjem zgodovine, ki jo vedno sestavljata greh in milost.

Kristjanu ni dovolj, da obsodi zlo, ki ga vidi v ekonomskih, socialnih in političnih strukturah svojega časa; z božjo milostjo mora obvladati to ukoreninjeno željo po imetju, ugledu in moči, spreobrniti mora svoje srce, da more potem uresničiti solidarnost in v Bogu spraviti med seboj človeške družbe.

To nalogo ima v konkretni zgodovini; zato iz verske poklicanosti človeštva vedno znova izhajajo pobude za premagovanje vseh oblik izkoriščanja, gospodovanja in zatiranja, ki se tudi vedno znova pojavljajo. To nikakor ne gre »naravno«, kakor da bi vso stvar lahko prepustili igri tržnih zakonov ali razmerij moči; tu je potrebna energija duhovnega načrta, ki sloni na Stvarnikovi zamisli, če hočemo uresničiti tisto, kar je najboljšega v pričakovanju vsakega človeka, ki se zaveda, da je božji otrok.

V različnosti sprejetih nalog, izbor in strank torej ne moremo videti nekaj slabega ali zgrešenega, kar bi se med seboj moralo izključevati. Pač pa pridemo do pluralizma, če priznamo te razlike, in v pluralizmu lahko potem upoštevamo posamezne poti vsakega človeka v zgodovini. Nikogar ne smemo izključevati iz gradnje kolektivne solidarnosti in od političnih odgovornosti; naj bodo boji še tako hudi, nasprotnik lahko vedno postane sodelavec; tako potrebno je, da se pri ustvarjanju zgodovine v temelju skupnega življenja združujejo različni glasovi.

Tako krščansko pojmovanje zgodovine nikakor ni kakšna idealistična filozofija, ki je nad konkretnimi odnosi človeka do narave in družbe; to pojmovanje pomeni, da človek prevzame nase osebno odgovornost za mehanizme snovi in mas, da bi lahko vsak človek prišel do svojega verskega poklica in ga ostvaril. Če marksizem razume zgodovino z izhodišča »proizvodnje materialnega življenja«, ki naj bi bilo pogoj za pojav socialnega, političnega

in kulturnega življenja, krščanstvo ne zanika tega vpliva na določene opredelitve bivanja. Vendar ve, da vpliv proizvodnje ne more biti razlaga za vsega človeka, ki je osebno odgovoren za svojo usodo in za skupno zgodovino. Želja po Bogu, ki je v središču verskega poklica človeštva, kaže, kje je polni smisel človeške zgodovine.

Temeljne strukture človeškega bivanja

Človekovo razmerje do narave, boj človeštva za obvladovanje te narave, za počlovečenje in posplošenje človekovih pridobitev so izhodiščne prvine marksizma, ko skuša razumeti človeka kot družabno bitje. To pojmovanje človeka v svetu, ki je hkrati praktično in teoretično, zavzeto za revolucionarno dejavnost ter proizvaja znanje, je vsem — med drugim tudi kristjanom — poklicalo v spomin socialno funkcijo dela, znanosti in tehnike za zgodovino človeštva. Krščansko razmišljanje se je tudi samo okoristilo s tem prispevkom.

Vendar sestavljata osebo zavest, vest in misel. Če osebo skržimo samo na odsev socialnih razmerij, ima to hude posledice za posameznika, družbo in tudi politiko. Koliko potem v resnici še ostane svobode, če je materija pred mislijo in ima misel pomen samo v razmerju do drugih materialnih procesov, katerih odsev je, »prenesen v človekove možgane« (Marx, Kapital 1.)?

Ne mislimo tukaj filozofsko presojati predpostavk marksizma; gotovo pa ne moremo spraviti v sklad z vero teorije, ki za edino normo človeka postavlja skupek socialnih in materialnih odnosov. Krščanstvo priznava temeljni pomen zlasti razmerju med moškim in žensko, ker je sestavni del osebne poklica v ljubezni. Takó je družina učilišče solidarnostnih odnosov in smisla za delitev, odgovornost in avtoriteto, ki mora prežemati vso družbo. Izhodišče je za preseganje odnosov moči in boja.

Iz teh medsebojnih osebnih razmerij se lahko ustvarjajo sorodstvene vezi ter družbotvorne oblike življenja v zasebnem družabnem življenju. Tu se porajata pluralizem in demokracija; na teh razmerjih bratske ljubezni, enakosti in spoštovanja, za katere nam daje evangelij blagrov načela, jih je moč uresničiti v miru, pozabljenju na sebe in zavzetosti za božjo pravičnost. Potem je temelj politične družbe medsebojno priznavanje oseb in skupin, ki so vse povabljene k sodelovanju pri skupnem načrtu za svobodo in počlovečenje kolektivnega življenja. To so politične posledice skupnega evangelijskega življenja, ki se jim kristjan ne sme odreči, če noče zatajiti sam sebe.

Upravičeno je vprašanje: ali konec koncev marksizem ne gre mimo teh osebnih odgovornosti v politični dejavnosti? Kolikor je uresničena absolutna oblast stranke nad državo in države nad posameznikom — zgodovinske skušnje, ki ponazarjajo to pripombo, so tu — so zakoni in ustanove omejeni na ideološke in strateške interese samo enega dela državljanov. Če kristjani danes zagovarjajo nujnost pluralizma in demokracije, jo iz odpora proti nasilju nekontroliranega liberalizma, pa tudi vsakega totalitarizma, ki zahteva popolno podreditve. V prvem in drugem primeru ne uživa spoštovanja dostojanstvo oseb; to je pa temeljna sestavina bivanja človeka kot takega. V tem je po našem jedro debate in akcije v družbi.

Gre za krščansko svobodo: človeška oseba je odsev Absolutnega, Stvarnika, ki jo je ustvaril po svoji podobi. Vse družabno življenje ima izhodišče v osebi, v njeni zavesti, v njeni podjetnosti in odgovornosti. Vse družabno življenje je v službi osebe: ustvarilo naj bi zares človeške pogoje za njeno življenje, delo in politični poklic; ustvarjalo naj bi skupno zgodovino. Ker ima človeštvo verski poklic, mora vse družabno življenje dopuščati duhovno zorenje osebe.

Zakaj Cerkev odklanja marksizem

Če Cerkev odklanja marksizem, ga zato, ker sta ateizem in vera nezdružljiva. Pa tudi zaradi človeka. Cerkev odklanja to, kar razkrajja človeka in ga spreminja le v orodje proizvodnje, v potrošnika dobrin in v strateško sredstvo pri politični akciji. Če je Marx v svojem času osredotočil svoje razmišljanje na pomembnost ekonomike in proizvodnih odnosov v zgodovini ljudi industrijske družbe, nas to ne more pripraviti do tega, da bi vse postajanje človeka podredili tej zgodovinski določeni odvisnosti. Tem bolj, ker ekonomika v človekovem življenju ne more razložiti vsega, npr. trpljenja in smrti, ljubezni in krhkosti, greha in milosti. Vendar je v marksizmu delček resnice, ki se je zavedamo; tudi ne mislimo opozarjati le na njegove meje in nevarnosti. Ker je nastal v krščanski deželi, nam vsiljuje vprašanje, kakšno podobo Boga in Cerkve podajamo ljudem. Kljub temu ne moremo, če nočemo zatajiti humanizma vere in Stvarnikovih sledov v vsakem izmed nas, svojega krščanskega upanja postaviti v isto vrsto z zgodovinskim in dialektičnim materializmom komunistične partije.

Vera v Jezusa Kristusa nam razodeva dostojanstvo človeka, vsakega človeka in vseh ljudi. Ona vodi naš boj za pravičnost; ona je naša moč v zgodovini. Zakaj v vstalem Kristusu beremo poziv k spremembi naših družb, hkratno pa smo na poti »v novo nebo in na novo zemljo«. Drugega mesijanizma ni.

V. Vprašanja, ki jih kristjanom zastavlja srečanje z marksizmom

Kot nas pozivata Janez XXIII. in Pavel VI., razlikujemo ideologijo od zgodovinskih gibanj, v katerih se uresničuje (Pismo kard. Royu, 51). Danes pa se zastavljajo temeljna vprašanja, ko gre za strategijo političnih formacij in za zahteve vere, ki je dosledno zvesta božji besedi v Jezusu Kristusu.

Ko oznanjamo evangelij in živimo po njem, moramo tudi razmišljati o kulturnih dogodkih in spremembah našega časa. Marksizem skuša dostikrat s svojo kritično močjo z vso silo vplivati na spreminjevalne načrte naše potrošniške družbe. Če govorimo o Bogu, in sicer v sodobnem izrazu, ki je primerno za moške in ženske, ki je zanje marksizem konkreten in stalen izhodiščen sistem, se moramo prav resno zavedati življenja, ki ga živijo kristjani in marksisti, ki se bore za ramo ob rami v službi pravičnosti. Če nagašamo — kot tudi komunisti — da sta vera kristjanov in marksizem teoretično in praktično nezdružljiva, smo vendar pripravljeni tvegati dialog in soočenje; toda zanju moramo postaviti meje, zakaj kristjani hočejo ostati to, kar so.

Tu razlikujemo tri vrste ljudi:

1. Imamo kristjane v organizacijah, ki se tako ali drugače sklicujejo na marksizem. Ali pa uporabljajo njegovo analizo in nekatere sestavine zgodovinskega ali dialektičnega materializma. Ti nikakor nočejo obtičati v tem krogu in takó okrniti svojih pogledov.

Vendar ne smemo pozabiti, da je težko ločiti te sestavine za analizo od njihovih filozofskih predpostavk. Obstaja nevarnost, da potrebam akcije in uspešnosti žrtvujejo osebne svobode in dostojanstva, ki vendar sestavljajo konkretno, socialno in politično vsebino pristne demokracije.

2. Drugi kristjani mislijo, da bodo lahko dosegli enotnost med krščansko in marksistično prakso. Zato nekateri prenašajo dinamizem razrednega boja v Cerkev. Ko hočejo biti marksisti in kristjani v polnem pomenu besede, se končno neizogibno znajdejo v zamenjavi vrednot, ki je za krščansko vero nesprejemljiva. Prednost, ki jo dajejo ekonomskim dejavnikom, pusti v senci kulturne in politične vidike človeka in specifično naravo Cerkve.

3. Imamo kristjane, ki so člani komunistične partije. Kako bi se mogli izogniti vprašanju, kako je z njimi? Ali so izmerili posledice svoje odločitve s stališča svoje borbene dejavnosti, svoje lastne vere in svoje pripadnosti Cerkvi?

Ko komunistična partija ponuja roko katoličanom, se ne meni za to, da je za kristjane politični pluralizem nujna stvar in nočejo biti kolektivno pomožna sila v boju za oblast. Če upoštevajo specifično naravo Cerkve, je ne morejo kot take zaplesti v sedanje politične spore.

Ni naša stvar, da bi dajali navodila za področje, ki je zanj odgovoren vsak kristjan sam, ko izbira obliko družbe. Toda na vsak način je treba razpršiti nesporazume, ker iste besede pravičnost ali osvobojenje v političnem jeziku nimajo vedno istega smisla za kristjane in marksiste.

V skrbi za vero in oznanjevanje evangelija naglašamo, da se pod vplivom zgodovinskega in dialektičnega materializma vsebina vere kaj lahko skrči. Res je potreben boj za osvoboditev ljudi tako v naši domovini kot v manj razvitih deželah; vendar nekakšen zemeljski mesijanizem ne more zamenjati sprejetja božjega kraljestva. Tu gre za stvarnost osvoboditve človeka in celó za resničnost evangeljskega oznanila.

Prispevati hočemo svoj delež k temu, da bi se ves dialog razvijal v skladu z resnico in smo si na čistem glede razhajanja v pojmovanju smisla življenja. Molk lahko vodi v odstopanje in pridobivanje. Kar nas zadeva, gre tukaj za prihodnost človeštva in Cerkve.

V skupnem boju za bolj pravično družbo kristjanom torej njihova vest nalaga nekaj smernic za delovanje:

— Nujno se mora delo odvijati tako, da med seboj spoštujemo posebnost vsakega. Nihče nič ne pridobi, če drugi neha biti, kar je.

— Če kristjani mislijo, da lahko delajo skupaj, velja to le za natančno opredeljene naloge; treba jih je jasno določiti, pripraviti akcijo in jo oceniti, ko je končana.

— To zahteva, da se bratje v veri v Cerkvi soočijo glede različnih prevzetih obveznosti in glede izbire družbe, in sicer v luči resnice o človeku v Jezusu Kristusu.

— Ker vedo, da nihče ne ve vsega o prihodnosti in ne tega, kakšna naj bi bila v njej sreča, morajo kristjani končno pokazati razumnost s tem, da obnavljajo svojo vero in svoje poznanje božje besede v živem izročilu Cerkve.

Naši stiki z najbolj revnimi deželami nam razodevajo neuspeh tako krivice porajajočega kapitalizma kakor kolektivizma, ki ubija svobodo. Iskati moramo novih poti, ki bi vodile k vsestranskemu razvoju oseb in narodov.

V sedanjem trenutku se nam zdi nujna naloga pospeševati nove demokratične stile in spodbujati k resnični delitvi odgovornosti v krajevnem in narodnem življenju. Spričo naraščajočih interesnih borb in ideoloških slepih ulic moramo skrbeti za spravo med ljudmi, naj bodo verni ali ne, ker imajo vsi skupno usodo. To pa je mogoče le z osebami in skupinami, ki skupno nosijo konkretno odgovornost za svojo prihodnost.

Kristjani so poklicani k solidarnosti in akciji. Zanje ni boja, ki ne bi nujno slonel na bratstvu ljudi. Zavedajo se, da do resne spremembe naših družb lahko pridemo le po srečanju z vstalim Kristusom in pa, če poslušamo njegov evangelij. Z njimi je Bog navzoč v zgodovini; to je podlaga za njihovo upanje in zaupanje v človeka.

30. junija 1977

O NAPREDKU ČLOVEKA IN KRŠČANSKEM REŠENJU

Izjava Mednarodne teološke komisije

Uvod

Vprašanje, kakšno je razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem, je postalo povsod zelo pomembno. To velja zlasti za čas po II. vatikanskem zboru, ko se je Cerkev s stališča odgovornosti kristjanov posebno pozanimala za vprašanja, ki se nanašajo na ureditev sveta. V Latinski Ameriki in drugod so začele vedno bolj zbujaati pozornost različne teologije osvobojenja. MTK se je na svoji letni seji od 4. do 9. oktobra 1976 posvetila tem vprašanjem. Ni pa osredotočila svoje pozornosti raznim novjšim poskusom ali smerem; raje jo je posvetila temeljnim vprašanjem, kakršno je razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem. Takó je uresničila že davni načrt, da bi nadaljevala raziskovalno prizadevanje »Cerkve v sedanjem svetu«.

Naslednje strani je treba vzeti kot povzetek glavnih točk, do katerih se je dokopala. Takó zaključno poročilo upošteva težave, združene z vprašanji, ki jih je preučevala, ter dejansko stanje v debatah med teologi. Zadevna teološka prizadevanja so mnogovrstna; močno se tudi spreminjajo; nenehno jih popravljajo. Nadalje so tesno povezana z ekonomskim in socialnim stanjem pa tudi s političnim položajem sveta in različnih posameznih pokrajin. Končno ne moremo molče mimo sporov, ki so se ob teh poskusih vneli. Na raznih straneh so nastali iz strahu, da se ne bi teološko raziskovanje sprevrglo v zavzemanje političnih stališč in ne bi škodilo ednosti Cerkve. MTK želi pri vsem tem prispevati svoj delež k razpravljanju s tem, da kritično pretehta možnosti in tveganja, ki so z zadevnimi prizadevanji združena.

K. Lehmann

predsednik podkomisije

BESEDILO

1. Revščina in krivica kot izhodišče teološkega gibanja

Drugi vatikanski zbor je Cerkev spomnil na dolžnost, da je »v vsakem času dolžna preiskovati znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija¹. Da bi to priporočilo spremenili v dejanje, so se prav posebno prizadevali dokumenti, ki jih je izdala II. splošna latinskoameriška škofovska konferenca leta 1968 v Medellinu (Kolumbija): Cerkev sliši glas revežev in nastopa kot zastopnica njihove stiske. Zaskrbljenost, ki navdajata po vsem svetu razširjeno Cerkev izzivajoče zatiranje in lakota, prihaja do veljave ne le v papeških dokumentih Mater et Magistra, Pacem in terris, Populorum progressio, Octogesima adveniens, temveč tudi v izjavah škofovskih sinod v Rimu leta 1971 (O pravičnosti v svetu) in leta 1974. Papež Pavel VI. je nadalje opozoril na dolžnost, ki jo ima Cerkev, v svoji apostolski spodbudi »O evangelizaciji v današnjem svetu« z dne 8. 12. 1975.²

¹ CS 4.

² Prim. št. 30—33.

Te okoliščine je treba upoštevati, če hočemo razumeti številne teološke poskuse, ki so bili o teh vprašanjih objavljeni v teh zadnjih letih. Tudi če imajo znanstveno naravo, kljub temu niso predvsem sad teoretičnega raziskovanja; ne stopajo pred nas predvsem kot »pisana« teologija. Ostati hočejo v tesnem stiku z vsakdanjim življenjem ljudstev, ki so žrtve revščine in z nalogo, ki jo mora v teh razmerah opravljati Cerkev. Njihov namen je, da na široko razglasijo krik revnega in trpečega brata, obtožbo, ki jo dvigajo lakota, bolezni, krivično izkoriščanje, ki ga izvajajo z dobičkarskim duhom, nasilno izgnanstvo in zatiranje. K temu je treba dodati še nečloveške življenjske razmere ljudi, ki imajo samo tisto, kar imajo na sebi, ki prenočujejo, žive in umirajo na ulici, ne da bi bili deležni najosnovnejše zdravniške oskrbe. Za kristjana, ki ga je razsvetlil evangelij, so ta »znamenja časa« eden najhujših izzivov. Priganjajo ga, da v imenu vere razvije vse možne napore, da bi svoje brate rešil njihovega nečloveškega stanja. To zanimanje za bedne in povezava z zatiranimi dobiva prav sugestivne izraze v svetopisemskih besedah pravičnost, osvobodjenje, upanje, mir.

To pričevanje zaskrbljenosti za reveže, ki se hrani z evangelijem Jezusa Kristusa,³ je nekako stalna duhovna spodbuda za vse tozadevne teološke poskuse; pod njihovim izrazitim navdihom so njihova teološka razmišljanja in politične izbire. Ta določena duhovna skušnja je spodbuda za razumski napor, ki naj bi z njim s pomočjo človeške refleksije in takó imenovane znanstvene analize pobude krščanske ljubezni spremenil v uspešna akcijska gesla. Obe sestavini: duhovna skušnja temeljne narave ter teološka in znanstvena misel se med seboj dopolnjujeta in sestavljata živo enoto. Vendar ju ne smemo zamenjavati. Nimamo torej pravice nastopati proti raznim teološkim sistemom, ki zanje gre, z negativno kritiko, če ne ostanemo pozorni na klic revežev in se jim ne skušamo odzvati kako bolje. Z druge strani pa je upravičeno vprašanje, ali so trenutno najbolj priljubljene teološke zamisli, kot dejansko nastopajo pred nami, edina pot do najbolj ustreznega srečanja z željo po bolj človeškem in bolj bratskem svetu. Vsaka teologija, ki si izbere za nalogo uspešnost, mora biti po potrebi gotovo pripravljena na prilagoditve in popravke, ki so na mestu, če ji pomagajo, da bolje opravi svojo temeljno nalogo.

2. Nov tip teologije. Njene težave

a) Teološki poskusi, ki smo o njih že govorili, imajo za izhodišče razmere, ki so v njih ljudje zatirani in drugim v ekonomskem, socialnem in političnem pogledu zaslužnjeni, pa hrepene po svobodi. Tega stanja v človeški zgodovini ne sprejemajo kot nespremenljive usode; nanjo gledajo kot na »kreativni« proces, ki mora voditi do večje svobode na vseh področjih bivanja in končno postaviti na noge »novega človeka«. V spremembi nečloveških razmer vidijo božjo zahtevo in božjo voljo: Jezus Kristus, ki je s svojim odrešilnim delovanjem osvobodil človeka greha v vseh njegovih oblikah, postavlja človeškemu bratstvu nov temelj.

To gledanje, ki iz njega izhajajo taki teološki poskusi, jim daje tudi njihovo posebno obliko, ki je nekako nova. Bog razodeva svojo skrivnost

z dogodki; čim bolj kristjan prodira v določene razmere in njihov zgodovinski razvoj, tem boljši odgovor najde na božjo besedo. Tako bolje dojamemo globoko edinost, ki povezuje božjo zgodovino odrešenja po Jezusu Kristusu in napore v korist blaginje in pravic ljudi. Ne da bi kar enačili svetno zgodovino in zgodovino odrešenja, vendar razumemo njuno medsebojno razmerje v izrazih edinosti. Razlike med njima ne smemo več pretirano naglašati v smislu nekakšnega dualizma, v katerem bi gledali na človeško zgodovino in zgodovino zveličanja kot na dve stvari, ki sta druga za drugo brez pomena. Človeška dejavnost nasprotno dobi novo, v pravem pomenu teološko vrednost v zgodovini, če snuje bolj človeško družbo. Na nastop pravične družbe gledajo namreč kot na anticipacijo prihoda božjega kraljestva.⁴ Po tem takem razumejo krščansko vero predvsem kot zgodovinsko prakso, ki spreminja in prenavlja socialni in politični red.

Tovrstno gledanje vsebuje dosti elementov velike vrednosti; kristjan naj bi namreč res globlje razumel popolno edinost svojega poklicanja k odrešenju.⁵ Vera v svetopisemskem smislu namreč brez vsakega dvoma pride do vse svoje plodnosti in polnosti le v dejanjih. II. vatikanski zbor⁶ opozarja, da je Sveti Duh na delu v zgodovini sveta; celo zunaj vidne Cerkve so do določene stopnje praeambula fidei (uvodi v vero), resnice namreč in norme, ki se nanašajo na Boga in na skupno blaginjo, ki so dostopne zdravemu razumu in ki predstavljajo nekakšno osnovo krščanske vere.⁷

Vendar so temeljne danosti v več teoloških tokovih deležne enostranskih razlag, ki so povod za ugovore. Edinosti med svetovno zgodovino in zgodovino odrešenja ni moč takó pojmovati, da bi bil evangelij Jezusa Kristusa isto kot profana zgodovina. On je skrivnost nadnaravnega reda in torej stvarnost, ki je ne moremo zreducirati na karkoli drugega in ki popolnoma presega razumevanje človeške pameti.⁸ Meje med Cerkvijo in svetom tudi ni moč popolnoma zbrisati. Svet, kakršen zgodovinsko obstaja, je seveda kraj, kjer poteka božji načrt rešenja, vendar ne takó, da bi se moč in dinamičnost božje besede omejevala le na to, da pospešujeta socialen in političen napredek. Življenja po veri (praxis fidei) torej ni moč skrčiti na prizadevanje za zboljšanje človeške družbe. To življenje po veri obsega namreč poleg obsodbe krivičnosti osveščanje spreobrnjenje najbolj notranjih stališč, češčenje pravega Boga in našega Zveličarja Jezusa Kristusa v nasprotju z vsemi oblikami malikovalstva. Vere v dejanju ne moremo torej razumeti tako, da bi zavzetost za politično dejavnost obsegala in totalitarno in radikalno usmerjala vse dejavnosti človeka.

b) Tu je treba natančno opredeliti dve stvari:

1. Politična debata, ki jo redno spremlja spopad sil, se ne sme končati s tem, da izgubimo izpred oči oziroma odvezamemo krščanski dejavnosti poseben predmet in sad, namreč mir in spravo. Ni govora o tem, da bi smeli nasprotja še zaostrovati in dajati prednost nasilnim posegom.

⁴ Včasih se kdo sklicuje na CS 38 (Nova nebena in nova zemlja).

⁵ Prim. CS 10, 11, 57, 59, 61; M 8; *Populorum progressio* 15–16.

⁶ Prim. CS 22, 26, 38, 41, 57; VS 12.

⁷ Prim. I. vat. zbor, Const. dogm. Dei Filius: DS 3005.

⁸ Prav tam.

2. Vedno si moramo biti na jasnem, da za kristjana »politika« ni absolutna vrednota, ki bi dajala vsemu življenju njegov zadnji smisel. Krščanski »eon« ni absolut; vedno ohranja naravo orodja, ki naj služi. Če pozabimo na to načelo, zaidejo svoboda ljudi v nevarnost, kakršna je skrita v vseh gibanjih, ki so naklonjena nastanku diktatorskih oblasti. Če je z druge strani teologija res deloma usmerjena v prakso, je vendar njena prvenstvena naloga razumevati božjo besedo. Naj velja kateremukoli predmetu, biti mora sposobna zavzeti potrebno razdaljo do konkretnih okoliščin, ki skoraj vedno izvajajo vsakovrsten pritisk in prisilo. Načela katoliškega nauka v veri in nramnosti svetijo ljudem z lučjo, ki jim pomaga ustvariti si zanesljivo sodbo o tem, kaj je glede na večno zveličanje storiti, ne da bi pretela izguba svobode božjih otrok. Samo v takih okoliščinah je teologija res zvesta resnici, ohranja suvereno avtoriteto in posebno naravo božje besede. Treba se je torej prav posebej varovati enostranskega pojmovanja krščanstva, ki bi škodljivo vplivalo na kristologijo, ekloziologijo, na pojem krščanskega odrešenja in bivanja kot seveda tudi na posebno nalogo teologije.

c) Preroške obtožbe proti krivici in pozivi, naj se pridružimo stvari revežev kot svoji, se nanašajo na zelo zapletene razmere, ki so nastale v določenem zgodovinskem kontekstu in jih določajo posebne socialne in politične okoliščine. Preroške sodbe o trenutnem stanju si ni moč ustvariti brez metodične uporabe zanesljivih kriterijev. Zato različni teološki poskusi o osvoboditvi posegajo za teorijami, ki so odvisne od socialnih znanosti; te objektivno pretresajo, kaj izraža »krik revežev«. Teologija sama ne more iz svojih načel izvajati konkretnih norm za politično akcijo; teolog tudi ni usposobljen, da bi s svojim bistrcom razreševal temeljne spore v socialnih zadevah. Teološki poskusi, ki so usmerjeni k izgradnji bolj človeške družbe, morajo, kadar sprejmejo kakšne sociološke teorije, sprejeti negotovost, ki je z njimi združena. V vsakem primeru je treba presoditi, kako zanesljive so take teorije. Dostikrat so namreč čista ugibanja. Neredko vsebujejo ideološke elemente, odkrito ali prikrito, ki že sami slone na filozofskih predpostavkah, ki so sporne ali na zmotnem antropološkem pojmovanju. To velja na primer za velik del analiz v smislu marksizma in leninizma. Če se kdo oprime takih teorij in analiz, se mora zavedati, da ne postanejo nič bolj zanesljive zaradi tega, če jih teologija povzame v tok svojega razpravljanja. Teologija mora raje priznavati pluralizem znanstvenih razlag socialne stvarnosti in ne pozabiti, da ni nujno vezana na nobeno določeno sociološko analizo.

3. Vidiki biblične teologije

Ker se poskusi, ki o njih govorimo, večkrat sklicujejo na sveto pismo, je dobro, da si od bliže pogledamo, kaj pravih stara in nova zaveza o razmerju, ki z rešenjem povezuje človekov blagor in njegove pravice. Razume se, da je tu možen ta študij le deloma. Z druge strani se je treba varovati anahronizma, da bi v sveto pismo vnašali današnje pojme.

a) Stara zaveza

Ko hočejo danes določiti razmerje med božjim rešenjem in napredkom človeka, se skoraj vedno opirajo na Exodus (2. Mojzesovo knjigo). Izhod iz

Egipta je namreč res prvovrsten dogodek rešenja v stari zavezi: z njim je prišla rešitev izpod tuje oblasti in od prisilnega dela. Vendar stara zaveza ne vidi vse »rešitve« v tem, da je ljudstvo odšlo iz Egipta in se rešilo izgnanstva.⁹ Ta rešitev je usmerjena h kultu zaveze, ki se obhaja na gori Sinaj;¹⁰ brez te namembnosti izgubi svoj posebni pomen. Tudi psalmi se izražajo, ko govorijo o bedi in pritožbah, o pomoči in zahvali, v molitvenih obrazcih, ki omenjajo versko rešitev in »osvobojenje«.¹¹ Beda v njih ni isto kot socialna revščina, temveč je tudi neprijateljstvo, krivica, krivda in tudi tisto, kamor ta vodi: grozeča smrt in praznina, ki jo predstavlja. Potrebe, ki jih psalmist čuti v različnih posameznih primerih, je manj važna sestavina; pomembna je skušnja, po kateri psalmist pričakuje rešitev in pomoč samó od Boga. Ni torej moč govoriti o takem rešenju, kot da bi se nanašalo na človekove pravice in njegov blagor, ne da bi hkrati upoštevali vso teološko refleksijo, po kateri Bog in ne človek spreminja stanja. Sicer je pa Bog ves čas izhoda v puščavi skrbel predvsem za duhovno rešenje in očiščenje svojega ljudstva.

Imamo učinkovite zglede božjega razodetja, saj navdihuje korake, ki naj bi izboljšali človeške razmere: to so rotitve prerokov, ki se nanašajo na socialne razmere, kot jih najdemo zlasti pri preroku Amosu¹². Kasnejši preroki povzemajo in razvijajo Amosovo začetno misel, ko na primer preklinjajo veleposestnike.¹³ Ozej svojim sodobnikom krepko očita pomanjkanje solidarnosti;¹⁴ Izaija med človeškimi bitji, ki so potrebna zaščite, posebej omenja vdove in sirote.¹⁵ Takole grozi: Bog bo odstranil iz Jeruzalema »močnega in mogočnega«, se pravi visoke voditelje družbe.¹⁶ Obsoja to, da nekateri grabijo v svoje roke bogastvo¹⁷ in še bolj splošno, zatiranje, pri katerem so revni žrtve bogatih¹⁸. Hkrati pa mu je tuje, da bi pozival k uporabi proti zatiralcem, čeprav na nekaj takega naletimo v nekaterih starozaveznih spisih.¹⁹ Perspektiva grozeče katastrofe ne dopušča načrtovanja pravičnejše družbe.²⁰ Zdravilo za socialno bedo more po mišljenju prerokov priti po zelo različnih potih. Vendar imamo pri njih veliko manj optimizma, kot nekateri mislijo, da ga lahko najdejo v teologiji zgodovine; prej skepticizem, ki se sprašuje, ali je človek v resnici sposoben, da bi naredil svet drugačen, kot je. Z gotovostjo lahko trdimo, da je po njihovem pogoj za uresničenje tega prav tisto stališče, ki se imenuje notranje spreobrnjenje in pravičnost. »Nehajte s hudobijami! Učite se dobro delati, skrbite za pravico, pomagajte zatiranemu, pravico prisojajte siroti, branite pravdo vdove.«²¹ Pa še tu mora Bog dati ljudem sposobnost, da so bolj pravični

⁹ Prim. 2. Mojz 1–24.

¹⁰ Prim. 2. Mojz 24.

¹¹ Prim. npr. Ps 18.

¹² 2, 6 sl.; 3, 10; 5, 11; 6, 4 sl.; 8, 4 sl.

¹³ Prim. Iz 5, 8 sl.; Mih 2.

¹⁴ 4, 1 sl.; 6, 4–6; 10, 12.

¹⁵ 1, 17, 23; 10, 1 sl.

¹⁶ Prim. 3, 1 sl.; 1, 21 sl.; 10, 1 sl.

¹⁷ Prim. 5, 8.

¹⁸ Prim. 1, 21 sl.; 3, 14 sl.

¹⁹ Prim. Sod 9, 22, sl. in 1 Kr 12.

²⁰ Prim. začetek pri Joelu 3, 1 sl.

²¹ Iz 1, 16 sl.

v socialnih odnosih: konec koncev le Bog lahko uspešno poskrbi za pravico in za resničen blagor človeka, zlasti zatiranega.²² Bog rešuje mimo dobrih ali slabih pobud ljudi.

S tem preroki priznavajo obstoj nečesa takega, kot je »izprijen sistem«; toda po njihovem ne smemo trditi samo to, da je zlo le znamenje in učinek krivičnih socialnih struktur in bi zlorabe lahko odstranili že, če bi odpravili obstoječe oblike lastnine. Nadalje moramo upoštevati osebni element, ki je po stari zavezi odločilen za potek »osvoboditve«. Jasno je prikazan in naglašen zlasti z načelom osebne odgovornosti.²³

Na več pomembnih mestih stare zaveze naletimo na intuicijo nove družbe, ki ni več organizirana po tedaj povsod veljavnih strukturah.²⁴ Več psalmov izrecno govori o Bogu kot osvoboditelju zatiranih in branitelju revežev.²⁵ Ko Bog osvobodi izraelsko ljudstvo, zahteva od njega, da prepove kakršnokoli zatiranje ljudi.²⁶ Božje kraljestvo, ki bo končno že moralo priti, bo odpravilo vsako gospodstvo človeka nad človekom. Za staro zavezo to upanje dolgo časa ni dovolj ločeno od konkretne zgodovine in ne meri na stvarnosti, ki jo presegajo. Do današnjega dne lepo število rešenjskih ideologij v zemeljskem smislu pričakuje uresničenja teh božjih obljub le znotraj človeške zgodovine in dejavnosti. In vendar, kot smo videli, stara zaveza zavrača take ideje. Končno je treba naglasiti, da apokaliptična mesta ob koncu stare zaveze, ki vsebujejo upanje na prihodnje življenje onstran tukajšnjega bivanja in teologijo zgodovine, močno poudarjajo skušnjo človeške nemoči in božje vsemogočnosti.

b) Nova zaveza

Nova zaveza povzema zelo pomembne sestavine stare²⁷ ali jih pa predpostavlja.²⁸ Govor na gori prav posebno razodeva, da so zahteve stare zaveze, ki se tičejo spreobrnjenja in prenove človeškega srca, še okrepljene in jih je v novi zavezi moč uresničiti z močjo Svetega Duha. Vendar še vedno vlada mišljenje — kot je bilo že večkrat rečeno — da se nova zaveza manj zanima za človekovo socialno stvarnost in njegovo kolektivno življenje. Nezaslišana novost krščanskega sporočila je morda v začetku oslabila zanimanje za vprašanja o dolžnostih, ki se tičejo življenja sveta. Vse presegajoči pomen osebne božje ljubezni za novo božje ljudstvo je bil tak, da vprašanja, ki jih zastavlja zemeljsko bivanje, ni ostalo več na prvem mestu. Saj so s tako nepočakanostjo pričakovali božje kraljestvo! V luči, ki jo je metala skrivnost trpečega in vstalega Gospoda, so človeške potrebe lahko postale manj nujne. Sicer je pa tudi politično stanje rimskega imperija odvrčalo kristjane od tega, da bi se zavestno kaj bolj zanimali za svet. Vendar se nam ne zdi potrebno, da bi se razpisali o tem, da sta Kristusovo veselo sporočilo in etika nove zaveze prinesla dosti vodilnih norm in živ-

²² Prim. Iz 1, 24 sl.; 2 Mojz 3, 7—9; Ps 103, 6; 72, 12 sl.; 5 Mojz 10, 17 sl.

²³ Prim. Ezek 18; Jer 31, 29 sl.

²⁴ Prim. npr. Iz 55, 3—5; 2 Mojz 34; 40—48; Jer 31, 31 sl.

²⁵ Prim. Ps 9; 10; 40; 72; 146; Jdt 9, 11.

²⁶ Prim. 2 Mojz 22, 10; 3 Mojz 19, 13—18—33; 5 Mojz 10, 18; 24, 14; Ps 82, 2—4.

²⁷ Prim. npr. knjigo Iz 61, 1 v Lk 4, 16 sl.

²⁸ Prim. Mr 12, 29 sl. in 3 Mojz 19, 18.

ljenjskih vzorcev,²⁹ ki so bili vsi take narave, da so vodili k »socialni kritiki«. Dovolj je, če pomislimo na zapoved ljubezni do bližnjega in do sovražnika,³⁰ na opozorila in grožnje bogatim in z vsem preskrbljenim,³¹ na dolžnost skrbeti za reveže in bolnike³² in na opozorilo vsem brez razlike, da morajo pomagati bližnjemu,³³ na svarilo pred vsakim poskusom, da bi človek gospodoval nad človekom,³⁴ ker so si vsi ljudje bratje.³⁵ Nova zaveza razodeva tudi pri kristjanih pripravljenost na »institucionalizirane« oblike krščanske ljubezni: za to imamo zglede v nabirki, prirejeni za jeruzalemske vernike,³⁶ v uvedbi diakonske službe in ljubeče pomoči.³⁷ Te institucionalizirane oblike pomoči seveda vsaj v začetku ne presegajo okvira in ravni občestev in še niso posebno razvite.

Na področju osvoboditve nam daje nova zaveza drug pomemben element v presojo. Posebno pazljivo je treba namreč raziskati, kako razume to osvoboditev. Kar npr. pravi sv. Pavel o novi svobodi, je tesno povezano s sporočilom o opravičenju; takó osvoboditev ni zadeva zase, ločena od drugih. Rešiteljsko delo Jezusa Kristusa je odprlo vrata prav v notranjost človeškega srca; lahko nastane tudi nesporazum o tem, kaj je v pravem pomenu besede zanikanje svobode in človekova resnična sužnost. Sporočilo o opravičenju nadvse prodorno kaže, da je človek podvržen zlim silam. Zato zanj ni pristne in popolne svobode brez predhodne osvoboditve,³⁸ ki ga reši smrti in minljivosti (»sarx«), oblasti greha in postave, pa tudi »prvin sveta«. Za to »svobodo nas je oprostil Kristus«. ³⁹ Osvoboditev, ki nas oprostí teh sil, nam prinaša novo svobodo, ta pa nas usposablja za delovanje v duhu Jezusa Kristusa, v ljubezni in službi bratom.⁴⁰ V tem je gotovo nekakšna anticipacija tistega, kar bo Bog dopolnil kot svoj dar pravičnim, ko bo izrekel sodbo nad vso človeško zgodovino. Božja pravičnost nam po Duhu in v njegovi moči naklanja možnost za osvoboditveno ravnanje, ki nas naredi sposobne, da delamo dobro, in doseže svojo popolnost v ljubezni. Kadar torej nova zaveza govori o »osvoboditvi, ki prinaša svobodo«⁴¹, ki je milost, pravna pobuda in eshatološka obljuba, so te trditve vključene v sporočilo o opravičenju, zato imajo svojo utemeljitev samó v njem; edino od njega prejemajo vso svojo moč in avtoriteto. Samó če gledamo stvari na tej ravni, lahko razumemo in uspešno uresničujemo dinamizme, ki jih kristjani najdejo v novi zavezi za osvoboditveno delovanje. Luč, ki izžareva iz nove zaveze, kaže, da ni resnične spremembe družbe brez sprave človeka z Bogom in z drugimi ljudmi. Človeško življenje lahko dovolj in stalno iz-

²⁹ Prim. Mt 5, 1—7, 29, zlasti 5, 3—12.

³⁰ Prim. Lk 6, 35; Mt 25, 31—46.

³¹ Npr. Lk 6, 24 sl.; Mt 6, 24; 1 Kor 11, 20 sl.; Lk 12, 16 sl.; Jak 2, 1 sl.; 5, 1 sl.

³² Prim. Lk 6, 20; 1 Kor 12, 22 sl.

³³ Mr 10, 21; Lk 12, 33.

³⁴ Prim. Mr 10, 42—45; Mt 20, 25—28; Lk 22, 25—27.

³⁵ Prim. Mt 23, 8; 25, 41 sl.

³⁶ Prim. 2 Kor 8, 1 sl.

³⁷ Prim. 1 Kor 12, 28; 15, 15; Rimlj 12, 7; 16, 1; Fil 1, 1; 1 Tim 3, 8, 12.

³⁸ Prim. Rimlj 5—7.

³⁹ Gal 5, 1.

⁴⁰ Prim. Gal 5, 6, 13.

⁴¹ Prim. Gal 5, 1.

boljšuje le, če postanejo ljudje po spreobrnjenju in pravičnosti »nove stvari«. Pravica, dobrine, človekova osvoboditev torej ni nekaj, kar spada v red »imeti«, pač pa prvenstveno znotraj mej, ki opredeljujejo »biti«, seveda s posledicami za spremembo vseh razmer človeškega bivanja, ki iz tega izhajajo.

4. Sistematični in teološki pogledi

a) Bog kot osvoboditelj in človekova osvobojevalna dejavnost.

Omenjeno je že bilo, da izjave stare zaveze glede osvoboditve ne morejo v vsakem pogledu še naprej veljati v okoliščinah, ki jih je ustvarila nova zaveza. Razodetje, ki smo ga bili deležni v Kristusu, je del nepretrganega toka odrešitvene zgodovine v času obljube in v času izpolnitve. Obe zavezi pa povezuje zagotovilo, da samó najvišji in popolnoma svobodni gospodar skrbi za blagor ljudi; samo on je osvoboditelj v pravem pomenu besede. Če hočemo seveda razumeti to trditev, moramo priznati, da človekove potrebe niso omejene le na ekonomske in materialne zadeve; pred očmi je treba imeti to stanje nevarnosti in pogube v celoti. Sicer pa te zanesljive trditve, da samo Bog resnično osvobaja, ne smemo vzeti kot mitu analogno trditev (kot da bi šlo za »deus ex machina«); take vrste mit, če se k njemu zatečemo, prej pospešuje lenobo, negibnost in otopelost ljudi v bedi. Nečloveško življenjsko stanje ne more od pristne vere pričakovati ne opravičila ne sokrivde. Bog ne nastopa v hrupu revolucije, pač pa njegova milost krepi ljudem duha in srce, tako da se izostri njihova vest in pod vodstvom žive vere delajo za izgradnjo bolj pravičnega sveta. V ta namen mora biti **ves** človek osvobojen **vseh** zlih sil. Zato v resnici vodita do osvoboditve spreobrnjenje, ki meri na resnično uspešnost (»metanoia«) ter obnova ljubezni do Boga in bližnjega. Vendar po krščanski veri do popolne osvoboditve ne pride med zemeljskimi dogodki, drugače rečeno, v zgodovini. Zgodovina namreč vodi v »novo zemljo« in v »božje mesto«; zato je do te dopolnitve vsaka osvoboditev samo prehodna in bo ob poslednji sodbi predmet pravoreka.⁴²

Smisel našega razmišljanja ni omejen samo na zahtevo duhovne reforme ali pomoči, ki jo je treba dajati posamezniku. Imamo vrsto »krivičnosti v institucionalizirani obliki«; dokler ta vlada, že to stanje samo zahteva napredovanje pravičnosti in reforme. Današnji ljudje več ne verjamejo, da so socialne strukture naravna danost in jih kot take »hoče Bog«, ali da so rezultat določenih nepoznanih zakonov razvoja. Kristjan se mora vedno zavedati, da so socialne ustanove izšle iz socialne zavesti in so predmet nayne odgovornosti. Seveda lahko zastavimo vprašanje, če smemo govoriti o »institucionalnem grehu« ali o »strukturah greha«, ko vemo, da pomeni svetopisemski izraz greh najprej izrecno in osebno odločitev človeške svobode. Vendar ni dvoma, da se v moči greha v socialne in politične strukture ne smeta vgnezditi prezir in krivica. Zato mora napor, kot smo že rekli, veljati tudi krivičnim stanjem in strukturam. Tu smo pred novo zavestjo; nekdanje je bilo namreč mogoče, da človek ni tako jasno kot danes čutil odgovornosti, ki zanje gre. S tega vidika pomeni pravica temeljno priznanje enakega dostojanstva vseh ljudi, srečen razvoj in zaščito bistvenih

človečanskih pravic⁴³ in pravšnost, ki je zagotovljena pri delitvi glavnih življenjskih sredstev.⁴⁴

b) Kako opredeliti razmerje med človeškim napredkom in rešenjem, ki ga je izvršil Bog?

Razmišljanje o razmerju med rešenjem, ki ga je izvršil Bog, in osvoboditveno dejavnostjo človeka kaže na potrebo, da točneje opredelimo odnose med človeškim napredkom in tem rešenjem, med graditvijo sveta in eshatološko dopolnitvijo. Kot izhaja iz prejšnjih razmišljanj, si je treba predvsem pridobiti pravilen pojem o razmerju med človeško dejavnostjo in krščanskim upanjem. Ne smemo ju tako popolnoma ločiti, da bi imeli na eni strani le tostranski svet, na drugi pa večno življenje, ki bi bilo tostranskemu svetu popolnoma tuje. Prav takó pa se je treba varovati »evolucionističnega optimizma«, ki popolnoma enači božje gospodstvo s človeškim graditeljskim delom sveta v njegovem razvoju.

Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu razlikuje med rastjo božjega kraljestva in človeškim napredkom kot med delom za pobožanstvenje in delom za počlovečenje, kot tudi med redom milosti in redom človeške dejavnosti.⁴⁵ Celo tedaj, če je najprej vprašanje, kaj ta dva reda med seboj zblizuje. Služba ljudem na zemlji pripravlja »snov za nebeško kraljestvo«.⁴⁶ V božjem kraljestvu bomo spet našli odlične sadove svoje dejavnosti, vendar očiščene vsakega madeža, razžarjene in povečane, tako da na koncu ne bo samo ljubezen⁴⁷, temveč tudi njena dela.⁴⁸ Eshatološko upanje mora najti izraz tudi v strukturah tostranskega življenja.⁴⁹ Prav zato koncil ne govori samo o minljivosti tega sveta, temveč tudi o njegovem povečanju.⁵⁰ Tostranska in nebeška družba se morata pod vodstvom vere ter ob spoštovanju tako njune različnosti kot tudi njune skladne edinosti prepajati.⁵¹ Ti nauki so povzeti v Odloku o laiškem apostolatu: »Delo Kristusovega odrešenja, ki samo po sebi teži za zveličanjem ljudi, obsega tudi obnovev vsega človeškega reda. Zato je Cerkev poklicana, ne le da ljudem prinaša Kristusovo oznanilo in njegovo milost, marveč tudi da časni red prekvasi in spopolni z duhom evangelija... Dasi se ta dva reda (duhovni in časni) razlikujeta, sta vendar v enem in edinem božjem načrtu tako povezana, da Bog sam hoče ves svet v Kristusu preobraziti v novo stvarstvo, v začetkih že tu na zemlji, v polnosti pa poslednji dan.«⁵²

Ta besedila nas vabijo, naj gledamo na boj za pravičnost kot tudi na udeležbo pri delu za preobrazbo sveta kot na »sestavino verskega oznanje-

⁴³ Prim. Schema Pont. Comm. a Iustitia et Pace, The Church and human Rights, Vatican City 1975.

⁴⁴ Prim. Populorum progressio 21.

⁴⁵ Prim. CS 36, 38, 39, 40, 42, 43, 50; LA 7.

⁴⁶ Prim. CS 38.

⁴⁷ Prim. 1 Kor 13, 8.

⁴⁸ Prim. CS 39.

⁴⁹ Prim. CS 35.

⁵⁰ Prim. CS 38, 29.

⁵¹ Prim. C 36.

⁵² LA 5; prim. tudi 7.

vanja.⁵³ Že izraz »sestavina« je sporen; zdi se, da zahteva točnejšo razlago, po kateri pomeni — če se držimo strogega smisla izraza — dopolnjujoči, ne pa bistveni del.⁵⁴ Na splošno in najpogosteje razlagajo besedila II. vatikanskega zbora v tem smislu, da v odgovor na neupravičeno razdvajanje (dihotomijo) priporočajo skladnost med človeškim prizadevanjem za graditev sveta in eshatološkim rešenjem. Danes je potrebno še bolj jasno in določno izluščiti to, kar ju razlikuje, ne da bi se odrekli trdni resnici o njihni medsebojni edinosti. Drži, da se zemeljska stanja upirajo pozitivnim spremembam v smislu dobrega, moč greha in nekateri učinki človeškega napredka pa so nasprotujoče si vrednosti;⁵⁵ zato lahko prav v edinosti zgodovine odrešenja jasneje spoznamo stalno razliko med božjim kraljestvom in človeškim napredkom kot tudi skrivnost križa, brez katere ne more priti do uresničenja⁵⁶ nobena zares odrešenijska dejavnost. Če osvetlimo to razliko — ne da bi z druge strani pozabili na vez, ki ta dva pola združuje — ne uvajamo nikakršnega »dualizma«, kakor bi nekateri hoteli. Pač pa s tem popolnejšim gledanjem bolj potrpežljivo, vztrajno in zaupno laže spolnujemo dolžnost, da pospešujemo blagor in pravičnost; varuje nas pred zmedenostjo, ki lahko nastane, če je prizadevanje brezuspešno.

Ta edinstvo povezave in različnost, ki sta značilni za človeški napredek in krščansko rešenje, morata seveda v določeni obliki postati predmet novih raziskav in analiz; te so nedvomno ena glavnih nalog današnje teologije. Prek temeljne narave zadevne edinosti vendar ni moč iti, ker je, lahko rečemo, zakoreninjena prav v središče resničnosti.

Z ene strani je določena zgodovina nekako kraj, kjer se svet spreminja tako močno, da zadeva na samo skrivnost Boga. Prav zato »ostaneta« ljubezen in njeni sadovi. To je zadnji razlog, zakaj je možna neka prвина, ki zemeljski blagor in pravo povezuje z rešenjem, tudi če ni popolne edinosti, ker bo eshatološka dopolnitev »odpravila« in za seboj pustila določeno zgodovino.

Z druge strani božje kraljestvo »vodi« zgodovino in kar absolutno pre-sega vse možnosti zemeljske dopolnitve; javlja se tedaj kot božje dejanje. V tem je pa obsežena prekinitev stika s tem svetom, naj mu priznavamo kakršnokoli popolnost. Vsako posamezno bitje doživlja to diskontinuiteto kot smrt, kolikor pa je preobrazba, prizadeva celotno zgodovino kot »izgubitev« sveta.

Za tako dialektiko, ki se izraža v dveh nepopustljivih načelih, ni rešitve; ne moremo in ne smemo je odstraniti iz sedanjega življenja »potnikov«. Eshatološka dopolnitev, ki je še predmet pričakovanja (eshatološka rezerva), je vzrok, zakaj razmerja med božjim kraljestvom in zgodovino ni moč izreči ne v obliki monizma ne v obliki dualizma; zato mora opredelitev tega razmerja po svoji naravi obviseti tako rekoč v zraku. Sicer pa razmerja med oznanjevanjem eshatološkega rešenja in graditvijo zgodovinske prihodnosti ni moč opredeliti enoznačno, kot da bi šla oba po eni sami poti, se pravi, ne da bi upoštevali skladnost, pa tudi različnost. Morda

⁵³ Škofovska sinoda 1971. Dokument o pravičnosti in svetu; uvod.

⁵⁴ Tako razlago je dala škofovska sinoda 1974.

⁵⁵ LA 7.

⁵⁶ CS 22, 78.

lahko v tem smislu razlagamo logion pri sv. Luku: »Božje kraljestvo ne pride tako, da bi zbuhalo pozornost; tudi ne bodo govorili: 'Glej, tukaj je!' ali 'Tam je!' Zakaj, glejte, božje kraljestvo je med vami!«⁵⁷ Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu omenja neko drugo posledico tega temeljnega razmerja med zgodovino in rešenjem: »Ne vemo za čas dovršitve zemlje in človeštva; tudi način, kako bo veseljstvo preoblikovano, nam je neznan.«⁵⁸

Taka je gotovo formalna rešitev našega vprašanja, ki pa je oprta tudi na glavna dejstva iz razodetja. Toda pri konkretnem razvijanju tega razmerja lahko opazimo različne oblike, ki v njih isto razmerje pride dejansko do veljave in dopuščajo posebnosti, ki se med seboj razlikujejo. Če hočemo izbrati pravilno pot, kako naj v teku zgodovine apliciramo to rešitev npr. v pokrajinah, ki spadajo v stari ali novi ali tretji svet, moramo različno ravnati. Kar velja za evropske in severnoameriške dežele, ki so industrijsko najbolj razvite in je njih gibalo dobiček, nima iste veljave za celine in področja, kjer prebivalstvo po veliki večini trpi še pomanjkanje. Naj pa bo ta različnost taka ali drugačna, ni dovoljeno zanemariti osnovnega razmerja med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem, ki smo ga zgoraj spoznali. V ta namen imamo na voljo nedvosmiselne kriterije. Proti temeljnemu razmerju, ki smo ga omenili, se npr. pregrešimo, če damo dejavnosti za socialno in politično rešitev tako prednost, da potisnemo v ozadje božje čiščenje, molitev, evharistijo ali druge zakramente, individualno etiko, vprašanja poslednjih stvari (smrti in večnega življenja) in odločen boj, ki ga je treba v zgodovini voditi proti silam teme.⁵⁹ Z druge strani pa je spričo greha in krivice treba razglašati in uresničevati verske resnice, ki smo jih omenili. Tako damo božjemu kraljestvu, kar mu gre, in vzamemo veljavo ugovoru, ki ga je dostikrat slišati, da Cerkev prekriva človeško bedo in uspava reveže v njihovem žalostnem stanju. Dajati resnično pomoč in vlivati v srca ljudi lažno upanje za tolažbo, ki občutek trpljenja le otopi, sta dve popolnoma različni stvari.

c) Razmerje med človeškim napredkom in rešenjem v poslanstvu Cerkve.

Ko naglašajo, kako pomembna je Cerkev za svet, hkrati podčrtavajo tudi to, da je cerkveno občestvo vedno v določenih razmerah, kjer je že prišlo do konkretnih političnih izbir. Cerkev je res občestvo posebne vrste; vendar ne sme nikoli pozabiti, da stalno živi v areni take vrste, kjer se stalno bore med seboj kandidati za oblast, kjer dejansko izvajajo oblast tako ali drugače, kjer vladajo ideologije, ki se na to nanašajo. Zaradi svojega izvora, svoje nadnaravne narave, svojega verskega poslanstva in tudi zaradi eshatološkega upanja Cerkev »ni izključno in neločljivo vezana na nobeno pleme ali narod, na noben poseben način življenja, na noben stari ali novi običaj.«⁶⁰ Cerkev ne smemo zamenjati z nobenim družbenim sistemom in z nobenim ne sme biti tako povezana, kot da bi bilo to nujno ali nepreklicno. Če mora paziti, da se ne zaplete v intrige tistih, ki teže za oblastjo, prav tako ne sme zavzeti čisto »nevralističnega« in »indiferentističnega« stališča ali pa se

⁵⁷ Lk 17, 20.

⁵⁸ CS 39.

⁵⁹ CS 13 b.

⁶⁰ CS 58; prim. C 9; CS 42.

zapreti v čisto »apolitično« rezervo. Dandanes so seveda v več pokrajinah sveta njene možnosti delovanja takó omejene, da je dostikrat poklicana pričevati za svojo vero v drugačnih oblikah, ki pa niso nič manj preroške: npr. s trpljenjem po zgledu našega Gospoda ali z vsiljenim molkom. Njej ni dovoljeno uporabiti — kot to delajo politične sile — kakšnih zvijačnosti ali izigravanj, pač pa mora pazljivo predvidevati političen pomen svojih nastopov in svojih opustitev. Zgodi se lahko, da jo zadene očitek sokrivde, če ne vstane zoper razmere revežev, zatiranih, žrtev krivice; še bolj pa, če tako stanje nekako zagovarja in noče vanj poseči. Po zgledu starozaveznih prerokov mora torej izostriti svojo vest, da lahko v luči vere zavzame kritično stališče do socialnega stanja. Cerkev je solidarna z reveži. Ta izraz je treba razumeti v vsem njegovem pomenu: zajema namreč ljudi, ki trpe duhovno, psihološko ali materialno pomanjkanje. Uspešna pomoč tem »revežem« je že od nekdaj ena glavnih nalog Cerkve in njenih članov. Danes pa je postalo izvajanje te naloge najvidnejše pričevanje žive vere in za veliko Cerkvi tujih ljudi neprecenljiv kriterij njene verovnosti.

Graditev in reforma socialnega in političnega reda je seveda na poseben način stvar laikov.⁶¹ Vendar tudi vsa Cerkev — ki jo predstavljajo predvsem službe sv. očeta, škofov, duhovnikov in diakonov — nima pravice molčati v primeru, ko teptajo človekovo dostojanstvo in njegove osnovne pravice. Takó je lahko Cerkev v svoji celoti dolžna brez pomišljanja in odločno izraziti svojo misel. Sicer je pa v mnogih posebnih okoliščinah kristjanom prepuščena zadostna širina, da se med različnimi možnostmi, kako iti k skupnem cilju, svobodno odločijo za svojo pot.⁶² Potemtakem je nemogoče, da bi se med kristjani izognili vsem sporom glede socialnih in političnih vprašanj. »Od kristjanov, ki se odločajo za različne možnosti in se na prvi pogled med seboj dozdevno ne strinjajo, (Cerkev) zahteva, naj si v medsebojni dobrohotnosti in spoštovanju prizadevajo razumeti mnenja drugih in razloge, na katere se sklicujejo.«⁶³ Vsak bo skušal s svojimi priporočili in spodbudami prispevati svoj delež, ne da bi skrival svoje mnenje. Pri vsej različnosti mišljenja kristjani ne bodo nikoli pozabili tega aksioma II. vatikanskega zbora: »To, kar vernike druži, je močnejše od tistega, kar jih razdvaja.«⁶⁴

Nasprotno pa je edinost Cerkve v resni nevarnosti, če se razlike med družabnimi razredi prevedejo v sistem »razrednega boja«. Tam, kjer med razredi vlada neenakost, se nekaterim sporom ni moč izogniti. Kristjan se izkaže predvsem po tem, kako skuša rešiti te spore; ne zagovarja posega po nasilju zoper nasilje, temveč skuša doseči spremembo stanja z drugimi sredstvi, kot so: osveščanje, izmenjava dokazov in podpora nenasilnim oblikam dejavnosti.⁴⁵ Prav takó kristjan ne sme zanemariti prvenstvene naloge, namreč sprave. Varoval se bo tudi, da bi nasprotje na socialnem in političnem področju ne preraslo vsega drugega, tako da na primer kristjani

⁶¹ LA 7; C 31, 37; CS 43.

⁶² CS 43 razvija ta vidik.

⁶³ Pavel VI, Octogesima adveniensi 50.

⁶⁴ CS 92.

⁴⁵ Tu seveda ne moremo obširneje obravnavati nadaljnjih vprašanj, ki se nanašajo na poseg k sili in nasilju.

različnih izbir ne bi več skupno obhajali evharistije ali bi drug drugega od nje izključevali. Politična izbira ne sme postati takó bojevita, da bi zaradi nje trpela škoda vesoljnost krščanskega odrešenjskega oznanila. To je treba ponesti med vse ljudi, tudi med bogate in zatiralce. Cerkev ne more nobenega človeka izključiti iz svoje ljubezni. Zato mora kar naprej opozarjati in živo ohranjati skrb, da se politika ne spremeni v nekakšno absolutno vrednoto. Druga izključujoča politična izbira, ki je do drugačnih izbir nestrpna, postane tiranska in skvari samo naravo politike. Cerkev ima dolžnost — ki se ji ne sme izmikati — da se upre diktatorskim zahtevam države, ki bi hotela sama in izključno urejati vse razsežnosti bivanja. V takih okoliščinah je seveda Cerkvi včasih težko ali nemogoče, da bi javno razglasila svoje mišljenje. Kljub temu pa kar lepo spolnjuje svojo dolžnost, če po Gospodovem zgledu drzno vzdigne glas proti zadevnim zlorabam, ko tiho trpi ali celo prenaša raznovrstne oblike mučeništva. Pravega krščanskega osvobojenja, ki vodi v svobodo, ne morejo zavreti niti taka skrajna stanja. To je naša zadnja tolažba, to je glavni razlog našega zaupanja.

Sklep

Pretrésanje teh vprašanj posebno jasno pokaže, v kako različnih razmerah so krajevne Cerkve znotraj iste katoliške Cerkve. Ta različnost pa vendar zbuja skrb. Breme socialnih, kulturnih in političnih neenakosti lahko namreč postane tako težko, da se zdi, da tisto, kar predstavlja edinost in središče skupne vere, ne bo moglo več obvladati napetosti in prelomov. Tudi izmenjave idej in študij znotraj MTK so jasno pokazale, kako različne so razmere pri posameznih narodih. Toda v Cerkvi nihče ne govori samó zase. Vsi bi morali zaslišati klic svojih bratov, naj bodo kjer koli v svetu, vseh tistih, ki z njimi krivično ravnaajo, ki so strti od trpljenja, ki trpe revščino in nadlogo lakote. V tem se moramo učiti drug od drugega, da ne bomo spet kdaj v novi obliki posegli za zmotnimi rešitvami, ki so jih v zgodovini Cerkve in človeških družb izvajali in so povzročile dosti trpljenja. Kako bi mogli pozabiti, kaj pomeni radikalno precenjevanje politične razsežnosti!

Pri tem prizadevanju nas druži delovanje Kristusovega Duha. V tem pogledu sta za nas dar in naloga edinost in vesoljnost, ki ju Cerkev povezuje z različnostjo sestavljajočih jo narodov in tudi z različnimi vrstami človeške civilizacije. Kar je bilo s trudom pridobljenega, ne smemo lahko miselno zapravljati. Ta zahteva velja prav posebno glede vseh vprašanj, ki jih zastavlja razmerje med človeškim napredkom in krščanskim rešenjem.

PREGLEDI

NEUSPEH KONCILA?

Pariška založba Le Centurion je pred nekaj leti osnovala zbirko pod naslovom Intervjuji, ki jo vodi znani časnikar Jacques Duquesne in šteje med svojimi publikacijami nekaj del, ki so dosegla zelo ugoden odziv med katoliškimi bralci. Knjige so sestavljene v obliki pogovorov med časnikarjem in določeno osebnostjo francoskega javnega življenja, ki opisuje svoje življenje in delo, svoj svetovni nazor, svoj pogled na sedanje probleme sveta in Cerkve itd. Tako je spregovoril pred magnetofonom atomski fizik Louis Leprince-Ringuet, strasbourški škof msgr. Elchinger, tajnik francoske škofovske konference msgr. Matagrín, pa tudi nekaj znanih teologov kot sta Chenu in Congar. Obrnili so se tudi na zgodovinarja Renéja Rémonda.

René Rémond je v zadnjih letih zelo znano ime na Francoskem. Kot študent je bil predsednik študentske katoliške akcije, nato pa profesor zgodovine na Sorboni, v Clermont-Ferrandu, v Caenu in Rouenu. Od leta 1971 do 1976 je bil predsednik univerze Paris X Nanterre. Je član raznih akademij in že nekaj let predsednik Katoliškega centra francoskih izobražencev (CCIF). Široko občinstvo ga ceni predvsem kot televizijskega komentatorja, ki brez strankarskega ali religioznega sektaštva svobodno in neodvisno sodi o političnih dogodkih.

Tu bomo navedli najprej nekaj njegovih izjav o njegovi veri, potem pa bomo podali njegovo gledanje na sedanje stanje v Cerkvi, kot ga izraža v knjigi *Vivre notre histoire*, v poglavju Neuspeh koncila? Ne bo brez zanimivosti vedeti, kako sodi o nekaterih ključnih vprašanih sodobne Cerkve univerzitetni profesor, ki je spisal kakih petnajst knjig o zgodovini Cerkve in je hkrati veren katoličan. Njegov opis velja v prvi vrsti za razmere Cerkve v Franciji, vendar so te razmere toliko tipične, da veljajo več ali manj za vse cerkvene skupnosti v Evropi.

O svoji veri pravi René Rémond tole: »Zame je bilo odločilno — in to je bila milost, ki je bila dana moji generaciji — da sem odkril osebnostno naravo vere. Spoznali smo, da je vera oklenitev neke osebe, Kristusa, ki ga spoznaš in ljubiš kot živo osebo. Brez te osebne privrženosti živemu bitju krščanstvo postane ideologija; to pa ni več krščanska vera. To je odkrila in doživela najprej naša generacija. Za prejšnje rodove je bila vera morda bolj privrženost Cerkvi kot instituciji« (*Vivre notre histoire*, Paris 1976, 384).

Kasneje je odkril še druge vidike vere: božje očetovstvo, notranja razmerja ljubezni v Sveti Trojici. »Danes se mi zdi najpomembnejše za mojo vero to, kar imenujejo theiosis (pobožanstvenje), dejstvo, da smo poklicani živeti življenje Boga samega. Bog prevzame človečnost po učlovečenju. Skrivnost učlovečenja je ena od resnic, ki so najbolj intimni del moje vere. Toda

Bog postane človek samo zato, ker hoče omogočiti človeku, da živi življenje Boga samega. Po tej »čudoviti zamenjavi med božanstvom in človeštvom« smo poklicani, da postanemo božji otroci. V tem je ves smisel razodetja» (n. d. 384—385).

V tej veri vidi Rémond svojo »globoko identiteto«. »Če bi nehal verovati, bi nekaj bistvenega izgubil, z njim pa tudi občutek svoje identitete ali svoje istosti v časovnem trajanju« (385).

Kristus kot osebno bitje, ki je človeku blizu, skrivnost Svete Trojice, dajanje božjega življenja človeku — to so žive resnice, iz katerih živi. Vse to pa se končno reducira na eno: »Bog je ljubezen. Ljubezen ni božja lastnost enako kot mogočnost ali večnost; to je njegovo ime, to je njegovo bitje. Če bi zamenjali besedo ljubezen z besedo Bog, bi povedali isto. Ta moč ljubljenja, to razdajanje ljubezni, ki se nagiba k nam, v tem je vse razodetje. V tej perspektivi dobi ves svoj smisel skrivnost Svete Trojice; tedaj neha biti uganka za duha in postane globoka resnica« (385).

René Rémond vidi enega najmočnejših dokazov za resničnost krščanstva v razodetju Boga, ki ljubi človeka. Človeški duh ne bi nikdar sam po sebi prišel do te skrivnosti: »Da je Bog postal človek zato, da bi nam razodel svojo ljubezen in nas povabil, da postanemo deležni njegovega življenja — tega, se mi zdi, ne more spočeti človeški duh. Taka vizija lahko izvira samo iz razodetja Boga samega« (386). Tudi evharistija ne more biti človekova iznajdba.

Vendar vera, ki daje človeku temeljno trdnost, ne daje odgovora na vsa vprašanja, ki si jih človek zastavlja. »V evangeliju ne smemo iskati odgovora na vse. Kristus nam je prinesel sporočilo, ki se skrči na nekaj trditev: Bog nas ljubi, ponuja nam svoje življenje, kliče nas k deležu pri tem življenju, in vemo, da smo že vstali od mrtvih. O drugih stvareh nam evangelij nima povedati ničesar. Minil je čas, ko smo mislili, da iz vere lahko izvedemo določeno razlago o svetu, določeno kozmogonijo ali celo antropologijo. Vendar tudi ne smemo preveč omejevati področja vere. Vera mora ožarjati vse. Ne zdi se mi protislovno trditi, da nam vera daje samo malo odgovorov na omejenem področju, in hkrati trditi, da mora vera ožarjati celotno življenje. Da so torej nekatera ravnanja in prepričanja z vero v nasprotju. Zato sem v nameri skušal ustvariti osebno enotnost med svojo vero in med razlago, ki si jo dajem o redu svet« (389).

René Rémond je kot zgodovinar sodobnih gibanj v Cerkvi kar najbolj pozorno spremljal delo 2. vatikanskega koncila. Ob koncu ga je ocenil zelo pozitivno. »Lahko smo mislili, da je 2. vatikanski cerkveni zbor izpolnil svojo nalogo. O vseh zadevah, ki jih je imel na sporedu, je zglasoval dokumente in pri večini je bilo zadnje besedilo dosti boljše od prvotnega načrta. To drži za Konstitucijo o božjem razodetju, ki je najbolj teološki dokument koncila. To drži za Izjavo o verski svobodi. Seveda pa vsi dokumenti niso enako dobri. Vsi so soglašali v tem, da je Odlok o družbenih občilih povprečen. Zgodovinar, ki hoče razumeti zakaj, dobro ve, da je nekoliko zato, ker so o tem premalo razmišljali in ni bilo moč pričakovati, da bo koncil nadomestil zamudo, zravnal vrzeli in nepopolnosti krščanske misli o tem vprašanju. Isto lahko rečemo o Konstituciji Veselje in upanje o Cerkvi v sedanjem svetu. Poleg po-

glavij, ki zelo dobro povzamejo to, kar si je krščanska misel že prej osvojila, je poglavje o politiki, ki izdaja nezadostnost krščanskega razmišljanja o tem problemu» (124).

René Rémond je prepričan, da je najpomembnejši prispevek koncila v novi ekleziologiji, ki jo je izdelal. V opredelitvi Cerkve kot božje ljudstvo vidi pravo »kopernikansko revolucijo«. Dejstvo, da koncil izhaja iz celote in šele potem znotraj cerkvene skupnosti razlikuje redove za službe in opravila, se mu zdi nekaj bistvenega, silno pomembnega za prihodnost. »Tu je začetek nekega pojmovanja ki bo z njim Cerkev hranila svoje življenje in svojo misel skozi rodove. Če od koncila ne bi ohranili nič drugega, bi morali po mojem ohraniti to: ta novi pogled Cerkve nase in na svet« (125).

In kako gleda na koncil danes? Je njegova sodba še tako pozitivna? »Da. To, kar se je zgodilo potem, ni bilo moč predvidevati leta 1965. Cerkev se je razvijala v čisto drugačno smer, kot je pričakoval koncil in kot so pričakovali verniki. Kljub temu se mi zdi, da mi ni treba spremeniti svoje sodbe o koncilu« (125).

Vendar je očitno, da je danes Cerkev v krizi, da se je ta kriza sprožila z 2. vatikanskim cerkvenim zborom. Ali kriza ni bila v jedru že v koncilu? Kriza ni nastopila zaradi stališč, ki jih je zavzel koncil, pravi Rémond. Samo dejstvo, da je koncil bil, je sprožilo globoke spremembe v notranji organizaciji Cerkve in v njenih odnosih navzven. V zvezi s tem lahko ugotovimo, kako je kriza vse presenetila, in kakšno je nasprotje med navdušenjem ob koncu cerkvenega zbora in današnjo negotovostjo ter razočaranjem. Ob sklepu koncila so vsi soglasno čutili, da se je vse srečno izteklo, zavladovalo je splošno prepričanje, da je Cerkev storila vse potrebno, da se spravi s svetom. Znova je postala verovna. Znova je postala zanimiva. Spomnimo se, kakšno zanimanje in radovednost je zbudil koncil, kako se je verski tisk na mah razširil, koliko mesta so tudi necerkvene publikacije posvečale pojavi religije. Mnogi so tedaj upali, da bodo izginile vsaj nekatere posledice razkristjanjenja 19. in 20. stoletja.

Deset let po koncilu pa ugotavljamo, da se ni veliko vernikov vrnilo v Cerkev, nasprotno, veliko se jih je oddaljilo od nje ali pa postajajo do nje hladni in brezbrizni.

Najbolj viden pojav v teh desetih letih je razpadanje cerkvene strukture. Res da je Cerkev postala tako homogena in disciplinirana skupnost, kot je bila pred koncilom, razmeroma pozno — komaj v 19. stoletju pod Pijem IX. Vendar je Cerkev sedaj videti kot skupnost, kjer vlada velikanska zmešnjava, kjer si oblast ne upa več vladati in kjer mnogi kristjani, ki si pred dvajsetimi leti niti ne bi upali sanjati o oporekanju, danes delajo v vsej svobodi, kar jim pride na misel.

Sprejem, ki je nanj naletela okrožnica *Humanae vitae*, je v tem smislu značilen. Ne mislimo, da so okrožnice vselej sprejemali s spoštovanjem in so jih nemudoma začeli uresničevati. Večino papeških dokumentov o socialnem nauku Cerkve so kristjani ignorirali ali kritično ocenili. Vendar je nekaj novega v tem, kako so sprejeli okrožnico *Humanae vitae*. O tem dokumentu, ki se nanaša na zasebno življenje, so episkopati podali razlago, ki dokaj svobodno razlaga papežev nauk. To je znamenje zelo globokih sprememb v notranjih razmerjih v Cerkvi in v njenem načinu vladanja.

Tako smo priče nekakšnemu razpadanju cerkvene skupnosti v njenem poglavarstvu, v njenih notranjih razmerjih, v bogoslužju in zakramentalnem življenju. Je s tem rečeno, da je danes manj vere? René Rémond je v odgovoru zelo oprezen: »Treba je biti previden in ne videti preveč tesne povezave med verskim življenjem in vero. Ne reči, da ni ene brez drugega, kot je bilo mogoče to trditi takrat, ko je bilo moč enačiti to, kar je človek delal in veroval. Ena od značilnosti pokoncilskega katolicizma bo večji razmik med osebno vero in kulturnim vedenjem v cerkveni skupnosti« (145).

Izraz kriza je precej dvoumen. Treba bi ga bilo razjasniti. Ko govorimo o krizi, ne izrekamo nobene sodbe. To je splošen pojav, za katerim se lahko skrivajo različne situacije. Cerkev je šla skozi krize vseh vrst. Bile so zunanje krize, ko so vernike preganjali. Francoska revolucija je bila huda kriza za Cerkev, toda kriza, ki je prihajala od zunaj. »Sovražnikovi napadi« — da govorimo tako, kot so tedaj govorili — so Cerkev notranje utrjevali, čeprav se je težko ohranjala pri življenju. Druge krize so prihajale iz oporekanja ljudi tujih miselnih sistemov ali ideologij. Take so bile krize brezvernosti in nevere v 19. stoletju.

Sedanja kriza Cerkve je zelo različna od prejšnjih. René Rémond jo opisuje takole: »V sedanji krizi se spajata dva pojavi, ki sta povsem različna. Po eni strani razpadanje ali vsaj globoko spreminjanje notranjih razmerij v Cerkvi, po drugi strani pa radikalno oporekanje tradicionalnih misli. Novo se mi zdi to, da sedaj od znotraj dobršen del kristjanov načena nekatera vprašanja ali izraža določene premisleke, ki so jih doslej izražali akrščanski miselni sistemi in miselnosti. Tako se stika več pojavov, ki so hkratni in drug drugega ojačujejo. Tako ima kriza zelo hude posledice. Vendar spričo vsega tega še ni mogoče ničesar reči o prihodnosti. So namreč krize, ki naznanjajo smrt, in druge, ki so krize rasti. Ne recimo prenašlo, da gre danes za krizo rasti. Res, kristjani so optimisti, in ta optimizem se opira na temeljne razloge, na Kristusovo trditev, da peklena vrata ne bodo premagala njegove Cerkve, da ima obljubo večnosti. Toda ni ji obljubljeno, da bo preživela taka, kot je, taka, kot jo mi poznamo. Možno je, da bo morala skozi obdobja strašnih preizkušenj. Ni gotovo, ali gre tu za spremembe, po katerih bo bolj bleščeča, kot je zdaj. Možno je, da stopamo v zelo dolgo obdobje ponižanja (effacement), ko bo Cerkev reducirana na nekakšno sekto« (146—147).

Rémond govori potem o nekaterih simptomih krize, predvsem o krizi poklica pri duhovnikih. Meni, da je kler bolj prizadet kot laiki. Zakaj? Nekateri trdijo, da zato, ker je koncil nekako nanje pozabil. Rémond odgovarja: »Ta razlaga se mi ne zdi odločilna. Tu je nekaj bolj odločilnega. To je duhovnikovo vpraševanje o svojem statusu in o svoji službi v Cerkvi. Laiki čutijo danes, da je koncil znova ovrednotil njihovo vlogo v Cerkvi, s tem pa je postavil na kocko tradicionalno razmerje laika do duhovnika, razmerje pokornosti in podločnosti. Poleg tega se spreminja duhovnikova družbena vloga vsaj v najbolj razvitih deželah. Pred sto leti je bil duhovnik v vaški skupnosti veljak, edini, ki je imel znanje in kulturo. Danes ni več tako. Po eni strani se je vaška skupnost razbila, po drugi pa je spričo splošne izobrazbe in razširjene kulture duhovnik nehal biti tisti, ki edini kaj ve in zna. To znanje je

moral najprej deliti z učiteljem, kasneje pa z mnogimi drugimi. Danes pa o veliko stvareh manj ve kot tisti, katerim govori.

Tretji razlog krize je volja duhovnikov, da razlikujejo med svojo versko službo in družbeno vlogo. Prej je bil duhovnik vključen v nekakšen duhovniški razred ali kasto. Danes duhovniki žele, da bi razlikovali med njihovo religiozno službo in med njihovo družbeno vlogo. Družbene vloge danes nimajo več. Kakšna pa je njihova religiozna služba spričo takó povzdignjenega laikata? Vse to razlaga, da je kriza zašla močnejše v duhovniške vrste kot med laike ali vsaj, da se je kriza začela prej med duhovniki kot med laiki« (146 do 148).

Poleg tega je tu problem duhovniške vzgoje. Duhovnike so doslej vzgajali v skladu z določenim duhovniškim idealom, ki se je izoblikoval v 17. stoletju. Ta duhovniški ideal je imel nesporno veličino. Táko pojmovanje duhovništva je pomagalo stotisočim, da so živeli v silno težkih razmerah, požrtvovalno in samotno. Položaj preprostega župnika na vasi v 19. stoletju najbrž ni bil vsak dan prijeten in rožnat. Toda ta sistem se je danes razletel na kosce. Po eni strani se zdi stari duhovniški ideal mnogim preživet in nič več primeren v družbi, ki se je medtem spremenila v svoji ureditvi, v načinu življenja, v svojih težnjah in kulturi. Po drugi strani je postala sporna sama formulacija vere; duhovniki se danes sprašujejo o stvareh, ki so se zdele svoj čas samoumevne. Zdi se jim, da bi podaljševali življenje preživetim kulturnim razmeram, če bi se potegovali za svoj specifični status in poslanstvo. Mnogi si želijo prevzeti človečnost v celoti. To, kar so občutili svoj čas kot družbeno superiornost ali kot nasledek svoje specifične službe — ko človek ni oženjen, ne opravlja redno plačanega dela, ni angažiran v politiki — to mnogi občutijo danes kot pomanjkanje in pohabo. Ker jih je Bog izbral in so bili drugačni od drugih, so se čutili nad njimi. Danes pa mnogi doživljajo to drugačnost kot pomanjkanje. Zdi se jim, da so nepopolni in nedovršeni ljudje, ker niso oženjeni, ker niso redno zaposleni in niso politično angažirani.

Brez dvoma je vsa Cerkev v krizi, vendar se njene posledice čutijo predvsem med duhovniki. Tu je tudi bolj očitna in opazna. Ko duhovnik pretrga vezi, ki ga vežejo na Cerkev, je več hrupa v javnosti kot takrat, ko laik neha hoditi v cerkev. Taka odločitev je tudi bolj boleča, saj gre tu za človeka, ki je vse svoje sile za vse življenje posvetil Cerkvi. V zadnjih desetih letih je bilo na tisoče dram, o katerih smemo govoriti samo z neskončno obzirnostjo.

Glede prihodnosti René Rémond ni optimist. »Smo šele na začetku in v daljši perspektivi se bo kriza razširila med laike in bo postala tako močna kot med klerom« (150). Nasledek krize bo smrt določene oblike cerkvene skupnosti, ki smo je bili vajeni več stoletij.

Nekateri vidijo v sedanji krizi nekaj pozitivnega prav zaradi tega. Pravijo si: »Jutri bo manj kristjanov, toda ti bodo bolj zavedni in bodo bolj resno živeli po svoji veri.«

René Rémond ni tega mnenja. »Nagonsko sem nezaupen do teh napovedi, ki se mi zdijo bolj poceni tolažba. Prvič ni gotovo, da bo izgubo števila nadomestila boljša kakovost. To si lahko želimo, upamo, toda nič ni manj gotovo. V preteklosti so bili primeri, ko se je število članov cerkvene skupnosti zmanjšalo, glavni nasledek tega pa je bil, da so ostali v Cerkvi najbolj

ozki duhovi in najbolj suha srca. Vprašujem se, če odhod mnogih ne bo naredil iz Cerkve čez deset ali čez dvajset let skupnost najbolj sektaških duhov, ki bodo najmanj pripravljeni razumeti svoj čas in pričevati za Kristusovo ljubezen. Drugič, ta navidezno optimistična razlaga krize izhaja iz nekega elitističnega pojmovanja, ki je povsem nasprotno krščanstvu. Mislim, da se Cerkev ne more nikdar sprijazniti z mislijo, da bo samo zbor najboljših. To esensko ali gnostično pojmovanje Cerkve bi bilo protievangelijsko. Evangelij je za množice, za ljudstvo, za maso. Cerkev, ki bi se sprijaznila s tem, da bi dosegla samo elito, ki bi bila pripravljena zvesteje živeti po evangeliju, bi samo sebe zanikala. Kako bi se mogla odločiti za kakovost proti številu, ko je sprejela od Boga poslanstvo, da vsem razodeva božjo ljubezen do vseh ljudi? Predvsem pa ni naša stvar ugotavljati, kje je kakovost. To bi bila kaj čudna drznost in prehitavanje božje sodbe» (151—152).

Tisti, ki se zavzemajo za Cerkev prostovoljnih, za Cerkev svobodnih pripadnikov, imajo gotovo prav. Pripadati Cerkvi ne bi smelo biti nekakšen konformizem. Vendar je tu nevarnost neojanzenizma. V Franciji je veliko duhovnikov, ki imajo zelo stroga merila za podelitev krsta ali za pripustitev k cerkveni poroki z izgovorom, češ da so jih ljudje nevredni, ker gre največkrat za družbeni konformizem, za družinski pritisk ipd. Ali ni nevarno, da zapademo v zmoto janzenistov, ki so trdili, da smejo k pogostnemu obhajilu samo tisti, ki so vredni? Nihče ni vreden. Vsekakor pa noben človek ne more tega ugotavljati. Iz psihološkega vidika je zelo površno odreči zakramente tistemu, ki zanje prosi z izgovorom, češ da jih ni vreden. Danes prevladuje na splošno misel, da je v človeku več, kot se sam zaveda. Prejeti zakrament lahko sproži v njem nepredvidljive posledice, če mu ga odrečeš, pa lahko zavreš njegov prihodnji razvoj.

Ali s tem ne zagovarjamo tako razvpitega sociološkega krščanstva? Rémond odgovarja: »V krščanstvu je vedno nekaj sociološkega. Tega ne bomo nikdar odpravili. V trditvi, da je kakšno krščanstvo sociološko, ne bi smelo biti nobenega ocenjevanja, kajti tudi sociološke prvine so lahko zelo pristne. Resničnost je ambivalentna. Sociološko je lahko prisila, ki človeka odvadi osebnega razmišljanja, lahko pa je tudi pomoč in opora. Zmeraj smo bolj ali manj sociološki kristjani. Pomembno je, da ne ostanemo na tej stopnji. Nad družbenim pritiskom mora prevladati osebna svoboda. Cerkev mora vabiti k svobodi, mora spodbujati k svobodi. Gotovo je predolgo in prepogosto pozabljala na to. Toda danes ne sme zanemarjati vsega, kar človek lahko prejme po posredovanju skupnosti.

Kajti vero, ki je človekovo osebno razmerje z Bogom, prejmemo in živimo v skupnosti, jo podajamo naprej po skupnosti. Ta skupnost pa ne more biti majhna, vase zaprta skupina. Bojim se, da Cerkev, ki bi hotela biti samo Cerkev čistih in najboljših, ne bi postala sekta in geto. Taka Cerkev bi bila nesposobna oznanjati evangelij in ne bi bila več izraz božje ljubezni do ljudi» (153).

Franc Rodé

**Louis Bouyer: ALI POMENI IZKLJUČEVANJE ŽENA OD SLUŽBENEGA
DUHOVNIŠTVA ZAPOSTAVLJANJE?¹**

V splošnem nam zatrjujejo: odklanjanje ženskih oseb od duhovniškega in škofovskega posvečenja ter od duhovniške in škofovske službe izvira kratko in malo iz zastarelega pojmovanja o neenakosti spolov, o nepremagljivem zapostavljanju žene v razmerju do moškega. — Dalje nam zagotavljajo, da je Kristus sam in da so za njim apostoli zato izbirali in posvečevali za duhovnike le moške, ker jim predsodki njihovega časa niso dovoljevali ravnati drugače; ali da se po njihovem mnenju ni bilo mogoče uspešno upreti takim predsodkom; ali pa da se oni sami teh predsodkov niso mogli znebiti. — Končno nam zatrjujejo: to, da Kristus ni poklical žena med apostole, nima za Cerkev nobenega takega pomena, ki bi bil trajnejši kakor pa okoliščina, da je poklical med apostole samo Jude. Ko je krščanstvo prestopilo okvire judovskega sveta, je podeljevalo duhovništvo brez vsakih pomislekov tudi nejudom; ker smo danes končno premagali stopnjo družbene ureditve, ki so jo vse preveč določali moški, ni zdaj nikakršnega razloga več, zakaj naj bi duhovništvo zabranjevali ženam.

Vsem tistim, ki enako kakor vse preveč številni naši sodobniki ničesar ne vedo o zgodovini npravi in miselnosti, se lahko te trditve zdijo neizpodbitne, naravnost razvidne. Vendar je dovolj, da se le nekoliko bolj natančno seznanimo z dejstvi in razmislimo nagibe, ki se v teh dejstvih razodevajo, pa bomo mogli oceniti skrajno krhkost, če naj ne rečemo popolno neutemeljenost teh navidežno tako trdnih utemeljevanj.

Vzemimo najprej drugo od teh trditev: družba Kristusovega časa posebej in antična družba v splošnem — tako pravijo — ni mogla sprejeti ženskega duhovništva.

Človek misli, da sanja, ko posluša ljudi, ki se imajo za razsvetljene in za proste predsodkov, kako ti ljudje mirno spravljajo v obtok takšne nesmiselnosti.

V resnici je namreč antični svet, zlasti pa — vendar nikakor ne izključno — svet v prostoru Sredozemlja, vedno, začenši od najstarejših kultur rodovitnega polmeseca pa tja do Grčije in Rima, sodobnih prvemu krščanstvu, poleg moškega poznal tudi žensko duhovništvo, in sicer to drugo niti od daleč ni bilo manj cenjeno kakor ono prvo. In če je ob Kristusovem času ter ob času apostolov v tem pogledu obstajala kaka posebna tendenca, potem je bilo to prej v smislu visokega cenjenja kakor pa podcenjevanja ženskega duhovništva.

V misterijskih religijah, ki so se začele širiti hkrati s krščanstvom ali kmalu nato in so se v 3. stol., neposredno pred zmago krščanstva izkazale za njegove zadnje in najodločnejše nasprotnice, v resnici opazimo močnejše razvitje ženskega duhovništva, in to v povezanosti s kultom božanstev materinstva ter božanstev rodovitnosti zemlje, ki so se tedaj spremenila v božanstva prihodnjega življenja in so eno od najizrazitejših religioznih značilnosti one dobe

¹ Odlomek iz knjige L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier Montaigne, Paris 1976, 11—28. Prev. A. Strlè, ki je dodal tudi podnaslove, katerih v izvirniku ni.

Če je torej porajajoče se krščanstvo navzlic vsemu, kar je moglo na temelju svoje odprtosti v smeri k poganskemu svetu postaviti zoper judovske običaje, vendarle vztrajalo pri tradicionalno judovski in biblični misli, da duhovništvo ostane izključno stvar moških, potem to nikakor ne pomeni popuščanja okolju, popuščanja predsodkom okolja, v katerem se je krščanstvo širilo. Ravno nasprotno! Krščanstvo se je z vso odločnostjo uprlo tistemu, kar je to okolje splošno imelo za nekaj samoumevnega...

Takoj pa moramo dodati: če je judovstvo samo, držeč se starega hebrejskega verstva, zavzelo to stališče in vztrajalo pri njem, je že to bilo po možnosti v še očitnejšem nasprotju z običaji religij vseh tistih narodov, pri katerih je nastopilo biblično navdihnjenje, ... prav zato, da bi takó religiozno oblikovalo neko ljudstvo, katerega religija je bila čisto drugačna.

To dejstvo je tako očitno, da bo tisti, ki tudi le približno pozna primerjalno zgodovino verstev — zlasti verstev starega semitskega Vzhoda — rad ali nerad moral najti drugačno razlago. Takó nam torej zatrjujejo, da je odklanjanje ženskega duhovništva v mojsesovski religiji mogoče razložiti iz dejstva, da so ženske duhovnice na podlagi svojih dejanskih zvez z naturističnimi religijami rodovitnosti in z njihovimi orgiastičnimi kulti izvajale nedopustne obrede, npr. »sakralno prostitucijo«.

Smola pa je v tem, da ta razlaga ali ničesar ne razloži ali pa dokaže mnogo preveč. Kajti kultni obredi, vključno »sakralno prostitucijo«, v teh religijah nikakor niso bili omejeni le na duhovnice. Če bi torej ti obredi mogli razložiti, zakaj so Hebrejci odklanjali žensko duhovništvo, ki se jim je zdelo oskrunjeno s temi madeži, potem človek ne uvidi, kako da so ob teh okoliščinah Hebrejci mogli dopustiti moško duhovništvo, ki je bilo v času in okolju, v katerem so živeli, natančno takšno kakor žensko duhovništvo.

Brez ovinkov moramo torej ugotoviti, kar je naravnost razvidno. Če človek preučuje razvoj hebrejske, nato judovske in končno krščanske religije v njihovem zgodovinskem in kulturnem kontekstu, potem mora uvideti tole: kristjani, ki so bili enako kakor Judje tudi sami dediči mojsesovskih izročil, nikakor niso na podlagi nepremišljenega oklepanja vztrajali pri navadah ali pa predsodkih svojega časa, ko se niso dali omajati v svojem odklanjanju slehernega ženskega duhovništva. Nasprotno! Tukaj gre za stanovitno nasprotovanje temu, kar je praktično celotna antika imela za nekaj normalnega.

V judovskem in krščanskem izročilu torej nimamo opraviiti z golim vztrajanjem pri nekritično sprejetih navadah, kakor bi nas nekateri radi prepričali. Nasprotno! Opraviiti imamo z rezultatom zrelo premišljenega in edinstvenega stanovitnega »ne«. Tudi če ni bila izdelana nikakršna teorija, ni to še niti od daleč dokaz za pomanjkanje načel. To je marveč posledica izredno vztrajne zvestobe do nekega načela, ki so se ga Judje in kristjani navzlic vsem vplivom okolja zagrizeno (mordicus) držali.

Na to bodo seveda nasprotniki odgovorili: Toda če obstoji kakšno načelo — katero drugo načelo more to biti kakor ravno misel o neenakosti, o neodstranljivem zapostavljanju žene v primerjavi z moškim?

1. Temeljna enakost moža in žene v religiji sv. pisma, judovstva in še bolj krščanstva

Vendar se nesmiselno modrovanje tukaj znova razbije, in to morda še bolj kakor kdajkoli prej. Biblična religija, nato judovstvo in po njunih sledeh še enoumnije krščanstvo — vse to so v tej točki nespodbitno člani v verigi najdoločnejšega in najjasnejšega izročila, ki razglša, ohranja in brani temeljno enakost med moškim in žensko — predvsem enakost na religiozni ravni, a tudi na slehernem drugem področju ustvarjenega bivanja. In če se končno ta enakost danes zdi nekaj samoumevnega, ne bo noben resen zgodovinar hotel spodbijati dejstva, da je to ravno učinek krščanskega oznanjevanja; pripravljalo pa je na ta učinek celotno judovstvo in vsa biblija, na katero se judovstvo opira.

Seveda pa ni za krščanstvo in za celotno biblično izročilo nič manj bistveno tudi zatiranje, da mora žena, če naj bo enaka moškemu, ostati prav zato tudi različna od njega. Z drugimi besedami: ta enakost ni kratko in malo enakost istosti, ni enakost identitete, marveč je to vse bolj pozitivna in plodovita enakost, namreč enakost dopolnjevanja, komplementarnosti. In kakor bomo kmalu videli, mora biti ohranjeno in zagotovljeno ravno to nujno potrebno dopolnjevanje, komplementarnost; brez tega bi domnevna enakost žene vodila le k uničenju njene izvirnosti in lastne identitete. Prav ta ženina izvirnost in posebna identiteta je razlog, zakaj je službeno duhovništvo pridržano izključno moškemu.

Toda v tem trenutku naj se omejimo na to, da naglasimo absurdnost tistega stališča, ki hoče v dejstvu, da Judje in kristjani službeno duhovništvo omejujejo le na moške, videti učinek podcenjevanja žene (*résultat d'une conception inférieure de la femme*), ko je vendar prav nasprotno res: samo sv. pismo in še posebno evangelij sta pripomogla k temu, da je zmagalo prepričanje o enakosti žene, in to v svetu, kjer nikdar in nikjer duhovništvo ni bilo pridržano moškemu, kakor je to vedno bilo v Cerkvi in prav tako tudi pri Izraelcih.

Za to prepričanje govori vrh tega tudi še dejstvo, da pri Izraelcih, kjer vloga prerokov ni bila manjša, marveč celo večja kakor pa vloga duhovnikov, preroštvo po vsem sodeč ni bilo omejeno na može. Če je bilo razmeroma majhnemu številu žena priznано, da so bile nositeljice tega daru, pa vendar ni nikakršnega sledu o nasprotovanju ženam, pri katerih se je izkazalo, da so imele dar preroštva.

Še splošneje je treba reči: Sledovi navideznega zapostavljanja žene in posebej ženine spolnosti, sledovi, na katere so mogli pokazati v sv. pismu in v antičnem judovstvu, razkrijejo, če jih resno preučimo, nekaj povsem nasprotnega.

Kaj pomeni »očiščevanje«, kateremu so podvržene žene in se mora izvršiti na štirideseti dan po rojstvu dečka? In kaj pomeni »očiščevanje«, kateremu se morajo podvreči tudi možje po spolnem občevanju z ženo, preden se morejo udeleževati bogoslužja (3 Mojz 12, 25 in vse 15. pogl.)? Ali tukaj — kakor nam vedno znova zatrjujejo — zares obstoji kakšna predstava o načelni nečistosti ženskega bitja (*impureté fondamentale de l'être féminin*), predstava o omažeževanosti moža, če se približa ženi? Takšne razlage so v

očeh znanstvene fenomenologije religij samó smešna naivnost. To je naravnost preobračanje smisla, bedasto, kar se le da.

Da to napravimo razumljivo, si pokličimo v spomin najprej tole: po najstarejšem judovskem izročilu prav takó že sam dotik zvitkov Postave (Torah) ali katerekoli druge svetopisemske knjige »omadežuje roke«. Prav v tem arhaičnem pomenu govori tradicionalna krščanska liturgija o »očiščevanju« (purificiranju) posvečenega posodja, ko gre dejansko za to, da bi bila odstranjena vsaka sled posvečenih prvin.

Tukaj je ključ za razumevanje tistih, na spolnost se nanašajočih predpisov o očiščevanju, ki so glede žene prav posebno natančni. To nikakor ne pomeni, da je spolnost, ena ali druga, nekaj nečistega. Nasprotno! To pomeni, da imata v sebi nekaj svetega (de sacré); saj je ena ustvarjalno razodevanje vedno obnavljajočega se življenja prav do globin ustvarjenega bitja, medtem ko je druga orodje za to deležnostno ustvarjalnost. Odtod izvira sum in domneva, da more vsak dotik padlega človeka z njima biti grešen, prav kakor je mogoč greh tedaj, ko se dotika svetih znamenj in simbolov božje navzočnosti. Ali ne obstaja pri njem vedno skušnjava pomanjkanja vere v božjo besedo in skušnjava, da bi postal nezvest božjemu načrtu, katerega ta beseda oznanja in hoče pospeševati?

V obeh primerih obstaja sum pokvare; in če tukaj nastopi pokvara, je to »pokvara najboljšega« (corruptio optimi), ki je očitno »najhujša pokvara« (corruptio pessima).

Kaj vse so — dalje — hoteli izvajati iz tiste hvalnice Bogu, ki naj bi jo po učenju rabinov izrekli vsi moški: hvalili naj bi Boga, da so bili »ustvarjeni kot moški in ne kot ženske«? V tem primeru pa ti ljudje pozabljajo; najprej pozabljajo tole: prav isti rabini podobno predpisujejo ženam, naj hvalijo Boga, ker jih je ustvaril za to, kar so.² Kateri je torej resnični pomen ene kakor druge hvalnice? Ta hvalnica pomeni — kakor prav isti rabini niso nehali razlagati —, da je bil celoten jarem postave (Torah), posebej še duhovniška opravila, *Abodah*, tj. daritvena služba, naložen samo možu, ki le prevečkrat podleže skušnjavi, da bi se upiral dodatnim obveznostim, kakršne prinaša s seboj ta jarem. Od tu potrebnost zabičevati mu, da mora na te obveznosti, pa naj bodo še tako obremenjujoče, gledati kot na čast. Nasprotno pa Bog do žene razodeva bolj velikopoteznost svojega usmiljenja kakor pa strogost svoje pravičnosti; zato ima žena le to obveznost do Boga, da se mu zahvaljuje za tisto poklicanost, ki je njej lastna.

2. Prvenstvena odgovornost izraelske žene za bogoslužje na domu in v družini

To pa, kar smo omenili, nikakor ne pomeni, da je žena izključena od bogoslužja. To le pomeni, da ji ni naložena odgovornost za javno bogoslužje, čeprav je tam sprejeta kot enakovredna možu. Pač pa žena nosi odgovornost za temeljno celico (cellule fondamentale) božjega ljudstva, namreč za dom in družino, ki za Izraela ostaneta prvo in poslednje svetišče. Na tej osnovi ji pripada pripravljanje velikonočnega (pashalnega) obeda — edinstveno pomembne biblične daritve — in slehernega svetega obeda, čeprav sama pri

² Tekst in komentar teh hvalnic glej v razpravah o Berakoth in o Tosefta.

njem ne predseduje; prav tako je žena tista, ki vsako soboto prižge sobotno luč (*lumière sabbatique*).

Že to zadostuje za ugotovitev, da razlikovanje (diferenciacija) že v stari zavezi ne vključuje zapostavljanja (diskriminacije) žene, marveč priznanje njene nujno potrebne dopolnjujoče naloge (*complémentarité indispensable*), ki celo vključuje — kakor bomo kmalu videli — mnogo neposrednejšo, pa tudi mnogo stanovitnejšo povezanost in domačnost v stiku s svetim, kakor pa je to pri moškem.

Iz tega razloga velja tole: Čeprav sv. pismo ter judovsko in krščansko bogoslužje govori o Bogu vedno kot o moškem bitju, je pa nasprotno Modrost, ki je pri Izraelcih začela označevati nedopovedljivo tesno priključitev človeštva in človečnosti božji misli in celo božjemu življenju, vedno prikazana kot nekaj ženskega.

Morda še značilnejše je naslednje: Imanentno navzočnost Boga ne le pri človeku, marveč v človeku rabini vedno opisujejo z ženskimi potezami tega, kar imenujejo šekina.³ Treba je pristaviti še nekaj, kar je višek vsega — da namreč to, kar mi imenujemo božjega »Duha«, se pravi, priobčitev življenjske božje moči človeku, priobčitev, ki se izvrši kakor z nekakšno pritegnitvijo v lastno življenje in delovanje Boga, v hebrejščini (kakor tudi v drugih semitskih jezikih) označujejo z ženskim in ne moškim samostalnikom: Ruah Adonai. Ali ne bi tukaj bilo treba govoriti rajši o Gospodovi »duhovnosti« kakor pa o njegovem »Duhu«?

Kdor je pazljivo premislil ta zgodovinska dejstva, ki so že od stare zaveze naprej v vsej cerkveni zgodovini prav do današnjih dni tako rekoč tečajne točke za pridrževanje duhovniške službe moškim, ta ne more nič več misliti, da imamo tukaj opraviti s slučajnim pojavom, ki bi se dal razložiti iz trenutnih naključij, a ne bi ustrezal nobenemu v tej zvezi zares bistvenemu načelu.

Res je, da nam številni teologi in predvsem biblicisti pravijo: pridrževanje duhovništva samo moškim je sicer neutajljivo navzoče v vsem sv. pismu in izročilu; ni pa tukaj mogoče najti teološkega opravičila za to pridrževanje.

Potemtakem — tako pravijo — imamo opraviti z enim od tistih disciplinskih vprašanj, ki se tičejo primernosti, in ne s čim načelnim; če bi torej Cerkev prišla do ugotovitve, da bi bilo ob spremenjenih razmerah morda dobro, če bi ženam podeljevali duhovniško službo, tedaj bi ne bilo v tej stvari nikakršne ovire, kakor je moglo biti pravilno to, da v preteklosti Cerkev tega ni storila.

Takšno sklepanje je kratko malo nevzdržno. Pomislimo, da je v nasprotju z vsemi navadami človeštva vztrajalo najprej sv. pismo in je za njim Cerkev vztrajala pri takem ravnanju. Takšno ravnanje bi bilo naravnost nerazumljivo in celo neopravičljivo, če bi se ne bilo opiralo na kakšno temeljno načelo, pa naj je to načelo prav do danes ostalo bolj ali manj tudi samo vključno ugotovljivo.

V resnici obstoji, in to čisto gotovo, teološko načelo, po katerem se duhovništvo prihranja samo moškim; to načelo je že takoj od začetka razodetja dalje trdno, čeprav še ne v povsem razviti obliki in dasi doslej še ni bilo

natančno opredeljeno. Tisti, ki s svojim ravnanjem, kakršno danes v resnici je, kažejo, da tega ne morejo uvideti, ti bi enako tudi pred nicejskim cerkvenim zborom rekli, da Jezusovega resničnega božjega sinovstva ni mogoče imeti za teološko načelo; saj je bil ravno ta cerkveni zbor potreben, da je definiral Sinovo sobistvenost z Očetom. Pred carigrajskim cerkvenim zborom bi prav ti iz istega razloga izjavljali, da božanstva Svetega Duha teološko ni mogoče braniti; enako bi pred efeškim cerkvenim zborom govorili glede enote Kristusove osebe ali pred kalcedonskim cerkvenim zborom glede neokrnjenosti obeh Kristusovih narav, človeške in božje; itn.

Za njihovo trditvijo stoji takšno gledanje, ki ga je treba označiti kot lenobno, ker je to povsem statično teološko mišljenje, ki izvira iz ozko po črki vzetega razlaganja razodetja (*d'une vue étroitement littéraliste de la révélation*). Tu smo priča tistemu, kar vse kratkovidne konservativce napravlja za neprostoovoljne, a žal najučinkovitejše zaveznike vseh krivoverških novotarjev, in sicer zaradi nemarnosti, ki noče razmišljati in se ima pri tem še za posebno pobožno.

V primeru, ki nas tukaj zanima, se nam ne zdi pretirano, če rečemo: res je, ni teksta, ki bi ga bilo mogoče le preprosto navesti, in ni premisleka, ki bi ga bilo treba le razviti, pa bi že bili zavrženi naši nasprotniki; a še manj so takšni teksti in premisleki obstajali tedaj, ko je šlo za Kristusovo božanstvo — to dokazujeta dolgotrajnost in srditost arijanskih sporov; in prav iz tega razloga je moral prvi vesoljni cerkveni zbor Kristusovo božanstvo šele opredeliti kot versko resnico.

3. Množično soglasje vernikov, oprto pretežno na svetopisemski nauk in na krščansko izkustvo

Poleg tega se v našem primeru množično soglasje vernikov (*le massif consensus fidelium*) — iz časa več kot dvajsetih stoletij! — v resnici opira na obilico bibličnih nauk in krščanskih duhovnih izkustev. Te tekste in dejstva more spregledati samo kratkoviden človek. Zaradi tega nikakor ni mogoče dvomiti o tem, kakšno dokončno odločitev bi Cerkev morala napraviti in na kakšno definicijo vere bi se bilo treba opreti, če bi nasprotniki izročila tiste, ki so v Cerkvi odgovorni, pritisnili ob zid.

Dodajmo še eno: v našem primeru stoji za krščanskim in bibličnim čutom naraven, spontan premislek zdrave človečnosti, premislek, ki ga more brez težav formulirati in opravičiti preprosta, dobro utemeljena in znanstveno razvita antropološka refleksija. Danes nastopajoča zahteva po duhovniškem posvečenju žená kot znamenju in zagotovilu enakosti žene in moža meni, da je takšno enakost mogoče doseči edinole s čimbolj korenito odstranitvijo razlik med možem in ženo. A na tem področju najbolj izkušeni psihologi in sociologi ravno tukaj vidijo dokaz za posebno neugodne okoliščine, v katerih moderen človek postavlja ta problem o enakosti spolov. Če bo šlo po tej poti naprej, je nevarnost, da bi tisto, kar hočejo izboljšati, že vnaprej uničili; saj postavljajo problem, ne da bi se tega kakorkoli zavedali, na povsem nerealno podlago, na podlago samoporaženja, »self-defeating« bi rekli Angleži. Navidezna zmaga, ki bi jo ob takih okoliščinah izbojevali, bi ne bila

nič drugega kakor zakrinkan poraz; in niti daleč bi to ne zagotovilo doseg tako zelo zaželenega namena.

V tem primeru stojimo zares pred takšno obliko boja za enakopravnost žene (forme de féminisme), ki bi pri vseh še tako dobrih namenih resnični osvoboditvi žene mogla biti samo pogubna. Kajti take enakosti, ki jo zamenjavajo kratko malo z istostjo (identité) moža in žene, v resnici sploh ni; dosega take enakosti bi ne mogla biti nič drugega kakor samo prevara — oba spola sta sicer drug drugemu enakovredna in v tem pomenu enaka, vendar pa nista istovetna. Nemogoče je, da se ne bi takšna enakost za tistega, ki jo zase terja, sprevrgla v izgubo lastne identitete.

To smo pred kratkim dobro videli pri podobni debati, čeprav je veljala čisto drugačnemu vprašanju: rasni enakosti v Združenih državah Amerike.

Najbolj bistri in najbolj realistično usmerjeni voditelji črncev so to pravočasno spoznali; in takó se je v nekaj letih prikazovanje problema temeljito predrugačilo. Belci dobre volje, katerim so se od začetka pridružili najbolj naivni črncci, so bili mnenja, da morejo črnccem nuditi popolno enakost s tem, da jim predlagajo preprosto in vsestransko vključitev (integracijo) v svojo družbo, to pa se pravi integracijo v družbo, ki jo povsem oblikujejo belci, in sicer oblikujejo po svojem okusu. Najbolj daljnovidni črncci pa so pri globljem in natančnejšem razmišljanju kmalu uvideli, da bi takšna integracija zanje nikakor ne pomenila osvoboditve, na katero so upali, marveč da bi ne mogla privedi do nič drugega kakor le do popolnega uničenja (liquidation) tega, kar v resnici so in hočejo po pravici ostati. Tudi če bi kdaj ta integracija mogla uspeti, bi ne privedla do dejanske enakosti med črncci in belci, marveč bi povzročila, da bi postali črncci takšni, ki bi jih bilo sram, ker so črncci, in bi svojo rasno pripadnost zastonj skušali skriti za lažno pripadnostjo k beli rasi. — Na tej podlagi moramo razumevati navidez paradokсно, a v osnovi zelo realistično in globoko zdravo reakcijo ameriških črnckih voditeljev, ki danes v Ameriki brez ovinkov izjavljajo, da bi integracija barvastega človeka v belo družbo, kakor so si to prvotno predstavljali, bila v svojih učinkih za črnccе slabša kakor pa apartheid (ločitev med belci in črncci) v južni Afriki. Kajti četudi ta apartheid pomeni manjvrednost črnccев ali vsaj njihov trajen položaj manjšine, jim vendarle začenja klicati v zavest njihovo identiteto. Nasprotno pa bi predlagana integracija mogla privedi le do njenega ugasnjenja, ker bi obstajala v preprosti odpovedi tej identiteti. Če bi bila takšna integracija sistematično izvedena, bi imela za svoj učinek najradikalnejši rasni samomor.

Če spremenimo, kar je treba spremeniti, je enako tudi z naivnim bojem za enakopravnost žene, z bojem, ki v »pomožčenju« (masculiniser) vidi edino sredstvo za doseg svojega namena; to je odlično pojasnil veliki holandski psiholog Buijtendijk.⁴ Ta pot dejansko pelje do uničenja žene kot žene. Če bi naj ta smer ženskega gibanja dosegla zmago, bi bila to za žene le Pirova zmaga. Ta zmaga bi namreč pomenila dokončno potrditev najbolj nerazumne moškosti in najbolj nesmiselnega pomožčenja.

Nasproti temu — hote ali nehotе — jadra, tako menimo, današnja podmena, da je dokončno uveljavitev in utrditev enakosti moža in žene mogoče

doseči z duhovniškim posvečenjem žena. V resnici pa bi bilo to nekaj ravno nasprotnega — razodevanje prav posebno nespamentnega ravnanja, razodevanje bistveno samouničevalnega boja za žensko enakopravnost. Kajti sanje o duhovniškem posvečenju žene morejo obstajati le tam, kjer ne marajo ničesar vedeti za tisto skrivnost žene, ki po notranje spada k njeni posebni identiteti; preziranje te skrivnosti bi ženo oropalo njenega dostojanstva in bi ji konec koncev zanimalo pravico do eksistence.

Prepričani smo, da ni naključno, če je čas, v katerem zahtevajo enakost **moža in žene** s tem, da bi ji bilo podeljeno duhovništvo, hkrati čas, v katerem **pred našimi očmi** ženo bolj kakor kdajkoli poprej ponižujejo v goli predmet naslajanja za moža v prostem času. Z ene kakor z druge strani se razumejo na to, da ženi odrekajo tisto, kar spada k njenemu pravemu bistvu, in ji hočejo priznavati le vrednost sposojevalnega predmeta, bodisi v popolni odvisnosti od moža bodisi v popolnem zamenjavanju z njim.

4. Skrivnost žene kot poslednja skrivnost stvarstva v sv. pismu in celotnem izročilu

V nasprotju do enega kakor do drugega stališča naj nas analiza te ženine skrivnosti, ki se kaže v bibličnih spisih in v vsem krščanskem izročilu, obvaruje pred tem, da bi njeno ženskost uničevali s podeljevanjem službe, ki ji ne more biti primerna. Takšna analiza nam bo omogočila odkriti ali znova odkriti tiste naloge, ki so zanjo najbolj primerne — in gotovo je za Cerkev ter za svet današnjega časa kar najbolj pomembno, da bi bile te naloge ženi končno vendarle priznane ali kratko malo vrnjene.

Že iz dosedanjih izvajanj bi moralo postati jasno, da je treba skrivnost žene znova odkriti ali razjasniti morda bolj kakor kdajkoli. Pa ne z zmanjševanjem žene, kaj šele z namenom, da bi zmanjševali ženo samo ter njeno vlogo v Cerkvi in v svetu, marveč ravno zaradi tega, da bi spoznali in priznali veličino in nepogrešljivost te vloge ter edinstveno lepoto ženine ženskosti. Eden od razlogov za krizo, s katero se morata danes spoprijemati tako Cerkev kakor svet in — kar je paradokсно — morda še bolj Cerkev kakor pa svet, je navzlic površnemu videzu danes bolj kakor kdajkoli razširjeno nepoznanje in tajitev te skrivnosti.

Skrivnost žene se v vsem sv. pismu in v celotnem cerkvenem izročilu razkriva kot poslednja skrivnost stvarstva, točneje rečeno, odrešenega stvarstva, ki je bilo osvobojeno, odrešeno in pobožanstveno z učlovečenjem Boga v telesu od njega izvolyene žene.⁵

⁵ Spričo številnih več ali manj površno poljudnih del o Freudovi seksualni psihologiji se človek čudi, da je takó malo resnih teoloških del o tem vprašanju. Moremo pa navesti dobro študijo: Sherwin Bailey, *The Man-Woman Relation in Christian Thought*, London 1959.

NE POMANJŠANJE, TEMVEČ POVEČANJE ŽENINE VLOGE V CERKVI

Še preden je bila objavljena »Izjava kongregacije za verski nauk o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« (Inter insigniores), z dne 15. okt. 1976, na god sv. Terezije Velike, je znani francoski teolog (nekdanj je bil protestantski pastor) L. Bouyer izdal knjigo o »skrivnosti in službah žene« (Louis Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Aubier Montaigne, Paris 1976, 112 str.). Po zunanjem obsegu je bolj skromna, a zdi se, da je v *L'Homme nouveau* A. Richard v svojem poročilu o knjigi po pravici zapisal: v Bouyerovi knjigi je z antropološko-teološkega stališča več vsebinskega bogastva in globokih, dragocenih osvetlitev vprašanja o ženi in njenem poslanstvu kakor v celi kopici knjig, ki govorijo o isti témi.

Nasproti tistim, ki trdijo, da gre pri izključevanju žene od duhovniške službe (mišljeno je tukaj službeno duhovništvo; skupnega duhovništva, ki je za kristjana in za dosego njegovega življenjskega cilja, končno zveličanja, nekaj povsem prvenstvenega, je deležna prav tako tudi žena!) le za disciplinsko vprašanje, trdi in dokazuje L. Bouyer, da to nikakor ne drži, marveč da imamo tukaj prav gotovo opraviti z »izrazitim teološkim načelom«, ki je odločilen nagib za prakso v našem vprašanju. »V judovskem in krščanskem izročilu nimamo opraviti samó z vztrajanjem pri nekritično sprejetih navedah, kakor bi nas nekateri radi prepričali... To je marveč rezultat izredno vztrajne zvestobe do nekega načela, ki so se ga Judje in kristjani navzlic vsem vplivom neomajno trdno držali« (14—15).

To pa se ne opira na kakršnokoli misel o nekakšni manjši vrednosti, inferiornosti žene v razmerju do moškega. Izključevanje od službenega duhovništva pri Izraelcih in nato pri kristjanih žene ne postavlja in ne sme postavljati na nižji položaj v primerjavi z moškim! Izraelci so se z vso odločnostjo upirali zgledu in vplivu vseh okoliških religij, pri katerih je bilo prav povsod polno žensk-duhovnic, ne da bi bilo v tem pogledu kakšne razlike od moških. Izraelci niso pripuščali žene k duhovništvu, ker so se opirali na izvirnost svojega monoteizma, različnega od vseh okoliških religij. In ravno v zvezo s tem monoteizmom so postavljali — bolj ali manj že takoj od začetka — globoko skrivnost, ki je ženi nekaj bistvenega.

Že v 1. zvezku svojega velikega teološkega dela, namreč v »*Le Trône de la Sagesse*« (Cerf, 1. izd. 1957, 2. izd. 1961, 296 str.), ki je pravzaprav krščanska antropologija v luči pomena marijanske skrivnosti, je Bouyer globoko razpravljal o vprašanjih, ki zadevajo »skrivnost ženskosti«. Tu se je naslonil na téme, ki so ljube cerkvenim očetom; ti so mnogo in globoko razmišljali o nasledstvu in povezanosti med Evo, božjo Modrostjo, Marijo, ki je obenem devica in mati, in Cerkvijo; v tej luči pa so gledali tudi na ženo, brez katere je mož radikalno nepopoln in je v celoti on sam le v združenosti z njo, ki ga napravlja za očeta, kakor je na absolutno transcendentni način Oče Bog sam. — Tisto, kar je Bog iskal v vsem svojem stvarjenjskem delu, tisto, kar se znova začenja v obnovi in prenovi padlega človeštva — tako razlaga Bouyer — je »skrivnostni lik žene: samo po ženi in v ženi se človeštvo dovršuje«.

V najnovejšem delu Bouyer svoja prejšnja razglabljanja obrača na vprašanje o ženi v odnosu do službenega duhovništva. Svojo razpravo razdeljuje na 5 poglavij (I. Žensko duhovništvo?; II. Bog in žena; III. Žena ter

stvarjenje in odrešenje; IV. Dopolnjujoči poklicanosti moškega in ženske; V. Smisel tradicionalnih ženskih služb [ministères féminins]). V sklepu k tem poglavjem pravi Bouyer: »Oporekali bodo vsemu temu, kar je bilo povedanega: 'Saj vendar vse to temelji na simbolizmu!' Toda takšno oporekanje pozablja, da celotno biblično razodetje in povrh tega tudi red zakramentov — ki je naravnani na uresničevanje tistega božjega načrta s stvarstvom, ki nam ga razkriva božja beseda — temelji na tem, kar je globoko simboličnega v stvarstvu samem in prav posebej v človeški naravi. Današnji psihologi nas po pravici opozarjajo, da kriza, v kateri se danes bori človeštvo tako v svoji celoti kakor v vsakem človeku posebej, izvira predvsem iz odklanjanja ali nepoznanja simbolizma, s katerim je prežeta naša bit in bit sveta. Če bi se Cerkev pod pretvezo prilagoditve modernemu svetu prilagodila navedeni pomanjkljivosti, bi to pomenilo zanjo samó onemogočenje, da bi mu dala ali znova dala tisto, česar svet dandanes posebno potrebuje. Hkrati bi sama zamašila dovodnice svojega lastnega življenja, življenja milosti, dejansko inkarniranega v človečnost, katero je Bog ustvaril tako, da je zanj nekako vnaprej prilagojena« (86—87).

Za kateri simbolizem gre tukaj? O tem govori Bouyer predvsem v 2. in 3. pogl. (28—45) in podaja tukaj že vnaprej nekakšen komentar k »Inter insigniores«, kjer je npr. rečeno: »Nobenega dvoma ni, da je Kristus prvo-rojenec vsega človeškega rodu tako moških kakor žensk; enoto, ki jo je greh razdrl, je tako obnovil, da ni več ne Juda ne Grka, ne sužnja ne svobodnega, ne moškega ne ženske: vsi so eno v Kristusu (prim. Gal 3, 28). Kljub temu pa se je učlovečenje izvršilo v moškem. Res je to samó vprašanje dejstva, vendar pa je to dejstvo, ki nima nič opraviti s kako prednostjo moškega pred žensko, neločljivo povezano z odrešenijsko ojkonomijo. Dejansko je v soglasju s celotnim božjim načrtom, kakor nam je razodet in ima svoje središče v skrivnosti zaveze... Nikoli ne smemo preiti dejstva, da je Kristus moški. Še manj pa smemo prezreti pomembnost tega simbolizma za ojkonomijo odrešenja. V takih dejanjih, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja in gre pri njih za predstavljanje Kristusa, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svojo službo — to se najbolj dogaja ravno pri evharistiji — mora njegovo vlogo prevzeti moški... To pa še ne pomeni, da je moški v lestvici vrednot, kolikor je oseba, na višji stopnji, ampak izvira zgolj iz dejstva različnih nalog in služb« (V, 4. in 6. odst.).

Bouyer pa med drugim pravi: »Z ene strani se moževo očetovstvo ne more uresničiti brez žene, uresničiti se more le v ženi. Toda z druge strani se mož razlikuje od nje v nasprotujočem odnosu, odnosu, ki dopolnjuje enega po drugem, le po tistem predstavljanju nekoga drugega, večjega, kakor je on..., kajti očetovstvo se v strogem pomenu uresničuje le v Bogu... Sv. Gregor iz Nise je dejal: Božje očetovstvo, edino resnično očetovstvo, ki je vredno tega imena, je bistveno deviško (De virg. 2: PG 46, 321). Z drugimi besedami: samo božje očetovstvo nikakor ne predpostavlja dopolnila, združenja moža in žene... Samo en oče je Oče v celoti, in to je Bog« (32—34).

Že v naravnem redu moški »uresničuje očetovstvo vedno le trenutno, v radikalno nedovršenih oblikah. Moški je bolj nositelj, povezovatelj, kakor pa uresničevatelj. To očetovstvo se ne bo nikjer uresničilo drugače kakor zunaj

njega, v ženinem telesu, medtem ko izvor, po katerem očetovstvo opredeljujemo, ostane onkraj njega samega — samo v Bogu... Še mnogo bolj moški s svojo nadnaravno deležnostjo pri božjem očetovstvu nikdar ne nastopajo tako, da bi bili kaj več kakor le predstavniki božjega očetovstva. Prav vsi 'duhovni otroci', ki bi jih 'božji mož' bolj ali manj zakonito pripisoval sebi, imajo — kakor nam je Jezus poklical v spomin — v resnici samo enega očeta, Njega, po katerem se imenuje sleherni očetovstvo. — Nasprotno pa je Cerkev vsem kristjanom resnična mati; odlično pa jim je resnična mati devica Marija; a sleherna ženska duša v stanju milosti je za svoj del mati vsaka posebej v tisti meri, ki jo pozna samo Bog. Temu so seveda pridružene moške duše, a ne v moči svoje moškosti, marveč v tem, kar imajo tudi one v sebi ženskega. Kajti, kakor je skušal to jecljaje povedati mit o 'androgyné' in kakor je to overovala moderna znanost, moškost in ženskost sta v vsakem človeškem posamezniku neločljiva» (50—51).

V zvezi s »skrivnostjo ženskosti« kot skrivnostjo stvarstva sploh v odnosu do zaročniške zaveze z Bogom je npr. tudi Bouyerova ugotovitev: »Žena je nekako naravno religiozna, medtem ko moški mora to postati in — kar je še težja stvar — ostati mora to z naporom, katerega je treba stalno nadaljevati, še več, spet in spet ga začenjati. Neki rabin mi je to pred kratkim razlagal s humorjem, ki ni brez duhovitosti. Judovska postava — je dejal — moškemu predpisuje njegove religiozne obveznosti, medtem ko ženi ne nalaga nič določnega. Zraven je ta rabin pripomnil: s tem niti malo ni rečeno, da je moški kakorkoli nekaj višjega; v tem je marveč vključeno to, da bi moški ne služil Bogu, če bi se Bog ne potrudil, da mu to neprestano kliče v spomin, medtem ko žena ne potrebuje, da bi ji kdo kaj takega dopovedoval. — To seveda ne ustvari nikakršne avtomatične zasluge pri ženi; pri njej kakor pri moškem bo marveč imelo vrednost samo personaliziranje teh darov; pri ženski začetni dar, intuitivno dojet, ali bolje, vnaprej sluten, ki pa zahteva svobodnega sprejetja; pri možu pa dar, ki ga je treba osvojiti, gibalo te dejavnosti, ki moža nagiblje, da gre ven iz sebe...« (64).

Še naprej pravi Bouyer:

»Koliko pa je moških, ki bi ne dolgovali prve prebuditve svojega religioznega življenja in celo dokončno dozorevanje tega religioznega življenja predvsem kaki materi, sestri, zaročenki ali soprogi? In vprašati se moremo, če bi tisti, katerih individualna zgodovina, kakor se zdi, ne kaže nič takega (in taki so kar se dá redki), bili deležni te prebuditve ali te dozorelosti, če bi ne bilo vsega tistega, kar je anonimna dediščina neštevilnih žena prispevala k človeškemu izročilu, k življenju razuma in srca, in brez česar to izročilo ne bi bilo tisto, kar je. — Ni brez pomenljivosti, če je bil grški racionalizem in njegova končna zabredlost v najbolj prazni skepticizem proizvod razuma v družbi, ki je hotela biti skoraj izključno moška...« (65).

Vsekakor L. Bouyer (ki to svoje delo posveča sloviti ameriški romanopiski Elizabeti Goudge) niti od daleč ni antifeminist in »mizogin«. To je vidno tudi (in morda še prav posebno) iz bolj praktično usmerjenih predlogov, kaj naj bi bilo v Cerkvi izboljšanega in spremenjenega (ali temeljito odpravljenega) glede vloge žene v današnjem času. Tem predlogom je posvečen 20 strani obsegajoči »Dodatek« ob koncu. Spet je treba reči, da se to bere kakor odli-

čen, živo in duhovito napisan komentar k zadnjim besedam izjave »Inter insigniores«: »Največji v božjem kraljestvu niso službeni duhovniki, ampak svetniki. — Sveta mati Cerkev želi, da bi se krščanske žene v polnosti zavedale svojega velikega poslanstva. Njihove naloge so danes zelo velike tako za prenavo in počlovečenje družbe, kakor tudi za to, da bi verniki spet odkrili pravo podobo Cerkve.«

Ko sem sam nekoč v »Družini« zapisal nekaj temu zelo podobnega, je neka študentka odgovorila: »To so samo lepe besede! V življenju pa je čisto drugače!« Pa ji nisem zameril, ker je v mnogih stvareh res tako: zadovoljimo se z lepimi besedami, naše ravnanje pa gre po svoje naprej. Morda smo moški k temu še posebno nagnjeni, ker smo že po naravi nagnjeni k zagledanosti v teorije, ne da bi zares pomislili, kako je s praktičnim izvajanjem. L. Bouyer nakazuje zdravilo med drugim tudi z grenkimi besedami, ki bi pa mogle, če bi jih začeli bolj zares izvajati, prinesiti nadvse prijetne in blagodejne sadove:

»Naša permisivna družba propada od dna navzgor, ker se je zleknila po vsej svoji dolžini v velikansko mlako svojih uživaških možnosti. Že Kierkegaard je dejal: 'Medtem ko so bili naši predniki pripravljeni iti po kolenih, da bi dosegli zveličanje, bi ga mi hoteli imeti kakor vodo in plin v vseh nadstropjih, tako da bi bilo treba samo pipo obrniti...' Žena je še bolj kakor moški žrtev tega, kajti v tem prehaja v mejni položaj golega predmeta takšnega naslajanja, ki niti tega ne mara, da bi si ga bilo treba pridobiti le z najmanjšim naporom... Nasproti temu pomehkuženju bi Cerkev ne imela svetu prinesiti kaj boljšega, kakor da bi mu pokazala, kako ni resnične in trajne sreče brez askeze in ni rodovitne askeze brez mistike. Toda kaj neki je tukaj mogoče pričakovati od Cerkve, ki nič več ne moli in se nič več ne posti? Takšna Cerkev gotovo ni sposobna izgnati takšnih hudobnih duhov... Pazimo! Ne gre za kakšno razkazovanje kreposti, ki bi nasledilo razkazovanje ne sramnosti. Pričevanje nima nič opraviti z zvezdnštvom...«

Ali se morda L. Bouyer uvršča med integristično usmerjene teologe? Niti malo ne! Saj se sam trdno drži tega, kar je zapisal: da so namreč »ozkovidni konservativci sicer neprostopoljni, a žal najučinkovitejši zavezniki vseh heretičnih novotarjev« (22).

Del te knjige, od str. 11—28, je v slovenskem prevodu objavljen v tej št. Bogosl. vestnika na str. 363—370.

A. Strle

ŠE NEKAJ PRIPOMB K PREVODOM LITURGIČNIH BESEDIL

Kakor že v BV 37 (1977) 216—221, gre tudi tukaj le za takšne izraze, ki niso samo formalnost, marveč prizadevajo tudi tisto, kar imenujemo »teologijo«, se pravi, umevanje vsebine božjega razodetja, umevanje, ki prej ali slej najde odmev tudi v življenju iz vere.

1. Ali naj »posrednik« nadomesti Kristusa »srednika«?

V »Bogoslužnem branju 4«, Ljubljana 1977, str. 32, sem opazil, da je v besedilu, ki je prevedeno iz sv. Gregorja iz Nise, Kristus iz dosedanjega »srednika« naenkrat postal »posrednik med Bogom in ljudmi«. V »molitvah za vse potrebe«, kakršne začasno uporabljamo zadnji čas pri mašah za nedelje in praznike, je bil že prej Kristus večkrat naslovljen kot »posrednik« na naši poti k Bogu.

Ali je morda ta novi izraz boljši od prejšnjega? Iz kakšnih zunanjih in notranjih razlogov so ga nekateri začeli uvajati?

Mislím, da tako zunanji kakor notranji razlogi govorijo povsem nedvoumno za to, da naj ostanemo pri »sredniku« in da naj »posrednike« ohranimo za področje trgovine in podobno. Zakaj?

a) Že Jurij Dalmatin je v svojem prvem celotnem slovenskem prevodu sv. pisma grški izraz »mesítes« (latinski »mediator«) prav povsod ponašil s »Srédnik«. Pisal je to označbo za Kristusa vselej z véliko začetnico in dodajal še naglās: »Srédnik«. (Mimogrede povedano: ni videti vzroka, zakaj morajo danes celo »na Kranjskem« verniki mnogokrat poslušati »sredník«, ali za Marijo »srednica«, ko je vendar celo v Slovenskem pravopisu iz l. 1962 posebej postavljen naglas »srédnik«, srédnica«). Za Dalmatinom so doslej tudi vsi prevajalci sv. pisma pisali »srednik«; nikoli ne »posrednik«. Dalmatin je bil zelo dober prevajalec. Njegovi nasledniki v prevajanju so se pač večinoma zavedali, da se brez resnih razlogov nikakor ne kaže oddaljevati od njega.

Zakaj sedaj hočejo nekateri uvesti »posrednika«? Skoraj gotovo zaradi tega, ker so (nekateri) študirali teologijo (ali vsaj gimnazijo) na Hrvaškem in morda tam tudi pridigali in katehizirali, pa jim je ostal v ušesih hrvatski izraz »Kristus posrednik«; tako se jim zdaj starodavno slovensko označevanje Kristusa kot »srednika« zdi nekako neprimerno, »manj povedno«. Poleg tega je pri nas Slovencih že zaradi naše maloštevilnosti najbrž navzoče še posebno izrazito nagnjenje k temu, da imamo sosedov kruh za bolj okusen, kakor pa je naš domač. — Kako skrbno pa varujejo drugi narodi svoj jezik, tudi svojo ustaljeno religiozno in teološko izrazoslovje! Res je, da so v najnovejšem času tudi pri drugih narodih tukaj hoteli nekateri ravnati drugače, misleč, da napredek obstoji v spreminjanju golih zunanosti. Vendar se je kmalu pokazalo, da drevo more rasti le iz korenin, čeprav je seveda pri tem potrebno tudi vse polno drugega, tudi »zunanjega«. Vsekakor bi bilo neodgovorno ravnanje, če bi se mi Slovenci ne ozirali na dosedanje naše izrazoslovje in bi brezbrizno šli mimo vse naše preteklosti, kakor da mi danes vse boljje znamo in vemo. Morda bi bilo le dobro, da večkrat pomislimo na izrek, ki prav gotovo ni čisto prazen: »Narod, ki nima preteklosti (ali pa jo zaničuje), tudi prihodnosti nima.«

b) Lahko bi rekli, da je bil doslej omenjen zunanji razlog, ki bi morda govoril za utemeljenost »posrednika« namesto »srednika«. Ali pa morda obstoji vsaj kakšen »notranji« razlog za uvedbo novega izraza v našem primeru?

Najprej je jasno, da niti enega povedka ne moremo na Boga ali na to, kar je v neposredni zvezi z Bogom, nanašati drugače kakor le »analogno«, tj. v neki podobnosti, ki je hkrati nepodobnost. Saj po besedah 4. lateranskega koncila »ni mogoče navesti tolikšne podobnosti med Stvarnikom in stvarjo, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost med njima« (Denz. 432). Takó teologija ugotavlja, da moremo o Kristusu kot »sredniku« govoriti le zelo drugače kakor pa o Mojzesu kot sredniku stare zaveze (Hebr 8,6; 9, 15; 12, 24; prim. 7, 22). Medtem ko je Mojzes stal med Bogom in ljudstvom res kot nekaj posređovalnega, nekaj srednjega med obema, tako da je Bog postavil direktno Mojzesu, Mojzes pa jo je posređoval naprej izraelskemu ljudstvu, je pa pri Kristusu zelo drugače. Jezus ne stoji med Bogom in ljudstvom kot nekdo, od katerega bi bilo šele treba preiti na Boga in se šele tam ustaviti; Jezus ni le zastopnik Boga samega, kakor bi to mogel biti tudi kak angel; Jezus Kristus je marveč sam »začetnik večnega zveličanja« (Hebr 5, 9).

Mojzesa bi pravzaprav res lahko imenovali posrednika, ker je po njegovem posređovanju (ne pa naravnost v njegovi osebi) Bog dal izvoljenemu ljudstvu zapovedi. Tak »posrednik« je bil potreben le toliko časa, dokler ni bila zaveza sklenjena in povezava med obema stranema vzpostavljena — nato se »posrednik« brez škode umakne. Pri Kristusu pa ni tako. Njegova velikodušnost, ki je sredniška, je peljala v nasvetejše nebes, pred božje obličje, da tam »prosi« za nas in »se zdaj za nas predstavlja božjemu obličju« (Hebr 7, 25; 9, 24); a ne le, da prosi za nas — obenem je Kristus »za vekomaj sédel na desnico božjega prestola« (Hebr 10, 12; prim. 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2). Kristus je kot priprošnjik in srednik sam postal predmet češčenja, kakršno gre samo Bogu (1, 6; 2, 9; 10,21; 12, 24; 13, 21).

Že po gledanju sinoptičnih evangelijev stoji Jezus, kakor ugotavlja F. J. Schierse, »kot človek povsem enoumno na strani Boga. Biti od njega nagovorjen pomeni biti nagovorjen od Boga; pridružiti se njemu pomeni 'vstopiti v božje kraljestvo'; prejeti od njega odpuščanje grehov pomeni biti tu in sedaj deležen božje milosti« (sest. Mittler, v: HThGr II, 169—172, tu 171 do 172).

Apostolski očetje in apologeti sploh niso nikoli Jezusa označevali kot »srednika«. Pač zato ne, ker so jasno videli, da je Jezus Kristus povsem drugačen »srednik« kakor pa Mojzes. Šele Tertulijan je spet uporabil ta izraz (Res. carn. 63), čeprav je vedel, da tukaj ne gre za »posređovalca« (posrednika), ki bi nas šele moral tako rekoč prijeti za roko in povesti k Bogu. Kristus je srednik ne kot neka tretja oseba, ki bi se postavila vmes med Boga in človeka, marveč je srednik kot tak človek, ki je v enoti ene same, namreč božje osebe, Bog, ki živi s človekom. Vsaka zveza s Kristusom je — čeprav se neposredno uresničuje v njegovi človeški naravi — že sama po sebi zveza z Bogom, z drugo božjo osebo in prek nje z vso sv. Trojico. — To moramo upoštevati tudi pri »sredniškem« delovanju Cerkve: Cerkve ni nekakšen mehanizem, ki bi se postavljaj med Kristusa in vernike, marveč vedno z vsem svojim delovanjem, kolikor je res pravilno, vodi h Kristusu in s tem k Bo-

gu (prim. J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Paris 1954, 207 in 240). Vzemi-mo npr. duhovnika pri zakramentu sv. pokore: vsa njegova naloga je v tem, da spovedanca privede v neposreden stik s Kristusom in z Bogom, ne pa morda k temu, da bi se ustavljal pri duhovniku samem; in sicer je duhovnik tukaj le tako rekoč živo orodje srednika Kristusa, ne pa morda sam (samostojen) srednik.

Če bi začeli govoriti o Kristusu kot »posredniku« (sklicujoč se morda na Hrvate), bi brez vsake potrebe vnašali samo zmedo v pojmovanje resničnega smisla, kakršnega ima pred očmi sv. Pavel, ko govori o Kristusu kot sredniku. Kaj takega bi bilo zares neodgovorno ravnanje s slovenskim jezikom; bilo bi to tudi znamenje nespametnega preziranja naših prednikov, obenem pa zamegljevanje pravega umevanja Kristusovega sredništva. (Tudi glede Marije, ki je »srédnica« med nami in Kristusom, seveda v popolni in neprestani odvisnosti od Kristusa, je neutemeljeno, če nekateri hočejo uvesti izraz »posrednica«).

2. »Obilnejša« ali »drugačna« pravičnost, kakor pa je pravičnost farizejev?

Z začudenjem sem v »Bogoslužnem molitveniku« I, str. 235, bral večernično antifono za 6. ned. A: »Ako vaša pravičnost ne bo drugačna ko farizejev in pismoukov, ne pridete v nebeško kraljestvo«.

Zanimivo je že to, da so tukaj na vrsti najprej farizeji, nato šele pismouki, medtem ko je v sv. pismu narobe. Vendar se tu oziramo le na »drugačno« pravičnost. V izvirniku ni le »drugačna«, temveč »obilnejša«, čeprav je kajpada že s tem samim tudi drugačna ko pismoukov in farizejev: »Eàn perisseúse hymon he dikaosýne pleion ton gr...«. Večjost pravičnosti, kakor pa jo imajo pismouki in farizeji, je torej poudarjena kar z dvema besedama. Latinski prevod je: »Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam Scribarum et Phariseorum«. Tudi tu sta kar dva izraza, ki naglašata, kako zelo se mora Kristusov učenec truditi, da bi bil mnogo bolj »pravičen« (v bibličnem pomenu) kakor pismouki in farizeji.

J. Dalmatin pravi v svoji bibliji iz l. 1583: »Aku vaša pravica ne bo obilnejša, kakor je pismarjev inu farizejerjeu, taku vy ne pridete v nebešku kraljestvu« (Mt 5,20). Wolfova izdaja iz l. 1856 prav tako hoče, da bi bila naša »pravica obilnejša« od pismarsko-farizejske. Francoska »jeruzalemska biblija« ima »si votre justesse ne surpasse...« (če vaša pravičnost ne preseže); ob robu pa navaja Rimlj 10,3, kjer beremo: »Ker (Judje) niso poznali božje pravičnosti in so skušali uveljaviti lastno (to se pravi tisto, ki je bila iz del postave, ne pa iz vere v Kristusa), se niso podvrgli božji pravičnosti. Kajti konec postave je Kristus, v opravičenje vsakemu, kdor veruje«. Dalje navaja francosko sv. pismo še Flp 3,9: »Vse imam za smeti, da pridobim Kristusa in da bom v njem, ne s svojo pravičnostjo, ki je iz postave, marveč, ki je po veri v Kristusa, s pravičnostjo, ki je iz Boga po veri, da bi spoznal njega in moč njegovega vstajenja«.

Dovolj jasno je, v čem obstoji »farizejska pravičnost«; in gotovo mora biti pravičnost Kristusovega učenca »drugačna«. Le da je to še premalo povedano: biti mora obilnejša. Tega pa prevod v našem bogoslužnem molitveniku ne izraža. »Drugačna« pravičnost kakor pravičnost farizejev je bila tudi

tista, ki so si jo po svoje pridevali tudi saduceji. Vendar je bila saducejska »pravičnost« tako »na tleh«, da ji Jezus sploh ne prideva naziva »pravičnost«. Medtem ko je bil Jezus večkrat v gosteh pri farizejih, ni tega mogoče reči o saducejih. Jezus je celo večkrat čisto jasno potegnil s farizeji zoper saduceje, nikdar pa ne narobe. Danes to radi pozabljamo in smo sami v veliki nevarnosti, da bi se lepega dne znašli namesto med farizeji celo pri saducejih, kar je še neprimerno huje. Neredko se tudi zgodi, da prav po farizejsko zmerjamo razne osebe ali odredbe v Cerkvi in jim pridevamo »farizeizem«, pri tem pa pozabljamo, kako globoko smo ravno pri tem sami zašli v farizejstvo. (Tipično farizejska usmerjenost se kaže že v primerih, ko imamo včasih tolikšno zaupanje v razne komisije in »čudovite«, silno »odprte« tekste ter načrte, da se nam molitev in žrtev zdi v jedru nekaj nepotrebne).

Taizéjski subprior in teolog M. Thurian celo pripominja: »Če bi Kristus moral priliko o farizeju in cestninarju danes znova pripovedovati..., bi morda morda vlogi zamenjati in položiti na usta današnjim cestninarjem: 'Moj Bog, zahvalim se ti, da nisem kakor tisti nazadnjaški kristjani, ki se vse preveč držijo tradicionalne vere, ki se držijo liturgije ali moralnih načel Cerkve; jaz sem moderen in svobodomiseln, odprt kristjan; molim, kakor pač morem, a živim popolnoma in v celoti vključen v naš svet, kjer Kristusa srečujem znatno bolje kakor pa v cerkvah...' In brez dvoma bi se v naši zgodbi z zamenjanimi vlogami moderni cestninar ne vrnil opravičen na svoj dom.« (Der Glaube in der Entscheidung, Freiburg 1969, 40–41). Tako M. Thurian.

Mnogo bolje je torej, da ostanemo pri starem prevodu, ki je res utemeljen v sv. pismu in nam jasno pove, da mora biti naša pravičnost »obilnejša« kakor pa pravičnost nekdanjih in današnjih farizejev, pa tudi pismoukov (morda teologov, lahko tudi današnjih), kaj šele saducejev, ki so že nekdaj in ki še danes med drugim trdijo, »da ni vstajenja in ne angelov ne duhov«, medtem ko farizeji »priznavajo to in ono« (Apd 23,8). Glede tega vprašanja se je Jezus odločno postavil na stran farizejev, saducejem pa je dejal, da se motijo, ker ne poznajo ne »pisma in ne moči božje« (Mr 12, 24).

Biblicist P. Bartélemy, profesor na univerzi v Fribourgu, je še posebej obravnaval vprašanje »farizeizma«. Pokazal je na njegove pozitivne in negativne strani ter posebej tudi poudaril: »Nikakor ne smemo misliti, da nam farizeizem nima povedati nič koristnega. Kristjan je poleg drugega tudi v nevarnosti, da sprejema božji dar na dva načina, ki napravita, da ta dar sploh ne doseže svojega cilja. Ti dve nevarnosti sta kvietizem (lenoba v uporabljanju božjih darov) in neupoštevanje pohujšanja s strani slabotnih. Kristjan nikdar ne sme izgubiti izpred oči, da Bog daje milost kot nekaj, s čimer naj bi prejemnik vneto sodeloval in česar sploh ne bi smel ohranjati sebično le zase... Z druge strani pa naj pazi, da se ne bo ponašal s 'svobodo duha', ki je postala 'postava Kristusova', da ne bi uvedel vanjo svobodo mesa. Kristjan mora imeti tako svobodnega duha, da z veseljem iz vsega srca sprejema neka pravila, ki mu zagotavljajo določen okvir varnosti ter mu pomagajo, da se v svojem zunanem življenju izogiblje tega, kar bi moglo raniti in pohujšati brata, ki je manj razgledan. — Pred vtihotapljenjem farizeizma v naše krščansko življenje nas najbolj zavaruje področje dejanj, ki jih v skladu z Gospodovo zapovedjo odtegnemo pogledom ljudi in jih postavimo le

pred neskončno čiste in vsevedne oči samega Boga. In zoper nevarnost napačnega supranaturalizma nas najbolj obvaruje to, da ne pozabimo na Gospodov nasvet glede pomembnosti določenih zunanjih dejanj, ki sestavljajo varstvo okoli našega notranjega življenja: To je bilo treba storiti in onega ne opustiti (Mt 23, 23)« (glej poročilo o tem J. Coppens, v: EphThLov 1960, 467—477; prim. tudi R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I*, München 1967, 46, 121, 140—143).

3. »Udeležba Boga«

V »Bogoslužnem branju 4«, str. 273, imamo prevod znamenitega besedila Irenejeve razprave *Adversus haereses* 4, 20, 5—7. Za latinski izraz »participatio Dei«, grško »metoché tou theou«, stoji tukaj v slovenščini dvakrat »udeležba Boga«. Pomen, ki je v latinskem oz. grškem besedilu jasen, je v slovenščini vsaj dvoumen, če ne celo čisto nasproten izvorniku. »Ni mogoče živeti brez življenja, življenja pa ni brez udeležbe Boga, udeležba (Boga) pa je v gledanju in uživanju njegove dobrote.« Iz takega prevoda človek razbere, da mora biti Bog udeležen pri našem življenju. A kaj to pomeni, tega pač ni mogoče uganiti. Nasprotno hoče izvornik nedvomno reči, da resničnega življenja ne moremo imeti, če nismo deležni Boga oziroma deležni božjega življenja; in sicer obstoji polnost človekovega življenja v tisti deležnosti Boga, ki se uresničuje v gledanju Boga iz obličja v obličje.

Proti koncu istega berila pravi izvornik: »Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei.« Zelo škoda je, da je v prevodu resnična Irenejeva misel tako osiromašena: »Le od božje slave namreč živi človek in življenje človeka teče iz gledanja Boga.« Ali res po Irenejevi misli človekovo življenje le teče iz gledanja Boga? Mar ne iz Boga samega? In še to ne drži. Prav v gledanju Boga obstoji človekovo življenje v svoji dovršenosti. In »živi človek je božja slava«, to se pravi: Bog niti daleč ni rival človeške veličine in sreče, ravno nasprotno; in kdor stori kaj v božjo slavo, je to nujno tudi v človekov resnični, zares globinsko vzeti blagor. Zato sv. Tomaž Akvinski pravi, da »Bog ne išče svoje slave zaradi sebe, marveč zaradi nas« (2—2 q. 132 a. 1 ad 1). Ko Bog hoče srečo stvari, že s tem nujno hoče, naj umna stvar v spoznavanju in svobodni ljubezni daje odgovor na priobčevanje in razodevanje božjega veličanstva; stvar doseže svojo srečo in popolnost ravno po tej poti in samo po njej. Irenej v izvorniku pove to vsekakor veliko bolj jedrnat in plastično kakor pa omenjeni »podanašnji« in simplificirani prevod.

Seveda je tudi Irenejevo trditev, da je »božja slava živi človek«, mogoče razumeti le na temelju kategorije »deležnosti«, ki zavzema pomembno mesto tako v sv. pismu samem kakor tudi v dogemski zgodovini. (Prim. sest. Teilhabe, v: HThGr II, 630—641). V prevodih bogoslužnih branj je na nekaj mestih »participatio« prevedeno z »deleženje«, »participare« oz. »participari« z »deležiti«. Reči pa je treba, da tudi tega prevoda ni mogoče dobro zagovarjati. Zakaj ne? Najprej zato, ker sta besedi »deleženje« in »deležiti« nejasni: človek ne ve, ali gre za aktiv ali pasiv, tako da stavek ostane dvoumen. Drugič pa Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, izrečno pripominja, da sta ti dve besedi zastareli.

Ponekod srečamo tudi »deležnost na« ali »biti deležen na«, čeprav Slovenski pravopis iz l. 1962 to odklanja. Pravilno je »deležnost pri« ali pa »deležnost česa«.

Te pripombe nočejo podcenjevati požrtvovalnega dela tistih, ki pripravljajo slovenski prevod bogoslužnih knjig. Ravno nasprotno! Obenem bi hotele vsaj nekoliko prispevati tudi k temu, da bi tudi drugod, npr. v veroučnih učbenikih ali v teoloških spisih bolj pazili na izrazoslovje, kakršnega so uvedli že naši predniki, ki so bili mnogokrat zelo razgledani in natančni — da ne bomo brez vzroka in celo proti duhu slovenščine uvajali npr. »težkih« grehov (meni se marsikateri od »težkih« grehov zdi zelo lahek, varstvo pred njimi pa mi je težko) namesto dosedanjih »velikih«; ali pa »božanskih« kreposti namesto doslejšnjih »božjih«, in podobno.

A. Strle

Dostavek. — Lektor naših rokopisov za Bogoslovni vestnik A. Pirnat mi je potem, ko je moj tekst že v tisku, dal na razpolago izpiske, ki jih je sam napravil iz biblij, katere so mu bile pri rokah, bodisi za »mesites« (srednik) v Gal 3, 19, bodisi za Mt 5, 20 (»ako vaša pravičnost ne bo ...«). Na tem mestu se mu za to lepo zahvaljujem in njegovo gradivo vsaj v glavnem navajam.

Najprej za izraz »srednik«. Tukaj A. Pirnat ugotavlja, da imajo vsi slovenski prevodi sv. pisma doslej za »mesites« vedno »srednik«. Slovarji pa za »mesites« v novjšem času že uporabljajo besedo »posrednik« ali »razsodnik« in podobno. Nemci imajo »Mittler« (tako redno v sv. pismu) ali »Vermittler« (tako v profanih tekstih). A. Pirnat je mnenja, da se beseda »srednik« vsaj v navadnem življenju pri Slovencih izgublja, če ni že sploh prenehala. A podobno se je v profanem življenju izgubila tudi beseda »učenik«, ki je včasih veljala za »učitelja«, medtem ko danes slišimo o »Učniku« govoriti samo v zvezi s Kristusom in nam to ne zveni tuje. A. Pirnatu se zdi, da bi bilo treba ohranitev besede »srednik« utemeljevati podobno kakor pri besedi »Učenik« za Kristusa.

Drugič glede Mt 5, 20, kjer je govor o pravičnosti, ki mora biti obilnejša od pravičnosti farizejev. Od štirih »vprašanih« francoskih biblij imajo tri (Cramponova, jeruzalemska in ekumenska) približno takšno besedilo, kakor ga ima naš navadni prevod in kakor se glasi tudi v prevod jeruzalemske biblije, ki je delo J. Modra in je izšel v Celovcu 1977: »...če v svoji pravičnosti ne boste prekosili pismouke in farizejev«. Znana Bruckbergerjeva francoska biblija pa pravi: »si...ne l'emporte pas sur la justice...«, kar je spet skoraj isto kakor v navadnem slovenskem prevodu. — Od petih »vprašanih« nemških biblij hoče po Lutrovi bibliji Jezus, da bi bila naša pravičnost »boljša« (besser) kakor farizejska pravičnost; Rösch iz 1940 pravi, da mora biti »popolnejša« (vollkommener); Wilckens, da mora »daleč presegati« (weit hinausgeht); »Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit« (Butzon & Becker, Kvelaer) ima posebno zanimivo prevedeno: »Le če vaša pokorščina v božjih očeh daleč prekosi pokorščino teologov sv. pisma in farizejev« (Nur wenn euer Gehorsam in Gottes Augen den der Schrifttheologen und Pharisäer weit übertrifft). Samo Michaelis ima tak prevod, ki kaže nekoliko bolj v smer, v kakršno je šel naš »Bogoslužni molitvenik« s svojim prevodom. Michaelis prevaja: »...če se do temeljev ne razlikuje« (sich nicht grundlegend unterscheidet). — Hrvaška »Biblija« (Stvarnost, Zagreb) ima: »...ne bude li vaša pravednost večja...«

Werner de Boor, PRVA POSLANICA KORINČANIMA,

Wuppertalska Biblija za studije. Zagreb 1974, 336 strani.

Wuppertalski komentarji novozaveznih knjig se čedalje bolj uveljavljajo. Njihova posebnost je v tem, da so praktično zelo uporabni. Čeprav so pisani znanstveno in posredujejo najnovejše eksegetične dosežke, jih vendar ne bremenijo raznovrstna mnenja, podmene in navedki. To pa ne pomeni, da ti komentarji niso kritični. O pač, vendar je vse povedano tako, da znanstveni aparat ne zasenčuje božjega sporočila in biblične duhovnosti.

Iz te zbirke je izšel pred tremi leti (1974) hrvaški prevod prvega pisma Korinčanom. Komentar je napisal dr. Werner de Boor, medtem ko hrvaški prevajalec ni znan. Knjiga je zelo dobro prevedena. Jezik je lep in tekoč, tako da se knjiga bere, kot bi bila izvirno napisana v hrvaščini. Prevajalec je izvrsten poznavalec svetopisemskega besedila. V prevodu skrbno beleži sleherni odstopanje hrvaškega svetopisemskega besedila od nemškega, posebno tedaj, če hrvaško besedilo ne izraža dovolj izčrpno misel izvirnika. Navadno gre za manjša odstopanja, toda njih pomen se pokaže šele v razlagi. Knjiga res nima cerkvenega odobrenja, vendar ni v njej nič takega, kar bi motilo katoličane. Ponekod se razlaga kar močno ujema s teženjem v pokoncilski Cerkvi, npr. sodelovanje ljudi pri bogoslužju. Medtem ko so začeli aktivno sodelovanje vseh stanov pri bogoslužju izvajati v katoliški Cerkvi šele po koncilu, so protestanti, v smislu Pavlovega pripovedovanja o obhajanju Gospodove večerje v Korintu (1 Kor 11, 17–34), poznali takšno sodelovanje že prej.

Ker 1 Kor ni teološka razprava, ampak pismo, ki je namenjeno dolo-

čenim ljudem in se nanaša na njihov določen položaj, ga moremo prav razumeti le, če poznamo dejanske okoliščine, ki so vplivale na njegov nastanek. Zato ne smemo mimo navodil (strani 6–8), s katerimi pisatelj opozarja, kako je treba pristopiti k tej zakladnici modrosti, in ne mimo uvoda (strani 11–19), v katerem prikazuje zgodovinski položaj korintske Cerkve in pristnost njej namenjene poslanice. Pri opisovanju notranjih razmer korintske Cerkve je nekoliko nedosleden. Izrečno trdi, da nimamo mimo pisem Korinčanom nobenih drugih pričevanj o življenju korintske Cerkve (str. 11), v razlagi posameznih odlomkov (prim. str. 13 in 23) se pa sklicuje na Apostolska dela, ki poročajo o nastanku korintske Cerkve (Apd 18, 1–11) in o njenih notranjih zapletih (prim. Apd 18, 12–17). Zelo prepričljivo pa dokazuje trajno vrednost poslanice, in to tudi v primerih, ki so bili svoj čas zelo pereči, pa jih danes ni več. Pavlovo govorjenje ne zveni v prazno, čeprav danes ni več sužnjev v smislu suženjskega družbenega sistema in ne poznamo več mesa, darovanega malikom. Ženske danes več ne nosijo pokrival in nihče nima za sramoto, če ženska govori v javnosti. 1 Kor ni samo dokument, ki se nanaša na določeno življenje konkretne verske skupnosti, ampak je v njej toliko navodil, da ostaja aktualno tudi danes. Werner de Boor je z razlago Pavlove napotke posodobil. S tem nikakor ni potvoril izvirnega pomena, ampak je v tem, kar je Pavel povedal v zvezi z zapleti v korintski Cerkvi, odkril tisto, kar obvezuje tudi nas.

Teh resnic pa si ni mogoče izmisliti, predpostavljati ali želeli. Zanesljive so le, če so vsebovane v besedilu. Zato daje W. de Boor velik poudarek izvirnemu svetopisemskemu besedilu. Že v uvodu pove, da uporablja rokopise tako imenovane koine skupine ali kakor pravimo drugače »bizantinsko recenzijo«. To je bilo »oznanjevalno« besedilo in dosti bolj razumljivo od jezikovno izpiljenih in kratkih oblik egiptске ali Hezihijeve recenzije. Na Zahodu je veljalo od Erazma Rotterdamskega dalje za sprejeto besedilo (textus receptus). Tekstna kritika je ugotovila znanstveno zanesljivost tega besedila, pa čeprav izhajajo rokopisi šele iz VIII. stoletja in naprej.

Ko bravca prepriča o verodostojnosti besedila, pokaže, kako pomembno je temeljito poznanje svetopisemskega besedila. Besedilo je nosilec božjega sporočila. Da bi se bolje vtisnilo v spomin, so svetopisemski odlomki tiskani krepko, in da bi njihovi navdihnjeni pomen vsestransko dojeli, so navedena na robu vsa vzporedna mesta iz stare in nove zaveze. V razlagi nenehno opozarja na finese Pavlovega izražanja. Ko povečuje božjo moč in božjo modrost, previdno nadaljuje: »Kar je nespametnega na svetu, si je Bog izvolil, da bi osramotil modre, in kar je slabotnega na svetu, si je Bog izvolil... (1, 27, 28). Torej ne pravi: nespametne (bedake), slabotne (slabiče), preproste (naivne)... si je Bog izvolil, da ne bi naslovljence žalil, kakor da so oni nespametni, slabotni, naivni...

Besedilo je pregledno razdeljeno v krajše, vsebinsko zaokrožene enote, na katere navezuje razlago. Povezava med enotami je zelo naravna. Nikjer ni prelomov, miselnih preskokov ali vsiljenih vrinkov, ampak se misli složno pretakajo druga v drugo. Večkrat povzame kar s Pavlovim vprašanjem razlago predhodne enote in s Pavlovim odgovorom spet nadaljuje svoj komentar. Tudi tedaj, kadar je v besedilu očiten miselni preskok (anakulut), komentator osnovno misel lepo izpelje do kraja. Z razlago povezuje raztresene misli v enote. Pri tem se sklicuje na vzporedne misli v drugih Pavlovih pismih, zlasti 2 Kor, Gal in Rimlj

(prim. str. 110, 146, 274, 281—283). Razlaga je torej utemeljena v celotnem horizontu Pavlove teologije.

Razlaga ni polemična in tudi v ničemer ne pretirava. Če uporablja za križ raje besedo steber, to ne dela zato, ker grška beseda »stauros« res najprej pomeni »steber«, niti ne zato, da bi tajil, da Jezus ni bil pribit na križ, ampak na »kol«, kot trdijo Jehovci (dosledno tako v knjigi Tisočletno božje kraljestvo se je približalo), ampak zato, ker smo križ preveč »polakirali« ter kratko in malo več ne izraža tiste krutosti in groze, kot jo je imel v resnici (48). V besedah in izrazih odkriva tisti pomen, ki ga je izrazil Pavel. Mi jih čisto razumemo v vsakdanjem pomenu. Ker jih trgamo iz konteksta, jih razumemo drugače, kot je mislil Pavel. Razlaga nas pa hoče spet privedi k Pavlu.

Razlaga pa se ne zadržuje samo pri besedah, ampak oživlja dejansko razpoloženje korintske Cerkve. Poslanica ni namenjena predstojniku korintske Cerkve ali njenim vidnim zastopnikom, temveč vsej cerkveni občini. Korintska Cerkev je gotovo imela svojega predstojnika in znotraj cerkve so bili gotovo čisto določeni ljudje, ki so povzročali razprtije in zlorabe pri obhajanju spomina Gospodove večerje, vendar se Pavel nikomur ne obrača osebno. Pismo je napolnjeno z vprašanji, kako zgraditi krščansko skupnost. Pavel se zavzema predvsem za izgradnjo verske skupnosti in ne toliko za osebno izpolnitev posameznikov. Občestvenost je glavna značilnost 1 Kor. Ta se ne kaže samo v Pavlovem odločnem zavzemanju za odpravo strank in zlorab pri obhajanju spomina Gospodove večerje, ampak tudi v skrbi vse cerkvene občine za njenega slehernega pripadnika. Kaj početi z dekleti, ki se niso poročile? Ali naj bodo vedno na skrbi njihovih očetov? Ne. Verska skupnost (danes bi rekli »farno občestvo«), naj vključuje neporočena dekleta in njih devišтво naj koristi Cerkvi (prim. 7, 32—38). Njihovo neporočenost je treba osmisliti. Usmeriti jo je treba v nadnaravo, kar se konkretno pokaže v raznovrstni dejavnosti Cerkve. Navodilo more biti še posebno koristno dekletom, ki se ni-

so mogla poročiti in vidijo v tem svoj življenjski zlom. K temu jim je dolžna pomagati vsa cerkvena občina (148).

Razlaga res ni polemična, ampak zelo spodbudna. Kakor se Pavel ni ukvarjal v pismu z idejnimi zablodami Korinčanov, ampak je grajal njihovo nedosledno življenje po evangeliju, tako ima tudi komentator stalno pred očmi slabosti sedanjih protestantskih verskih občin. To bi ga utegnilo zavesti v moraliziranje, zato je aplikacije skrbno odvojil od razlage in jih navaja v opombah na koncu strani. Včasih se spoprime celo z uradnim naziranjem reformacije. Ze pri besedi »apostol« opozori, da je reformacija v njej videla premalo. Reformacija je pojmovala Pavla samo kot učitelja in teologa, toda apostol je veliko več. Cerkev prodira z oznanjevanjem v kraljestvo teme in ljudi rešuje pogubljenja. Z oznanjevanjem gradi Kristusovo telo in ji je za to potrebna moč. Tudi Pavlu je bila potrebna moč od zgoraj. Pavel se zaveda, da ga je za oznanjevanje evangelija poklical Kristus. Svoje apostolsko delovanje ponazarja z opolnomočnim delovanjem takratnih državnih in vojaških poslancev (prim. 2 Kor 10, 3—6). To polnomočje je dobil od

Kristusa. Apostol torej ni samo tisti, ki oznanja, ampak ki oznanja s Kristusovim polnomočjem in avtoriteto (21). In ko naglašamo, da je vera in vsaka verska skupnost dar in delo božje milosti, hkrati hvalimo slavne pridigarje in se čudimo njih organizacijski sposobnosti ter vse pripisujemo njihovi iznajdljivosti in dejavnosti (94). Celo opravičenje razumemo preveč enostransko. Človek ne more biti drugo kot grešnik. Opravičen ali notranje posvečen, postane tako, »da se mu zaračuna tuja, Kristusova, pravičnost« (120). Zakaj potem tako resno svari Korinčane: »Ne motite se: ne nečistniki ne malikovalci ne prešuštniki... ne bodo posedli božjega kraljestva« (6, 9.10)? Pavel je kljub zlorabam vztrajno učil prostost od postave. Ni se zatekel nazaj k postavi, da bi zavrl greh, kakor so reformirane cerkve brž segle po zakonih, da so zavrle nered v svoji sredi (str. 122, opomba 1) itd.

Razlaga ne teži samo za tem, da bi bolje razumeli položaj v korintski Cerkvi, ampak da bi današnje cerkve v njej prepoznale sebe. Imeti v posesti takšno božjo besedo, pa ni več samo razlaga, ampak resnična oživitve večno veljavnega božjega sporočila, ki je naslovljeno tudi nam.

Francè Rozman

Nebeške sile se bodo majale (Mr 13, 25), zemlja in dela na njej bodo zgorela (2 Pet 3, 10), nastalo pa bo novo nebo in nova zemlja (Raz 21, 1). To je biblični horizont prihodnosti vesolja. Odkar je človek stopil v vesolje in ga z različnimi izstrelki proučuje ter osvaja, je zanimanje zanj še posebno naraslo. Ker pa hkrati razpolaga tudi z nesluteno rušilno silo, saj bi moglo že deset kobalтовih bomb raztreščiti zemeljsko oblo, se kar samo vsiljuje vprašanje o prihodnosti vesolja. V bojazni pred atomsko katastrofo, ki ne bi uničila samo življenje na Zemlji, ampak močno prizadela tudi vesolje, nehote pomislimo, če ni morda imel prav to v mislih svetopisemski pisatelj, ko je zapisal: »Tedad bo nebo s hrumom prešlo in prvine se bodo v ognju razstopile« (2 Pet 3, 10). Ker sv. pismo, zlasti nova zaveza, veliko govori o prihodnosti vesolja, se spričo groženj, da bi ga atomska katastrofa mogla uničiti, sprašujemo, kako naj razumemo te svetopisemske napovedi. Vprašanje je zaradi neshlutenih dosežkov moderne tehnike danes bolj pereče kot kdaj koli prej v zgodovini.

V to problematiko je posegel vodilni nemški novozavezni ekseget dr. Anton Vögtle, ki je redni profesor za sv. pismo nove zaveze na univerzi v Freiburgu im Breisgau. Znanstveno-kritično je proučil Kristusovo in drugo novozavežno razodetje o koncu sveta ter preštudiral nad štiristo sodobnih knjig, monografij in razprav, ki obravnavajo to problematiko. Sad njegovega proučevanja je knjiga, ki že z naslovom človeka sili k branju. Knjiga in napisana za preprosto ljudstvo, čeprav je njena problematika zelo vabljiva, ampak strogo znanstveno in po zahtevnih merilih sodobne eksegeze. Pisatelj prav nič ne predvideva, ne izraža nobenih slutenj in ne streže človeški fantaziji, kar sicer redno opazimo v tovrstni apokrifni literaturi. Vse je v mejah dostojnosti in znanstvene zanesljivosti. Tudi jezik je dokaj težak in slog zahteven, olajšuje pa ga

logično razpravljanje in precizno izražanje.

Knjiga ima osem poglavij. Najprej spregovori o aktualnosti tovrstne problematike. Zavoljo razmer, v katerih živimo, je naravnost nujno, da natančno preiščemo pomen novozaveznih izjav o prihodnosti sveta. Menda ni teologa, ki ne bi moral takó ali drugače odgovarjati na »eksi-stenčno vprašanje človeštva«, kakor imenuje problematiko prihodnosti vesolja holandski teolog Schillebe-eckx (12). Ker pa sv. pismo ni naravoslovna knjiga, njegovih izjav o koncu sveta ne smemo razumeti dobesedno, kakor tudi ni mogoče reči, da je bil svet ustvarjen v šestih dneh, ker pravi sv. pismo, da je Bog šest dni ustvarjal, sedmi dan pa počival. Kakor ni svetopisemsko poročilo o stvarjenju znanstveni podatek o začetku sveta, takó ni svetopisemsko govorjenje o koncu sveta znanstvena napoved o njegovem koncu. Sveto pismo je verska knjiga in vsebuje božje sporočilo o odrešenju človeštva. Človek, ne vesolje, je glavni predmet božje ljubezni. Vendar božja govorica o vesolju in njegovi usodi zato ni prazno besedičenje. Nobena znanost ne more ovreči božjih izjav in dokazati, da se to, kar pripoveduje sv. pismo o koncu sveta, ne bi moglo zgoditi (12). Če pozitivna znanost ne more dokazati nesmiselnosti svetopisemskih izjav in jih po drugi strani spet ne smemo razumeti dobesedno, morajo imeti kakšen drug pomen. Kakšen? O tem razpravlja Vögtle v naslednjih poglavjih svoje knjige.

Najprej podaja pregled najpomembnejših novozaveznih besedil, ki se nanašajo na vesolje in na njegovo končno usodo. Že prvi vtis je presenetljiv. Besedila kaj različno napovedujejo konec sveta, mestoma si med seboj celo nasprotujejo. Vögtle navaja za primer štiri najbolj značilna besedila, ki napovedujejo konec sveta (Mr 13, 24 sl. in vzporedni besedili v Matejevem in Lukovem evangeliju; Raz 6, 12—14; 20, 11—15; 2 Pet 3, 7, 10—12). Dve od teh (Mr 13, 14 sl., in Raz 6, 12—14)

napovedujeta katastrofalen konec vesolja, in če ju razumemo dobesedno, potem res ne vsebujeta nič drugega kot napoved konca sveta, ne da bi količkaj omenjali nastanek novega vesolja ali vsaj nanj namigovali. Drugi dve besedili (Raz 21, 1 sl., Pet 3, 13) pa izrečno trdita, da bo po prestanku sedaj obstoječega vesolja nastalo novo nebo in nova zemlja. Poleg teh štirih besedil pa je v novi zavezi več izjav, ki naravnost izključujejo kakršno koli uničenje vesolja; nekatere povsem nedvoumno, druge pa tako, da napovedujejo izpopolnitev, povzdigovanje in povišanje obstoječega sveta. Vendar si o času, kdaj bo stvarstvo povišano, besedila spet niso edina. Po Rimlj 8, 19 sl. stvarstvo ne bo povišano pred paruzijo; po Kol 1, 1—20 pa je človeštvo zaradi smrti na križu že odrešeno, in ker z izrazom »da po njem spravi vse, kar je na zemlji in kar je v nebesih« (1, 20) Pavel izrečno misli na vesolje, je tudi vesolje že odrešeno. Ker torej novozavezno razodetje ne govori samo o odrešenju človeka, ampak tudi stvarstva, morajo nujno imeti vse svetopisemske napovedi o končni usodi stvarstva odrešitveni pomen. Kakor Kristus ni prišel na svet, da bi ljudi sodil, ampak zveličal, tako tudi Bog ne bo sveta uničil, ampak povišal. Zato moremo govoriti o kozmični dimenziji krščanskega razodetja ali o »kozmični« eshatologiji.

Gotovo ni lahko vedno najti odrešitveni pomen svetopisemskih kozmičnih izjav. Zgodovina eksegeze to zgovorno potrjuje. Vögtle omenja zgrešena tolmačenja, ki nastajajo zato, ker razlagavci ne upoštevajo dovolj svetopisemske odrešitvene miselnosti. Odtod izvirata dve skrajnosti: eni zanikajo paruzijo in z njo združeno povišanje vesoljstva (R. Bultman); drugi pa govorijo samo o novem stvarjenju in popolnoma prezro poročila, ki govore o uničenju sveta (O. Cullmann). Vögtle pa nasprotno išče v njih odrešitveni pomen. Ker človek živi v prostoru in je njegovo življenje vezano na materialni svet, se mora človekovo odrešenje nujno raztezati tudi na vesolje. Zato tudi napovedi o vesolju na poseben način govorijo o odrešenju in povišanju človeka in sveta.

V Jezusovem eshatološkem govoru je to posebno vidno. Jezus dejansko napoveduje vesoljno sodbo, zraven pa omenja tudi konec sveta. V najstarejšem Markovem zapisu Jezusovega eshatološkega govora je posebno v vrsticah, kjer Jezus napoveduje konec sveta (Mr 13, 24—27), mogoče razbrati veliko starozaveznih potez Jahvevega dne. Tudi starozavezni preroki (prim. Iz 13, 10; 34, 4; Joel 2, 10 sl.; 3, 4; 4, 15 itd.) so napovedovali sodni dan. Imenujejo ga Jahvejev dan. To bo dan, ko bo Bog izvršil sodbo nad grešniki, nad sovražniki Izraela in sovražniki božjega imena. Ta dan napovedujejo z izrazi kozmične katastrofe. Ko preroki napovedujejo sodni ali Jahvejev dan, dejansko govorijo o kozmični katastrofi. Kozmična katastrofa je torej biblična metafora za Jahvejev dan. V smislu Kristusovega razodetja je Jahvejev dan isto kot »dan Sina človekovega«, ki bo prišel soditi svet (prim. Lk 17, 24 sl.). V Jezusovi napovedi konca sveta gre torej očitno za kozmično metaforo, katere pomen je: dan božje sodbe nad grešniki zagotovo pride in vsi sojeni bodo morali prestati nekaj hudega. Tema, ki se bo takrat pojavila (prim. Mr 13, 24), ne bo samo znamenje konca sveta, ampak mnogo bolj znamenje strašnega dne, ki bo pa za pravične vendarle dan rešitve. Markov opis kozmične katastrofe »ni noben stvarni zgodovinski kozmični dogodek, ampak stvarni zgodovinski teološki dogodek božje sodbe« (70).

Kakor Jezusove napovedi o koncu sveta ne smemo razumeti dobesedno, tako je ne smemo zgolj samo duhovno. S stvarstvom se bo gotovo ob drugem Jezusovem prihodu nekaj zgodilo. Številni novozavezni teksti (prim. Rimlj 8, 19 sl.; Kol 1, 15—20; Raz 21, 1) to izrečno zatrjujejo. Če torej ne smemo misliti na katastrofalno uničenje vesolja, potem gre gotovo za neko spremembo. V čem bo ta sprememba? Ali v tem, da ga bo Bog spet postavil v stanje, kakor je bilo pred izvirnim grehom, kot misli A. Wikenhauser? Vögtle naglaša v smislu raziskovanj francoskega eksegeta A. Feuilleta, da Bog ne bo obnovil stanja pred izvirnim grehom, ampak bo šlo za čisto novo razmerje stvarstva do Boga. Krščan-

stvo uči drugačno odrešenje človeka kot različni gnostični sistemi. Po njih je človek odrešen tedaj, ko se znebi spon zlobne materije. Ker pa je človeško življenje nujno vezano na stvarstvo, človek ne more biti nikoli odrešen, če ni odrešena tudi »zlobna materija«. Človekovo odrešenje se nujno razteza tudi na odrešenje materije, ker je stvarstvo samo »podaljšana roka človeškega življenja« (K. Rahner). Odrešenje vesolja razumemo samo kot posledico ali učinek človekovega odrešenja (219). Kakor je odrešeni človek v čisto drugačnem razmerju do Boga kot grešni, takó je tudi bistvo novega stvarstva v tem, da je v dru-

gačnem razmerju do Boga od sedanjega.

To je navdihnjeni pomen novozaveznega nauka o prihodnosti vesolja. Kaj se bo pa z vesoljem v prihodnosti dejansko zgodilo oziroma, kako bo preminilo sedanje stanje vesolja, pa ne sodi v teologijo, ampak v področje izkustvenih znanosti. Kakor ni teolog dolžan pojasnjevati, kdaj in kako se je svet začel, tako tudi ni dolžan napovedovati, kdaj in kako se bo končal. Novozavežno razodetje se ozira na prihodnost človeka; razpravljanje o bolj ali manj gotovi prihodnosti sveta pa moremo mirno prepustiti znanstvenikom (233).

Francè Rozman

Knjiga odpira nove poglede na nastanek evangelijev. Proučevanje judovske književnosti, ki je nastajala vzporedno z evangeliji in pozneje, je pokazalo, da evangeliji niso tujek v takratni književnosti, ampak se po zunanji obliki in tehniki pisanja z njo ujemajo. Zgodovinske vrednosti evangelijev ni mogoče več braniti samo s teorijo virov, ampak je treba iti v šolo judovskih rabinov in prisluhniti umetelnosti njihovega snovanja in mišljenja. Veliki rabini, kot so Akibah, Gamaliel, Hillel, Šamaj in drugi, poosebljajo zakonitosti judovske pismenosti. Evangelisti so sicer kristjani, vendar v pisanju odvisni od judovske umetelnosti. Matej jo uporablja, toda v rabi krščanskega obzorja. V njegovem evangeliju je povsod navzoča rabinska tehnika pisanja. Večina njegovih pripovedi je osnovana na simboliki števil. Samo on omenja sedem prošenj očenaša, medtem ko jih ima Luka pet. Matej je zapisal sedem blagrov, Luka le štiri; sedem prilik nebeškega kraljestva, sedemkrat gorje farizejem..., končno je evangelij sam sestavljen iz sedmih delov. Število sedem pa nima v Matejevem evangeliju aritmetični pomen, ampak simboličen. Sedem pomeni popolnost, dovršenost, svetost. Očenaš je najbolj polna molitev, ki jo ima človeštvo; blagri vzgajajo k najbolj dovršeni človekovi podobi; prilike o nebeškem kraljestvu razglajajo najbolj popolno kraljestvo in sedemkratno gorje, graja najbolj ostro nasprotje nebeškega kraljestva.

V Kristusu je razodetje doseglo višek. Matej je zajel Kristusovo blagovest v sedem delov in takó tudi z zunanjo obliko evangelija dokazal, da gre za najbolj popolno razodetje.

Simbolika števil je skrivnostna govornica in razodeva več, kot pove samo besedilo. Graški profesor za staro zavezo in odličen orientalist, Claus Schedl, je postal pozoren na ta pojav. Pred njim ni nihče tako temeljito proučeval sočasne judovske književnosti na temelju evangelija in ugotavljal, kako vpliva določeno število na zunanjo obliko evangelj-

ske pripovedi in ne nazadnje tudi na zgradbo pripovednih enot. Izsledke je objavil v omenjeni knjigi, ki ima predgovor, tri glavne dele in zaključek.

V predgovoru pojasnjuje, kako je mogoče na temelju simbolike števil dokazati zgodovinsko verodostojnost evangelijev. Gre za oživitve prastare judovske metode, ko so učenjaki štelili besede (in tudi črke) v pregovorih in drugih pripovedih. Pregovor ali katera koli druga pripoved ni bil svoboden izliv besed, ampak je bilo število besed natančno določeno. Simbolično število je določalo, koliko besed bo imel pregovor. Število je bilo gradbeni in oblikovni element pripovedi. Če ima prvo poglavje očaških pregovorov v talmudu skupaj 410 besedi, potem to število ni naključno. Hebrejci namreč niso poznali števil, ampak so številke označevali s črkami abecede. Če zapišemo število 410 s črkami hebrejske abecede, dobimo besedo qadoš — svet. Število 410 izraža na poseben način tole: namen pregovorov v prvem poglavju je, pripraviti Bogu sveto ljudstvo.

V prvem delu knjige (strani 19 do 288) proučuje zgradbo očaških pregovorov, ki jih vsebuje judovski traktat Abot. To ni kakšno odmrlo besedilo, ampak ga Judje še danes uporabljajo pri branju v sinagogi med veliko nočjo in binkoštni. Najstarejši izreki so iz dobe, ko so delovali »možje velike sinagoge«, kar je po vsej verjetnosti čas Ezdre in Nehemije; drugi pa so iz poznejših stoletij. Posebno veliko jih je iz dobe, ko so nastajali evangeliji, zato je poznanje zgradbe teh izrekov še kako pomembno za razumevanje evangelijskih pripovedi in pripovednih enot. Ker ljudje takrat na splošno še niso znali brati in pisati, so takó sestavljeni, da se jih je bilo lahko zapomniti. Njihova literarna zgradba je zelo stereotipna. Povečini so sestavljeni iz treh delov: poročilo o zgodovinskih okoliščinah nastanka pregovora ali vest o avtorju, uvod v pregovor in pregovor, ki je izražen v ritmični obliki.

Bolj kot na literarno obliko pregovorov je Schedl pozoren na število besedi v vsakem členu pregovora. Število besedi ni svobodno, ampak strogo določeno, takó da imajo pregovori poleg besednega tudi številčni pomen. Tako imata uvod v prvi pregovor in pregovor 19 besedi. Število 19 ima tudi simbolični pomen. Toliko je bilo očkav v biblični prazgodovini do Abrahama in prav ta izrek omenja v zgodovinskem uvodu najpomembnejše posredovalce božje modrosti od Mojzesa do »mož velike sinagoge«. Poleg tega obsega prvo poglavje zbirke Abot 19 pregovorov in 19 je najpomembnejše število v zgradbi judovskega koledarja. 19 označuje temeljno obdobje v koledarju. V tem obdobju so brali pregovore, da so se posvečevali Bogu.

Drugi pregovor govori o temeljih, na katerih stoji svet. To so: postava, bogoslužje in dela ljubezni. Pregovor v ožjem pomenu besede ima 12 besed. To je zelo smiselno, kajti število 12 simbolično pomeni svet: 12 mesecev, 12 konstelacij v znamenju živali, 12 Izraelovih rodov itd. Skupaj z zgodovinskim uvodom in neposrednim uvodom v pregovor pa ima drugi pregovor 21 besed, torej tri krat sveto število sedem! Prvi in drugi pregovor pa imata skupaj 49 besed, torej številčno vrednost jubileja.

Četrty in peti pregovor sta miselno vzporedna. Vsak ima po 13 besed. Skupaj jih imata 26, kar je številčna vrednost božjega imena Jahve. Njuna številčna simbolika po svoje dopoveduje, da je Bog izvor vse modrosti.

Tako razčlenjuje sleherni pregovor in ugotavlja zakonitost, ki se kaže v zgradbi pregovorov in pregovornih enot. Nič ni odveč in nič premalo. Vse je natančno določeno. Ta določenost pa izraža neko globljo resnico, ki ni povedana z besedami, ampak jo je mogoče razbrati iz zgradbe pripovedi. Judovska književnost je v tem podobna klasični, kjer je tudi število določalo zgradbo spisov, vse od Platona do Avguština (292).

V drugem delu knjige (strani 291 do 335) dokazuje, da so tudi evangeliji pod postavo številčk. To ni čudno, saj je število tedaj spadalo k

zgradbi sakralnih tekstov. Schedl se omeji na osmo in deveto poglavje Matejevega evangelija. Poglavji obsegata deset Jezusovih čudežev, ki so zaradi dveh vrinkov razdeljeni v tri zaokrožene enote. Čeprav spadajo čudeži med pripovedno literarno vrsto, pregovori pa med poučno, so vendarle enako oblikovani kot pregovori. Tudi pri čudežih takoj opazimo tri dele: poročilo o Jezusovem potovanju, uvod v direktni govor in direktni govor. Tudi tu Schedl šteje besede in odkriva v zgradbi čudežev globlji pomen, ki ni izražen z besedami, ampak s številom besedi.

V čudežni pripovedi »Jezus ozdravi stotnikovega hlapca« (prim. Mt 8, 5—13), stotnik izgovori natanko 60 besed. Šest je številčna vrednost imena Jezus, ker ima v grščini to ime šest črk IESOUS (Irenej, Adv. haer.). Število 10 pa izraža nujnost, stisko, silo. 60 besed pomeni, da se je stotnik v veliki stiski s prošnjo obrnil k Jezusu (296). Vseh Jezusovih besedi v tem čudežu je 63. Tudi to število je smiselno izbrano. Jezus dejansko spregovori trikrat: kratko na začetku in na koncu čudeža in dokaj obsežno na sredi, ko izreče sodbo nad nevernimi Judi. Ta Jezusov govor je dobil sedanjo obliko najbrž po padcu Jeruzalema (1.70). Takrat se je do kraja zaostрил spopad med Cerkvijo in sinagogo. Preživeli Judje so se še bolj oklenili judovskih prvin in strastno sovražili mlado krščanstvo. Rabi Tarpon je dejal, da bo sežgal vsak krščanski spis, ki bi mu prišel v roke, pa čeprav je v njem zapisano sveto božje ime. Vernim Judom pa je svetoval, naj se raje zatečejo v pogansko sveetišče kakor v kristjanovo hišo, če bi morali bežati pred strupeno kačo ali roparjem (87). V tej dobi je nastal judovski spis Mišnah, ki je v nekaterih delih izredno sovražen krščanstvu. Spis obsega 63 traktatov, zato najbrž ni naključje, da ima Jezusova graja nevernih Judov ravno 63 besedi. To ne pomeni, da Jezusov izrek ni pristen, ampak kaže samo na čas, kdaj je bil dokončno izoblikovan in zapisan. Izvirno je bil lahko daljši, toda ko je bil zapisan, je bil tako oblikovan, da ni samo po vsebini, ampak tudi po številu be-

sedi nasprotje judovskim nazorom, ki so izraženi v spisu Mišnah.

Nadalje je značilno, da stotnik in Jezus izgovorita skupaj 117 besed ($54 + 63$) kar je 9×13 . Število 13 je v biblični tradiciji simbol panto-kratorja. To število prevladuje v Matejevem evangeliju: Jezus in dvanajst apostolov je 13 ljudi.

Vseh besed v pripovedi o ozdravljenju stotnikovega hlapca pa je 147. Toliko let je živel oče Jakob. Jezus pa je res govoril ob ozdravljenju stotnikovega hlapca tudi o očakah Abrahamu, Izaku in Jakobu ter o sinovih kraljestva (297).

Tudi poročilo o pomirjenju viharja na morju ni najprej protokol tega dogodka, ampak skriva v sebi globoko versko resnico. Ne samo morje, ampak tudi učenci so bili razburjeni. Zato ni čudno, če vsebuje poročilo kar dvakrat po 22 besedi, ker število 22 pomeni prvine sveta. Število besedi kaže na razburjenje prvin. V drugem delu pripovedi pa ne prevladuje več število 22, ampak 12. Jezusova zapoved viharju se stoji iz 12 besedi; prav toliko besed izraža tudi začudenje množice nad pomirjenjem viharja, vmes pa 5 besedi povezuje Jezusov ukaz z začudenjem množice. Drugi del pripovedi je torej zelo smotrno zgrajen. Obsega $12 + 5 + 12$ besedi. Število 12 pomeni svet, pa tudi 12 učencev; 5 pa je simbol časa. Ker je 5 med dvema dvanajsticama, lahko pomeni takšno smotrno nanizanje besedi: Kristus je v sredi med dvanajsterimi ali Kristus je središče sveta. Besede v pripovedi povedo, kaj je storil zgodovinski Jezus, njih število pa razodeva skrivnost Jezusove osebe. Besede posredujejo zgodovino, njih število pa teologijo.

Matej pa ne razodeva judovski način pisanja samo s tem, da pripovedi oblikuje iz treh delov (zareza med njimi je besedica 'glej'), kot so zgrajeni pregovori očetov, niti ne s tem, da ima vsak del natančno določeno število besedi, ampak tudi s tem, da združuje pripovedi v enote tako, kot so združeni pregovori očetov v poglavja. Malo je verjetno, da so se čudeži zgodili kar drug za drugim, kakor se vrstijo v osmem in devetem poglavju, ampak jih je Matej namenoma združil. Če je to res, po-

tem ima tudi končna vsota besedi v vsaki pripovedni enoti nek pomen. Natančni vpogled v Matejevo snovanje to potrdi.

V obeh poglavjih čudežev Matej polaga Jezusu v usta 22 izrekov (logij), torej toliko, kolikor je črk v hebrejski abecedi. Ne smemo pa prezreti, da ima to število tudi simbolični pomen. 22 pomeni svet ali še bolj natančno: pomeni prvine vesolja. Potemtakem izraža število 22 simbolično o Jezusu to, kar je povedal Janez z besedami: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22, 13).

Teh 22 izrekov ima skupaj 310 besedi. Tudi to število ima svoj simbolični pomen. Če ga razstavimo na 300 in 10 je njegova simbolika na dlani. Ze Klemen Aleksandrijski je videl v številu 10 ime Jezus, in sicer zato, ker se ime začneja v grščini s črko jota, ta pa ima številčno vrednost 10. Število 300 pa v grškem črkopisu označuje črka tau. Ta se piše v hebrejščini kot stoječ ali kot ležeč križ, zato so že cerkveni očetje videli v številu 300 znamenje Kristusovega križa ali znamenje za Kristusa na sploh. Število 310 je torej moč brati kot znamenje Jezusa ali znamenje Jezusovega križa (324).

Poglavje pregovorov se v judovskem spisu Abot navadno zaključuje z navedkom iz sv. pisma. Tudi v tem se Matej ravna po judovski navadi. Na koncu prve trojice čudežev navaja citat iz preroka Izaija, pri čemer pa ni najvažnejše to, da sklene pripovedno enoto z navedkom iz sv. pisma, ampak to, da navaja svetopisemski citat v spremenjenem pomenu, podobno kot spreminja smisel svetopisemskih navedkov judovski spis Abot. Izaija prerokuje, da bo božji služabnik »vzel nase« (Iz 53, 4) naše grehe, Matej pa pravi, »da jih bo odpravil«, to se pravi, da jih bo uničil.

Jasno je, da takó umetnega oblikovanja in zapisovanja Jezusovega nauka ni zmogel en sam človek. Ob tako natančni analizi Matejevih pripovedi se vedno bolj uveljavlja prepričanje, da Matej ni napisal evangelija sam, ampak je imel ob sebi vrsto mož, ki so po zgledu judovskih rabinskih šol urejali evangeljsko gradivo in mu dali sedanjo umetno

izdelano obliko. Ker se je vse opiralo na spomin, so gotovo Matejevi sodelavci pri zapisovanju Jezusovih besedi in dejanj uporabljali vse mogoče pripomočke, da so ljudje tako dragocene resnice laže obdržali v spominu. Med takšne pripomočke pa sodi najprej simbolika števil. Število ni bilo samo monopol pitagorejcev, ampak se je ves Vzhod zavedal, da je število od vsega, kar je mogoče spoznati, najbolj otipljivo. Ko so zapisovalci evangeljskega gradiva pripovedi zasnovali na simboliki števil, niso samo dosegli, da so se ljudje to laže zapomnili, ampak so s simbolično števil povedali tudi to, kar z besedo niso mogli. Številke govorijo poseben jezik, ki ga je vzhodni človek bolj razumel, kakor ga razumemo mi danes.

Čeprav je Schedlova metoda zelo sugestivna in mnogokje človek kar strmi nad tem, kaj vse razkriva simbolika števil, vendar se zdi, da je včasih iskanje številčne simbolike le prisiljeno. Ponekod se čuti, da Schedl zelo svobodno kombinira dele posameznih pripovedi: zdaj obravnava samo izrek v pregovoru, zdaj povezuje izrek z zgodovinskim uvodom ali celo z izrekom v drugem pregovoru itd. To daje vtis, kakor da želi vnaprej dobiti zaželeno število in zato takó kombinira posamezne člene med seboj, da dobi simbolično število. Število besedi in njegovo simboliko končno res dobi, vendar je vprašanje, če je tisti, ki je izrek povedal, enako kombiniral člene.

Končno je tudi simbolika sama zelo raztegljiva. Eno število lahko pomeni več stvari, pa tudi nasprotno je mogoče, da eno ime označuje več števil, npr. število 6 pomeni ime Jezus, pa tudi število 10 lahko pomeni »Jezus« ali število 12 pomeni svet, pa tudi število 22 pomeni svet ozioroma prvine sveta. Kdaj ima en, kdaj pa drug pomen, avtor ne pove, ampak pomen vedno postavlja kot dejstvo. Pri številčni vrednosti črk se enkrat sklicuje na grški, drugič na hebrejski črkopis, čeprav številčna vrednost iste črke ni v obeh črkopisih enaka. V grščini ima črka tau številčno vrednost 300, v hebrejščini pa 400. Ker Schedl ne pove, zakaj ima isto število zdaj en zdaj drug simbolični pomen, se zdi, da je marsikak zaključek nedognan. Kljub temu ima knjiga nesporno znanstveno vrednost. Schedlovo raziskovanje nam izvrstno približa orientalsko miselnost in nas seznaja z zakonitostjo judovskega književnega snovanja. V tretjem delu (strani 339—419), kjer razčlenjuje judovsko jutranjo molitev (šaharit), pokaže, kako se pred našimi očmi oživlja umetelnost, ki jo je pred 1900 leti tako mojstrsko obvladal krščanski rabi, evangelist Matej.

V tem ima knjiga posebno poslanstvo prav v sedanjem življenju Cerkev. Zaman pričakujemo zblizanja z Judi, če ne poznamo njihovega mišljenja in hotenja. Schedl pa je s svojo knjigo prodrl v srčiko judovske biti, zato ima nedvomno tudi ekumenski pomen.

Francè Rozman

TISOČLETNO BOŽJE KRALJESTVO SE JE PRIBLIŽALO

Izdala krščanska verska skupnost Jehovinih prič v SFRJ, Beograd 1975, 264 strani.

Komentarji svetopisemskih knjig ali določenih bibličnih tem so v slovenščini redkost, zato knjiga Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, ne sme neopazno mimo, čeprav ne gre za katoliško razlago Janezovega videnja tisočletnega božjega kraljestva. Knjiga je bila izvirno napisana v angleščini (1973). Ker pisatelj ni znan, domnevamo, da gre za »uradno« interpetacijo Jehovih prič ali pa se pisatelj namerno noče predstaviti, češ, pomembna je vsebina, ne pa oseba. Značilno je, da v apokrifni literaturi nikdar ne vemo za avtorja! Tudi slovenski prevajalec ni znan, pač pa samo izdajatelj in tiskarna: »A. G. Matoš« v Samoboru; ta je knjigo natisnila (1975). To namreč zahteva jugoslovanski zakon o tisku. Knjiga je posvečena Bogu, »ki bo v večno dobro stiskanega človeštva kmalu, v od njega določenem času, vpeljal tisočletno Kraljestvo svojega Mesije«.

Po obliki je knjiga nekaj učbenik. Snov je razdeljena na 19 poglavij. Vsako ima eno ali več enot, ki so opremljene z naslovi v mastnem tisku. Toda metodčno je še važnejša vsaka stran zase. Na vsaki so pod črto vprašanja, ki zajemajo vsebino posameznih odstavkov ustrezne strani. Vprašanja so zelo bistro zastavljena in je treba skrbno prebrati odstavek, da lahko nanj pravilno odgovorimo. Opomb in podrobnih znanstvenih razlag praktično ni, ampak je vse vtakano v vsebino posameznih odstavkov. Njo povzemajo vprašanja, tako da so vprašanja pravi repertorij vsebine.

Vsebinsko bi knjigo lahko razdelili v dva dela. V prvem, do strani 102, pisatelj pojasnjuje Janezovo videnje tisočletnega božjega kraljestva (prim. Raz 20, 1—6); v drugem pa razpravlja o znamenjih, ki sprčujejo, da bo še sedanja generacija človeštva doživela tisočletno božje kraljestvo. Medtem ko je prvi del sprejemljiv in biblično dokaj dober komentar Janezovega videnja, je drugi del plod bolesterne fantazije, nedoka-

zanih trditev in pikre kritike Cerkve, zlasti duhovščine in človeške družbene ureditve. Le kako more vedeti, da je Kristus zakraljeval šele 4. ali 5. oktobra leta 1914, sredi židovskega meseca tišrija (145)? Mu je bilo to razodeto? Ali pa se da to razbrati iz sv. pisma? Če se, zakaj tega ne omenjajo drugi sodobni komentarji Apokalipse, ne katoliški ne protestantski? Zato ni dvoma, da gre za svojevrstno razlaganje sv. pisma. Kratko bi jo lahko izrazil: sv. pismo ne oblikuje nas, ampak mi oblikujemo sv. pismo. To se pravi, da v sv. pismu vidimo to, kar hočemo videti, in ne pa tega, kar bi morali. Navdihnjeno resnico sprejemamo le toliko, kolikor ustreza našim vnaprejšnjim trditvam. V knjigi Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, je to več kot očitno.

Če je Kristus povedal priliko o talentih (Mt 25, 14—30), potem nikakor ni mogoče trditi, da se je nebeški Gospodar vrnil, da bi napravil obračun s služabniki 25. marca 1919, ker je bilo takrat osem predstavnikov Stražnega stolpa puščenih iz ječe. Tisto pomlad je nastopila takšna sprememba v življenju Jehovih prič, »da je očitno prišel nebeški gospodar svoje hlapce pogledat« (147). Prav tako je nespametno reči, da je ženin iz prilike o pametnih in nespametnih devicah (Mt 25, 1—13) prišel leta 1914, ker so takrat minili časi poganov in je bilo na nebu vzpostavljeno kraljestvo božjega ljubljene Sina« (125). Predrzo je trditi, da je zvesti in razumni služabnik, ki ga je gospodar postavil nad svojo družino, da ji da jesti o pravem času (prim. Mt 24, 45) Charles Russell, utemeljitelj duhovnega adventizma (u. 31. 10. 1916), »kajti mnogi Russellovi sodelavci so, polni hvaležnosti zaradi njegovega dela verjeli, da je on »zvesti in modri hlapec« (221). Še bolj negotovo pa je trditi, da jih je 144.000, katerim bo dana pravica soditi v tisočletnem božjem kraljestvu, Jehovine priče. Tega sicer ne trdi naravnost, ampak opisno, ko pojasnjuje, kdo so prav-

zaprav ti, ki jih je 144.000. To so ti isti, »ki ne obožujejo vladajočih sistemov v kakršnikoli od mnogih oblik, ki so razširjene po Zemlji; se ne vmešavajo v politiko, ne opravljajo političnih funkcij niti ne sodelujejo pri prelivanju krvi. Ti 144.000 tudi ne molijo 'podobe zveri' in ne pripisujejo svoje rešitve od ljudi ustanovljeni mednarodni organizaciji za ohranitev svetovnega miru in mednarodne varnosti. Obožujejo samo Boga, o njem govorijo in so mu vdani kot vrhovnemu Suverenu. Pri tem ne povečujejo nobene zemeljske organizacije, temveč pričajo za Jezusa Kristusa, sina Božjega, Mesijo, katerega je Vsemogočni imenoval za vladarja nad 'človeškim kraljestvom' za tisoč let« (21). V drugem delu knjige je na več načinov »prepričljivo« pojasnjeno, da so to samo Jehove priče. V tem je oživel duh starih qumrancev, ki so imeli sebe za »sinove luči«, vse druge, ki niso bili člani njihove sekte, pa imenovali »sinove teme« ali »sinovi pogubljenjak«, torej tiste, ki se bodo gotovo pogubili.

Tako je tudi predstava tisočletnega božjega kraljestva zelo nejasna. Razlaga je polna kontradikcij, nesmiselnih trditev in prisiljenih izjav. Pisatelj prav nič ne upošteva posebnosti apokaliptične literarne vrste in njene izjemne simbolike. Zakaj pravzaprav gre?

Evangelist Janez je videl v zamaknjenju tudi tisočletno božje kraljestvo. To bo čas, ko bo Kristus s tistimi, ki so bili zaradi Jezusovega pričevanja in zaradi božje besede obglavljeni, pa so oživeali, kraljeval tisoč let (prim. Raz 20, 1–6). Kdaj bo nastopilo tisočletno božje kraljestvo, Janez natančno ne pove. V Apokalipsi res sledi videnje tisočletnega kraljestva takoj za prvo eshatološko bitko, ko se zver, ki pomeni človeško družbeno ureditev, in zemeljski kralji spopadejo s Kraljem kraljev in Gospodom gospodov. Takoj nato pride angel iz nebes in zveže z veliko verigo zmaja, staro kačo, ki je hudič in satan ter ga vrže v brezno in zapečati za tisoč let, da ne bi zapeleval narodov. Ker pa je ta bitka časovno čisto nedoločena, tudi tisočletnega božjega kraljestva časovno ni mogoče določiti.

Te vojne doslej še ni bilo. Pisatelj razločno pravi, »da je še pred nami« (12), vendar zanesljivo ve, da bo še zdajšnja generacija doživela blaginjo tisočletnega kraljestva. V tem preskakuje zapovrstnost Janezovih videnj. Če bi upošteval vrstni red videnj, bi moral prej govoriti o znamenjih, ki napovedujejo eshatološko vojno. Toda tega ne stori, ampak na široko govori o znamenjih, da se je tisočletno kraljestvo približalo.

Tudi ko govori o eshatološki vojni, ni vedno jasno, na katero misli, kajti Janez pravi dalje: »Ko se dopolni tisoč let, bo satan izpuščen iz ječe...«, da bi zapeljal narode, ki so na štirih koncih zemlje, Goga in Magoga, da bi jih zbral na vojsko« (Raz 20, 7, 8). Vnela se bo druga eshatološka vojna, ki bo za vedno obračunala z božjimi sovražniki. »Hudič bo vržen v ognjeno in žvepleno jezero« (20, 10), kar pomeni, da bo za vedno pokončan.

Kakor ni mogoče nič natančnega reči, kdaj bo nastopilo tisočletno božje kraljestvo, tako ni mogoče kaj prida povedati o naravi tega kraljestva. Raz 20, 1–6 je edino poročilo o tisočletnem božjem kraljestvu v sv. pismu. To pa ne pomeni, da sv. pismo nič ne govori o božjem in Kristusovem kraljevanju, le tisočletno kraljestvo je nekaj enkratnega. Zato je treba Janezovo videnje razlagati v kontekstu drugih svetopisemskih izjav o božjem in Kristusovem kraljevanju, zraven pa nujno upoštevati posebnost apokaliptične govorice.

Ko je množica hotela Jezusa po silni postaviti za kralja, se je skril (prim. Jan 6, 15). V razgovoru s Pilatom pa je jasno dejal: »Moje kraljestvo ni od tega sveta; ko bi bilo moje kraljestvo od tega sveta, bi se moji služabniki bojevali, da bi ne bil izročen Judom; tako pa moje kraljestvo ni od tod« (Jan 18, 36). Kako more Janez, ki je zapisal te besede, sedaj trditi, da bo Jezus pred koncem sveta tisoč let kraljeval na zemlji? Ali je pozabil, kar je govoril zgodovinski Jezus? Si mar razodetje nasprotuje? Nikakor, ampak tvegano je Janezovo videnje razlagati dobesedno, čeprav so ga cerkveni očetje vse do IV. stoletja tako razumeli in ga danes še vedno

samo tako razumejo nekatere verske ločine.

Težko si predstavljamo dobesedno uresničenje Janezovega videnja. Kakšno naj bi bilo to kraljestvo? Njegovi podložniki bodo zemljani, vladali pa jim bodo poveljanci Jezus in od mrtvih obujeni mučenci! Nekateri menijo, da bo tako, kakor je bilo po Jezusovem vstajenju. Jezus je bil tedaj že poveljčan, vendar je še živel na zemlji. Od časa do časa je prihajal v stik z ljudmi, čeprav samo z nekaterimi, in s tem izpričal, da je še vedno »del tega sveta«. Tako naj bi tudi v tisočletnem kraljestvu posegel s svojimi sosodniki v življenje ljudi.

Zakaj naj bi takó kraljeval ravno tisoč let? Težko razumemo, da gre za tisočletni časovni razpon. V Apokalipsi številke nimajo aritmetične vrednosti. Število tisoč ima tako, kot druge številke v Apokalipsi, simboličen pomen. Tisoč pomeni polnost, celost, dovršenost, obilje, vendar ne človeško polnost, ampak božjo! Tisoč pomeni polnost Boga, kakor pomeni 144.000 ($12 \times 12 \times 1000$) polnost Boga v ljudeh (12 pomeni zveličanje, 1000 pa polnost, torej nepregledna množica bo zveličana).

Vedeti moramo, da se je Janez izražal v duhu svoje dobe. Takratna judovska in svetopisemska literatura pa spričuje, da so radi primerjali božje delovanje v zgodovini s stvarjenjem. Kakor je Bog šest dni svet ustvarjal in sedmi dan počival, tako so tudi zgodovino razdelili na sedem dni, samo da dan pomeni v resnici tisoč let. To je izpovedal že psalmist, ko je dejal: »Tisoč let je v tvojih očeh ko včerajšnji dan, ki je minil« (Ps 90, 4). Apostol Peter je ponovil to prepričanje, ko je zapisal: »En dan je pri Gospodu kakor tisoč let in tisoč let kakor en dan« (2 Pet 3, 8). Ker je bilo, po biblični kronologiji, človeštvo ustvarjeno štiri tisoč let pred Kristusom in se bo kmalu pisalo 2000 po Kristusu, se že dopolnjuje šestdnevni božji delavnik ali šest tisoč let. Nastopil bo sedmi dan božjega stvarjenja, Gospodov dan ali sedmo tisočletje. Kakor je bil sedmi dan posvečen Bogu, tako bo tudi sedmo tisočletje, tisočletje božje polnosti in izobilja.

To tisočletje je pred nami. Pisatelj trdi, da se lahko prične, preden se bo pisalo 2000 po Kristusu (9). Začelo se bo kmalu, ker so po njegovem že leta 1914 minili časi pogonov. Minilo je obdobje poganskih vladavin, ki se je pričelo leta 607 pred Kristusom. Ker je to leto Nabuhodonosor porušil Jeruzalem in tempelj, so se takrat začeli časi pogonov, katere je napovedal Daniel. Ker pa je Daniel napovedal sedem takšnih poganskih vladavin, kakršna je bila Nabuhodonosorjeva (navaja Dan 4, 16, 23, 25, 32, toda niti iz ene vrstice se to ne da razbrati!) in ker bo vsaka trajala 360 dni, kar pomeni 360 let, bodo trajali časi pogonov kar 2520 let. Če štejemo od leta 607 nazaj do Kristusa in nato štejemo naprej, vidimo, da so se prerokovani časi stekli leta 1914. Takrat je bilo konec poganskih vladavin. Dokaz za to vidi v tem, ker so se to leto znašli poganski narodi v vrtincu prve svetovne vojne.

Ali je tako štetje pravilno? Najprej je treba reči, da biblična kronologija ni podatek za dejansko starost človeškega rodu. Svetopisemski pisatelj ni bil zgodovinar, ampak teolog. On nas ne uči, kdaj se je pojavil človek na zemlji, ampak to, kako mora človek živeti, da bo dosegel svoj življenjski cilj. Vsak otrok ve, da se človek ni pojavil pred 6000 leti. Pisatelj knjige Tisočletno božje kraljestvo se je približalo se na to dejstvo ne ozira, ampak razume biblično kronologijo dobesedno oziroma jo podreja svojemu konceptu. Začetek prve svetovne vojne je bil gotovo pretresljiv dogodek in za tiste, ki izrabljajo človeško stisko, kaj primerno izhodišče za biblično računico. Takrat se je končalo sedemkrat po 360 let poganskih vladavin, ki so se pričele z razdejanjem Jeruzalema. Toda danes je znanstveno povsem trdno izpričano, da Nabuhodonosor ni porušil Jeruzalema leta 607 pred Kristusom, kot trdi pisatelj omenjene knjige, ampak ga je prvič oblegal leta 597, drugič pa leta 586 in ga takrat tudi osvojil in požgal. Ker pravi, da so se začeli časi pogonov s padcem Jeruzalema, bi moral vzeti za izhodišče letnico 586. Prvo ali drugo letnico bi moral vzeti za izhodišče tudi v

primeru, ko pravi, da so se začeli časi poganov, ko je Daniel razložil sanje Nabuhodonosorju. Daniel je bil takrat v babilonskem suženjstvu. Nabuhodonosor pa je prvič odvedel v suženjstvo okoli 10.000 Judov (prim. 2 Kralj 24, 14) po prvem obleganju Jeruzalema (597), preostale Jude pa po zavzetju Jeruzalema (586). Po teh dogodkih je imel Nabuhodonosor razburljive sanje, ki mu jih je razložil Daniel in s tem napovedal sedem poganskih vladavin. Seveda, če bi vzel za izhodišče leto 586 pred Kristusom, bi se stekli časi poganov leta 1934 ($7 \times 360 = 2520$; $2520 - 586 = 1934$). Takrat pa ni bilo svetovne vojne. Ker letnice začetka prve svetovne vojne ni mogel prestaviti, vsem je še preveč živo v spominu, je pomaknil raje padec Jeruzalema za deset let naprej v leto 607. Ta letnica je pač dovolj oddaljena in se z njo laže manipulira. Na takó zrežirani kronologiji uči, da so se leta 1914 končali časi poganov in je bilo 4. ali 5. oktobra tega leta vzpostavljeno na nebu kraljestvo božjega ljubljene Sina (125).

V knjigi kar mrgoli podobnih nesmiselnih trditev, ki so večkrat celo kontradiktorne, npr. na strani 130 pravi, »da je Bog (Jehova) ustvaril prvega človeka leta 4128 pred n. št.«; na strani 93 pa, »da sta bila Adam in Eva skušana pred 24 stoletji«. Ve celo, da sta Adam in Eva živela dve leti brez greha v raju (131), »da je bil Jezus krščen v **zgodnji jeseni** leta 29 n. št.« (40), »da so bile prve binkosti 6. sivana leta 33 n. št.« (12) itd.

Podobno kakor s kronologijo, ravna tudi z besedilom. Janezovo videnje pojasnjuje s svetopisemskimi citati, vendar takó, da vse potrjuje vnaprejšnje prepričanje Jehovih prič. Svetopisemski stavki so iztrgani iz naravnega miselnega konteksta in takó naobrnjeni na videnje tisočletnega kraljestva, da vedno govorijo v prid prepričanju Jehovih prič. Janez na primer nič ne pove, koliko jih bo v tisočletnem kraljestvu sedlo na prestole, da bodo ljudi sodili, in sprva tudi ne pove, kdo bodo tisti (prim. Raz 20, 4a). Pisatelj omenjene knjige pa pravi, »da število prestolov ni nedoločeno, temveč jih je 144.000« (19). Kdo so ti, smo že povedali.

Imenuje jih Kristusove sosodnike. Ko podrobneje opisuje njihovo dejavnost na zemlji, pa pravi, da oni sploh ne bodo sodili, ampak le ljudi učili (82). Človeštvo bo uživalo v tisočletnem kraljestvu nezaslišano božjo dobroto. Prebivalo bo v krasnem zemeljskem raju (93), vendar si spet nasprotuje, ko pravi, da bo človek še vedno poln slabosti, grešnosti in seveda še vedno umrljiv. Takšen človek pa je še daleč »od podobe raja«. Otet bo samo satanovih zalezovanj, ne bo pa še zveličan, vendar pisatelj slabo razlikuje eno stanje od drugega.

Tudi o Bogu in božjem delovanju izreka kontradiktorne sodbe. Pravi, da Bog ne more tako hitro ločiti dobrih ljudi od hudobnih, kot lahko loči pastir ovce od kozlov (kakor, da je nerazumni živali laže ukazovati kot človeku). Takoj nato pa pravi, »da more Bog razviti moč, ki presega razdiralno moč atomskega orožja in se lahko istočasno bojuje z vsemi svojimi sovražniki na Zemlji« (prim. strani 201/202). O Jezusu pravilno uči, da je bil spočet od Boga (38) in da je bil pri krstu »po Bogu razglašen za Sina, tako da je njegov duhovni Sin« (42), takoj nato pa trdi, »da je bil pred učlovečenjem malo manj kot Bogu podob« (43). Prizna Jezusovo božje sinovstvo, vendar istočasno taji, da bi bil Jezus Bog. Če je Jezus božji Sin, potem je vendar Bog, kakor je človek, ki je sin človeka, človek in ne žival!

Resnici na ljubo pa je treba priznati, da je v knjigi tudi nekaj lepih misli. V pokoncilskem vrenju celo nekateri katoličani dvomijo o Jezusovem nadnaravnem spočetju, a on ga odločno zagovarja. Marija je Jezusa spočela deviško (38). Medtem ko satan neprestano trdi, da ljudje na zemlji služijo Bogu (Jehovi) samo zaradi tistega, kar jim daje, se bo ob koncu sveta jasno pokazalo, da so mnogi, kljub hudim preskušnjam, zvesti Bogu iz čiste ljubezni (98). Zelo dinamično in popolnoma v smislu izvirnika razume Jezusovo poslednje naročilo apostolom, ko pravi: **Pojdite torej in pridobivajte mi v učenje vse narode...** (Mt 28, 19). Tudi ostre kritike katoliške duhovščine mu ne zamerim. Biblično

je povsem neosnovana in se vsa prav tako lahko naobrne na Jehove priče. Žal pa je res, da je kljub dobri volji koncila v Cerkvi še vse preveč škrlata, bleščečih naslovov in kulta osebnosti. Ne znamo in ne znamo biti preprosta Kristusova Cerkev. In ravno naše slabosti, naj bodo intelektualne ali moralne, so kotišče verskih sekt. Ob biču, ki ga v crescendo slogu vihti proti katoliški duhovščini, bi se le veljalo zamisliti.

V knjigi je veliko jezikovnih in stilističnih napak. Dosledno piše:

prorok, lažiprorok, šator, Golgata, obstojal itd. Sveto pismo navaja po prevodu Novi svet. Prevod je silno arhaičen. Ker je knjiga zelo dobro prevedena in jo odlikuje lahkotno in natančno izražanje, zato arhaični in okoreli svetopisemski navedki naravnost motijo vsebino. Če že Jehovine priče toliko dajo na sveto pismo, potem bi jim svetoval, da bi se z vso resnostjo oklenili sodobnega prevoda sv. pisma. Božji besedi pristaja lepa govorica!

Francè Rozman

**LUIGI M. RULLA S. J., PSICOLOGIA DEL PROFONDO E VOCAZIONE:
LE PERSONE**

Ed. Marietti, Torino 1975, 320. str.

Že nekaj desetletij se psihologija uspešno poglablja tudi v problematiko duhovnega življenja. Pri tem se nujno srečava s problemom duhovnih poklicev in skuša duhovne vrednote in kriterije dopolniti ter utemeljiti tudi s psihološkimi spoznanji. V tem pogledu je vredna vse pozornosti knjiga L. Rulla in njegove ekipe z Instituta za psihologijo na Gregorijanski univerzi v Rimu, *Depth Psychology and Vocation. A psychosocial Perspective*, Chicago 1971. Italijanski prevod je v dveh knjigah: *Psicologia del profondo e vocazione: I Le persone, II Le istituzioni*, Torino (Marietti) 1975 in 1976, 320 in 238 str. V rokah imam samo prvo knjigo.

V prvem delu — knjiga ima tri dele — nas avtor seznanja s psihosociološkimi teorijami o neduhovnih poklicih. Temelj izbire poklica je samouresničenje, popolno harmonično razvitje sposobnosti, ki jih vsak ima. Potem navaja tri značilnosti duhovnega poklica, ki jih mora tudi psiholog vedno upoštevati:

- a) duhovni poklic je zastonska notranja milost, s katero Bog kliče in vabi človeka, da se mu posveti,
- b) duhovni poklic je usmerjen na celotno bit tistega, ki je poklican in
- c) ta zahteva je nova in ni že obsežena v krstnem klicu. Znotraj teh vrednot se mora oblikovati osebnost.

Osebnost moreta strukturalno očrtati dve razsežnosti: idealni jaz in dejanski jaz. Prvega določajo: ideal o sebi ali zamisel o lastnem idealnem jazu, ustvarjeni ideal, zavestno sprejemanje pomena in vloge poklica. Vse to je na ravni zavesti. Dejanski jaz pa določajo tele prvine: zavest, ki jo ima človek o svojem »obnašanju«, prikriti jaz (to so značilnosti osebe, ki pa se jih ne zaveda), družbeni jaz (to je jaz v svojem odnosu do družbenega okolja). To vse je lahko na ravni zavestnega ali podzavestnega.

V drugem delu podaja avtor pet trditev: 1. Duhovni poklic je bolj uresničenje ideala o sebi kot pa za-

misli o sebi. To pomeni: človek teži za tem, da doseže idealno podobo o sebi, ki izhaja iz božjega klica. Je bolj v neposrednem odnosu s tem, kar idealno hoče biti in delati z božjo pomočjo, kot pa, kar je ali kakor se sam pozna. Je vizija, ki je nad perspektivami teorij o poklicih. Samouresničenje dosega človek v Kristusu, to pa se dogaja spontano, kadar je usmerjen na en cilj in kadar se uveljavljajo vrednote, ki prese-gajo posameznika. 2. Samoprese-ganje upošteva človeka na njegovi bitni ravni. Treba je uresničiti ideal o sebi. 3. To, kar označuje uresničevanje ideala o sebi glede poklica, niso samo notranje drže, ampak predvsem vrednote. 4. Stanovitnost in uspešnost duhovnega poklica je v so-razmerju z zavestno ali podzavestno trdnostjo in omahljivostjo dejanskega jaza z notranjimi držami ter vrednotami poklica. 5. Glede stanovitnosti in uspešnosti poklica je treba reči, da so omahljivosti — tako zavestne kot podzavestne — v začetku krize veliko bolj navzoče med notranjimi držami kot pa med vrednotami. Tukaj avtor opozarja, da motivi, ki določajo izbiro poklica, niso nujno isti, ki vplivajo na stanovitnost in uspešnost. Prav tako so lahko tudi različni motivi, ki spodbujajo k vztrajnosti in pomagajo k uspešnosti.

V tretjem delu knjige spoznamo vpliv okolja na rast človekove osebnosti in duhovnega poklica. Tu nam avtor prikazuje odnos med milostjo in človekovo svobodno voljo. Milost spoštuje človekovo svobodo, zato je njena »uspešnost« sorazmerna s človekovim sodelovanjem. Zelo naglaša potrebnost afektivne zrelosti tistih, ki se hočejo posvetiti Bogu. Na koncu govori še o celibatu, krizi duhovnih poklicev in njenih vzrokih.

To je verjetno prva knjiga, ki z znanstveno resnostjo obravnava psihološke in teološke prvine duhovnega poklica. Avtor je ustvaril tipologijo poklica, ki temelji na sestavnih prvinah osebnosti. Seveda pri tem še daleč ne pozablja prvenstva milo-

sti, čeprav zelo naglaša naravne zunanje in notranje dejavnike, ki vplivajo na duhovni poklic.

Zdi se mi, da bi morali knjigo ne samo prebrati, temveč dobro preštudirati vsi, ki imajo kakršnokoli skrb za duhovne poklice. Res pa je, da je knjiga zelo težka, in mora človek kar vztrajati, da se prebije do

konca. Težka je tudi zato, ker rabi avtor različne strokovne izraze v drugačnem pomenu, kot jih poznamo iz druge, morda malo starejše psihološke literature. Zato pa je avtor dodal knjigi obsežen glosarij, kjer razloži, v kakšnem pomenu je rabil najrazličnejše izraze.

F. Oražem

DIZIONARIO ENCICLOPEDICO DI SPIRITUALITA

diretto da Ermanno Ancilli; Edizioni Studium — Roma, Vol. I A — J, pp. 1—1040, Roma 1975; Vol. II. L — Z, pp. 1041—2067, Roma 1976.

Dizionario enciclopedico di spiritualita (DES) je prvo celotno delo, ki znanstveno strokovno preučuje krščansko duhovnost (francoski Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique — Doctrine et Histoire, Paris (M. Viler) 1937 še ni celotno izšel). Kakor zvemo iz uvoda, ni namen leksikona samo strokovno informirati o duhovnosti, ampak duhovno življenje tudi formirati. V leksikonu je obširno prikazana tudi nekrščanska duhovnost.

Gesla niso samo teološko razložena, ampak tudi zgodovinsko, psihološko in praktično pastoralno. Sestavljavci so se pri teoloških geslih tesno naslonili na sv. pismo, cerkveno učiteljstvo, dogmatično zanesljivost, pri vsem pa močno upoštevali koncilsko in pokoncilsko teološko misel. Tudi starejšo teologijo skušajo približati današnjemu človeku v sedanjem jeziku. Ker je duhovna teologija v marsičem tesno povezana s psihologijo, so zato številna gesla s področja psihologije obširno in temeljito razložena. Toda če hočemo dobro razumeti psihični dinamizem, ki ga posamezna gesla razlagajo, moramo zvesto poslušati

nasvete in preštudirati še druga tu imenovana gesla. Tako veliko laže in bolje razumemo človekovo duhovno dinamiko. Kjer je možno, so povsod tudi praktični nasveti za duhovno življenje. Seveda so to samo splošni nasveti in opozarjajo na najpomembnejše stvari. So pa zelo koristni, ker nas morejo varovati površnosti in enostranosti, ki ji človek v duhovnem življenju lahko tako hitro zapade.

Razloženih je nad 700 gesel. Na koncu vsakega je obširna bibliografija, tudi najnovejša, ki je izšla med pripravo leksikona. Pri delu je sodelovalo okrog sto strokovnjakov za različna področja.

Leksikon je nepogrešljiv priročnik ne samo za tiste, ki se želijo osebno bolj seznaniti s krščansko pa tudi nekrščansko duhovnostjo, ampak tudi za vse tiste, ki se morajo po poklicni ali službeni dolžnosti poglabljati v problematiko duhovnega življenja. Zelo bo koristil vzgojiteljem, posebno duhovnim voditeljem, zlasti zato, ker upošteva najnovejša dognanja psihologije.

F. Oražem

IN MEMORIAM

PROFESOR DR. STANKO CAJNKAR

Človek je toliko vreden, kolikor je vredno njegovo srce. Koliko je bilo vredno srce pokojnega profesorja in dolgoletnega dekana ljubljanske teološke fakultete, dr. Stanka Cajnkara, je pokazala njegova smrt. Čeprav ni bil ljudski tribun, so ga ljudje dobro poznali in napolnili stolnico, ko smo se od mrtvega poslavljali z mašo zadušnico in se nato še v večjem številu zbrali ob odprtem grobu v njegovem rodnem kraju pri Sv. Tomažu pri Ormožu. Za nobenim duhovnikom po vojni še ni bilo izrečeno toliko javnih sožalij kot za njim. Njegova smrt je poleg domačih gotovo najbolj prizadela teološko fakulteto, saj je bil pokojni najbolj njen. Cajnkara je bil poleg pisateljskega in družbenega udejstvovanja najprej profesor. To je bilo njegovo prvo in izhodiščno poslanstvo, čeprav drugih ni opravljal z manjšo ljubeznijo, zavzetostjo in skrbjo.

Pokojni prof. Cajnkara ni bil le steber povojne ljubljanske teološke fakultete, ampak njen vogelni kamen. On ni bil samo njen znanstveni sodelavec in učitelj, temveč je bilo njegovo delovanje tako, da je jamčilo za obstoj fakultete in tako omogočalo drugim nemoteno znanstveno in učiteljsko delovanje. V povojni preobrazbi naše družbe je morala tudi teološka fakulteta najti svoje pravo mesto v socialistični družbi. Ni šlo za uničenje, ampak za preoblikovanje njenega delovanja. Pri tem res ni bilo vse odvisno od enega človeka, vendar drži, da je bil prof. Cajnkara med prvimi, ki so takrat reševali njen obstoj. Cajnkara je že med vojno sodeloval pri SNOS, kjer so se oblikovale norme za prihodnje razmerje družbe nasproti Cerkvi, zato je tudi pri uresničevanju teh norm tvorno sodeloval. To se je takrat zdelo mnogim sumljivo. Gotovo tudi njemu ni bilo lahko, saj je šlo za čisto novo razmerje družbe do Cerkve, toda bil je ves predan Bogu in domovini. Takrat je storil za našo fakulteto več, kot more storiti učenjak s svojimi razpravami.

Seveda se profesorji tega ne spominjamo zato, ker nam je zagotovil službo in s tem vsakdanji kruh; ne, saj smo vsi profesorji duhovniki in je naše prvo poslanstvo v tem, »da smo oskrbniki božjih skrivnosti« (1 Kor 4, 1). Šlo je za mnogo več kot za zaposlitev peščice ljudi; šlo je za normalno delovanje najvišje verske znanstvene ustanove na Slovenskem, kjer se šolajo prihodnji duhovniki. Če te ustanove ne bi več imeli ali bi bila samo začasno ukinjena, bi Cerkev na Slovenskem utrpela veliko duhovno škodo. Zato je prof. Cajnkara stal tako dolgo na čelu fakultete, da se je njeno delovanje uteklo, kot je zahteval čas, ali kakor je zapisal njemu v spomin sedanji predsednik komisije za odnose z verskimi skupnostmi, Stane Kolman: »Deloval je tako, kakor je zahtevala vsakokratna stopnja razvoja slovenske socialistične samoupravne družbe« (Delo, dne 21. 1. 1977). Ker pa je bilo takšno

sodelovanje z laično ljudsko oblastjo za mnoge sumljivo, posebno za ljudi zunaj naših mej, so mnogi dvomili v Cajnkarjevi iskrenosti in poštenju. Takrat se je spočela tudi njegova notranja bôl, toda ves nadaljnji razvoj dogodkov je dokazal, »da je bil mož, ki je mogel grešiti, pa ni grešil; storiti hudo, pa ni storil, zato mu je sreča zagotovljena in njegovo hvalo oznanja srenja svetih« (prim. Sir 31, 10. 11).

Odšel je, ne da bi se mu bili za to veliko delo dostojno zahvalili. Odšel je celo z rahlo bolečino v srcu. Še v zadnjem razgovoru z njim pred božičem sem jo opazil. Res, ne več tako kot poprej, ko mi je nekajkrat dejal: »Jaz podpisujem diplome študentom teološke fakultete in promoviram doktorje teoloških znanosti, sam pa nimam uradne cerkvene pravice jih učiti«. To se seveda upira zakonom logike, vendar življenje ni logika in tudi v Cerkvi ne zmaguje vedno logika. Kljub bolesi pa je ostal vedno vever in srčno plemenit. Znal se je povzpeli nad vsa nasprotja in ostal vedno optimist.

In kje je našel vodilo za takšno ravnanje? Gotovo se ne varam, če rečem, da samo v božji besedi, katero je tako zavzeto oznanjal in premišljeval. Božja beseda mu ni bila samo vir moči, ampak tudi trezno življenjsko vodilo, posebno kadar je moral sodelovati pri iskanju vezi med Cerkvijo in družbo. Ker je božja beseda resnica, človeka ne more varati. Če ji prav prisluhneš, ti postane najbolj zanesljiv vodnik v še takó kritičnih trenutkih življenja. Božja beseda je namenjena vsem ljudem, ker Bog nikogar ne izključuje od zveličanja, zato more tisti, ki ji prav prisluhne in jo prav spozna, najti tudi pot do vseh. Cajnkar jo je res našel. Že v dobi, ko je bila beseda dialog še tujka, se je enako prostodušno pogovarjal z marksističnimi oblastniki kot s cerkvenimi dostojanstveniki, z ateisti kakor z vernimi, z učenimi kakor s preprostimi. Za vsakogar je našel čas in primerno besedo. Znal se je približati celo otrokom in je prav rad prisluhnil najbolj preprostim. Ni se zapiral v geto znanosti, ampak je hotel biti vsem vse.

Božja beseda ga je posebno naučila ljubiti Cerkev in razumevati človeške slabosti v njej. Cajnkar je bil Cerkvi ves predan. O njenem skrivnostnem življenju je zapisal toliko prepričljivih trditev, da jih ne najdemo vselej niti v učenih razpravah velikih teologov. Ob njih se velja zamisliti in je prav, da jih ob spominu nanj, odločno naglasim: »Cerkev je božje kraljestvo, ki ga je oznanjal Rabbi iz Nazareta. Božje kraljestvo pa je odprto vsem, zato Cerkev ni samó občestvo osebno svetih, ampak tudi ubogih, oslabeledih in ohromelih, nekakšna hiralnica za reveže vseh vrst. Cerkev jih hrani s Kristusovo hrano. Dogaja pa se, da so tisti, ki strežejo, večkrat prav taki reveži kakor njihovi gojenci. V tej nemoči je izpričana njena moč. To se je pokazalo že ob njenem začetku in se ponavlja do danes. Vendar je slabosti niso uničile, ampak pomladile. V tem je vidna prisotnost Duha v Cerkvi« (prim. Apostolska dela, Mohorjeva družba, Celje 1973, str. 18).

Cajnkar ni nikdar učil ali zapisal kaj takega, kar bi bilo v nasprotju z naukom Cerkve. Nikdar ni govoril zaničljivo o papežu, škofu ali cerkveni hierarhiji sploh. V svojih spisih se ni spotikal nad cerkvenimi strukturami, kakor se spotikajo sodobni kontestatorji in pravijo, da so nekaj preživelega, sodobnemu času neprimernega in človeški svobodi vsiljenega. Cajnkar nasprotno zavzeto uči, da je treba samo v Cerkvi in z njo iskati novih poti. Cer-

kev je edina pristojna v razsojanju resnice. Brez nje ni mogoče prav razumeti božje besede ali kakor pravi sam: »Svetopisemske knjige niso neodvisne od Cerkve (čeprav so posebej navdihnjene od Boga), temveč so njena stvaritev. Nastale so v Cerkvi (kot pridige ali pisateljske redakcije cerkvenih govorov in kot pisma cerkvenih predstojnikov) in so ostale v varstvu in pod nadzorstvom Cerkve. Cerkevna tradicija je prav tako izraz božje volje kakor sama biblija« (prim. Jezusov evangelij, Mohorjeva družba, Celje 1972, str. 18).

Božja beseda pa mu ni bila samo vir moči in zanesljiv vodnik v življenju, ampak ga je tudi vsega prekalila. Božja beseda je izliv božje dobrote v naša srca (prim. Rimlj 5, 5). V pokojnem profesorju Cajnkarju se je dobrota domala poosebila. Bil je srčno plemenit, širok v pogledih in razumevajoč. Ko si prišel k njemu, si ga komaj opazil za kupom knjig. Navadno je imel pero v roki in pisal, pa čeprav je bil sredi stavka, je pri priči pero odložil, vstal in nasmejan prišel naproti. Naj bi bil še tako zaposlen, si je vzel čas in se ves posvetil gostu. Nikdar ni kazal nervoze, naglice, stiske s časom, ampak se je pogovarjal, kakor da ima opraviti samo s teboj. V pogovoru je bil izredno priazen, veder in zabaven. Imel je precej smisla za humor in ga rad vpletal v pogovor. V osebnem razgovoru ni bil več profesor, ne predstojnik, ampak srčno dober »ličič«, kakor so mu rekli v ožjem družinskem krogu. Vsakomur je rad pomagal, in če je v razgovoru zaslutil, da bi bila pomoč ali posredovanje potrebna, je sam ponudil pomoč, preden si ga prosil. Statistika njegovih dobrih del je šla najbrž z njim v grob, vendar jih je veliko, ki se zavedajo, da jim je prav on pomagal iz raznih nevšečnosti. Stal je ob strani, kjerkoli je bilo potrebno. Bil je moder svetovalec, prizanesljiv pri spodrseljajih, dober pri izpitih, vesten pri delu, odločen v besedi in trden v veri. V njem ni bilo zvijače. V dobroti je videl močnejšo izpoved vere kot v učenosti. Tam, kjer bi morala dobrota najprej zmagovati, je večkrat ni opazil, zato je dejal: »Teologom ne manjka predvsem znanja, temveč ognja srca in čiste, iskrene dobrote. Misteriji so mnogo bolj razumljivi čistosti srca kakor ostrini razuma« (Misli o svetopisemskih knjigah, Maribor 1962, 122).

Najgloblji vir njegove človeške širine, dobrote in plemenitosti je bil, brez dvoma, apostol Pavel. Cajnkar je bil profesor najmlajše biblične discipline, biblične teologije ali še bolj natančno: teologije apostola Pavla. Lahko rečem, da je kot biblicist posvetil Pavlu vse svoje življenje. Z izredno vnemo se je poglobljal v Pavlovo mišljenje. Pri preučevanju Pavlovega evangelija ni obvisel pri besedilu njegovih pisem, ampak je prodiral mnogo globlje. Doumel je in v razpravah ter komentarjih razložil slovenski javnosti najbolj tipične Pavlove in hkrati tudi najtežje novozavezne resnice, npr. Pavlov nauk o opravičenju in posvečenju, razmerje med krstom in obrezo, vseobsežnost Kristu-sovega odrešenja itd.

Cajnkarjev biblični opus ni obsežen. Poleg nekaj razprav v Bogoslovnem vestniku je napisal le tri zares pomembna dela z bibličnega področja: Očenaš, razlaga Gospodove molitve za naš čas, Misli o svetopisemskih knjigah in komentar Apostolskih del, ki ga je izdala Mohorjeva družba l. 1973 kot redno knjigo svoje letne knjižne zbirke (Oris Pavlove teologije v mariborski izdaji nove zaveze je ponatisnjen v Mislih o svetopisemskih knjigah in uvod v Jezusov evangelij je spet ponatis iz Misli o svp. knjigah), vendar drži, da je bil

Cajnkár čisto samostojen, zares izviren bibličist. Težko bi našel podobno novozavežno biblično teologijo, kot je njegova. Morda bi jo še najbolj opredelil, če bi rekel, da je prej filozofija biblične teologije kakor pa teologija sama. Cajnkár se nikdar suženjsko ne oklepa svetopisemskega besedila. V razpravah ga le redko dobesedno navaja. Niti se ne sklicuje na ugledne strokovnjake, ampak je v snovanju povsem samonikel. Njegova misel se visoko povzpenja nad besedilo in s presenetljivo gotovostjo povezuje različne trditve med seboj ter gradi sistem bibličnih spoznanj. V njegovih razpravah je veliko hipotez, npr. kaj bi bilo, če prvi človek ne bi grešil; ugibanj in predvidevanj. Njegovo teološko razglabljanje se prepleta s filozofijo. Celo naravoslovne in pozitivne vede so vpletene v njegovo biblično teologijo, tako da je potrebna precejšnja predhodna izobrazba, da jo more bralec prav dojeti. Prav od tod izvira tožba, da je bil nerazumljiv, ali, da ne pove nič določenega, trdnega in uporabnega. Tožba je hudo naivna in prav nič akademska, nasproti profesorju pa celo žaljiva. Cajnkár je preveč resno jemal svoj poklic, da bi bil mahal v prazno, pač pa se je zavedal, da predava akademikom, zato je upravičeno predvideval neko stopnjo znanja.

Kadar pa je pojasnjeval svetopisemske resnice najširši javnosti, se je izražal preprosto in razumljivo. Mestoma je bil prav izvirno duhovit, naravnost šegav. Ko se sprašuje, čemu je bil prav apostol Jakob, brat evangelista Janeza, prvi na vrsti, da je z mučeništvom izpričal svojo zvestobo Kristusu, pravi: »Morda res kot poskusni balon, da bi postalo jasno, kako bo jeruzalemsko občinstvo reagiralo« (Apostolska dela, str. 123). Mrki ekseget bi se ob tem obdregnil, toda Cajnkár je tako ljudem dobro posedanjil biblično do-gajanje.

Njegovo delo in njegova osebnost spričujeta, da smo z njim zgubili velikega človeka. Ostanimo mu trajno hvaležni za njegov vzor plemenitega človeka, izvirnega misleca, resnega znanstvenika in umetnika pisane besede! Njegov duh naj se spočije v Bogu, v svojih delih pa naj trajno živi med nami.

Francè Rozman

BIBLIOGRAFIJA PROF. DR. STANKA CAJNKARJA

Dolgoletni dekan teološke fakultete v Ljubljani dr. Stanko Cajnkár je bil odgovorni urednik Bogoslovnega vestnika od 1965, ko je revija začela spet izhajati po dvajsetletnem premoru, pa do 1973, zato je upravičen do bibliografije svojih spisov v tej reviji. Ker pa je s svojim pisanjem močno posegal v versko in teološko življenje pri Slovencih in nam omogočil spoznavati sv. pismo in teologijo in zlasti 2. vatikanski koncil v letih po daljši povojni teološki »sušici«, je ta upravičenost še večja. Seveda nihče ne pričakuje od bibliografije, da bi tudi ocenila njegov pisani opus.

Pisatelju Cajnkárju so kritiki večkrat očitali, da je v svojih novelah, povestih in dramah preveč »teolog«, z nasprotne strani pa so mu mnogi zamerili esejistični način tudi v teološkem pisanju. Ker bi bilo natančno vsebinsko razvrščanje njegovih spisov oziroma izločanje literarnih tekstov zelo zamotano opravilo, sem se z urednikovo privolitvijo odločil, da objavim celotno bibliografijo od začetnih poskusov v Lipici, rokopisnem listu mariborskih bogoslovcev, pa do zadnjih dni, in to po kronološkem zaporedju. Prednost takega podajanja je v tem, da vsak lahko vidi, katera področja so bila v ospredju njegovega zanimanja v določenem času. Kot vsaka bibliografija, je seveda tudi ta nepopolna, čeprav zajema prispevke v 33 časnikih in časopisih in v številnih zbornikih, ki so izhajali v 56 letih. Ponatisi so označeni, vendar jih je verjetno še več.

Pri zbiranju mi je zelo pomagalo bibliografsko kazalo revije Nova pot, ki ga je sestavila Vida s. Kristofora Burkeljca in je razmnoženo izšlo 1976. Iz predvojnih revij so prispevki izpisani v gradivu bibliografskega oddelka Narodne in univerzitetne knjižnice v Ljubljani (deloma objavljeno v: Bibliografija članaka ... Leksikografskega zavoda v Zagrebu), za povojni čas pa gradivo sproti objavlja vsakoletna Slovenska bibliografija. Opozarjam, da je v vseh teh popisih gradivo vsebinsko razvrščeno po strokah, vendar prav pri Cajnkárjevem pisanju tudi strokovni bibliografi nihajo ob presoji, kam bi kakšno delo uvrstili.

V bibliografijo niso vključene ocene Cajnkárjevih del niti ne članki o njem. Kot prevajalec se je malo uveljavljal — vem le za prevod članka o Janezu XXIII. (NP 1963, 388—390) in prispevka o problemih misijonske Cerkve na Japonskem (CSS 1970, 110—131).

Cajnkárjevo uredniško delo se je začelo že v mariborskem bogoslovju, kjer je urejeval domači list Lipica. Ugotovljeno je to za 49. letnik (1921/22), ki je ohranjen v škofijskem arhivu v Mariboru, naslednji letnik pa je izgubljen. Prav tako sta izgubljena letnika 1924/25 in 1925/26, v katerih je morda še kaj njegovih prispevkov. Po vojni je urejal revijo Nova pot (od drugega letnika 1950 do konca izhajanja 1970), Književni glasnik Mohorjeve družbe, uredil je prvi tiskani Zbornik razprav teološke fakultete (1962), nekaj časa je bil sourednik revij Nova mladika in Znamenje, skrito uredniško delo pa je opravljal več let kot član komisije za izdajo slovenskega prevoda sv. pisma (Maribor 1958—1961) in Mohorjevih ljudskih izdaj evangelijskih (1972) in apostolskih del (1973).

Rokopisna zapuščina še čaka na popis, le iz časa, ko je bil profesor na bogoslovnem učilišču v Mariboru (1927—1934), lahko navedem naslove ohranjenih skrbno pisanih zapiskov: Hermenevtika; Kristus; Introdukcija evangelija sv. Janeza; Eksegeza izbranih mest evangelija po sv. Janezu in po sv. Luku; Apostoli Gospodovi kot pisatelji novozakonskih knjig ter življenja prvotne Cerkve; Uvod v liste sv. Pavla; Eksegeza Pavlovega pisma Rimljanom; Analiza Pavlovih pisem; Teologija sv. Pavla.

Nekatere revije in zbornike navajam s kraticami:

BV — Bogoslovni vestnik (Ljubljana)

CSS — Cerkev v sedanjem svetu (Ljubljana)

Glasnik SDD — Glasnik slovenskega duhovniškega društva (Ljubljana)

Knjiž. glas. DsM — Književni glasnik Družbe sv. Mohorja (Celje)

Knjiž. glas. MD — Književni glasnik Mohorjeve družbe (Celje)

KoIMD — Koledar Mohorjeve družbe (Celje)

NP — Nova pot (Ljubljana)

Org. vest. CMD — Organizacijski vestnik Cirilmetodijskega društva katoliških duhovnikov (Ljubljana)

SlovIK — Slovenski izseljenski koledar (Ljubljana)

SPor — Slovenski poročevalec (Ljubljana)

1921:

1. **Zbogom...** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 12—14.

2. **Izza davnih dni.** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 26—42.

3. **Po zatonu. (Slepe deklice večer na pesem).** Lipica 49 (1921/22), št. 1, str. 42—44.

4. **Otroci.** Lipica 49 (1921/22), št. 2, str. 75—80.

5. **Par misli. Iz predavanja o naj-novejših stremljenjih v beletristiki.** Lipica 49 (1921/22), št. 2, str. 83—89. [Ivan Pregelj, Anton Vodnik].

6. **Čakanje. Igra v enem dejanju.** Lipica 49 (1921/22), št. 3, str. 117—127.

7. **Interpretacija Vodnikove pesmi »Rdeči mornarji«.** Lipica 49 (1921/22), št. 3, str. 129—132.

1923:

8. **Filozofija našega dela.** Lipica 51 (1923/24), št. 1, str. 20—22; št. 2, str. 80—85.

9. **Pogovor v božični noči.** Lipica 51 (1923/24), št. 2, str. 32—45.

10. **Iz zarje v zarje.** Lipica 51 (1923/24), št. 3, str. 102—113; št. 4, str. 133—141; št. 5, str. 189—200.

11. **In domum Domini ibimus... (Odlomki najdenega dnevnika).** Lipica 51 (1923/24), št. 6, str. 234—241.

12. **Radi blagoslova.** Lipica 51 (1923/24), št. 7, str. 279—289.

1924:

13. **Par besed o nacionalizmu.** Stražni ognji 1 (1924/25), št. 2, str. 9—12.

14. **Dom. Razmišljanje o domovini ob branju črtice I. Cankarja: Skodelica kave.** Stražni ognji 1 (1924/25), št. 5, str. 21—23.

1925:

15. **Bratje in sestre.** Vigred 3 (1925), št. 9, str. 186—189; št. 10, str. 211—214; št. 11, str. 234—238; št. 12, str. 255—257. [Že prej v Lipici, a ni ohranjena.]

1927:

16. **Prvorojenka katoliške Cerkve. (Nekoliko spominov iz Francije.)** Slovenec 1927, št. 213, 214, 215 (21., 22., 23. nov.)

1928:

17. **Omnia vestra sunt, vos autem Christi.** Križ 1 (1928), št. 5, str. 85—89.

1929:

18. **Evangelij in sreča.** Spomenica ob 700-letnici lavantinskega bogoslovnega učilišča v Mariboru. Maribor 1929, str. 85—98.

19. **Naša beseda** [uvodnik]. Naša beseda. Izdali mariborski križarji. 1929, str. 1—2.

1930:

20. **Najvažnejše vprašanje naše dobe.** Maribor 1930, 16 str. (Prosvetna knjižnica, 6. zv.)

21. **Čista mladost.** (Govoril na zborovanju dijaške Marijine kongregacije v Celju 1930.) Rast 3 (1930/31), št. 3—4, str. 30—32.

1932:

22. **Moderni čas in mladinsko gibanje.** Beseda 1 (1932), št. 2, str. 25—29; št. 3, str. 45—47.

1934:

23. **Dorica božji otrok. Igra v treh dejanjih.** Vigred 12 (1934), št. 2, str. 53—55; št. 4, str. 140—143; št. 5, str. 176—177; št. 6, str. 212—213.

1935:

24. **Naša prosvetna društva in religiozna knjiga.** Književni glasnik DsM 2 (1935), str. 37—40.

1937:

25. **Luč sveti v temi.** Celje 1937, 212 str. (DsM: Studenci žive vode 1.)

26. **Moja knjiga »Kako smo kristjani«** (= Luč sveti v temi). Knjiž. glas. DsM 4 (1937), str. 12—13.

27. **Nekaj misli o Mariji** (pridiga ob prazniku Brezmadežne). Praedicate 9 (1937), str. 184—186.

28. **Potopljeni svet** (1. dejanje). Dom in svet 50 (1937/38), št. 1—2, str. 34—42. [Še: 30.]

1938:

29. **Sv. Ciril Aleksandrijski, ekseget Janezovega evangelija** (Doktorska disertacija — delni natis). Celje 1938, 53 str.

30. **Potopljeni svet. Drama v štirih dejanjih.** Nova založba. Ljubljana 1938. 72 str.

31. **Moj svet.** Mladika 19 (1938), št. 4, str. 127—134. [Še: 60 in 238.]

32. **Iz krščanske filologije.** Dejanje 1 (1938), št. 7, str. 231—237. [Še: 238.]

33. **Šolski izleti.** Mladika 19 (1938), št. 10, str. 381—384. [Še: 60 in 238.]

34. **Adventne misli.** Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 32—33.

35. **Pot mladosti** (igra). Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 52 (uvod), 62—65 (epilog).

36. **Uvod v nekaj drugega.** Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 18—19.

37. **Kristusova elita.** Naša zvezda za dijakinje 8 (1938/39), str. 118—119.

38. **O disciplini.** Gledališki list nar. gledališča Ljublj. Drama. (1938/39), št. 5, str. 39—40. [Ponatis dela št. 32.]

1939:

39. **Na obisku.** Dejanje 2 (1939), št. 2, str. 53—62. [Še: 60 in 238.]

40. **Razgovori, ki jih ni bilo.** Dejanje 2 (1939), št. 6, str. 233—241. [Še: 60 in 238.]

41. **Večerni razgovor.** Dejanje 2 (1939), št. 10, str. 400—407. [Še: 60 in 238.]

42. **Profesorska modrost.** Mladika 20 (1939), št. 2, str. 57—60. [Še 60 in 238.]

43. **Pismo uredniku.** Mladika 20 (1939), št. 10, str. 387—388. [Dr. Jožetu Pogačniku; ob izbruhu vojne.]

44. **Družina.** Delavska pravica 12 (1939), št. 43, str. 1.

45. **Kako vemo za Boga?** Naša zvezda 9 (1939/40), str. 5—6; 19—21.

46. **Na vlaku.** Naša zvezda 9 (1939/40), str. 21—24.

47. **Osmero blagrov.** Čas 34 (1939/40), št. 8, str. 313—328. [Še: 157.]

1940:

48. **Očenaš. Razlaga Gospodove molitve za naš čas.** Celje 1940. 187 str. (DsM: Studenci žive vode 3.) [Še: 134, 164, 174.]

49. **V planinah. Zgodba.** Celje 1940. 112 str. (DsM: Mohorjeva knjižnica 115.)

50. **Katoliška obnova med nami.** Bohinjski teden (1939). Ljubljana 1940, str. 69—76.

51. **Kako se je začelo.** Književni glasnik DsM 7 (1940), str. 17—19 (s sliko). [Še: 238.]

52. **»Studenci žive vode« in »Očenaš«.** Knjiž. glas. DsM 7 (1940), str. 36—37.

53. **Kaj se dogaja z nami?** Dejanje 3 (1940), št. 7, str. 256—262. [Še: 238.]

54. **Literarni večer.** Mladika 21 (1940), št. 1, str. 27—30. [Še: 238.]

55. **Meditacija.** Praedicate 12 (1940), str. 139—142.

56. **Domov greš...** Naša zvezda 10 (1940/41), str. 266—267.

57. **Sodobne in nesodobne malenkosti** (1940). [Tisk šele: 60 in 238.]

58. **Nevarna igra** (drama). [Natisnjena prvič: 60; v drugačni verziji: 149.]

59. **Eno leto pozneje** (1940). [Natisnjeno prvič: 204; ponatis: 238.]

1942:

60. **Razgovori.** Nova založba. Ljubljana 1942—XX. 218 str. [Ponatis št.: 31, 33, 42, 41, 40, 57, 39 in prvi natis 58.]

1945:

61. **Noetova barka. Roman.** Nova založba. Ljubljana 1945. 364 str. [Še: 237.]

62. **Pogled v bodočnost.** Slovenski zbornik 1945, str. 208—210.

63. **Marjeta Košanova, mati iz Slovenskega Primorja.** Naša žena 4 (1945), št. 2—3, str. 35—36. [Še: 72.]

64. **Moralna vrednost našega boja za osvoboditev.** SPor 6 (1945), 14. okt., št. 152.

65. **Načrt ustave in pravice slovenskega naroda.** SPor 6 (1945), 19. dec., št. 206.

1946:

66. **Za svobodo. Drama v štirih dejanjih.** Mohorjeva družba. Celje 1946. 101 str. (Zadružna knjižna izdaja 3.)

67. (Govor v ustavodajni skupščini, Beograd, v skupščini narodov na 8. red. seji dne 23. jan. 1946). Zasedanje ustavotvorne skupštine 29. nov. 1945—1. febr. 1946. Stenografske beleške. Beograd, str. 722—726. [Še: 253.]

1947:

68. **Po vrnitvi.** Mohorjeva družba. Celje 1947. 176 str. (Slovenske večernice 99.)

69. **Česa ne smemo pozabiti?** Kol MD 1947, str. 146—147.

1948:

70. **Od človeka do kristjana.** Oznailo 4 (1948/49), št. 1—52. [52 kratkih člankov; še: 125.]

1949:

71. **V materini šoli.** KolMD 1949, str. 61—65.

72. **Mati iz slovenskega Primorja.** Koledar za Slovensko Koroško 1949, str. 72—73. [Ponatis št. 63.]

73. **Meško — zlatomašnik.** KolMD 1949, str. 109—111.

74. (Osem člankov) **Oznailo 5** (1949/50), št. 12—19. (Sejalec seje; Prav kratka je pot; Smo kakor otroci...; Med božjimi lastnostmi; »Nekdaj ste bili tema...«; Človeštvo živi od kruha; Za Kristusovo trpljenje; Slovesni vhod.)

1950:

75. **Od spomladi do zime 1941.** Slovenske večernice 101. Mohorjeva družba. Celje 1950, str. 13—29. [Še: 238.]

76. **Nekaj misli o socialnih dolžnostih.** NP 2 (1950), št. 1, str. 63—66; št. 2, str. 89—101.

77. **Prijatelji in tovariši!** (Govor na ustanovnem občnem zboru kat. duhovnikov BiH.) NP 2 (1950), št. 1, str. 75—76.

78. **O pojmu politike v našem času.** NP 2 (1950), št. 2—3, str. 78—86.

79. **Naš strokovni študij.** NP 2 (1950), št. 4—5, str. 127—136.

80. **Ob prazniku svetega Cirila in Metoda.** NP 2 (1950), št. 6—8, str. 141—145.

81. **Vladimir Križnar se pripravlja na svoj poklic** (Zadnja poglavja iz kronike preproste slovenske družine za prvo četrtino dvajsetega stoletja). NP 2 (1950), št. 6—8, str. 164—175. [Še: 93.]

82. **Pogled v svet knjig in revij iz inozemstva.** NP 2 (1950), št. 6—8, str. 177—180.

83. **Srečanja** [s slovenskimi duhovniki]. NP 2 (1950), št. 9—10, str. 196—204. [Še: 238.]

84. **Obračun in pogled v bodočnost** (ideološki referat na občnem zboru CMD 10. okt. 1950). NP 2 (1950), št. 11, str. 217—233.

1951:

85. **Osemdeset let Franca Saleškega Finžgarja.** NP 3 (1951), št. 1—2, str. 2—10.

86. **Okvir za življenjepisa F. S. Finžgarja** (skupaj s Francem Lipičnikom). NP 3 (1951), št. 1—2, str. 22—24.

87. **Dejstva in perspektive** (Misli ob desetletnici ustanovitve OF slovenskega naroda). NP 3 (1951), št. 3—5, str. 25—36.

88. **Deset let pozneje.** NP 3 (1951),

89. **Zanimivosti iz tujih knjig in revij.** NP 3 (1951), št. 6—8, str. 86—93. št. 3—5, str. 65—67.

90. **Meditacije ob govoru na gori** (Nekaj opomb za sedanji čas). NP 3 (1951), št. 9—12, str. 148—160. [II. del: 105; III. del: 150.]

91. **Katoličan v sodobnem svetu.** (Uvod v neko predavanje, ki sem ga imel pred letom 1941). NP 3 (1951), št. 9—12, str. 192—194.

92. Malenkosti iz tujih knjig in revij. NP 3 (1951), št. 9—12, str. 195—198.

1952:

93. Križnarjevi. Kronika preproste slovenske družine. Mohorjeva družba. Celje 1952. 322 + (II) str. [Del že: 81; celota še: 210.]

94. Savcin Stanko: Onkraj meja naše zemlje. KolMD 1952, str. 158—165.

95. Globoko so korenine. NP 4 (1952), št. 1—3, str. 32—44. [Večinoma še: 217.]

96. Italijanom v spominsko knjigo. NP 4 (1952), št. 4—6, str. 54—59.

97. Vknjiženo v naše breme (Nekaj misli ob knjigi »Belogardizem«, ki jo je napisal Franček Saje). NP 4 (1952), št. 4—6, str. 115—116.

98. Da bi govorili, kakor je prav. NP 4 (1952), št. 7—9, str. 117—129.

99. Mnogo nas je bilo ... (Misli ob proslavi desetletnice slovenskih brigad dne 14. sept. 1952). NP 4 (1952), št. 7—9, str. 136—137.

100. Odgovor. NP 4 (1952), št. 7—9, str. 169—172. [Katoliškemu glasu, Gorica, št. 35.]

101. Nemška knjiga o slovenskem škofu Frideriku Baragi (L. G. Bachmann, Goldsucher). NP 4 (1952), št. 7—9, str. 177—178.

102. Kaj bi bilo treba vedeti o Círilmetodijskem društvu katoliških duhovnikov LR Slovenije. NP 4 (1952), št. 10, str. 182—184.

103. Ob drugem občnem zboru (CMD). NP 4 (1952), št. 10, str. 208—214.

104. Misli o naši Koroški. NP 4 (1952), št. 11—12, str. 221—226.

105. Meditacije ob govoru na gori. NP 4 (1952), št. 11—12, str. 236—246. [I. del: 90; III. del: 150.]

106. V spomin dr. Alešu Ušeničniku. Govoril na seji fak. sveta teol. fakultete. Zbornik teološke fakultete [tipk.] 2 (1952), str. 179—181. [Še: 224.]

107. Doktor Francetu Ušeničniku. Govoril na žalni seji fak. sveta teol. fakultete dne 17. aprila 1952. Zbornik teološke fakultete [tipk.] 2 (1952), str. 182—184.

1953:

108. Svet, ki ga najbolj poznam. KolMD 1953, str. 111—114. [Še: 238.]

109. Slovenski duhovniki govore ... Naš dopisnik pri pisatelju Finžgarju in pri dekanu dr. Cajnkarju. Slovenski vestnik. Celovec 29. 5. 1953, št. 28.

110. Razgovor s prijateljem. NP 5 (1953), št. 1—3, str. 31—43. [Še: 238.]

111. Boris Kidrič je umrl. NP 5 (1953), št. 4—6, str. 65—66.

112. Zima v Korotanu. NP 5 (1953), št. 4—6, str. 81—84.

113. Kratko pojasnilo. NP 5 (1953), št. 4—6, str. 124—126. [Katoliškemu glasu.]

114. Trije romani o duhovnikih (Cesbron, Svetniki gredo v pekel; Beck, Leon Morin, duhovnik; Guareschi, Mali svet Don Camilla). NP 5 (1953), št. 4—6, str. 126—129.

115. Nočna služba sestre Avrelije. NP 5 (1953), št. 4—6, str. 130—152. [Napisano že 1940, še: 238.]

116. O literaturi v sedanjem času. NP 5 (1953), št. 7—9, str. 153—166.

117. Protestiramo. NP 5 (1953), št. 10—12, str. 245—250. [Ob nevarnosti za Trst.]

118. Drobž. (Članki in poročila o duhovni podobi sedanjega sveta). NP 5 (1953), št. 10—12, str. 330—345.

119. Diskusija na ustanovnem obč. zboru hrv. duhovnikov v Zagrebu 12. nov. 1953). Org. vest. CMD 4 (1953), št. 8—12, str. 412—414.

1954:

120. Petovijska tragedija. Slike iz zgodovine Slovencev v 9. stol. Po svoji povesti »Sloven iz Petovijek« dramatisiral S. C. Ljubljana 1954. 62 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 4—6/1954, [Št.: 132, 133.]

121. Zvestoba. Drama v treh dejanjih. Ljubljana 1954. 28 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 4—6/1954. [Št.: 126.]

122. Ob petletnici (CMD). Ljubljana 1954. 12 str. Posebni odtis iz Nove poti št. 9/1954. [Št. 130.]

123. Ob grobu Borisa Kidriča. KolMD 1954, str. 37.

124. Pismo poverjenikom. KolMD 1954, str. 210—211.

125. Od človeka do kristjana. NP 6 (1954), št. 1—3, str. 1—30. [Ponatis št. 70.]

126. Zvestoba. Drama v treh dejanjih. NP 6 (1954), št. 4—6, str. 171—195. [Posebni odtis: 121.]

127. Med novimi knjigami. NP 6 (1954), št. 4—6, str. 195—198.

128. Deset let dela verske komisije (1944—1954). NP 6 (1954), št. 7—8, str. 199—206.

129. Razgovor o slovenski zgodovini. NP 6 (1954), št. 7—8, str. 224—227.

130. Ob petletnici. NP 6 (1954), št. 9, str. 265—275. [Posebni odtis: 122 in še: 143.]

131. Po opravljenem delu (Nekaj misli o pomenu občnega zbora). NP 6 (1954), št. 10—12, str. 316—318.

132. Petovijska tragedija. Slike iz zgodovine Slovencev v 9. stoletju. Po svoji povesti »Sloven iz Petovije« dramatisiral. NP 6 (1954), št. 10—12, str. 408—464. [Posebni odtis: 120; prim.: 133.]

1955:

133. Sloven iz Petovije. Povest iz 9. stoletja. Mohorjeva družba. Celje 1955. 191 str. (Slovenske večernice 106.) [Osnova za št. 120 in 132.]

134. Misli za nedeljo. Kratke opombe ob mislih iz očenaša. KolMD, str. 104—105. [Ponatis dela št. 48.]

135. Važna desetletnica 1945—1955. KolMD 1955, str. 28—32.

136. Sodobna vprašanja. Iz Celja na Brezje. Ljubljana 1955, str. 39—54.

137. Eseji o sociologiji. Duhovna struktura našega časa (Njen postanek in njene posebnosti). NP 7 (1955), št. 1—3, str. 55—84; št. 4—6, str. 85—112. [Uvod šele št. 160.]

138. Meditacije na »Vidmu«. NP 7 (1955), št. 7—9, str. 291—310. [Še: 238.]

139. Urednikovo pojasnilo. NP 7 (1955), št. 10—12, str. 311—314.

140. Drobcji teoloških vprašanj. NP 7 (1955), št. 10—12, str. 333—346.

1956:

141. Po desetih letih (Soavtor Jože Dolenc). KolMD 1956, str. 38—47.

142. Naši problemi. Četrtni občni zbor CMD. Ljubljana 1956, str. 35—53. [Še: 147.]

143. Ob petletnici. Slavnostni dnevi CMD katol. duhovnikov LRS. Ljubljana 1956, str. 73—88. [Deloma dopolnjena št. 122 oz. 130.]

144. (Dopolnilo k Janžekovičemu in Močnikovemu izvajanju o klerikalizmu). Slavnostni dnevi CMD. Ljubljana 1956, str. 111—113, in 121—123.

145. Po opravljenem delu. Slavnostni dnevi CMD. Ljubljana 1956, str. 267—269.

146. Za jasnejše spoznanje. Duhovno okolje, v katerem smo preživeli

prvo desetletje po osvoboditvi. NP 8 (1956), št. 1—3, str. 1—13.

147. Naši problemi. Govor na občnem zboru CMD dne 4. sept. 1956. NP 8 (1956), št. 4—8, str. 129—143. [Ponatis št. 142.]

148. O odrešilnosti resnice. NP 8 (1956), št. 9—12, str. 321—371. [Še: 221.]

1957:

149. Drugače kakor je bilo zasnovano. Igra v enem dejanju. NP 9 (1957), št. 1—3, str. 50—62. [Prva verzija: št. 58.]

150. Meditacije ob govoru na gori. NP 9 (1957), št. 4—9, str. 111—126. [I. del: 90; II. del: 105.]

151. Paberki. NP 9 (1957), št. 4—9, str. 215—231. [Vsebino tega prispevka gl. Kazalo NP št. 530.]

152. Vloga Cerkve v raznih družbenih sistemih. NP 9 (1957), št. 10—12, str. 314—347.

153. Namesto venca na grob. NP 9 (1957), št. 10—12, str. 377—379. [Ob smrti slikarke Karle Bulovec-Mrak.]

154. Poverjeniki in uredniki. Knjiž. glas. MD 1957, št. 1, str. 1—3. (s sliko).

155. Meditacija o svetem pismu. Knjiž. glas. MD 1957, št. 2, str. 1—4.

1958:

156. Esej o cerkvenem govorništvu (Prolegomena k sodobni homileтики). Ljubljana 1958. 111 str. Priloga Nove poti.

157. Osmero blagrov. KolMD 1958, str. 151—157. [Ponatis št. 47.]

158. Šest križev in ena sama zvestoba (Predsedniku Matiju Medvešku ob njegovi šestdesetletnici). NP 10 (1958), št. 1—3, str. 105—106.

159. Nekaj zaključkov iz članka: Krščanske misli o marksistični moral. NP 10 (1958), št. 4—6, str. 147—158.

160. Eseji o sociologiji. [Uvod.] NP 10 (1958), št. 4—6, str. 205—220. [I. in II. del: 137.]

161. Posebnosti jugoslovanskega patriotizma. NP 10 (1958), št. 7—9, str. 318—336.

162. Govor dekana (ob smrti prof. F. Ks. Lukmana). Zbornik teološke fakultete [tipk.] 8 (1958) — priloga, str. 15—30. [Lukmanova bibliografija, str. 19—26.] [Še: 170.]

1959:

163. Pojasnilo k vprašanju svetopisemske prazgodovine. Sveto pismo

stare zaveze I. Maribor 1959, str. 5—13.

164. **Kadar molite... (Razlaga prvih prošelj očenaša).** KolMD 1959, str. 82—93. [Ponatis dela št. 48.]

165. **Iz prvega v drugo desetletje.** Desetletnica CMD katol. duhovnikov LRS. Ljubljana 1959, str. 123—138. [Še: 172.]

166. **Ob desetletnici Verske komisije.** V nove zarje. Ljubljana 1959, str. 258—260.

167. **Novi kraji in ljudje.** V nove zarje. Ljubljana 1959, str. 101—109.

168. **V znamenju društvene desetletnice.** NP 11 (1959), št. 1—3, str. 1—2.

169. **Krščansko verovanje (Težave in lepote. Dve meditaciji za izobražence).** NP 11 (1959), št. 1—3, str. 22—40.

170. **Ob smrti profesorja dr. Franca Lukmana** (Govor na žalni komemoraciji teološke fakultete dne 20. junija 1958, 8 dni po njegovi smrti). NP 11 (1959), št. 1—3, str. 51—61. [Ponatis št. 162.]

171. **Osnutek za uvod v biblično teologijo.** NP 11 (1959), št. 4—6, str. 149—167. [Še: 189.]

172. **Iz prvega v drugo desetletje** (Govor na proslavi desetletnice CMD dne 1. sept. 1959). NP 11 (1959), št. 7—9, str. 237—250. [Ponatis št. 165.]

173. **Sveti Pavel (Kratek uvod v njegovo teologijo).** NP 11 (1959), št. 10—12, str. 357—372. [Še: 181 in 189.]

1960:

174. **Meditacija o zadnjih mislih očenaša.** KolMD 1960, str. 86—96. [Ponatis dela št. 48.]

175. **Predgovor k nepopisanim listom drugega desetletja. Odmevi občnega zbora.** NP 12 (1960), št. 1—2, str. 1—13.

176. **Uvod v teologijo stare zaveze** (Prvi »berit« med Bogom in človeškim rodом). NP 12 (1960), št. 1—2, str. 27—34. [Še: 189.]

177. **Prijazni »veliki duhovnik« z otroškim srcem (Bratranec Matiji Mundu namesto venca na grob).** NP 12 (1960), št. 1—2, str. 84—87.

178. **Slovo od gimnazije.** NP 12 (1960), št. 5—6, str. 242—251.

179. **Uvod v teologijo nove zaveze.** NP 12 (1960), št. 7—8, str. 342—365. [Še: 189.]

180. **Uvodne besede** (Ob promociji ljubljanskega škofa Antona Vovka za častnega doktorja teološke fakul-

tete). Zbornik teološke fakultete [tipk.] 10 (1960), str. 3—8.

1961:

181. **Kratek oris Pavlove teologije.** Sveto pismo nove zaveze. Maribor 1961, str. 435—453. [Ponatis št. 173, nekoliko okrajšan; Še: 189.]

182. **Opombe k listu Rimljanom.** Sveto pismo nove zaveze. Maribor 1961, str. 457—497 (pod črto).

183. **Matiji Mundu v spomin.** KolMD 1961, str. 137—139.

184. **V znamenju vstaje.** Šesti občni zbor CMD katoliških duhovnikov. Ljubljana 1961, str. 43—60. [Še: 188 in 192.]

185. **Dr. St. Cajnkar izreka zahvalo Matiji Medvešku.** Šesti občni zbor CMD. Ljubljana 1961, str. 208—209.

186. **Dr. Jožef Edgar Leopold, prior slovenskih kartuzijanov, osemdesetletnik.** Naši razgledi 14. jan. 1961, št. 1, str. 11.

187. **Franc Saleški Finžgar — devetdesetletnik** (Osnutek za predavanje na literarnem večeru v ljubljanskem radiu ob priliki pisateljeve 90. letnice). NP 13 (1961), št. 3—4, str. 88—91.

188. **V znamenju vstaje** (Referat na občnem zboru CMD dne 10. sept. 1961). NP 13 (1961), št. 9—10, str. 481—494. [Ponatis št. 184; del š: 192.]

1962:

189. **Misli o svetopisemskih knjigah** (Osnutek biblične teologije). Škofijski ordinariat. Maribor 1962. 224 str. [Nekaj poglavij kot ponatis št.: 171, 173, 176, 179, 181; del š: 250.]

190. **Urednikovo pojasnilo.** Zbornik teološke fakultete. Ljubljana 1962, str. 3.

191. **Svetost besede** (Nagovor ob doktorskih promocijah). Zbornik teološke fakultete. Ljubljana 1962, str. 5—6.

192. **V znamenju vstaje.** Odlomek iz referata na občnem zboru CMD dne 10. sept. 1961. Naši razgledi 13. jan. 1962, št. 1, str. 6—8. [Ponatis dela št. 184.]

193. **Franc Saleški Finžgar je umrl.** NP 14 (1962), št. 5—6, str. 209—211. Del š: 194.]

194. **F. S. Finžgarju v slovo.** Naši razgledi 9. jun. 1962, št. 11, str. 210. [Ponatis dela št. 193.]

195. **Mesto vesoljnega cerkvenega zbora v katoliški teologiji.** NP 14

(1962), št. 9—12, str. 449—457. [Še: 221.]

196. Drobne zanimivosti o pripravah na 2. vatikanski koncil. NP 14 (1962), št. 9—12, str. 490—507. [Še: 221.]

1963:

197. Slovo od Franca S. Finžgarja. Knjiž. glas. MD 7 (1963), št. 1, str. 11—12.

198. Nadškof dr. h. c. Anton Vovk. Naši razgledi 10. avg. 1963, št. 15, str. 293.

199. Temeljne ideje (Zapiski ob robu 2. vatikanskega koncila). NP 15 (1963), št. 2—4, str. 65—85. [Še: 221.]

200. Drobne zanimivosti o 2. vati-kanskem koncilu. NP 15 (1963), št. 2—4, str. 89—100. [O 1. zasedanju; po-zneje nadomeščeno s št. 221.]

201. Dr. Andreju Snoju v spomin. NP 15 (1963), št. 2—4, str. 125—127.

202. Življenje, delo in smrt dr. An-dreja Snoja. NP 15 (1963), št. 2—4, str. 128—134.

203. Besede ob grobu (Prelatu dr. Francu Grivcu, profesorju ljubljanske teološke fakultete). NP 15 (1963), št. 8—10, str. 395—398.

204. Habent sua fata libelli. NP 15 (1963), št. 8—10, str. 460—487. [Prva objava št. 59; še: 238.]

1964:

205. Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška. NP 16 (1964), št. 1—3, str. 106—108. [Še: 208 in 209.]

206. Ob grobu rektorja dr. Josipa Hohnjeca. NP 16 (1964), št. 1—3, str. 112—114.

207. Misli o koncilu (Zapiski o 2. zasedanju 2. vatikanskega koncila) NP 16 (1964), št. 4—6, str. 177—362. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

208. Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška. Knjiž. glas. MD 8 (1964), št. 1, str. 3—4. [Ponatis št. 205.]

209. Ob grobu pisatelja Ksaverja Meška. Naši razgledi 1964, št. 2, str. 31. [Ponatis št. 205.]

1965:

210. Križnarjevi. Kronika prepro-ste slovenske družine. Mohorjeva družba. Celje 1965. 238 str. [Druga iz-daja št. 93.]

211. Ob prazniku svetega Tomaža Akvinskega (Pozdravne besede na akademiji Teološke fakultete dne 8. marca 1965). NP 17 (1965), št. 1—3, str. 1—4.

212. Nekaj misli o liturgični refor-mi. NP 17 (1965), št. 4—6, str. 156—161.

213. Novim doktorjem teologije na pot (Nagovori ob promociji). NP 17 (1965), št. 4—6, str. 184—187.

214. Misli ob koncilu (Zapiski ob 3. zasedanju 2. vatikanskega koncila). NP 17 (1965), št. 7—9, str. 289—448. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

215. Dvajset let v svobodi (Govor na občnem zboru CMD 22. sept. 1965). NP 17 (1965), št. 10—12, str. 449—462.

216. Cirilmetodijska ideja. Beseda na občnem zboru CMD katoliških du-hovnikov SRS. Naši razgledi 25. sept. 1965, št. 18, str. 367.

1966:

217. Ne kajfeži ... (Razgovor s teo-logi v začetku šolskega leta). NP 18 (1966), št. 1—3, str. 11—16.

218. + Jalen Janez (Govor na ko-memoraciji Društva slovenskih pisa-teljev). NP 18 (1966), št. 4—6, str. 302—305.

219. Misli o koncilu (Zapiski ob 4. zasedanju 2. vatikanskega koncila). NP 18 (1966), št. 7—9, str. 341—479. [Kazalo in povezava v celoto: 223.]

1967:

220. Novo obdobje (Ob podpisu protokola, ki ureja razmerje med Cerkvijo in Jugoslavijo). SloVIK 1967, str. 69—72.

221. Misli o koncilu (Zapiski o 1. zasedanju 2. vatikanskega koncila). NP 19 (1967), št. 4—6, str. 157—310. [Deloma ponatis št. 195, 196 in 199; kazalo in povezava v celoto: 223.]

222. Intervju. Pogovori 1967/68, št. 3, str. 21—31.

1968:

223. Misli o koncilu. Kazalo. CMD. Ljubljana 1968. XXVI str. [Spremna beseda in kazalo k št.: 207, 214, 219, 221, kar vse je bilo tudi vezano sku-paj v knjigo.]

224. V spomin doktorju Alešu Uše-ničniku. BV 28 (1968), št. 3—4, str. 165—167. [Ponatis št. 106.]

225. Borisu Kocijančiču v spomin (Govor ob grobu). NP 20 (1968), št. 7—9, str. 398—399.

226. Govor na RTV Ljubljana 31. maja 1968. NP 20 (1968), št. 7—9, str. 399—401.

227. Dialog med marksisti in krist-jani v Marijanskih Lazneh od 27.—30. aprila 1967. Uredil, uvod in zaključek napisal S. C. NP 20 (1968), št. 4—6,

str. 161—280. (Urednikovo pojasnilo, str. 162—166; Stvariteljska dejavnost in svoboda, str. 248—249; Zaključne misli, str. 268—280.)

228. **Ob grobu prof. Jakoba Šolarja.** Delo 2. jul. 1968, št. 180, str. 5.

229. **Ocena: Vatovec Fr., Retorika ali govornišvo in javno nastopanje.** Maribor 1968. Dialogi 4 (1968), št. 10, str. 538—541.

1969:

230. **2. vatikanski koncil in Slovenci, ki žive v SR Sloveniji.** SlovIK 1969, str. 62—64.

231. **Moje mesto.** 63. izvestje gimnazije Dušana Kvedra v Ptuj 1969, str. 185—193.

232. **Delo fakultete po ločitvi od univerze.** BV 29 (1969), št. 3—4, str. 179—202.

233. **Možnosti eksegeze novozaveznih knjig svetega pisma pri nas.** BV 29 (1969), št. 3—4, str. 216—230.

234. **Kaj bi radi povedali?** NP 21 (1969), št. 10—12, str. 367—378.

235. **Teološke šole in kultura na Slovenskem.** Družina 18 (1969), št. 9, str. 6—7. [Tudi drugi avtorji.]

236. **Odgovor na anketo o sinodi.** Cerkev v sedanjem svetu 3 (1969), št. 11—12, priloga str. 8—9.

1970:

237. **Noetova barka. Roman.** Mohorjeva družba. Celje 1970. 281 str. [Druga izdaja št. 61.]

238. **Trideset let.** CMD. Ljubljana 1970. 269 + (III) str. [Ponatis št.: 51, 32, 31, 33, 42, 54, 41, 40, 59, 57, 39, 54, 115, 75, 204, 138, 83, 110, 108 z vmesnimi novimi opombami.]

239. **Spomin mrtvih** (Govor prodekana ob grobovih na proslavi 50-letnice teološke fakultete v Ljubljani). BV 30 (1970), št. 1—2, str. 23—25.

240. **Nekaj o katoliški književnosti pri nas** (Razgovor ob njegovi sedemdesetletnici vodil J. Gregorič). NP 22 (1970), št. 1—3, str. 1—3 (s sliko).

241. **Globoko so korenine.** NP 22 (1970), št. 1—3, str. 4—17. [Večinoma ponatis št. 95.]

242. **O božji besedi.** CSS 4 (1970), št. 3—4, str. 33—35.

243. **Srečanja in pogovori** (Pri pogovoru sodeloval J. Gregorič). Nova mladika 1 (1970), št. 4, str. 97—100.

244. **Odgovor na vprašanje študentov.** Pogovori 1970/71, posebna številka str. 14—22. [O ustvarjalni svobodi

pisatelja-duhovnika in o prilagojenosti študija teologije pokoncilskim razmeram.]

1971:

245. **Kako žive naši verni ljudje. Pismo prijatelju v tujino.** SlovIK 1971, str. 136—137.

246. **Pogovor s preteklostjo.** Znamenje 1 (1971), št. 1—2, str. 3—13.

247. **Dr. Maks Miklavčič (+ 19. 7. 1971).** Glasnik SDD 1 (1971), št. 4, str. 104—106.

248. **Na oni strani Karavank.** Planinski vestnik 71 (1971), št. 6, str. 255—259.

1972:

250. **Jezusov evangelij.** Mohorjeva družba. Celje 1972, 398 + (I) str. [Kot sourednik in avtor je prispeval vse uvode, ki pa so ponatis št. 189, in opombe pod črto.]

251. **Občni zbor Slovenske izseljenke matice. Nekaj misli ob obnem zboru.** Slovenski koledar 1972, str. 73—74.

252. **Odgovor Vilku Šolincu** [sopodpisnik], Znamenje 2 (1972), št. 5, str. 435—436.

253. **O duhu naše ustave.** Govor v ustavodajni skupščini leta 1946. Glasnik SDD 2 (1972), št. 1, str. 4—7. [Ponatis št. 67.]

254. **Eno celo stoletje.** Glasnik SDD 2 (1972), št. 2, str. 49—55. [O F. S. Finžgarju.]

255. **Tudi jaz sem bil zraven.** Glasnik SDD 2 (1972), št. 4, str. 153—156. [Ob 120-letnici Mohorjeve družbe.]

256. **Ocena: Vatovec Fr., Retorika — govornišvo.** Ljubljana 1972 (2. izd.). Dialogi 8 (1972), št. 10, str. 737.

1973:

257. **Apostolska dela.** Mohorjeva družba. Celje 1973. 158 + (I) str. [Kot sourednik in avtor je prispeval Uvodne misli in Opombe na koncu knjige.]

258. **Dr. Francetu Steletu v spomin** (Namesto nagrobnega govora). Kol MD 1973, str. 154—155.

259. **Šestdeset let urednika Jožeta Dolenca.** KolMD 1973, str. 174—179.

260. **Zapiski ob robu.** Glasnik SDD 3 (1973), št. 1, str. 13—16. [Kritika brošure: 120 let Mohorjeve družbe.]

261. **Moj župnik in njegova Košana** (Namesto govora na grobu + Franca Kovačiča). Glasnik SDD 3 (1973), št. 1, str. 44—47.

262. Ali katoliška Cerkev danes zagovarja posebno gospodarsko družbeno ureditev? Glasnik SDD 3 (1973), št. 2, str. 49—56.

263. Večji sem, kot sem. Glasnik SDD 3 (1973), št. 3, str. 99—107.

1974:

264. Dr. Josip Meško se je poslovil. KolMD 1974, str. 169—171.

265. Profesor išče novo službeno mesto (Od Ptuja do Črnomlja in nazaj). Glasnik SDD 4 (1974), št. 2, str. 55—60.

1975:

266. Opombe na robu knjige Svoboda in nujnost Edvarda Kocbeka.

Znamenje 5 (1975), št. 2, str. 109—125.

267. Slovenska Cerkev v socialistični družbi. Znamenje 5 (1975), št. 4, str. 295—297.

268. Ob 30-letnici osvoboditve. Glasnik SDD 5 (1975), št. 4, str. 146—152.

1976:

269. Franc Saleški Finžgar in njegova doba. Mohorjeva družba. Celje 1976. 244 + (III) str.

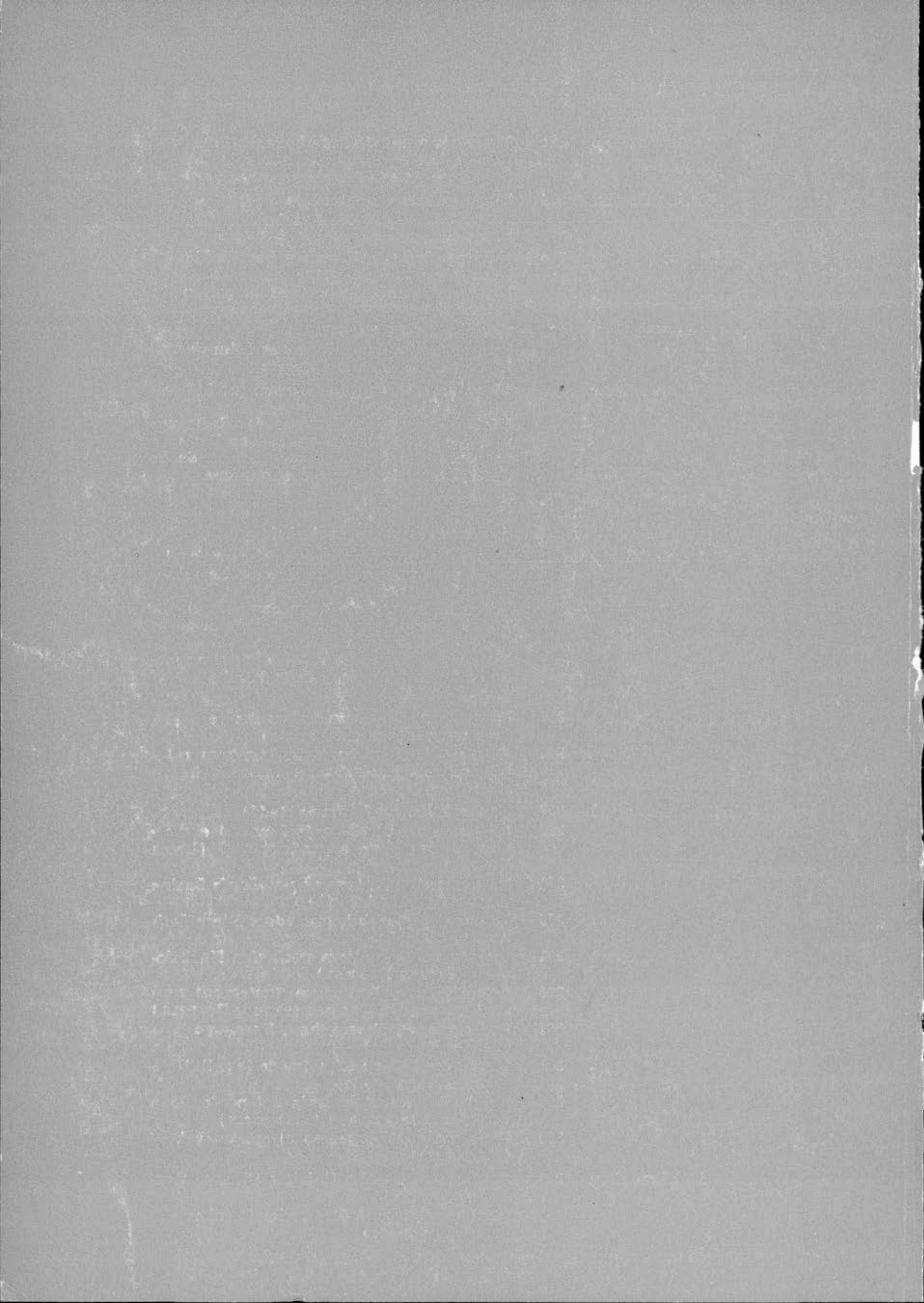
1977:

270. Bog Jezusa Kristusa. Religiozno izkustvo in pojem Boga. Ljubljana 1977, str. 81—100. [Predavanje študentom 1976.]

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

Anton Strlè	241	Teologija prenovljenega bogoslužja Theologie der erneuerten Liturgie Théologie de la Liturgie renouvelée
Marijan Smolik	254	Božja beseda v bogoslužju Wort Gottes in der Liturgie La Parole de Dieu dans la Liturgie
France Oražem	266	Novi poudarki molitvenega bogoslužja Neue Akzente im Wortgottesdienst Nouvelles orientations dans la prière de l'office divin
Jože Vesenjāk	275	Ustvarjalnost v bogoslužju Schöpferische Gestaltung der Liturgie La créativité dans la Liturgie
Alojz Šuštar	286	Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti Die Bedeutung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe für die christliche Reife Le rôle de la foi, de l'espérance et de la charité dans la maturité chrétienne
Vilko Fajdiga	304	O pramonoteizmu Urmonotheismus Sur le monothéisme primitif
Angelo Vivian	321	Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani Notes au regard de deux rouleaux de la Torah trouvés dans la bibliothèque de la Faculté théologique de Ljubljana Note riguardo a due rotoli ebraici appartenenti alla biblioteca della Facoltà teologica di Ljubljana
Dokumenti (Documenta)	332	Marksizem, človek in krščanska vera (Izjava francoskega episkopata)
	344	O napredku človeka in krščanskem rešenju (Izjava Mednarodne teološke komisije)
Pregledi (Conspectus)	357	Neuspeh koncila? (Franc Rodé)
	363	Ali pomeni izključevanje žena od službenega duhovništva zapostavljanje? (Louis Bouyer)
	371	Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženine vloge v Cerkvi (A. Strlè)
	375	Se nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strlè)
Ocene (Recensiones)	381	Werner de Boor, Prva poslanica Korinčanima (France Rozman)
	384	Anton Vögtle, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (France Rozman)
	387	Claus Schedl, Evangelium, Synagoge (France Rozman)
	391	Tisočletno božje kraljestvo se je približalo (France Rozman)
	396	Luigi M. Rulla, Psicologia del profondo e vocazione: le persone (F. Oražem)
	398	Dizionario enciclopedia di spiritualità (F. Oražem)
In Memoriam	399	Profesor dr. Stanko Cajnkar (France Rozman) Bibliografija prof. dr. Stanka Cajnkarkja (Marijan Smolik)



BOGOSLOVNI VESTNIK

GLASILO
TEOLOŠKE
FAKULTETE
V

LJUBLJANI

ŠT. 4

1977

LETO 37

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 4

oktober—november—december

leto 37

Bogoslovni vestnik

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

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

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

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

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

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

Letalsko pošiljanje zaračunamo posebej.

Tiska Tiskarna Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana

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

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

Typographia Ljubljana, Tržaška 42, 61000 Ljubljana.

*To slavnostno številko Bogoslovnega vestnika
posvečamo rednemu profesorju teološke fakul-
tete v Ljubljani*

DR. JAKOBU ALEKSIČU

ob njegovi osemdesetletnici

*v znamenje hvaležnosti za dolgoletno in plodno
delovanje na področju svetopisemskih znanosti*

Alojz M. Ambrožič

NEKAJ MISLI O POKONCILSKI PRENOVI

Uvod

Včasih se kesam, da ne pišem dnevnika. Želel bi namreč leta kasneje natančno vedeti, kaj sem mislil in občutil ob raznih dogodkih. Brez dnevnika se moram zanesti na selektivno prizmo svojega spomina, ki pač funkcioniira pod vplivom poznejših razpletov, spoznanja in čustev. V zvezi s temo, ki se je nameravam dotakniti, bi rad natančneje vedel, kako sem dan za dnem gledal na Cerkev, svet in teologijo v času pred drugim vatikanskim koncilom in po njegovem začetku. Vendar se mi zdi, da mi tudi brez dnevnika spomin daje v glavnem pravilno podobo mojih občutkov in odzivov na dogodke tistega časa: kaže mi nepočakljivo upanje na popolno zmago tako imenovanih liberalnih idej in nestrpnost do kakršnega koli zaviranja, ki bi ga povzročili bolj tradicionalni elementi v cerkvenem življenju in teologiji. Danes se svoji tedanji enostranosti smejem. Toda smejem se ji s precejšnjo prizanesljivostjo, najbrž predvsem zato, ker sem jo zagrešil sam, pa tudi zato, ker je bila odmev vsaj dozdevno ogrožene miselne sproščenosti, ki sem jo v svoji predkoncilski teološki vzgoji pogrešal.

Smem trditi, da nisem zavrgel scela nobenega svojih takratnih nazorov. Vendar sem jih v letih po koncilu in že v času koncila skoro nevede včlenjeval v umsko obzorje, ki se je, o tem bi težko dvomil, polagoma globilo, širilo, postajalo bolj evangeljsko in prav zato bolj katoliško — popolnoma se namreč strinjam s prepričanjem prijatelja, ki je po tridesetletnem notranjem boju prešel iz anglikanske Cerkve v katoliško, da je sv. pismo najbolj katoliška knjiga na svetu. Ta proces včlenjevanja in poglobljanja, ki se, vsaj tako upam, nadaljuje, postopoma očiščuje razne nazore nekaterih nekrščanskih primesi in predpostavk. Tako se je v teku časa marsikaj, kar sem imel za obrobno, približalo središču in obratno; in medtem ko noben od starih poudarkov ni izginil, je marsikateri od njih postal sekundaren in dal svoj prostor drugemu. In čeprav dobro vem, da imajo osebni dejavniki, katerih se morda niti ne zavedam, svojo vlogo v razvoju mojega gledanja na Cerkev, svet in teologijo, sem prepričan, da nisem le igrača svojega okolja, atavizmov ali sebi nepriznanih strahov in upov.

Naslov meditacije obljublja le nekaj misli o pokoncilski prenovi: ne vem namreč za vse globoko krščanske moči, ki jih je koncil sprožil tako v katoliški kot v nekatoliških cerkvah, in če bi vedel zanje, jih ne bi mogel naštet; prav tako ne poznam vse tesnobe, ki so jo povzročile nujne spremembe v

Cerkvi, še bolj pa često vsiljiva in naivna enostranost in dobesednost v tolmačenju cerkvenih dokumentov. Medtem ko sem prepričan o krasnem ravnotežju koncilskih dokumentov, tudi vem, da je to ravnotežje včasih težko ohraniti v mišljenju in življenju tako posameznikov kot cerkvenih občestev in je trenje do neke mere neizogibno. Omejujem se torej na dve temi, ki sta tesno povezani med seboj: (1) beseda in abstrakcija; (2) apologetika in vera.

1. Beseda in abstrakcija

Ni mi treba zagovarjati liturgije v narodnih jezikih. Latinščina je brez dvoma imela pomembno vlogo v določenem času cerkvene zgodovine, morda predvsem kot konkretni simbol in sredstvo cerkvene edinstvi, toda zaradi premikov v evropski kulturi rastoče zavesti vloge občestva v evharistiji je ta simbol simboliziral zmeraj manj. Prav tako mi ni treba zagovarjati potrebe po prelitju razodetja v nove miselne kategorije. Vstali Kristus namreč zahteva od Cerkve, da napravi vse narode za učence s krstom in nenehnim poučevanjem (Mt 28, 19–20). V tej Kristusovi zahtevi je nujno vključena potreba po prelivanju razodetja v miselne kategorije narodov in kultur, ki se spreobračajo. Delo prelivanja nikoli ni končano, kajti spreobrnitev je takó enkratno dejanje človeka, ki objame božje odrešenje v Kristusu, kot poglobitveni proces, ki prekvaša nikoli mirujoče elemente osebnosti in kultur. To prelivanje razodetja je poleg vsega še konkreten izraz izraelskega in krščanskega prepričanja, da dobrotu in stvarstvu in človeških civilizacijah in kulturah priča o Stvarniku in je torej primerno sredstvo za pričevanje o najpopolnejšem in dokončnem odrešilnem dejanju Boga v Kristusovi smrti in vstajenju.

V drami in filmu Človek za vse večne čase (Man for All Seasons) se pogovarjata španski poslanik na angleškem dvoru in Tomaž More. Španski poslanik se pritožuje nad reformatorji, ki bi se radi znebili latinščine v liturgiji, ko je latinščina vendar sveti jezik. Tomaž mu pa odvrne, da latinščina ni sveta, ampak le stara. Tomažev odgovor je seveda pravilen, vendar se mi zdi, da sam na sebi ne konča debate. Pomislimo na sv. Luka: kratki posvetili ob začetku njegovega evangelija in Apostolskih del pričata, da je dobro poznal elegantno helenistično grščino. Toda v evangeliju te grščine ne najdemo več; kjer sv. Luka piše po svoje in ne ponavlja izročil, ki jih je našel v svojih virih, posnema stil precej dobesednega grškega prevoda stare zaveze. Smemo vsaj sumiti, da ima Luka semitizirano grščino Septuaginte za neke vrste sveti jezik in hoče »de sanctis sancte scribere«. Pomislimo na koptsko liturgijo: grščino je ohranila prav v tistih besedilih, ki jih je molilo grščine popolnoma nesposobno ljudstvo. Naj omenim še sv. Pavla, kako piše v svojem prvem pismu Korinčanom (15, 2), »Po njem (evangeliju) se zveličujete, ako se ga tako držite, kakor sem vam ga oznanil«. Besedi »tako...kakor« prevedeta grški **tini logo** — dobesedno »ako se držite besede, s kakršno sem vam ga oznanil«. Za Pavla je torej pomembna ne le misel in vsebina evangelija, temveč konkretna beseda tradicionalne veroizpovedi v Kristusovo odrešilno smrt in vstajenje. Določene besede te veroizpovedi so Pavlu sredstvo odrešenja in sopovzročajo naše zveličanje.

Moramo se torej vprašati: Ali morda nismo gluhi za akorde, ki spremljajo besedo kot tako, ali se morda zavedamo le ene razsežnosti besede, be-

sede namreč kot nosilke miselne vsebine, ali nismo morda pozabili na druge dimenzije, ki kljub naši pozabljivosti in zanemarjanju vztrajajo v naši podzavesti, tako da ob spremembi določene besede nehote čutimo nerazumljivo izgubo. Beseda je vendar več kot posredovalka le umsko dojemljivega in izrazljivega smisla ali poljubno izbran matematičen simbol: beseda je zvok, čustvo, podoba, zgodovina, duševno nastrojenje, značaj posameznika in naroda. Beseda boža in rani, gradi in podira, poje in joka. Prav zato je tako težko prevajati poezijo iz enega jezika v drugega in prav zato so prevodi psalmov, ki jih delajo »čisti«¹ eksegeti, včasih suhi kot staro žaganje. Beseda brez dvoma pomeni več, kot pove. Svetopisemska beseda žari od ljubezni Boga, ki jo govori, in od osebne zavzetosti in svetosti ljudi, po katerih jo je božji avtor napisal. Veroizpovedi in liturgična besedila izražajo značaj in osnovno nastrojenje Cerkve, tj. nas vseh, ki verujemo v Kristusa, in naših očetov in praočetov v veri. Ko torej prevajamo sv. pismo, veroizpovedi in liturgična besedila v moderne jezike, še bolj pa ko jih prelivamo v moderne miselnosti, se jih moramo dotikati z rahločutnimi prsti zdravnika, ki zaznajo vsak trzlaj in mišice. Moramo se vtopiti ne le v njih abstraktni smisel, temveč v konkretna nastrojenja in čustva, ki so jih rodila in jih ohranjajo pri življenju.

Zdi se mi, da smo nekateri pokoncilski katoličani nekoliko pod vplivom dveh tendenc, ki sami na sebi vsebujeta mnogo dobrega in resničnega, sta pa preozki, da bi mogli izraziti takó celotno razodetje kot celotnega človeka. Prva je protestantski poudarek besede in podcenjevanje zakramenta, ki nehote vodi do podcenjevanja konkretnosti besede. Ni dvoma seveda, da je beseda nujen element krščanskega razodetja: »Kako pa naj verujejo v tistega, o komer niso slišali?«² (Rimlj 10, 14). Toda beseda, ki se preveč izolira od zakramenta, je v nevarnosti, da nas vodi v individualizem, moralizem in neke vrste angelskost. Človek namreč ni čisti um in si ne sme želei to biti. Če se noče okrniti, se mora izražati v tvarnem: dejanjih, gestah, hrani in pijači, stavbah, kipih, podobah, določenih krajih in časih itd. Poljub ali objem pove več kot »ljubim te«, poklek pred Najsvetejšim lahko pomeni vsaj toliko kot »Adoro te devote, latens Deitas«, pogled često razodene čustva ali razmerja bolje od cele vrste besed. Kristus je uresničeval božje kraljestvo ne le v besedah, temveč tudi v dejanjih: »Slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi se očiščujejo, gluhi dobivajo sluh, mrtvi se obujajo, ubogim se oznanja blagovest«³ (Lk 7, 22). Naj bodo naši racionalistično usmerjeni miselnosti še tako v napoto, Kristusovi čudeži ostanejo bistveni del evangelija, ki nas stalno opominja, da je Beseda meso, ne pojem, postala.

To me privede do druge težnje, katere žrtve smo nekoliko vsi, posebno pa ljudje z univerzitetno izobrazbo, do skušnjave namreč, da imamo abstraktno za resničnejše od konkretnega. Dostojevski pripoveduje o bogati gospe, ki toži starcu Zosimi, da tem teže trpi ljudi, čim bolj ljubi človeštvo. Da ta težnja ni le neškodljiva smešnost, nam jasno pokaže Nadežda Mandelštam: »V letu 1937 se je šaginian, ki se je kar topila od ljubezni do soljudi in Goetheja, jezila nad našimi intelektualci: ‚Zakaj vendar tak hrup zaradi tega, da sedi nekaj ljudi v zaporih!‘...Kakor hitro (tako komentira Mandelštam) začnemo operirati z nedoločno množino ‚več‘ ali ‚nekaj‘, je pot lahka: potem govorimo o ‚več‘ milijonih, kar je neznamenit delec celotnega človeštva — po-

seбно še, če pomislimo na vse tiste prihodnje rodove srečnih in brezskrbnih ljudi.« Toda Nadežda Mandelštam nadaljuje: »Evropski svet je osnoval svojo kulturo na simbolu križa, ki nas spominja na tistega, ki je bil nanj pribit. V središču te kulture torej najdemo osebnost kot najvišjo vrednoto.«¹

V teologiji se beg pred konkretnim v abstraktno včasih pojavi v sicer nikoli popolnoma jasni tendenci, ki razoseblja Boga. Bog naj bi bil predvsem osnova in smisel vsega, kar je; skušamo ga, kadar skušamo ljubezen med ljudmi. Očenaš naj bi bil predvsem izraz človeške občestvenosti. Vse te trditve so nekoliko pravilne; moramo tudi priznati, da pojem osebe izraža stvarnost Boga le neadekvatno — kot pač vsi drugi pojmi in besede, s katerimi skušamo opisati Boga. Toda če mi Bog ni najintenzivnejše živeče osebno Bitje, ki me pozna do zadnjega vlakenca in me ljubi bolj, kot se morem ljubiti sam, potem ne morem trditi, da verujem v Boga Jezusa Kristusa. Če je moja molitev le samogovor, le neko opazovanje moje eksistence in situacije, s pomočjo katerega se pripravljam na nadaljnje delo v prid človeštva, potem ne molim več, kot je molil Tisti, ki nas je učil moliti Očenaš. Jezus Kristus prav tako ni prvenstveno ideja ali ideal ali vodilo življenja in dela; je seveda tudi to, toda v prvi vrsti je živa oseba, ki svoje učence osebno spremlja »vse dni do konca sveta«. Če je iz našega življenja izginila vsaka sled pobožnosti do Marije, je to morda začasen in nekoliko puberteten odpor proti raznim oblikam preživelega verskega čustvovanja, toda vsaj vprašati se moramo, če beg pred Marijo ni beg pred konkretno osebnostjo Kristusa. Zdi se mi namreč, da ni za današnji svet največja spotika pri krščanstvu Kristusov nauk, niti ne njegova Cerkev, pač pa Kristus sam. Ljudem, ki se tako jasno zavedamo zgodovinske in kozmične evolucije, krajevne in časovne pogojenosti in takó nekončnoveljavnosti katerega koli človeka, njegovih spoznanj in upov, je težko predati svojo usodo v roke enega samega krajevno in časovno pogojenega moža, ki je prepričan, da je on sam, njegova osebna usoda in njegov nauk, ki izvira v njegovem bistvu in usodi, končno in končnoveljavno razodetje Boga Stvarnika in Odrešenika, moža, ki zahteva od svojih učencev, da ga kot takega sprejememo.

Isti beg pred konkretnostjo je privedel marsikakega teologa in eksegeta, da ostro loči pomen od dejanja ali dogodka pri Kristusovem vstajenju in njegovih čudežih. Pomen naj bi bil tisto, kar prihaja od Boga, medtem ko smemo zanikati ali vsaj dvomiti o neposredni božji vzročnosti v dejanju ali dogodku. Toda celotno sv. pismo se upira redukciji božjih dejanj v samo abstraktno besedo, ki daje vtis, da so dejanja in dogodki le poljubno izbrana ponazoritev učne snovi.² O vstajenju pa citiram le sv. Pavla: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi vaša vera« (1 Kor 15, 14).

Naj na kratko povzamem: ni dvoma, da sta liturgija v narodnih jezikih in pospešeno delo prelivanja razodetja v sodobne miselne kategorije močna žarka koncilске luči. Toda ta žarka sta nekoliko zasenčila dejstvo, da često skušamo besedo le kot nosilko miselne vsebine, in pa skušnjava, da gledamo na abstraktno kot resničnejše od konkretnega. Zato nekateri od nas ne ubeže

¹ *Hope Abandoned*, New York: Atheneum, 1974; 348, 349, 350.

² Gl. *Bogoslovni vestnik* 36 (1976); 58–60.

nevarnosti kriptognosticizma, kateremu je krščanski ideal teolog, ne pa svetnik, kakor bi moral biti.

2. Apologetika in vera

Tako imenovana mesijanska skrivnost je ena od značilnosti Markovega evangelija, ki je v zadnjih 70 letih povzročila poplave pisarskega in tiskarskega črnila in mnogim prinesla doktorate in profesure. Konca teh poplav še ni videti. Osnovno vprašanje je tole: zakaj skriva Jezus v Markovem evangeliju svoje mesijanstvo, zakaj prepoveduje razglašanje svojih čudežev, zakaj se čisto izmika množicam, ki ga iščejo? Čeprav bi bilo neumno trditi, da smo dobili na vprašanje končni odgovor, kajti v eksegezi kot v drugih znanostih dokončnih odgovorov ni, se mi zdi, da večinsko mnenje današnjih eksegetov vsebuje vsaj nekoliko resnice. Po tem mnenju reagira Marko na enostransko podobo Kristusa v mišljenju in misijonskem delu svoje in drugih lokalnih cerkvá. Njihovo brez dvoma iskreno oznanjanje je skušalo prikazati Jezusa v čimbolj privlačnih barvah, zato je poudarjalo tiste značilnosti Kristusa, ki so bile najsorodnejše religioznim težnjam Markovega časa in kraja. Ena od teh teženj je bilo občudovanje moč, ki so bili navdani s čudežno božjo močjo in pomagali ljudem v njihovih osebnih in kolektivnih stiskah. Krščanska misijonska propaganda je torej poudarjala Kristusovo čudežno moč in dobroto do trpečih ljudi. Marku seveda niti na misel ne pride, da bi to stran Kristusa zanimal. Ve pa, da je le ena stran Kristusa, izključni poudarek te strani pa čisto daje potuho željam po priznanju in aplavzu sveta, gospodovalnosti v Cerkvi in junačenju. Zato nanovo poudari tradicionalni **euaggelion** — veselo novico o Kristusovi smrti in vstajenju, v katero je njegova Cerkve brez dvoma verovala, ni je pa dovolj živela in razglašala — in zahteva, da moramo gledati in prikazati Kristusovo čudežno moč in modrost v luči križa, kajti njegovo božanstvo in mesijanstvo se je lesketalo najmočneje ne takrat, ko je vse drvelo za njim, ampak v trenutku, ko je v svobodni pokorščini Očetu umiral na križu popolnoma osamljen, nebogljen in zaničevan.

Marku zelo podoben primer najdemo v nedavno objavljeni knjigi Hansa W. Freia, profesorja na univerzi Yale, z naslovom **The Identity of Jesus Christ** (Philadelphia: Fortress, 1975). V njej obtožuje celotno, zdaj že 200 let staro iskanje tako imenovanega zgodovinskega Jezusa, da se že od vsega začetka vdaja skušnjavi apologetike. S tem hoče reči, da to iskanje producira zmeraj nove podobe Jezusa, in sicer ne takega, kakršen je v resnici bil, ampak takega, kakršnega si iskalec želi. Začelo se je namreč z uporom proti tradicionalnemu kristološkemu nauku tako protestantskih cerkva kot katoliške, z uporom, ki je bil osnovan na prepričanju, da je cerkvena tradicija v stoletjih skrila pravega Jezusa in popolnoma popačila njegovo podobo z dogmatično prevleko. Objektivno zgodovinsko raziskovanje naj bi sedaj odkrilo resničnega Jezusa, osvobojenega navlake tradicije. Toda Hans Frei pravilno trdi, da tako iskanje zgodovinskega Jezusa znova in znova reducira Jezusa v ogledalo, v katerem najde gledalec svoj idealizirani obraz, lastno ideologijo in lastne upe za človeštvo. Namesto da bi gledalec nadel Kristusa, ga prisili, da si nadene tisto človekovo usodo, kakršno si gledalec pač zamišlja. Tako Kristus znova in znova postaja razosebljeni in mitični predstavnik abstraktnega Člo-

veka. Judovski zgodovinar S. Sandmel se v tem strinja s Freiem, ko sarkastično pravi: »Jezusa, ki ga je ustvarila svetopisemska znanost 19. stoletja, ... nikoli ni bilo; in najboljše, kar moremo pričakovati od novega iskanja, je Jezus 20. stoletja, katerega nikoli ni bilo.«³

Seveda bi bilo čisto napačno gledati na dve stoletji znanstvene eksegeze kot potrato časa kljub slepim ulicam, v katere je zahajala. Daje nam tanjši čut za širino in globino božjega učlovečenja, omogoča nam jasnejše razlikovanje med trajnim in zmeraj veljavnim božjim razodetjem in krajevno in časovno pogojenimi oblikami in miselnimi kategorijami, v katere se mora obleči, in nas osvobaja želje po često le dozdevni varnosti in preprostosti vere naših starih očetov in mater. Toda priznati je treba, da je bil osnovni navdih iskanja zgrešen in njegov končni cilj nedosegljiv, kajti čisto zgodovinski portret Jezusa, ki bi za našo vero še kaj pomenil, je nemogoč.

Toda vrnimo se k Freievi obtožbi. Apologetika kot taka je obramba katerega koli prepričanja; krščanska apologetika je obramba vere v Kristusa. Krščanska apologetika je zmeraj potrebna; že prvo Petrovo pismo zahteva, naj bodo kristjani »vedno pripravljeni, da boste vsakemu, kdor hoče vedeti razlog za vaše upanje, dali odgovor« (3, 15). Apologetika pravzaprav ni nekaj, kar bi nam vsilili le nasprotniki vere, ampak je priznanje dostojanstva človeškega uma in njegove sposobnosti odkrivati resnico. Na še osnovnejši ravni je krščanska apologetika izpoved vere v enega Boga, ki je dosleden in sebi zvest v vseh svojih delih. Bog Odrešenik ni v protislovju z Bogom Stvarnikom. Naj pri tem omenim, da je najboljša apologetika, ki sem jo bral v zadnjih letih, zrasla na tržaških tleh, namreč **Smer—nova zemlja** Alojza Rebule.

Toda apologetika ni vera. Razliko med vero in apologetiko je morda najbolje opisal prijatelj, ko se je odločal, da stopi v Cerkev: Počutim se kot mornar na ladijskem mostiču, ki se odloča, ali bi skočil v vodo. Zdaj sem še v svojem elementu in gospod samega sebe. Ko pa skočim, bo voda določala moje ravnanje. Osnova apologetike je človek in vse, kar je človeku dosegljivega, razumljivega, sprejemljivega. Človek, njegov um, njegova najgloblja spoznanja, najlepši upi, sanje in dosegi so končno merilo in vrhovno sodišče apologetike. Ko pa verujem, zgubim kontrolo nad seboj, kajti osnova vere je Bog in vera je popolna predanost Njemu, Njegovi resnici, ljubezni in zanesljivosti. V apologetiki je človek gospod, po veri pa služabnik, v apologetiki je človek vrhovno sodišče, po veri pa tisti, ki je sojen, v apologetiki je človek merilo, po veri pa merjeni.

Vera ne uniči človeka, ampak ga povzdigne, ne nasprotuje njegovim vrednotam, ampak jih ožarja z božjo lučjo, ne uniči njegovih ambicij, ampak jih potencira predvsem s tem, da jih vključi v božje obzorje. Vera človeka osvobodi s tem, da mu odpre oči za polno stvarnost Boga, njega samega in soljudi: osvobodi ga umske in moralne avtonomije in osamelosti, katere konec koncev ni zmožen, čeprav si še takó dopoveduje, da je. Vera ga osvobodi izvirnega greha, ki mu stalno sika ob petah, zapeljivo šepetaje, naj bo sebi bog in tako sam sebi merilo dejanja in spoznanja. Vera nas obvaruje vsake idolatrije, ki bi klečala pred nebogom, kot da bi bil Bog. Največja svoboda vernika je v tem, da samo Boga prizna za Boga; kakor hitro namreč naredim za

absolutno nekaj, kar ni Bog, pa naj bom to sam, moja blaginja, moja svoboda, ena ali druga ideologija, sem že nesvoboden, ker sem se podvrgel nekemu ali nečemu, kar bistveno ni vredno moje absolutne vdanosti.⁴ Božje zapovedi so sredstvo mojega osvobojenja, med njimi pa posebno prva zapoved Dekaloga, ki v raznih različicah odmeva v vsem sv. pismu: Jaz sem Gospod tvoj Bog... Ne imej drugih bogov poleg mene (Ex 20, 2—3); Prva zapoved med vsemi je: ...Ljubi Gospoda svojega Boga (Mr 12, 29—30); Oče naš... posvečeno bodi **tvoje ime**, pridi k nam **tvoje kraljestvo**, zgodi se **tvoja volja**.⁵

Vera bo torej priznala pravila umskega raziskavanja in dokazovanja, ne bo jih pa absolutizirala, kot da bi bila ta pravila edina pot do resnice. Prerok Habakuk govori o tem dejstvu:

Od groze se tresem, ko slišim
in gledam stisko svojega ljudstva.
Vendar bom mirno počival ob dnevu stiske,
ko pride ljudstvo, ki nas napade.

Smokva namreč ne bo cvetela,
na vinski trti ne bo grozdja.
Pridelek oljke bo odpovedal,
polja ne bodo dajala hrane.

Ovce bodo iz staj odpeljali,
v hlevih ne bo več živine.

Vendar se bom veselil v Gospodu,
se radoval v Bogu, mojem rešitelju.
Moja moč bo v Gospodu Bogu,
gibčen bom kakor jelen (3, 16—19).

Dobrote, sreče, miru, stvarilnosti, rodovitnosti ni; izginilo je vse, v čemer človek ponavadi išče in najde svoj smisel in tako zavestno ali nezavestno Boga samega. Zgodovina prinaša sovraštvo in opustošenje, narava je mrtva. Bog molči — vsaj tisti Bog, ki ga je človek naravno pripravljen poslušati. Toda prerokova vera se dvigne nad ta strašni božji molk, osvobodi ga kletke dogodkov; ves je srečen, kajti Bog mu »molče trobenta«, da sicer po naravi in zgodovini govori, da se pa po naravi in zgodovini ne more do konca izgovoriti.

Kaj pomeni božja absolutnost, kaj pomeni vera v pravega Boga, kakšna je svoboda, ki jo vera daje, in koliko ta svoboda lahko stane — to vedo danes najboljše tisti kristjani, ki so v stalni nevarnosti, da v umobolnicah zgube svoj razum, ustvarjalnost in ravnesje za vsa leta, ki jim še ostanejo.⁶

Naj povzamem: ni dvoma, da moramo Kristusa našemu svetu prikazati takó, da mu bo nekaj pomenil. Življenje Cerkve mora biti takó, da bo povedalo svetu, kako ga Bog ljubi. Ecclesia semper reformanda — toda ne zato, da

⁴ Gl. Tone Stres, *V svobodo poklicani*, Ljubljana: »Naše tromostovje«, 1975.

⁵ Gl. G. Ebeling, *Die Zehn Gebote*, Tübingen: Mohr, 1973.

⁶ Gl. Vera Rich, »Sinister psychiatry«, *The Tablet* 231 (1977); 811—812; J. A. Broun, »A Soviet Cure for Religion«, *America* 137 (1977); 26—29.

bi se prikupila nevernemu svetu: ne Kristusa ne Cerkve ne smemo vpreči v jarem modernih ideologij in navdušenj, ker te le delno in včasih zelo nepopolno izražajo božjo dobroto. Ne smemo si dovoliti smešnega mnenja, ki se včasih pojavi, da nekateri ateisti bolje poznajo Kristusa in mu zvesteje sledijo kot Cerkev. Več imam skupnega s staro ženico, ki žebraje leze na Svete Višarje, kot pa z inteligentnim, požrtvovalnim in socialno angažiranim ateistom, kajti ženica veruje v Luč sveta, medtem ko ateist veruje le v žarke.⁷ In nikar si ne domišljajmo, da bo svet padel na kolena pred popolnejšo Cerkvijo — Kristus je bil popoln in so ga pribili na križ.

Povzetek: ALOJZ M. AMBROŽIČ, NEKAJ MISLI O POKONCILSKI PRENOVI

Drugi vatikanski koncil je s svojim idealom, da bi božje sporočilo predstavil sodobnemu človeku v čim bolj dostopni obliki, pospešil predvsem obnovo liturgije, ki je odprla vrata narodnim jezikom. Vendar sadove te obnove ogrožajo nekateri nezadovoljivi pogledi na odnos med mislijo in besednimi simboli. Mnogi eksegeti preveč abstrahirajo miselno vsebino sv. pisma od besede same, ki je ravno zaradi svoje konkretnosti lahko zelo učinkovita.

Druga hiba pokoncilске obnove je v poskusih, da bi sodobnikom Boga in Cerkev prikazali v čim bolj prikupni obliki, kajti takšne težnje vodijo v popačeno podobo Boga in Cerkve, ki prav zato ni več prepričljiva. Iz tega sledi, da bi morali bolj težiti za idealom pristne vere, ki je v popolni predanosti v božjo luč, kakor za apologetiko, ki hoče biti razsodnik nad božjimi skrivnostmi.

Zusammenfassung: ALOJZ M. AMBROŽIČ, EINIGE GEDANKEN ÜBER NACHKONZILISCHE ERNEUERUNG

Das zweite vatikanische Konzil hat mit seiner Absicht, das Wort Gottes dem heutigen Menschen zugänglicher zu machen, vor allem liturgische Erneuerung vorwärtsgebracht. Dies zeigt sich in erster Linie in der Förderung der Volkssprachen. Die Früchte dieser Erneuerung werden jedoch durch einige Ansichten über das Verhältnis zwischen Gedanken und Wortsymbolen in Frage gestellt. Viele Exegeten abstrahieren den Inhalt des Wortes Gottes von dem Wort selber, welches gerade wegen seiner Greifbarkeit besonders wirkungsfähig ist.

Ein anderer Mangel der nachkonzilischen Erneuerung zeigt sich im Bemühen, Gott und die Kirche dem zeitgenössischen Menschen in einer gefälligen Form vorzustellen, denn solche Tendenzen führen zu einem gefälschten Bild von Gott und Kirche, das infolgedessen nicht mehr überzeugen kann. Daraus ist es zu folgern, dass uns der echte Glaube, d. h. vollkommenes Hingeben dem Licht Gottes, viel näher sein sollte als die Apologetik, welche sich zum Richter über die Geheimnisse Gottes machen will.

Résumé: ALOJZ M. AMBROŽIČ, QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE RENOUVEAU POST-CONCILIAIRE

Dans son désir de rapprocher le plus possible le message chrétien à l'homme contemporain, le deuxième Concile du Vatican a favorisé surtout le renouveau liturgique en acceptant les langues nationales dans la liturgie. Mais ce renouveau est menacé par certaines vues incomplètes sur la relation entre

⁷ Če nas morebitna folklorna vernost ženice nekoliko moti, pomislimo na akademsko folkloro v naših teologijah.

la pensée et les signes verbaux. Beaucoup d'exégètes, en effet, tiennent trop peu compte du contenu de l'Écriture Sainte et même de son expression, qui, à cause de son caractère concret, peut être très efficace.

Le deuxième défaut du renouveau post-conciliaire est dans la tentative de présenter Dieu et l'Eglise de façon la plus attrayante possible. Ces tendances mènent à une image fautive de Dieu et de l'Eglise, ce qui, justement, fait qu'elles ne sont plus convaincantes. Ce qu'il faut c'est une foi authentique qui est dans l'abandon total à Dieu, plutôt qu'une apologétique qui voudrait s'ériger en arbitre des mystères divins.

Jože Krašovec

ANTITETIČNI STIL V KNJIGI PSALMOV

Uvod

V knjigi psalmov odseva celoten spektrum starozavezne teološke misli in čustvovanja. Zato je razumljivo, da v tej knjigi najdemo največ različnih literarno-retoričnih oblik, motivov in izrazov, ki dopuščajo takó sinhronični (študij tekstov v odnosu do obdobja, v katerem so nastali), kakor tudi diahronični (študij tekstov glede na zgodovinski prerez) metodološki pristop.

Miselni paralelizem je v knjigi psalmov kakor sicer v hebrejski poeziji osrednjega pomena. Psalmistovo občudovanje božjega stvarstva in spokojno združenje z Bogom se je zilo v lirične pesnitve (npr. hvalnice), v katerih skoraj popolnoma prevladuje sinonimni paralelizem. A iz potrebe po didaktičnem motiviranju ali svarilu, iz nasprotja med Bogom in med svetnimi silami in iz spopada s sovražniki so se porajale najrazličnejše oblike antiteze. Skoraj v vseh tipih psalmov srečamo posamezne klasične primere antitetičnega paralelizma modrostnega značaja, v katerih si stojita nasproti kategoriji »pravičnih« in »krivičnih, hudobnih«. Za vsako izmed teh dveh tipov ljudi obstaja v knjigi psalmov več različnih sinonimnih izrazov. Semantično polje (Wortfeld) obeh tipov je torej zelo široko.¹

V nekaterih psalmih osamljeni primeri antitetičnih paralelizmov očitno ne igrajo posebno pomembne vloge. Zato toliko bolj presenečajo nekateri

¹ Ti pojmi samo deloma sestavljajo različne vrste antitetičnega paralelizma. Kljub temu je pomembno, da imamo pred očmi vsa paralelna mesta teh pojmov, torej tudi tekste, v katerih se ti pojmi pojavijo posamično. V vseh tekstih je namreč neposredno rečeno ali vsaj iz konteksta razvidno, da med obema nasprotnima vrstama pojmov obstaja diametralno nasprotje, ker se Bog lahko zavzema le za »pravične«. Antitetični paralelizem je torej samo eden izmed načinov — in sicer najbolj neposreden način — izražanja tega nasprotja.

Za kategorijo »pravičnih« je najbolj pomemben, pa tudi najbolj pogost, pojem *saddiq* — »pravičen, nedolžen«: Ps 1, 5, 6; 5, 13; 7, 10; 11, 3; 14, 5; 31, 19; 32, 11; 33, 1; 34, 16, 20, 22; 37, 12, 16, 17, 21, 25, 29, 32, 39; 52, 8; 55, 23; 58, 11, 12; 64, 10; 68, 4; 69, 29; 72, 7; 75, 11; 92, 13; 94, 21; 97, 11, 12; 112, 6; 118, 15, 20; 125, 3; 140, 14; 141, 5; 142, 8; 146, 8. K razlagi pomena tega pojma prim. K. Koch, *sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein*, v: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, hg. E. Jenni — C. Westermann, München—Zürich 1976, 507—530. Drug pomemben pojem za to kategorijo je *yašar* — »pravičen, brezgrajen«: Ps 7, 11; 11, 2, 7; 32, 1; 36, 11;

modrostni, kraljevi, zahvalni in prosilni psalmi (individualne žalostinke), ki so v celoti zgrajeni po antitetičnem načelu. Če v modrostnih antitetičnih psalmih in deloma v kraljevih in zahvalnih psalmih prevladuje misel, refleksija, v prosilnih psalmist v svoji izrazito čustveni prizadetosti dopušča prostor modrostnim antitetičnim sentencam le, kadar potrebuje utemeljitev prošnje ali svarilni sklep za svoje nasprotnike. V teh psalmih preseneča izredno veliko »sovražnikov«, s katerimi ima psalmist opraviti.²

Kdo so ti sovražniki in zakaj jih je toliko, da se včasih zdi, kakor da je ves svet proti psalmistu?

Med mnogimi poskusi razložiti izvor in naravo sovražnikov je morda najbolj sprejemljiva Gunklova domneva, da psalmisti, ki radi poudarijo svojo pripadnost v vrsto »ubogih«,³ in »hudožni, sovražniki«, ki jih je torej po vsej verjetnosti treba prištevati med »bogate«, ne nastopajo toliko kot individualne osebnosti, temveč bolj kot dva različna tipa ljudi, ki sta si diametralno nasprotna tako v socialnem kakor v religioznem pogledu.⁴

Silovitost in neučakanost psalmistove prošnje, naj Bog vendar kaznuje sovražnike, a njemu in vsem, ki »se veselijo njegove rešitve«, dodeli »veselje«, mnogim povzroča nemajhne težave v njihovem vrednotenju starozavezne etike. Toda prav »netolerantnost« v prosilnih psalmih lahko odpre nove možnosti za bolj poglobljeno reševanje vprašanja povračilnega nauka v stari zavezi.⁵ Začetni ključ za pristop k temu vprašanju nam nudijo modrostne antitetične sentence, ki so »svetne« narave. V teh sentencah, ki jih je

37, 14. 37; 49, 15; 64, 11; 94, 15; 97, 11; 107, 42; 111, 1; 112, 2. 4; 125, 4; 140, 14. K pomenu pojma prim. G. Liedke, jšr gerade, recht sein, v: Theol. Handwörterbuch I, 790–794. Glej dalje pojme hasid — »dober, pobožen, usmiljen«: Ps 30, 5; 16, 10; 41, 24; 37, 28; 52, 11; 79, 2; 85, 9; 89, 20; 132, 9; 145, 10; 143, 14; 149, 1. 5. 9. tam — »popoln, pošten«: Ps 18, 25. 26; 37, 18. qadōš — »svet«: Ps 34, 10. Zdi se, da se ta pojem v vsej stari zavezi simo tu nanaša na ljudi. Prim. M. Noth, Gesammelte Studien zum Alten Testament, v: Theologische Bücherei 6, München 1966, 277.

Med izrazi za označevanje »krivičnih« je najpomembnejši pojem raša' — »krivičen, brezbožen, nepošten«: Ps 1, 1. 4. 5. 6; 3, 8; 7, 10; 9, 6. 17. 18; 10, 2. 3. 4. 13. 15; 11, 2. 6; 12, 9; 17, 9. 13; 26, 5; 28, 3; 31, 18; 32, 10; 34, 22; 36, 2. 12; 37, 10. 12. 14. 16. 17. 20. 21. 28. 32. 34. 35. 38. 40; 39, 2; 55, 4; 58, 11; 68, 3; 71, 4; 73, 3. 12; 75, 5. 9. 11; 82, 2. 4; 91, 8; 92, 8; 94, 3; 97, 10; 101, 8; 104, 35; 106, 18; 112, 10; 119, 53. 61. 110. 119. 155; 129, 4; 141, 10; 145, 20; 146, 9; 147, 6. K pomenu tega pojma glej C. van Leeuwen, rš' frevelhaft / schuldig sein, v: Theol. Handwörterbuch II, 813–818. Pojem hatta' — »grešnik« je navzoč v Ps 1, 1. 5; 25, 8; 26, 9; 51, 15; 104, 35. K pomenu tega pojma glej R. Knierim, ht'sich verfehlen, v: Theol. Handwörterbuch I, 541–549. K drugim paralelnim pojmom za označevanje »krivičnih« glej C. van Leeuwen, n. d., 815 sl.

² Razne izraze za označevanje te kategorije in psalme, v katerih izrazi nastopajo, navajata H. Gunkel — J. Begrich, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933, 196 sl.; prim. tudi H. Birkeland, Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur, Oslo 1933.

³ Prim. Ps 10, 2; 12, 6; 22, 25; 35, 10; 40, 18; 86, 1; 109, 22; 140, 13. K vprašanju »ubogih« v psalmih prim. H. Reventlow, Rechtfertigung im Horizont des Alten Testaments, Beiträge zur evangelischen Theologie 58, München 1971, 79–84.

⁴ Glej H. Gunkel — J. Begrich, n. d., 96–211, zlasti 209. Prim. tudi S. Mowinkel, The Psalms in Israel's Worship I, Oxford 1962, 207 sl.

⁵ K vprašanju povračilnega nauka glej predvsem H. Gunkel, Vergeltung im Alten Testament, v: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft V, Tübingen 1931, 1529–1533; ponatis v knjigi Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, hg. K. Koch, v: Wege der Forschung 125, Darmstadt 1972, 1–7; K. H. Fahlgren, sēdaqa, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932; Die Gegensätze von sēdaqa im Alten Testament, v: Um das Prinzip der Vergeltung, 87–129; K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, v: ZThK 52 (1955) 1–42; ponatis v: Um das Prinzip der Vergeltung, 130–180.

največ v knjigi Pregovorov, Bog ne nastopa kot neposredni izvršitelj kazni oziroma plačila. Takó dobimo vtis, da so Izraelci podobno kakor sicer stari primitivni narodi verovali v naravno vzročno zvezo med kakovostjo dejanja in učinka: slabo dejanje samo po sebi vodi v slab učinek in seveda dobro dejanje v dober učinek.⁶ Bog v tem procesu nastopa le posredno kot sodnik, namreč kolikor velja za edinega stvarnika in utemeljitelja svetovnega reda. Glede na to »naravno« nujnost »sodbe« človekovih slabih in dobrih dejanj je toliko bolj razumljiva psalmistova netolerantnost do hudobnih. Čim bolj je živo prepričanje v notranjo zvezo med dejanjem in učinkom, tem bolj je vernik lahko prepričan, da Bog v danem trenutku mora posredovati tudi neposredno, pa ne le v eshatološki, temveč tudi v takojšnji sodbi. Kako zelo je psalmist prepričan o nujnosti ali vsaj možnosti neposredne pravične božje sodbe, je razvidno iz tega, da lahko iz (silovite) prošnje za božji poseg nenadoma preide v zahvalo za rešitev: ker je popolnoma prepričan v prihodnjo rešitev, lahko o njej v perfektovi obliki govori kot o že dani resničnosti (npr. Ps 20, 7; 31, 22).⁷

Spričo mnogih vsebinskih, psiholoških in oblikovnih variant ni vedno lahko in zanesljivo določiti odnos med obliko in vsebino v psalmih. Vendar pozorna analiza različnih oblik antiteze v luči njihovih paralel in njihove strukturalne funkcije v vsakokratni pesnitvi veliko pomaga osvetliti vsebinsko in psihološko ozadje »antitetičnih« psalmov, ki jih bomo obravnavali v pričujočem ciklu razprav.⁸

Psalm 1

Prvi psalm je tipični primer modrostnega psalma ter po osnovni antitetični zgradbi in po simboliki zelo podoben modrostnemu izreku v Jer 17, 5—8. Zato H. Gunkel, kakor tudi večina drugih razlagalcev, upravičeno domneva, da se je psalmist pri sestavljanju svojega psalma opiral na Jeremijo, vendar ga v umetniški moči ni mogel doseči.⁹

⁶ Glej R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg—Leipzig—Tübingen 1899, 401: »Auch den Juden ist die Vorstellung geläufig, dass die Natur die Bestrafung der Sünde fordert... Aber vielmehr gilt den Juden die Sünde als eine Macht, die den Sünder ins Verderben bringt, weil sie mit der Strafe im Grunde identisch ist«. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, München 1969, 278, notranjo zvezo med dejanjem in učinkom še bolj poudarja: »Hier wird das engstmögliche Korrespondenzverhältnis von Tat und Ergeben vorausgesetzt; es handelt sich um einen Prozess, der kraft einer allem Bösen ebenso wie allem Guten eigenen Mächtigkeit bis zu einem guten oder zu einem bösen Ende abläuft«. K. Koch, n. d., spričo istega spoznanja ugotavlja pri razlagalcih starozaveznih tekstov vse preveč **juridično** (forenzično) pojmovanje povračilnega načela.

⁷ Prim. S. R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew and some other Syntactical Questions*, Oxford 1892, Chapter II, 13 (7); F. E. König, *Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897, par. 131 sl. König uporablja posrečen izraz »praexperientia« za tako uporabo perfekta (par. 132). Glej dalje W. Gesenius-E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909, par. 106 a: »... obwohl noch zukünftig, als schon vorliegend...«; P. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1923, par. 112 g; D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen*, v: *Abhandlungen zur evangelischen Theologie I*, Bonn 1960, par. 11, str. 90—93.

⁸ V teh razpravah ne bomo obravnavali psalmov, v katerih je navzoč npr. le en osamljen primer antitetičnega paralelizma, razen če je tako ključnega pomena, da je v bistveni povezavi z njihovo oblikovno in vsebinsko celoto.

⁹ Glej H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1968, 3. Nekateri so mnenja, da je tudi modrostno pesnitev Jer 17, 5—8 treba pripisati pesniku modrostne šole in ne Jeremiju. Toda W. L. Holla-

Razčlenitev psalma ne predstavlja problemov. Psalmist govori najprej o negativnih (1) in o pozitivnih (2) značilnostih pravičnega človeka. Potem v precej svobodnem antitetičnem paralelizmu (3–5) predstavlja pozitivno usodo pravičnega (3) in negativno usodo krivičnih (4–5). Šesti verz, ki je striktna oblika antitetičnega paralelizma, v smislu povzetka bolj abstraktno in na kratko ponovi to, kar je bilo v verzih 3–5 vsaj delno prikazano s konkretno simboliko.

Uvodni vzklík 'sry — »srečen, ki; blagor mu, ki...«, ki ga srečamo največkrat v knjigi psalmov,¹⁰ je bolj splošen in bolj nevtralen kakor sakralni vzklík brwk — »blagoslovljen«, ki ga je uporabil Jeremija v 17,7.¹¹ Iz zadnjega verza je razvidno, da človek, ki ga blagruje prvi verz, spada v tipično kategorijo sdyq — »pravičnega«. Ta kategorija v 1. verzu ni izrecno navedena, medtem ko njeno nasprotje rš'ym — »hudočni, brezbožni« pride izrecno do veljave tako v prvem kakor v zadnjem verz. V prvem verz. ga podčrtata še dva druga sinonimna pojma ht'ym — »grešniki« in lsym — »zasmehovalci«. To besedno polje (Wortfeld) za kategorijo »hudočnih« gre sporedno z glagolskim besednim poljem, ki nazorno poudarja popolno distanciranje pravičnega od krivičnih: pravični ne »hodi« (hlk) po nasvetu hudočnih, ne »stopa« ('md) na pot grešnikov in ne »poseda« (yšb) v družbi zasmehovalcev. Takó je izrecno podčrtana popolna nezdržljivost med pravičnimi in krivičnimi, kar modrostna literatura tudi sicer rada poudarja.¹²

V 2. verz. negativni vidik pravičnega človeka preide v pozitivnega. Za pravičnega ne more zadostovati, da se ne druží s krivičnimi. Njegov ideal je »veselje« (hps) na božjo **postavo**, ki jo premišlja »podnevi in ponoči«, se pravi »vedno«.¹³ Pojem »postave« tukaj seveda nima ozkega nomističnega pomena, ampak označuje vse božje razodetje, ki je zaobseženo v sv. pismu.¹⁴ Potem je toliko bolj razumljivo, zakaj bo pravični, ki živi iz postave, trden in bo v vsem uspel (3).

day, Style, Irony and Authenticity in Jeremiah, v: JBL 81 (1962) 52, opozarja, da določeni elementi v verzih 6 in 8 govorijo za Jeremijevo avtorstvo. Prim. tudi R. Davidson, The Interpretation of Jeremiah 17, 5–8, v: VT 9 (1959) 202–205; W. Rudolph, Jeremia, v: Handbuch zum Alten Testament 12, Tübingen 1968, 115: »Tatsächlich gibt es keine stichhaltigen Einwände gegen ihre Echtheit«.

¹⁰ Glej Ps 1, 1; 2, 12; 32, 1, 2; 33, 12; 34, 9; 40, 5; 41, 2; 65, 5; 84, 5. 6. 13; 89, 16; 94, 12; 106, 3; 112, 1; 119, 1. 2; 127, 5; 128, 1; 137, 8. 9; 144, 15; 146, 5. Oblika 'asrê je stat. constr. pl. samostalnika 'ešer — »sreča«. K pomenu glej E. König, Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897, par 262 e: »Inbegriff aller Momente des Wohlbefindens: Glückseligkeit«.

¹¹ Prim. H. J. Kraus, Psalmen, v: Biblischer Kommentar. Altes Testament, Neukirchen-Vluyn 1966, 3: Das »weltoffene« 'sry ist vom sakral-feierlichen brwk (Jer 17, 7) zu unterscheiden. H. Schmidt, Grüsse und Glückwünsche im Psalter, v: Theologische Studien und Kritiken 103 (1931) 141–150, navaja nekaj »nabrazcev čestitke« iz arabske profane poezije in domneva, da so tovrstni obrzci prišli iz psalterij iz predhodne profane lirike (prim. zlasti str. 148 sl.).

¹² Prim. Preg 1, 10–19; 4, 14–19; Ps 26, 4.

¹³ Par »dan in noč« je eden izmed mnogih primerov retorično-stilistične figure merizma, izražanja celote z deli, navadno z nasprotnimi pojmi. Prim. J. Krašovec, Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen, v: Biblica et Orientalia 33, Rome 1977, zlasti str. 105.

¹⁴ V Jan 10, 34 pravi Jezus: »Ali ni zapisano v naši postavi: 'Jaz sem rekel: bogovi ste'?« Citat »Jaz sem rekel: bogovi ste« je vzet iz Ps 82, 6, iz česar je razvidno, da po Jezusovem pojmovanju »postava« zaobsega tudi psalme, kar se popolnoma sklada z dejstvom, da je 1. psalm treba razumeti kot uvod v celotni psalterij.

4. in 5. verz ne predstavljata neposrednega nasprotja vsem predhodnim trem, temveč le 3. verzu. Nasproti si stojita simbol trdno stoječega drevesa in pleve, ki jih odnaša najmanjši veter:

Ta (pravični) je podoben drevesu,
zasajenemu ob potokih voda,
ki daje sad ob svojem času
in mu listje ne ovane;
karkoli stori, mu dobro uspe.
Ni tako s hudobnimi, ne;
ti so kakor pleve, ki jih veter raznaša.
Zato hudobni v sodbi ne bodo obstali,
tudi ne grešniki v zboru pravičnih.

Topos »pleve« je v hebrejski literaturi zelo razširjen in se vedno pojavlja v zvezi z govorjenjem o brezbožnih (prim. Job 21, 18), o preganjalcih pravičnih (prim. Ps 35, 5), o Bogu nasprotnih ljudstvih (prim. Iz 17, 13), o malikovalcih (prim. Oz 13, 3). Ker so brezbožni kakor pleve, ne bodo obstali v sodbi in v »zboru pravičnih« (5). Krivični namreč ne izpolnjujejo pogojev, ki so potrebni, da lahko nekdo stopi na »Gospodovo goro«.¹⁵

Sklepni antitetični verz je povzetek, a obenem miselni vrh celotnega psalma:

Kajti Gospod se zavzema za pot pravičnih,
toda pot hudobnih vodi v pogubo.

Bog se zavzema za pravične in vsestransko skrbi zanje.¹⁶ Toda hudobni ne le ne bodo obstali v sodbi, ampak bodo propadli. Prerok Mal 3, 18–20 isto usodo krivičnih izraža še z bolj zgovornim antitetičnim stilom, ko pravi:

Tedaj boste zopet videli razliko med pravičnim in grešnikom, med njim, ki služi Bogu, in med njim, ki mu ne služi. Kajti glej, pride dan, razžarjen kakor peč; in vsi prevzetneži ter vsi malopridneži bodo strnišče; dan, ki pride, jih bo sežgal, govori Gospod nad vojskami, tako da ne pusti od njih ne koreninice ne vejice. Toda vam, ki se mojega imena bojite, zasveti sonce pravičnosti z rešenjem v svojih žarkih...

Pomen 1. psalma je v knjigi psalmov večji, kakor se dozdeva na prvi pogled, kajti v prvotni zbirki psalmov je veljal kot uvod v celoten psalterij. Iz ene izmed tekstnokritičnih variant Apd 13, 33 je namreč razvidno, da je šele sedanji drugi psalm veljal za prvega. Te okoliščine narekujejo še nekaj pozornosti na razloge diametralnega nasprotja med potjo pravičnih in krivičnih. Razpotje se vsekakor začne in konča ob pojmu »pravičnosti«. Toda ta pojem je med vsemi pojmi stare zaveze najbolj obsežen in kaže najrazličnejše vidike glede odnosa Boga do človeka, kakor tudi glede na odnos človeka do Boga in do sočloveka.¹⁷ Zato je razumljivo, da posamezni teksti

¹⁵ Prim. Ps 5,5–6; 15; 24, 3–4.

¹⁶ To je eden izmed pomenov glagola yd', ki sicer pomeni predvsem »poznati, spoznati...«. Toda glej W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon*, Leiden 1974, glagol yd' pod št. sedem.

ne morejo izčrpati celotne vsebine tega pojma, ampak lahko prikažejo le nekatere vidike.

Tudi v pričujočem psalmu imamo opraviti le z določenim vidikom, z določeno značilnostjo pravičnega človeka: »veselje« nad postavo in nenehno »premišljevanje« postave.¹⁸ Ker je ta značilnost kar se da splošna, brez vsake konkretizacije glede na različne človekove življenjske pogoje in zahteve, nomistično usmerjenega človeka najbrž ne more zadovoljiti. Toda ravno v tem izogibanju konkretizacije je globina in širina zahteve za pravičnega, ki ga predstavi 1. psalm. Kakršnakoli konkretizacija zahteve pravičnosti bi izčrpala le majhen del te zahteve. A osredotočenje na postavo, ki predstavlja celotno božje razodetje z vsemi zahtevami do Boga in do človeka, meri na celotnega človeka z vseobsegajočo pravičnostjo. Iz tega je toliko bolj razvidno, da hudobija »krivičnih« ni v posameznih prestopkih, temveč v radikalnem odpadu od Boga, ki je izvor njihovega življenja. Njihova krivičnost je resnično v njihovi »brezbožnosti«. Iz tega pa sledi, da so »brezbožni« hkrati v diametralnem nasprotju z Bogom in z njegovimi »pravičnimi«.

Vprašanje dveh poti se torej odloča na vprašanju upoštevanja ali neupoštevanja vseobsegajočega božjega razodetja. Zaradi radikalnosti te osnovne zahteve med pravičnimi in krivičnimi lahko obstaja le skrajno antitetično razmerje. Pot krivičnih vodi neizbežno v smrt. Izraelski vernik na razpotju ni imel alternative kakor Herakles med »krepostjo« in med »razuzdanostjo«, ki bi za Heraklesa vendar predstavljala določeno možnost življenja, ampak strogo vzeto med »življenjem« z Bogom in med »smrtjo« v »življenju« brez Boga, ki je le navidežno življenje.¹⁹ Zato »blagor mu«, ki se je odločil za »življenje« z Bogom (1—2).

Psalm 2

Drugi psalm, ki spada med »kraljeve psalme«, je tako glede teološke tematike kakor tudi glede osnovne pesniške zgradbe precej drugačen, kakor je prvi psalm. Medtem ko pesnik prvega psalma gradi na modrostni tradiciji in neosebno slika nasprotje med dvema vrstama ljudi, tukaj psalmist z osebno prizadetostjo, ki je razumljiva toliko bolj, ker govori morda sam jeruzalemski kralj,²⁰ slika spopad med poganskimi kralji in med Jahvejem. Psalm je z ozirom na način antitetične zgradbe v psalteriju osamljen primer.

V psalmu so vidne štiri miselne in strukturalne enote: 1—3, 4—6, 7—9, 10—13, ki s svojo konciznostjo in dinamičnostjo delujejo provokativno, pa zato odpirajo toliko večje teološke razsežnosti. Prva miselna enota, ki govori o uporih »kraljev zemlje« jeruzalemskemu kralju, stoji v ostrem nasprotju z drugo miselno enoto, ki slika Jahvejev posmeh nad njihovim ravanjem. Antitetično razmerje pa ni samo idejno, ampak tudi formalno-besedno. Očitno je nasprotje med subjekti »kralji zemlje, knezi« (2a) in »ta,

¹⁷ Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I*, 382 sl.

¹⁸ Glej G. von Rad, n. d., 393: »Die positiven Merkmale des saddiq sind nach Psalm 1 erstens ein Affekt, nämlich ein delectari an der Willensoffenbarung Jahwes; zum andern die Kontinuität seiner inneren Lebensbeziehung zu dieser Willensoffenbarung«.

¹⁹ Prim. H. J. Kraus, *Psalmen*, 9 sl.; k zgodbi o Heraklesu na razpotju glej G. Schwab, *Najlepše antične pripovedke*, Ljubljana (MK) 1967, 178—180.

²⁰ Prim. H. J. Kraus, n. d., 13: »Sänger oder Sprecher ist allein der König«.

ki biva v nebesih, Gospod« (4) na eni strani in med predikati »vzdigniti, zarotiti se« (2a) in »smejati se, zasmehovati, govoriti« (4 in 5) na drugi strani.²¹

V tretji miselni enoti je podan razlog ostrega antitetičnega razmerja med prvima dvema enotama, a obenem novo idejno antitetično razmerje, ki v formalnem pogledu ni določeno. Jeruzalemski kralj dobiva svoje dostojanstvo in vladarstvo izključno od samega Boga, ki ga je izvolil in posinovil (prim. v. 7 sl.). Zato upor poganskih kraljev do njega izraža predvsem upor proti Jahveju, ki je edini pravi nositelj izraelskega kraljestva. Nasprotje med »kralji zemlje« in med Jahvejem torej samo po sebi vodi v nasprotje med »kralji zemlje« in med Jahvejevim »maziljencem«, kraljem na Sionu. V teokratičnosti izraelskega kraljestva je razlog Jahvejevega zasmehovanja poskušov poganskih vladarjev, da bi vladali neodvisno od izraelskega kralja, in torej neodvisno od Jahveja, iz svoje lastne moči.

Ker so teološki (»nebeški«) kriteriji vladarstva drugačni, kakor so »zemeljski«, ki jih zastopajo svetni vladarji, se lahko Jahve in z njim njegov maziljenec smeje tudi takrat, ko je Jahvejev maziljenec poteptan in svetne oblasti slavijo zmagoslavje.²² Ta zavest je izraelskemu ljudstvu dajala moči tudi takrat, ko je bil njihov kralj odveden v izgnanstvo. In Kristus, »Maziljenec« v najbolj popolnem smislu, ki je pred Pilatom izjavil »kralj sem«,²³ je dosegel največjo zmago ravno takrat, ko so ga »kralji zemlje« pribili na križ.

Iz teološkega spoznanja o pravem izvoru in o naravi kraljeve oblasti na zemlji sledi opozorilo »kraljem zemlje« na začetku četrte miselne enote: »In zdaj (w'th), kralji, spoznajte, o vladarji zemlje, dajte se poučiti! Služite Gospodu v strahu in vriskajte in s trepetom se mu klanjajte...« (losl.). Ta »in zdaj« je antiteza upor »kraljev zemlje«, ki je izražen v prvi miselni enoti. Kralji lahko razumejo in izvršujejo svojo oblast le v radikalni odvisnosti od Boga, ki je edini pravi utemeljitelj in gospodar vesoljstva in sveta.

Psalms 3

Že iz tega kratkega psalma je razvidno, da pri psalmih ob določanju literarnih vrst ne smemo ravnati preveč shematično in uniformirano. Pri mnogih psalmih se namreč prepletajo pripovedi različnih naziranj in čustvovanj, zato pa tudi prvine različnih literarnih vrst. Prav to prepletanje daje mnogim psalmom nenavadno izrazno moč, razgibanost in možnost globlje in širše interpretacije. Končno takšno prepletanje lahko stoji tudi v bistveni povezavi ali celo v vzročni zvezi z antitetično strukturo nekaterih psalmov. Takšen primer je ravno pričujoča pesnitev.

Kakor je razvidno iz verzov 2—3, v psalmu prevladujejo prvine individualnih žalostink. Toda ta dva verza stojita v antitetičnem razmerju do naslednjih verzov, ki izražajo psalmistovo zaupanje v rešitev. V uvodni tožbi

²¹ Prim. Nic. H. Ridderbos, *Die Psalmen. Stilistische Verfahren und Aufbau*, v: *Beihfte zur ZAW* 117, Berlin—New York 1972, 122.

²² Prim. G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, v: *ZAW* 58 (1940/41) 219: »Die Sänger der Königspsalmen reden also viel mehr von dem göttlichen Urbild des Königtums als von seiner geschichtlichen Erscheinung«.

²³ Prim. Mt 27, 11; Mk 15, 2; Lk 22, 70; Jan 18, 36—37.

psalmist kaže svoj položaj: »Mnogi« sovražniki ga stiskajo in mu zagotavljajo, da »zanj pri Bogu ni rešitve«. Najsplošnejši semitski izraz za Boga, 'lhym, ima tu najbrž svojevrsten pomen, kajti sicer uporablja psalmist čisto določen naziv yhwh. Sovražniki menda hočejo reči, da za psalmista ni rešitve pri »nobenem« Bogu. Iz v. 8c je mogoče razbrati, kakšna vrsta sovražnikov je mišljena v uvodnih verzih. rš'ym — »grešniki, hudobni« so najbolj običajno nasprotje »pravičnih« — sdyqym. Kategorija »pravičnega« sicer ni izrecno navedena, toda iz konteksta je dovolj jasno razvidno, da jo zastopa psalmist, ki se z zavestjo svoje nedolžnosti zateka neposredno k svojemu Bogu:

A ti (w'th), si moj ščit,
moja slava, ti mi dvigaš glavo (4).

Verz, ki se začne z adverzativnim w'th, predstavlja jasno miselno in strukturalno nasprotje prejšnjima dvema verzoma. Psalmist se seveda zaveda, da rešitve ne more iskati pri kateremkoli Bogu, ampak jo lahko najde le pri Jahveju, kar je v sklepnem verzu (9) posebej izraženo. Stavek »pri Jahveju je rešitev« je v antitetičnem razmerju do trditve sovražnikov, da zanj ni rešitve pri (nobenem) Bogu.

Zavest, da le pri Jahveju obstaja prava rešitev oziroma osvoboditev (yšw'h), vodi psalmista do občutka popolne varnosti, ki je v perfektovi obliki izražena s simboliko trdnega spanja (6). V nadaljevanju psalmist trdi, da se ne boji »mnogih, tisočev« (rbbwt) ljudstva (7). Tukaj torej srečamo isti izraz, ki v uvodni tožbi trikrat označuje »mnoge« sovražnike, kar kaže na antitetično razmerje med uporabo istega izraza v v. 2—3 in v v. 7: v v. 2—3 »mnogi« sovražniki govorijo, da pri Bogu ni rešitve, v v. 7 psalmist zatrjuje, da se zaradi Jahvejevega varstva ne boji »mnogih, tisočev« ljudstva.

V 8. verzu se psalmist z neučakano prošnjo obrača na svojega Boga: »Vstani, Jahve! Reši me, moj Bog! Saj si udaril po čeljusti vse moje sovražnike, grešnikom si zobe potrl«. Iz v. 8a je jasno razvidno, da Bog še ni posredoval, zato v perfektovi pripovedi v v. 8bc o pokoritvi psalmistovih sovražnikov ni mogoče videti sedanjega ali celo prihodnjega Jahvejevega posredovanja. Tukaj se psalmist sklicuje na Jahvejeve pretekle sankcije nad sovražniki, kar je popolnoma v skladu z običajnim gledanjem na božje delovanje v zgodovini pri izraelskih oznanjevalcih, zlasti pri psalmistih in prerokih: upanje glede sedanjega in bodočega božjega poseganja v konkretne zgodovinske situacije ima svoje temelje v preteklem tovrstnem izkustvu. Izraelci ne govorijo o Bogu na osnovi teoretičnega spoznanja o njem, temveč na osnovi izkustva o njegovem konkretnem zgodovinskem razodevanju in reševanju iz različnih stisk v preteklosti. Zato je predvsem preteklost neobhodni temelj njihovega upanja in zavesti varnosti v sedanjosti in prihodnosti.

Psalm 5

Psalmist se v prvih treh verzih (2—4) obrača na Boga z vzkliki prošnje, ki so značilni za prošnje psalme oziroma za individualne žalostinke. Iz ver-

zov 9—11 je razvidno, da so povod psalmistove prošnje njegovi »sovražniki«, ki ga preganjajo ali vsaj krivično obtožujejo. Nasprotje med obema vrstama nastopajočih oseb narekuje antitetično zgradbo celotnega glavnega dela psalma (5—13), ki ga prav zaradi posameznih antitetičnih enot lahko členimo v kitice. Celoten psalm obsega pet kitic.²⁴

Prvo kitico (2—4) sestavljajo uvodni vzkliki prošnje. Psalmist se obrača na Boga in »zjutraj« polaga pred njega svojo prošnjo. Druga kitica (5—7), ki se začne s predlogom »kajti« — ki, je utemeljitev psalmistovega prošnjega vzklika. Vendar tu psalmist ne govori, da bi ga sovražniki preganjali ali obtoževali, temveč le poudarja, da nobena vrsta hudobnih nima dostopa do Boga. Gotovo ni zgolj naključje, da v teh treh verzih navede kar šest različnih izrazov za kategorijo »hudobnih« oziroma »zla«. S tem ko psalmist poudarja nezdržljivost med hudobnimi in Bogom, pravzaprav hoče povedati, da sam ne spada v njihove vrste.

Diametralno nasprotje med psalmistom in med njegovimi sovražniki je nakazano predvsem z adverbativnim »jaz pa« — w'ny takoj na začetku tretje kitice (8—9), ki je v neposrednem antitetičnem razmerju z drugo kitico. Medtem ko hudobni nimajo obstanka pred Bogom, psalmist po božji »dobroti« — hsd lahko stopi v njegovo svetišče in lahko računa z njegovo epifanijo. Iz dvakratne omembe templja je razvidno, da se prav ob templju odloča usoda brezbožnih in pravičnih. Zaradi tega je upravičen sklep, da so v izraelski skupnosti obstajali določeni kriteriji za presojanje, kdo je pravičen in torej sme stopiti v svetišče. Pravični psalmist najde v templju zatočišče pred sovražniki, ki tja nimajo dostopa. Ker je tempelj prizorišče božje navzočnosti, lahko tukaj znova prosi za božje varstvo pred sovražniki (9).

Svojo ponovno prošnjo psalmist znova utemeljuje. Zato se tudi četrta kitica (10—11), v kateri je zopet govor o sovražnikih, začne z značilnim »kajti« — ki. Psalmist sovražnike najprej obtoži krivičnosti (10); potem prosi Boga, naj jih kaznuje zaradi njihovih »obilnih hudobij« (11).

Prošnja za kaznovanje sovražnikov preide neposredno v prošnjo za »veselje« vseh »pravičnih« (12) v peti kitici (12—13). Antitetično razmerje med četrto in peto kitico je toliko bolj poudarjeno, ker sestavljata kitici kiastično zgradbo: A(10) — B(11) — B'(12) — A'(13). Viden je zlasti antitetični paralelizem med 11. in 12. verzom:

Pokori jih, o Bog,
naj padejo zaradi svojih naklepov;
zaradi njihovih obilnih hudobij jih izženi,
kajti uprli so se zoper tebe.
Toda vesele naj se vsi, ki se zatekajo k tebi,
neprestano se naj radujejo;
utrdi jih, da se bodo v tebi veselili,
kateri ljubijo tvoje ime.

²⁴ Prim. M. Dahood, Psalms I, v: Anchor Bible 16, Garden City—New York 1966, 29. Glede členjenja psalma v kitice v glavnem pravilno ugotavlja tudi H. J. Kraus, Psalmen, 37: »In sinn-gleichen Parallelismen entsprechen einander jeweils zwei Verse«.

Spričo svojevrstne kiastične zgradbe zadnjih dveh kitic je nekoliko teže ugotoviti, da sestavljata antitetični paralelizem tudi 10. in 13. verz: 10. verz kot predhodna utemeljitev kazni za sovražnike, 13. verz kot naknadna utemeljitev plačila za pravične. Razlog kazni za sovražnike je torej samo njihovo zlo, medtem ko je razlog »veselj« pravičnih prepričanje, da je Bog pravičnim gotovo naklonjen. S tem pa je hkrati rečeno, da sodi psalmist med pravične in torej sme pričakovati božje naklonjenosti.

Vendar jedro vprašanj glede psalmistove »pravičnosti« in božje naklonjenosti zahteva še nekoliko globlji teološki premislek. Samo dejstvo, da psalmist v nasprotju s sovražniki sme stopiti v svetišče, govori za njegovo forenzično pravičnost, oziroma opravičenje: pred javnostjo, se pravi glede na kriterije obstoječih institucij, velja za pravičnega, medtem ko so njegovi sovražniki glede na iste kriterije zavrženi. Vendar to dejstvo psalmista ne vodi v sceno razmerja med »farizejem« in cestnarjem«. Psalmist se sicer zaveda, da glede na svojo odprtost do Boga in glede na očitno krivico nasprotnikov lahko velja za pravičnega, a se obenem zaveda, da je njegova pravičnost le relativna.²⁵ Zato ve, da sme v svetišče zaradi »obilne božje dobrote — rb hsd (8).²⁶ Te obilne božje dobrote pa njegovi nasprotniki ne morejo biti deležni zaradi »obilnih hudobij« (11), ki imajo svoj izvor v popolnem odklonu od Boga. Psalmist je torej po »milosti opravičen« zaradi izpolnjenih osnovnih pogojev, ki jih Bog pričakuje od človeka, medtem ko so hudobni zavrženi zaradi osnovne ovire za »opravičenje«, zaradi »upora« proti Bogu (11).

V osrednjem verzu 9 psalmist prosi, naj ga Bog vodi v »svoji pravičnosti« in pred njim uravna »svojo pot«. Ta prošnja je ponoven izraz psalmistovega prepričanja, da je njegovo osrečujoče razmerje do Boga v bistvu sad božje dobrote. Hebrejski pojem »pravičnosti« — sdqh označuje namreč odnos kakšne osebe do skupnosti.²⁷ Temelj božje pravičnosti do izraelskega ljudstva je torej zaveza. Bog je pravičen, kolikor je zvest svojim obljubam. A ker so že vse njegove obljube in zaveza sama sad njegove dobrote, pojem »božje pravičnosti« podobno kakor več ali manj sinonimni pojmi hsd — »dobrota, milost, naklonjenost«, 'mt — »zvestoba, zanesljivost« jšw'h — »odrešenje, rešitev« označuje odrešenijska božja dejanja v prid zaveznega ljudstva in nima torej ničesar opraviti z našim pojmom pravičnosti kot

²⁵ G. von Rad, *Theologie I*, 395, posrečeno pravi, da človekova »pravičnost« nikoli ne more veljati kot zadostna protiusluga (zureichende Gegenleistung) »božje pravičnosti«, se pravi božjih darov in božjega usmiljenja. Prim. tudi H. Reventlow, *Rechtfertigung*, 90 sl., kjer je govor o pričujočem psalmu: Psalmist je »opravičen« po dobroti božje efifanije, ki mu omogoča dostop do »božje pravičnosti«.

²⁶ K pomembnemu pojmu hsd glej N. Glueck, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltensweise*, Beihefte zur ZAW 47, Giessen 1927; angl. prevod: *Hesed in the Bible*, Cincinnati 197; H. J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes Häsäd im Alten Testament*, v: VT 2 (1952) 244—254; H. J. Stoebe, *haesad Güte*, v: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, 600—621.

²⁷ Ze H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen*, Gütersloh 1900, močno poudarja, da je hebrejski pojem pravičnosti treba razumeti v odnosu do skupnosti: »sdq ist durchaus Verhältnissbegriff« (str. 34). Ta osnovni pomen pojma prav tako poudarja G. von Rad, *Theologie I*, 383.

»iustitia vindicativa«.²⁸ Psalmist torej ne prosi za pravično plačilo svojih »zaslug«, temveč za odrešenjsko božjo naklonjenost. S tem pa le implicate izraža obsodbo nasprotnikov, kajti »božje pravičnosti« — božjih odrešenjskih darov ne morejo biti deležni »uporniki«, ki ne spadajo v zavezno skupnost z Bogom.²⁹ Zato le-ti tudi nimajo dostopa v tempelj.

Psalmist prosi, naj Bog uravna pred njim »svojo pot« — drk (9c), se pravi, mu razodene svoj odrešenjski načrt in seveda tudi svoje zapovedi.³⁰ S tem dejansko izraža svojo pripravljenost, da v vsem ravna v skladu z božjim odrešenjskim načrtom, medtem ko njegovi sovražniki zavračajo ravno božje vodstvo in se s tem sami izločijo iz zavezne skupnosti z Bogom in njegovimi »pravičnimi«.

Psalm 11

V tem psalmu pesnik, ki je očitno v izredni nevarnosti pred sovražniki, izraža svoje neomajno zaupanje do Boga — Jahveja, s tem pa obenem odločno nasprotovanje takó do krivičnih sovražnikov kakor tudi do svojih sogovornikov, ki mu svetujejo, naj pred preganjalci »odleti kakor ptica na goro« (1). Spričo tega dvojnega antitetičnega razmerja je psalm svojevrstna in izrazno močna pesniška stvaritev.

Zaupanje do Boga in iz tega zaupanja se porajajoče nasprotovanje do sobesednikov je izraženo že v prvem verzu. Drugi in tretji verz kažeta, kako izredna je nevarnost od »grešnikov« — rš'ym. Ker je tu govor o »grešnikih« in o »pravičnih« — sdyqym v množini, najbrž ne bo napačno sklepanje na nadindividualni, tipični značaj tega psalma. Pesnik vidi na splošno položaj »pravičnih«, med katere se šteje tudi sam, toliko ogrožen, da lahko govori o rušenju temeljev reda (3). Če je za povprečnega »malovernega« v tem položaju najbolj logična pot rešitve beg pred hudobnimi, pokaže psalmist na ravno nasprotno pot rešitve, ki se popolnoma ujema s formulo vere pri Iz 28, 16: »Kdor veruje, se ne umakne«; Iz 30, 15: »Če se spreobrnete in ostanete mirni, boste rešeni. V mirovanju in zaupanju je vaša moč. Zavest, da Bog biva »v svojem svetem templju«, da prestoluje v »nebesih« in presoja slehernega človeka, tako pravičnega kakor hudobnega (4—5a), ga navdaja s popolnim zaupanjem v rešitev. Nasprotna pojma »pravični« — »hudobni« srečamo najprej v meristično-polarni funkciji za poudarek, da Bog vidi ravnanje »vsakega« človeka.³¹ Toda učinki njegove sodbe so radikalno anti-

²⁸ Kakor je razvidno iz Sod 5, 11; 1 Sam 12, 7; Mi 6, 5; Ps 103, 6; Dan 9, 16 (prim. še Ps 48, 11—12; Ps 129, 4—5; Dtn 33, 21), sdqwt yhw — »Jahvejeve pravičnosti« označujejo ravno božja odrešenjska dela v zgodovini. Glej G. von Rad, *Theologie I*, 384: »Jahwes Gerechtigkeit war keine Norm, sondern Taten, und zwar Heilserweisungen«; 399: »Von den ältesten Zeiten an hat Israel Jahwe als den gefeiert, der seinem Volk die universelle Gabe seiner Gerechtigkeit zuwendet. Und diese Israel zugewendete sdqh ist immer Heilsgabe«.

²⁹ Glej K. Koch, sdq gemeinschaftstreu / heilvoll sein, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II*, 520: »Eine s'daqa — Begabung eines raša', also eine ‚Rechtfertigung des Gottlosen‘, ist nicht nur in den Psalmen, sondern im gesamten Alten Testament undenkbar«.

³⁰ K različnim pomenskim vidikom pojma drk — »pot« glej B. Courvoyer, *Le chemin de vie en Egypte et en Israël*, v: RB 56 (1949) 412—432; A. Kuschke, *Die Menschenwege und der Weg Gottes im Alten Testament*, v: *Studia Theologica* 5 (1952) 106—118; A. Gros, *Je suis la route. Le thème de la route dans la Bible*, Bruges 1961, posebno str. 30—40; F. Nötscher, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*, v: *Bonner Biblische Beiträge* 16, Bonn 1958.

³¹ Prim. J. Krašovec, *Der Merismus*, 135 sl

tetične narave: hudobne Bog »sovraži« (sn') in jih bo uničil najbolj učinkovito. Pravične Bog »ljubi« ('hb), zato bodo le-ti gledali njegovo obličje. Bog je namreč sam »pravičen« in »svojim« naklanja le dobro (5b—7). Tukaj torej srečamo takó tipično hebrejsko samostalniško antitezo »hudobni« — »pravični«, kakor tudi antitezo glagolov »sovražiti« — »ljubiti«. Ne gre sicer za strukturo antitetičnega paralelizma, temveč za antitezo v nekoliko bolj svobodni obliki.

Učinek božje sodbe je izraelski vernik sicer največkrat pričakoval že v neposredni sedanjosti. Vendar pričujoči psalm morda izraža bolj osnovno prepričanje, da je Bog tako zagotovo na strani pravičnih, da se lé-tem v nobenem položaju ni treba bati, kakor časovnost božje sodbe. Zato zaupanje, ki je tukaj izraženo, lahko toliko bolj najde svoje pravo mesto v novozaveznem oznanilu, ki govori predvsem o »nebeškem kraljestvu«. »Maloverni« pri Mt 8, 26 razodevajo isti izvor bojazni kakor psalmistovi sobesedniki, ki mu svetujejo beg pred sovražniki. Glede na bistvo zaupanja v božje vodstvo v zgodovini, časovnost božje sodbe ne more biti primarnega pomena. Končno si je težko predstavljati popolno zaupanje v pravično božjo sodbo v onostranosti, če ne bi bilo prav nič vere v možnost božjega posega v tostranosti.

Psalm 18

18. psalm je z nekaterimi manjšimi razlikami v tekstu ohranjen tudi v 2 Sam 22, to pa gotovo govori za pomembnost pesnitve v izraelski tradiciji. Arhaični jezik in zelo stara kanaanska simbolika v prvem delu psalma (4 do 20) zahteva zelo zgodnjo datacijo psalma. Na to opozarjajo zlasti W. F. Albright³² in F. M. Cross — D. N. Freedmann.³³ H. J. Kraus podobno vsaj za »Urgestalt des Psalms« domneva zgodnje obdobje in dopušča celo 10. stoletje.³⁴

Antitetični paralelizem v verzih 27—28 ne more služiti za kriterij glede presojanja starosti psalma. Po eni strani je namreč res, da podobni antitetični paralelizmi v glavnem nastopajo v pesnitvah srednjega in poznejšega obdobja hebrejske poezije; po drugi strani pa novejša študije kažejo, da je treba npr. Deborahino hvalnico iz Sod 5, ki je v celoti sestavljena po antitetičnem načelu, prisoditi najstarejšemu obdobju lit. ustvarjanja.³⁵ V Izraelu se je torej antitetični stil uveljavil že precej zgodaj, sporedno z zavestjo Jahvejeve edinstvenosti, iz katere nujno sledijo nasprotja glede na tuje bogove, »sovražnike«, vprašanje »pravičnosti« itd.

Zgradba psalma je na videz neenotna. Nekateri znaki dopuščajo členjenje pesnitve v himnični uvod (2—3), tri glavne dele: 4—20, 21—31, 32—49 in

³² Glej *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, 129, kjer psalme 18, 29, 89, 2—23 datira v 10. stol.; prim. tudi nemški prevod *Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen*, München—Basel 1956, 146.

³³ Glej njuno skupno razpravo *A Royal Song of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18*, v: *JBL* 72 (1953) 15—34. Na podlagi jezikovnih arhaizmov datirata pesnitev v 9. ali v 8. stol., a dostavljata: »A tenth century date for the poem is not at all improbable« (str. 20).

³⁴ Glej *Psalmen*, 141.

³⁵ Glej *Introduction à la Bible II. Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 268: »Celui-ci est ordinairement considéré par les critiques comme contemporain des événements et l'un des tout premiers textes bibliques fixés par écrit«.

sklepni spev (50—51). V uvodnem delu vzbuja pozornost predvsem nenavadna obilica nazivov za Jahveja: moč, skala, grad, osvoboditelj, ščit, rog... Tako je poudarjena njegova učinkovita odrešenjska narava. Psalmist, ki se predstavi kot kralj, se v 2. osebi neposredno obrača na Boga. Toda takoj v začetku prvega glavnega dela (4) preide na tretjo osebo. V tem delu z nenavadno mitično pobarvano simboliko govori, kako ga ogrožajo sovražniki, in o rešitvi, ki mu jo je naklonil Bog: stopil je iz neba in ga rešil iz brezna. Ta dogodek v smislu povzetka prikaže s prvim antitetičnim paralelizmom:

Napadli so me na dan moje nesreče,
a Gospod mi je bil v ogrambo (19).

V drugem delu (21—31) psalmist govori o razlogih božje odrešenjske naklonjenosti. Takoj v začetku (21) pravi: »Gospod je ravnal z menoj po moji pravičnosti (sdq).³⁶ Ker se ista misel ponovi tudi v 25. verzu, je toliko bolj očitno, da je vmesne verze, v katerih psalmist našteva različne vidike svoje »zvestobe« do Boga, treba razumeti kot eksplikacijo pojma pravičnosti. Takó imamo tu opraviti z običajnim hebrejskim pojmovanjem »človeške pravičnosti«, ki je ravno v človekovi zvestobi do zavezne skupnosti z Bogom. Človekova pravičnost je torej odgovor na božjo pravičnost, na božjo solidarnost s človekom glede na zavezno skupnost. Razumljivo je, da se odgovor kaže predvsem v življenju v skladu z božjimi zapovedmi.³⁷

V 26. verzu psalmist znova v 2. osebi govori z Bogom, pa kljub temu tukaj nastopa kot predstavnik modrostne tradicije, ki je bolj splošne in nevtralne narave. S pojmom hsd — »milost, dobrot«, ki je očitno sinonim za pojem »pravičnost«, najprej označi splošnoveljavno načelo božjega odgovora na človekovo »usmiljenost«: »Do usmiljenega si usmiljen, z brezgrajnim ravnaš brez graje« (26). V antitetičnem paralelizmu 27—28 pa pozitivnemu božjemu odgovoru v prid »pravičnih« doda še negativni odgovor za »hudobne«:³⁸

Z iskrenimi si iskren,
toda z zvijačnim neiskren.
Da, ti pomagaš ubogemu ljudstvu ('m'ny),
a prevzetne oči ponižuješ.³⁹

Kontekst celotnega psalma govori za to, da kraljevi »sovražniki«, o katerih je govor v psalmu, pripadajo tuji sovražni sili, ki z izraelsko narodnostno in religiozno skupnostjo nima ničesar opraviti. Toda iz pričujočega antitetičnega paralelizma je razvidno, da psalmist kategorijo »sovražnikov«

³⁶ Glede na to utemeljitev božje naklonjenosti je zanimiv »paralelni« aramejski tekst v napisu iz Zincirli, kjer kralj Barrakib pravi o sebi: »Zaradi pravičnosti (sdq) mojega očeta in zaradi moje lastne pravičnosti (sdqy) sta me moj gospodar Rakib-el in moj gospodar Tiglatpileser posadila na prestol mojega očeta«. Glej H. Donner-W. Rölling, Kanaanäische und aramäische Inschriften I, Wiesbaden 1971, št. 216, 4—7.

³⁷ Glej G. von Rad, Theologie I, 390: »Jede Ausrufung der Gebote... war immer zugleich eine Frage nach Israels s'daqah, nach seiner Bereitschaft, das ihm von Jahwe angetragene Gemeinshaftsverhältnis nun auch seinerseits zu bejahen«.

³⁸ V 2 Sam 22, 27—28 je nekaj malenkostnih jezikovnih razlik, a smisel je povsem isti.

³⁹ K motivu »ponižanja prevzetnih« prim. Preg 6, 17; Iz 2, 11; 5, 15; Ps 119, 78.

predvsem teološko kvalificira s tem, da jo presoja iz stališča izraelskih religioznih načel.

Izhodišče za to presojanje je vedenje izraelskega kralja. Njegova kraljevska veličina in njegovo zmagoslavje ni v njegovem zunanjem kraljevskem sijaju, temveč v popolni predanosti do Boga. Kot Jahvejev »maziljenec« (51) je kralj solidaren s svojim ljudstvom s tem, da se tudi sam šteje med »ubogo ljudstvo«. Uboštvo ljudstva pa ni v materialnem, temveč v »evangeljskem« uboštvo. Ljudstvo je »ubogo« pred Bogom, ker od njega pričakuje svojo osvoboditev.

To ni razvidno le iz podobnih drugih tekstov, zlasti psalmov, temveč tudi iz pričujočega antitetičnega paralelizma. Nasprotje »ubogega ljudstva« ne predstavljajo materialno »bogati«, temveč »ošabni«, torej tisti, ki ne priznavajo osrečujoče odvisnosti od Boga. Res pa je, da »ošabni« najbolj pogosto prihajajo iz vrst bogatih.

Psalmist torej ne vidi razloga za božjo nenaklonjenost do »sovražnikov« toliko v tem, da ti pripadajo tuji sovražni sili, temveč predvsem v njihovi religiozni odtujenosti od Boga; kakor vidi po drugi strani razlog božje naklonjenosti do sebe v svoji »pravičnosti«, se pravi, v svoji solidarnosti z zavznim ljudstvom in z Bogom. Šele glede na to osnovno teološko spoznanje je razumljiv tudi antitetični stavek v 3. delu psalma, v 42. verz, kjer je govor o neučinkovitosti vpitja sovražnikov k Bogu:

Vpili so, a ni bilo rešitelja,
h Gospodu, a ni odgovoril.

V 3. delu pesnitve (32—49) namreč psalmist na podlagi temeljnega teološkega spoznanja, ki je podano v 2. delu, še bolj izrecno poudarja odrešitelsko božjo naklonjenost do sebe kakor v 1. delu, a s tem nujno tudi nenaklonjenost do upornih sovražnikov. Zdaj je še bolj očitno, da je Jahve njegov »rešitelj« (47) pred »nasilnimi« sovražniki (49).

Verjetno ni zgolj naključje, da je teološko razmišljanje — 2. del — v središču psalma. 1. in 3. del morata namreč služiti kot ponazoritev, aplikacija teološkega načela, ki postane verodostojno šele ob določenih zgodovinskih dejstvih. Takó je pričujoči psalm nesporna **teološka enota**, čeprav je morda sestavljen iz več nekdanj samostojnih pesniških enot.⁴⁰ Teološko presojanje zgodovinskih dogodkov je prišlo toliko bolj do veljave, če je psalmist spregovoril iz časovne razdalje, ki dopušča teološko refleksijo. Končno kralj-psalmist svojega psalma ni sestavljal na bojišču, temveč pod okriljem tempeljskega bogoslužja.

Psalm 20

V tej kratki pesnitvi, ki spada med »kraljeve psalme«, sta jasno vidna dva glavna dela. Prvi (2—6) je prošnja ljudstva za vsestransko naklonjenost Boga do jeruzalemskega kralja, medtem ko drugi (7—9) izraža gotovost, da bo prošnja ljudstva uslišana. Razlike med obema deloma so precej

⁴⁰ Prim. H. J. Kraus, Psalmen, 141: »Es ist das Naheliegende, von dem Gesichtspunkt der Einheit des ganzen Liedes auszugehen«.

očitne. V prvem delu skupnost prosi za kralja in se obrača nanj v drugi osebi. Ker gre za molitveni značaj, prevladuje jisiv 3. osebe ednine glede na Boga. V drugem delu posameznik v perfektu (7) izraža gotovost, da bo Bog prošnje uslišal in o kralju govori v 3. osebi. Perfektova oblika glagola yš' — »rešiti« izraža dogodek, ki ga molilec lahko z gotovostjo pričakuje.⁴¹ Značilnost drugega dela je tudi uvodni 'th yd'ty — »zdaj vem...«, ki pomeni abrupten prehod v novo enoto. Ker sklepni verz (10) ponovno v množinski obliki izraža prošnjo ljudstva, naj Bog kralju nakloni zmago, lahko domnevamo, da je psalm liturgična molitev, v okviru katere morda duhovnik v preroškem stilu (drugi del) izraža gotovost, da bo ljudstvo uslišano.

Temelj zaupanja v božjo pomoč je predanost ljudstva v božje »ime«, ki se v psalmu trikrat ponovi (2. 6. 8).⁴² Božje ime je božja moč, ki deluje v svetu in naklanja moč in uspeh tistim, ki ga kličejo. Učinki delujočega božjega imena so tako absolutni, da ob njem vsaka druga sila izgubi vso veljavo. Če velja za vsakega človeka, da lahko le v božjem imenu išče zatočišče, velja to toliko bolj za kralja s Siona, ki je božji »maziljenec« in je torej v vsakem pogledu popolnoma odvisen od Boga. Spričo te absolutne odvisnosti od Boga mora izraelski kralj popolnoma podrediti svojo lastno moč in moč svoje vojske božjemu delovanju.⁴³ S tem pa postane izraelski kralj ostro nasprotje poganskih kraljev, ki ves svoj uspeh pripisujejo moči svoje vojske. Prav to nasprotje pride do veljave v drugem delu psalma, ki izraža gotovost, da bo Bog sam reševal izraelskega kralja v stiski — ywm srh (2):

Ti z vozovi in oni s konji,
mi pa smo močni z imenom Gospoda, našega Boga.
Oni so klecnili in padli,
mi pa stojimo in se držimo (8—9).

Nekateri drugi podobni ali celo skoraj identični biblični teksti pričajo za to, da je pričujoči dvojni antitetični paralelizem konvencionalno-topična izraelska formulacija, ki izraža standardno prepričanje izraelskega vernika in teologa. V 2 Kron 14,10 je npr. podana molitev kralja Asa pred spopadom s sovražnikom, v kateri kralj izrazi popolno zaupanje v božje »ime«. V 2 Kron 20, 6 kralj Josafat prav tako prosi za božjo pomoč v spopadu s sovražnikom in se sklicuje na preteklo božjo solidarnost z izraelskim ljudstvom v različnih spopadih s sovražniki. Pri preroku Izaiji pa prav pouda-

⁴¹ Glej opombo 7.

⁴² K različnim pomenskim vidikom hebr. besede šem — »ime« glej A. S. van der Woude, šem Name, v: *Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I*, 935—963.

⁴³ V Ps 33, 16—17 je neposredno govor o neučinkovitosti kraljeve sile, če ni božje pomoči:

Kralj ne zmaguje zaradi številne vojske,
borec se ne reši z veliko močjo.
Konj ni jamstvo za zmago,
ne rešuje zaradi svoje velike moči.

Podobno se glasi antitetični paralelizem v Ps 44, 4:

Niso s svojim mečem zasedli dežele,
ni jih rešila njihova roka,
ampak tvoja desnica in tvoja roka,
in zvestoba tvojega obličja, ker si jih ljubil.

rek, da je treba vsak uspeh oziroma neuspeh Izraelcev pripisovati božjemu odgovoru na vedenje Izraelcev do Boga, velja kot osnovno teološko spoznanje, ki je v bistvu podano tudi v antitetičnih paralelizmih pričujočega psalma. V Iz 30, 15—17 in 31, 1—3 srečamo ostro kritiko Izraelcev, ki so zaupali v »bojne vozove« in na »konjenike«, medtem ko na »Svetega Izraelovega« ni so gledali...» Zaupali so v moč Egipčanov, a

Egipčani so ljudje, ne Bog,
in njihovi konji so meso, ne duh (31, 3a).

Še bolj zgovoren paralelni tekst Ps 20, 8—9 je Davidov vzklik Goljatu, kajti tu je tudi antitetična zgradba skoraj identična:

Ti prihajaš k meni z mečem, s sulico in s kopjem,
jaz pa prihajam k tebi v imenu Gospoda nad vojskami,
Boga Izraelovih bojnih vrst, ki si jih zasmehoval (1 Sam 17, 45).

Podobno se glasi »Gospodova beseda Zorobabelu« v okviru petega videnja pri preroku Zahariju, 4, 6:

Ne z močjo in ne s silo,
temveč z mojim duhom, govori Gospod nad vojskami.

Vsi ti antitetični stavki morda dajejo videz, da se je spričo božjega »imena« treba odpovedati vsem zgolj človeškim sredstvom vojne in obrambe. Toda prav razumevanje narave antitetične stilizacije nas lahko obvaruje pred »contemptio mundi«. Podcenjevanje naravnih človeških sredstev je le navidezno. Vsa človeška sredstva postanejo nična, kakor hitro jih človek hoče uporabljati svojevoljno brez Boga ali celo proti njemu. V tem pogledu lahko med neskončnim Bogom in med človeškimi sredstvi vlada le najbolj skrajno nasprotje. Toda kakor hitro človek svoja sredstva podredi božjemu vodstvu v zgodovini, dobijo tudi njegova sredstva svoj pravi sijaj in uspeh. Končno vemo, da so Izraelci vedno z orožjem v rokah vodili boje s sovražniki, ko so klicali božje »ime« na pomoč.

Psalm 30

Psalm je individualna zahvala za rešitev molilca iz smrtne nevarnosti. V tematičnem in stilističnem pogledu je psalm zelo neharmoničen; prehodi so brez neke logične povezave. Pesnitev je pač izraz silovitosti dogajanja v psalmistovi duši v zvezi z nenadnim obolenjem in nenadnim ozdravljenjem.⁴⁴ Kljub temu je možna približna delitev psalma v tri glavne dele: hvalospjev za rešitev iz bolezni in iz podzemlja (2—5), antitetični prikaz učinkov božje naklonjenosti in jeze (6—8), prošnja za ohranitev pri življenju s sklepnim hvalospevom (9—13).⁴⁵

Antitetična stilizacija se začne takoj po uvodnem hvalospjevu. 6. verz, ki se začne s členico ki — »kajti«, je utemeljitev predhodnega poziva (5) ce-

⁴⁴ Glej N. H. Ridderbos, Die Psalmen, 225: »Plötzlich traf ihn ein Unglück und ebenso plötzlich kam auch die Errettung. Dies äussert sich darin, dass die Diktion an verschiedenen Stellen abrupt ist, wie auch in der wiederholten Verwendung von Gegensätzen«.

⁴⁵ Prim. H. J. Kraus, Psalmen, 241; M. Dahood, Psalms I, 182.

lotni skupnosti, naj slavi Jahveja. Običajno govorjenje v prvi osebi se tukaj razširi v najsplošnejšo ugotovitev o božjem usmiljenju, ki vsaj nekoliko izzveni v modrostnem smislu:

Zakaj njegova jeza traja le trenutek,
njegova dobrohotnost pa vse življenje;
zvečer pride jok,
a zjutraj radost.

Splošnost tega antitetičnega verza vzbuja pozornost toliko bolj, ker imamo v Iz 54, 7—8 zelo podoben primer v prvi osebi ednine. Jahve sam spregovori o svojem usmiljenju nad Jeruzalemom:

Zakaj kratek trenutek sem te zapustil,
a z velikim usmiljenjem te zberem.
V izbruhu jeze sem za trenutek zakril
svoje obličje pred teboj,
a z večno ljubeznijo se te usmilim,
govori Gospod, tvoj odkupitelj.

Ta perikopa je za presojanje antiteze v pričujočem psalmu v celoti pomembna, ker je njen drugi verz navzoč v bistvu tudi tu v 8. verzu, kjer psalmist ugotavlja:

Gospod, v svoji dobrohotnosti si mi podelil čast in moč;
ko pa si skril svoje obličje, sem bil zbežan.

Medtem ko navedena Izaijeva antitetična perikopa v vsakem pogledu predstavlja enoto, antitetična verza 6 in 8 v psalmu loči med seboj vmesni verz, ki se najbrž nanaša na oba verza in tvori antitezo pod nekim drugim vidikom. Omenjena antitetična verza izražata človekovo absolutno odvisnost od Boga. V njih se kaže nekoliko tudi polarnost: vse, tako sreča kakor tudi nesreča, je odvisno od božje naklonjenosti oziroma nenaklonjenosti. Vendar Bog ne ravna ne glede na človekovo vedenje, kar je razvidno ravno iz 7. verza, kjer je izražena psalmistova samovšečnost:

Jaz pa sem rekel v zaupanju v samega sebe:
»Na veke ne bom omahnil.«

Tovrstna samovšečnost je značilna za brezbožne (prim. Ps 10, 6) in je torej lastna neumnim (prim. Preg 1, 31), vendar psalmist šele po lastnem izkustvu bližine smrti kot posledice samovšečnosti ugotavlja naravno antitezo med človekovo samozadostnostjo in med njegovo odvisnostjo od Boga. Zdaj ve, da samovšečnost vodi v pogubo, medtem ko zaupanje v Boga osvobaja. Zato v 9. verzu znova začne klicati Bogu, naj ga popolnoma reši nevarnosti smrti.

Psalm 31

Psalm v treh delih izraža tožbo (2—9), zaupanje (10—19) in zahvalo (20—25). Pomemben znak različnosti prvih dveh delov je različna časov-

nost: v prvem delu psalmist govori o preteklih stiskah⁴⁶ in na tem gradi svoj kohortativ in imperfekt; v drugem delu govori o sedanji stiski,⁴⁷ a v tretjem delu se v himničnem tonu zahvaljuje za rešitev.

V vsakem izmed treh delov je navzoč po en antitetični paralelizem, ki izraža prepričanje, da so rešitve deležni le tisti, ki so »pravični« in so torej na Jahvejevi strani. Iz te zavesti se poraja psalmistov prvi antitetični stavek:

Sovražim nje, ki častijo prazne malike
in svoje zaupanje stavim v Gospoda (7).⁴⁸

Zaradi svoje pravičnosti se upa psalmist s prošnjo obrniti na Boga, in to toliko bolj, ker ga sovražniki preganjajo prav zaradi njegove zvestobe do njega. V 18. verzju je izražena prošnja, naj Bog ravna v skladu s svojo pravičnostjo:

Gospod, naj ne bom osramočen, ker sem te klical;
osramočeni naj bodo brezbožni, naj se pogreznijo v podzemlje!

Iz zahvale v tretjem delu je razvidno, da je psalmist že dosegel zaželeno rešitev in je bil torej uslišan. To dejstvo je za psalmista novo potrdilo, da se Bog resnično zavzema za pravičnega, medtem ko krivične zavrača. Zato psalm konča z didaktično sentenco, ki se popolnoma ujema s spoznanji modrostne literature:

Gospod varuje tiste, ki so zanesljivi,
a obilno vrača njim, ki ravnaajo objestno (24).

Na podlagi te strukturalne analize je mogoče spregovoriti še o nekatereh drugih oblikah antiteze, ki niso tako jasno izražene. Psalmistovo zagotovilo v 15. verzju: »Jaz pa (w'ny) zaupam v tebe, Gospod; pravim: 'Ti si moj Bog...'« izraža reakcijo do sovražnikov, ki ga preganjajo. V 23. verzju psalmist z antitetičnim paralelizmom pokaže, kako je Bog odgovoril na njegove dvome v stiski:

V svojem nemiru sem rekel:
»Zavržen sem izpred tvojih oči«.
Ti pa si slišal glas moje prošnje,
ko sem klical k tebi.

Zadnja dva antitetična paralelizma stojita v okviru zahvale v sklepnem delu psalma, ki je v nasprotju s tožbo v uvodu. Psalmist torej hkrati kliče Boga na pomoč in se zahvaljuje za rešitev. Standardna izraelska religiozna miselnost in psihologija kažeta, da je to nasprotje le navidezno, zlasti če pri tem upoštevamo še pesniške zakonitosti. Izkustvo o preteklih odrešenj-

⁴⁶ Glej 8. verz, kjer stoji množinska oblika za »stiske« — srwt.

⁴⁷ Glej 10. verz: sr ly — »v stiski sem«.

⁴⁸ Konsonantna oblika glagola »sovražiti« v začetku 7. verza govori za 1. in ne za 2. osebo, kar M. Dahood, Psalms I, 185, tudi upošteva v svojem prevodu s tem, da predhodno besedo 'mt — »zvestoba« razume kot emfatični samostalni v pomenu »resnično«; torej: »Resnično, sovražim nje, ki častijo prazne malike...«

skih dejanjih je namreč dajalo izraelskemu verniku takó trdno zaupanje, da bo Bog reševal tudi v sedanosti in prihodnosti, da je lahko tudi bodočo rešitev doživljal kot že dano resničnost. Psalmist torej v sedanji stiski kliče Boga na pomoč (prvi del) in na podlagi spomina na pretekle rešitve iz podobnih težav (drugi del) s takšno gotovostjo računa s prihodnjo rešitvijo, da se zanj lahko že zahvaljuje (tretji del).⁴⁹

Ta teološka enota psalma je gotovo mnogo bolj pomembna kakor vprašanje izvora posameznih manjših prvin, ki jih v isti ali vsaj podobni obliki najdemo tudi v drugih (podobnih) tekstih. Če so do nedavnega razlagalci zaradi podobnosti posameznih manjših enot, kakor so izrazi, motivi, ali celo stavki in verzi, sklepali na neposredno literarno odvisnost mlajšega teksta od starejših,⁵⁰ sodobna lingvistična in literarna dognanja govorijo za odvisnost vseh avtorjev od skupne jezikovne tradicije, ki je zlasti v antičnih jezikih polna konvencionalnih prvin. Spričo teh teoloških in jezikovnih razlogov smemo psalm kot celoto, pa tudi posamezne dele pripisati enemu in istemu avtorju.

Psalm 32

Psalm, ki ima mnogo modrostnih prvin, je v bistvu zahvala za odpuščanje krivde in s tem v zvezi obenem za rešitev iz velike stiske, ki jo psalmist postavlja v vzročno zvezo s svojo lastno krivdo. Ta njegova domneva temelji na dvojnem lastnem izkustvu: na izkustvu »molčanja« krivde, ki gre paralelno z izredno stisko (3—4) in na izkustvu »priznanja« krivde, ki vodi v odpuščanje in v ponovno osrečujoče stanje (5). Ker razume psalmist vrnitev v prvotno stanje kot posledico odpuščanja krivde, je treba psalm v prvi vrsti razumeti kot zahvalo za odpuščanje krivde, ki psalmista vodi v osrečujoče uživanje božje milosti — hsd (prim. v. 10). Rešitev iz stiske je tu drugotnega pomena.

To je razvidno že iz uvodnih dveh verzov, saj v izrazito modrostnem stilu poveljučeta človeka, ki mu je Bog odpustil krivdo. »Krivda« in »odpuščanje« sta označena s tremi različnimi pojmi,⁵¹ kar posebno jasno govori za poudarek na odpuščanju krivde. Kakor je pri modrostnih tekstih in v posameznih modrostnih stavkih ali sentencah navadno, je pojem »šry — »blagor...«, ki ga poznamo že iz prvega psalma (1) uvod v splošno blagrovanje, ki velja za vsakega človeka. Šele po tem splošnem uvodnem blagro-

⁴⁹ Glej H. Gunkel, *Die Psalmen*, 131: »So wird er des Ausgangs seiner Sache gewiss und erhebt sich schliesslich 20—25, auf dem Höhepunkt des Ganzen, zu einem im voraus gesungenen Danklied«.

⁵⁰ Prim. B. Duhm, *Die Psalmen*, v: *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament* 14, Tübingen 1922, 129: »Wegen der zahlreichen Anlehnungen an andere Dichtungen, die nicht immer glücklich angebracht sind, muss V. 2—9 und 10—19 sehr jung sein...«. B. Duhm tudi sicer redno sklepa na neposredno literarno odvisnost mlajšega teksta od starejšega, če ugotovi med njima določene podobnosti.

⁵¹ F. Delitzsch, *Biblischer Kommentar über die Psalmen*, Leipzig 1894, 263, na kratko in jasno določi pomen vseh treh izrazov za »krivdo«: pš' — »Losreissung von Gott«; ht'h — »Abirrung vom Gottgefälligen«; 'wn — »Verkehrung, Missetat«. Dejanje »odpuščanja« označujejo naslednji pojmi: ns' — »dvigniti, vzeti proč« (prim. Ex 34, 7; Iz 53, 4); ksh — »pokriti« (prim. Ps 85, 3; Preg 10, 12; Neh 3, 37); l' hšb — »ne misliti, ne prištevati« (prim. 2 Sam 19, 20). Ker Pavel prva dva verza pričujočega psalma navaja (Rimlj 4, 7—8) v kontekstu svoje teologije o »opravičenju brez del postave«, je ta psalm zlasti v protestantski teologiji vedno igral zelo pomembno vlogo.

vanju psalmist opiše svojo lastno dvojno situacijo in s tem hote ali nehoti seže po antitetičnem stilističnem sredstvu, ki daje psalmu živahnost in izrazno moč. Nasproti si stojita »molčanje« (hrš) greha, ki vodi v nesrečo (3—4), in »priznanje« (yd'), odpuščanje in restitucija sreče (5).⁵² K tej svojevrstni antitezi, ki je tu izraz individualnega izkustva in zavzema nekoliko širši kontekst, obstaja pomemben vzporeden tekst v Preg 28, 13, ki v obliki antitetičnega paralelizma izraža isto spoznanje kot splošnoveljavno izkustvo:

Kdor prikriva (ksh) svoje grehe (pš'), nima sreče,
kdor pa jih prizna (yd') in jih opusti, doseže usmiljenje.

Psalmist sicer ne govori na dolgo in na široko o svojem izkustvu božjega usmiljenja v zvezi z odpuščanjem krivde. Z odpuščanjem krivde je mišljena tudi rešitev iz stiske, oziroma prav rešitev iz stiske je vzrok prepričanja, da je krivda odpuščena; to je razvidno iz nadaljnjih verzov (6—7), kjer psalmist v živi simboliki govori o sreči vsakega hsyd — »pobožnega« (6) in o svoji lastni rešitvi iz stiske (7) pod božjim varstvom. V verzih 8—9 se psalmist z didaktično-svarilnim tonom obrača na sobesednike in končno seže po splošni antitetični modrostni sentenci (10), ki jo lahko razumemo hkrati kot potrdilo lastnega izkustva in utemeljitev svarilnega nauka za sobesednike:

Mnogo bolečin ima brezbožni,
kdor pa v Gospoda zaupa, ga obdaja milosrčnost.

Tukaj si stojita nasproti rš' — »brezbožni« in hbwth byhwh — »tisti, ki zaupa v Jahveja« po eni strani, ter različna učinka rby m mk'wbym — »mnoge bolečine« in hsd — »milost« po drugi strani. Gotovo je ta antitetični paralelizem, ki bi sam po sebi lahko izhajal iz tradicionalne zbirke modrostnih sentenc, podrejen zgradbi in teološki misli celotnega psalma. Lahko bi ga celo imeli za povzetek in torej koncizno interpretacijo osrednje misli psalma. Potem je toliko bolj gotovo, da se psalmist sam ne šteje le med tiste, ki zaupajo v Jahveja, ampak tudi med sdyqym — »pravične«, o katerih je govor v sklepnem verzu 11, ki v himničnem tonu kliče k veselju vse »pravične« in tiste, ki so »pravega srca«. Psalmist je torej diametralno nasprotje kategorije rš' iz antitetičnega paralelizma v 10. verzu. Vendar v kate-

⁵² Kako logično je bilo pri starih orientalnih narodih sklepanje na krivdo na osnovi nesreče, je razvidno tudi iz babilonske tožbe ér-ša-hun-gá na »katerega koli boga«. Molilec zaradi bolezni, ki ga je zadela, sklepa na krivdo, ki je pa »ne pozna« in prosi, naj »veter odnese njegov greh«. Tudi v tej pesnitvi molilec neposredno prosi za odpuščanje krivde in torej le posredno za ozdravljenje. Glej A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich—Stuttgart 1953, 225—228; M. J. Seux, *Hymnes et Prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, v: *Littératures Anciennes du Proche-Orient* 8, Paris 1976, 139—169. Prim. tudi Aishilos, Agamemnon 3, 176—183 glej Aishilos, Oresteia, Ljubljana (DZS) 1963, 63:

Saj on pokazal je pot do razuma,
zakon postavil veljaven: trpljenje je šola.
Na trudno srce se ti spušča
namesto sna pekoče kesanje:
volji navkljub postaneš preudaren.
To je pač ka-li milost bogov,
da s trdo roko ravnaajo svet,
sedeč ob svetem krmilu.

gorijo sdyqym lahko spada šele potem, ko mu je Bog odpustil krivdo in je začel hoditi po »poti« hsydym — »pobožnih«. ⁵³

Psalmist predstavlja torej poseben vidik kategorije sdyqym, ki je v okviru psalterija nenavaden. Božje naklonjenosti in sreče življenja z Bogom ne pripisuje svoji lastni pravičnosti, ki jo nekateri psalmisti in npr. Job takó odločno branijo od vsega začetka, ampak božji usmiljenosti, ki je človeku naklonjena kljub njegovi grešnosti. Psalmist je postal »pravičen« šele potem, ko ga je Bog s svojo milostjo »opravičil«. Iz psalmistove strani je bilo potrebno priznanje lastne grešnosti in s tem popolna odprtost v božje življenje. S tem osnovnim spoznanjem se je psalm ne le približal, ampak celo identificiral z novozaveznim teološkim svetom, zlasti s teologijo sv. Pavla. Takó za osnovno misel psalma kakor tudi za antitetično sentenco v Preg 28, 13 najdemo v NZ, v 1 Jan 1, 8—9, celo nazorno antitetično paralelo z določeno teološko nianso:

Ako rečemo, da nimamo greha, sami sebe varamo in v nas ni resnice. Ako svoje grehe priznamo, je zvest in pravičen, da nam naše grehe odpusti in nas očisti vse krivičnosti.

Tu sicer ni govora o otipljivem »materialnem« učinku odpuščanja grehov kakor v psalmu 32, toda Evangelij nam posreduje tudi Jezusove besede mrtvoudnemu: »... tvoji grehi so ti odpušteni ... vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi na svoj dom!«

Psalm 34

Pričujoči psalm je sestavljen po načelu abecednega akrostiha, ⁵⁵ ki je takó za razumevanje oblike kakor tudi vsebine celotnega psalma nemajhnega pomena. V marsičem obstajajo še nejasnosti glede razlogov za uporabo abecednega akrostiha v semitskih literaturah, vendar se zdi, da je abecedno zaporedje služilo predvsem kot mnemotehnično sredstvo. ⁵⁶ Ker se

⁵³ Poprej je dejansko spadal v kategorijo rš'ym, a najbrž ne predvsem zaradi »moralnih« prestopkov, temveč zaradi »molčanja«, prikrivanja grehov, kar je izraz njegove samozadostnosti. Biblični pisatelji pa ravno v človekovi samozadostnosti vidijo greh v pravem pomenu besede.

⁵⁴ Glej Mt 9, 2. 6 — Lk 5, 20. 24 — Mk 2, 5. 11. Razne trditve glede oddaljenosti psalma od novozaveznega oznanila izhajajo iz enostranskega in površnega razumevanja psalma. Nekateri razlagalci iščejo bistvo psalma v »materialnem« povračilnem nauku in v 10. verzu vidijo ceneno teologijo o božjem plačilu za človekova dobra dela. Tako npr. B. Duhm, *Die Psalmen*, 133, ki psalmistove »predstave o trpljenju, grehu in o sreči« označuje kot »unterchristlich« in pravi: »Es ist bequem, sich vorzustellen, die Religion sei dazu da, uns das Glück zu schaffen, zu sichern und nach Trübungen rasch wiederherzustellen, und die dauernd Unglücklichen seien unbussfertige Gottlose; Christentum ist das aber nicht«. Podoben nesporazum se odraža iz govorjenja o »naive Vergeltungsauffassung« pri R. Kittel, *Die Psalmen*, v: *Kommentar zum Alten Testament* 13, Leipzig ⁵⁵ 1929. Zato je toliko bolj zadovoljivo ugotavljanje pri H. J. Kraus, *Psalmen*, 258: »Das Geheimnis des 32. Psalms aber liegt darin, dass dieses Lied den Hörern und Lesern von Anfang an in die beglückende Wirklichkeit der Vergebung und Heilszuwendung hineinmimmt«.

⁵⁵ Prim. še druge abecedne pesnitve: Ps 9/10; 34; 111; 112; 119; 145; Preg 31, 10—31; Zal 1—4; Nah 1, 2—8; Sir 51, 13—30.

⁵⁶ Glej W. F. Albright, *Alphabetic Origins and the Idrimi Statue*, v: *BASOR* 118 (1950) 11—20; H. J. Kraus, *Klagelieder (Threni)*, v: *Biblischer Kommentar* 20, Neukirchen-Vluyn ⁵⁶ 1968, 6 sl.; H. J. Kraus, *Psalmen*, 77. Prim. tudi M. Löhr, *Alphabetische und alphabetisierende Lieder im Alten Testament*, *ZAW* 25 (1905) 173—198.

bodisi vsak nov verz (takó v pričujočem psalmu) ali vsaka nova kitica ali vsaka večja nova pesniška enota začne z novo črko po abecednem zaporedju, je bilo bralcu ali poslušalcu zelo olajšano spominsko osvajanje tekstov. Toda za pesnika je predstavljala ta oblika nemajhne težave. Ta oblika omejuje svobodo pesniškega oblikovanja, lahko hromi pesniški polet in neposrednost, lahko zmanjšuje učinkovitost simbolike, lahko negativno vpliva na logični razvoj misli, pogojuje ponavljanje istih misli itd.

Spričo tega je razumljivo, da so se morda predvsem večji pesniki izogibali tega oblikovnega sredstva. Če abecedne pesnitve najdemo predvsem v modrostni literarni zvrsti, je razlog precej jasen. Modrostno-didaktične sentence, ki so abstraktne, a so namenjene predvsem za pouk, same po sebi kličejo po primernem mnemotehničnem sredstvu. Pričujoči psalm je sicer v bistvu zahvalna pesnitev, a igrajo v njej modrostne prvine tako pomembno vlogo, da lahko velja tudi za modrostni psalm. Psalmist se namreč ob lastnem izkustvu rešitve iz stiske obrača na sobesednike in jih z modrostnimi sentencami poučuje o božji naklonjenosti »ubogim« in »pravičnim«.

V uvodnem delu (2—4), ki je himnične narave, psalmist govori o svoji nameri, da hoče slaviti Boga »vsak čas«. V prvem glavnem delu (5—11) najprej navaja razlog svoje namere, namreč rešitev iz »strahov« — mgwrwt (5), potem pa neposredno nagovarja sobesednike, da bi jim dopovedal, kako dober je Gospod, ki je njega, »ubožca« — 'ny rešil iz vseh njegovih stisk (6—9). Kot Jahvejeve »svete« — qdwšyw jih nagovarja, naj se ga »bojijo«. Če je doslej razloge za to iskal predvsem v svojem lastnem izkustvu, zdaj uporablja antitetično sentenco tradicionalno-splošne narave (11):

Mogočni so obubožali in stradali,
kateri pa iščejo Gospoda, ne bodo ničesar pogrešali.

Z 12. verzom se začne drugi, glavni del psalma, ki je izrazito modrostne narave. Psalmist hoče svoje sobesednike »učiti strahu božjega« — yr't yhw h'ldkm (12).⁵⁷ Posebno pomembno je vprašanje: »Kdo je ta, ki mu ugaja življenje, si želi dni, v katerih bi okusil dobro?« (13). To vprašanje je izzivalno, zato daje psalmu pestrost in izrazno moč. Odgovor daje psalmist sam. Le tisti bo imel življenje, ki bo brzdal svoj jezik in bo govoril ter delal le dobro (14—15). To zatrjevanje vodi psalmista znova, in sicer v dvojni antitetični paralelizem splošno doktrinarne narave. Najprej si stojita nasproti 16. in 17. verz:

Oči Gospodove se obračajo na pravične
in njegova ušesa na njihovo vpitje.
Obraz Gospodov se obrača proti njim, ki delajo zlo,
da zbriše iz zemlje njihov spomin.

Ta antitetični paralelizem se miselno v nadaljevanju v celoti ponovi, vendar tako, da si stojijo kar štirje verzi o »pravičnih« (18—21) nasproti enemu verzu o »hudobnih« (22): Bog usliši vpitje pravičnih (18); je blizu potrtem

⁵⁷ K vprašanju. »strahu božjega« v stari zavezi glej J. Becker, Gottesfurcht im Alten Testament, v: *Analecta Biblica* 25, Rom 1965, posebno str. 145 sl. in 257 sl.

v srcu (19); rešuje jih iz vseh nadlog (20—21); toda »hudobne žene hudo-bija v smrt, in kateri sovražijo pravične, bodo kaznovani« (22).

V teh antitetičnih paralelizmih imamo torej začrtani dve poti: pot v življenje je pot »strahu božjega«, pot v smrt je življenje brez Boga in pre-ganjanje pravičnih. S tem je najbolj zgovorno podan odgovor na vprašanje v 13. verz, kdo si želi življenja. Sklepni verz (23) je tako le ponovno na-govarjanje pravičnih, naj se držijo Boga.

V pričujočem psalmu hudobni ne nastopajo toliko kot preganjalci, am-pak bolj kot psihološko-teološko nasprotje pravičnih. Kategorija »hudobnih« služi psalmistu predvsem kot svarilo »pravičnim«, naj ne odstopajo iz poti »strahu božjega«, ki edina vodi v življenje. Stilistika antiteze služi torej kot najučinkovitejše sredstvo za svarilo in spodbudo vsem, ki hočejo doseči pravo srečo in pravo življenje. Iz tega je toliko bolj razvidno, da je pojem »strahu božjega« v psalmu najbolj osrednjega pomena. Vendar psalmist s tem pojmom ne operira abstraktno. Govori zlasti iz svojega izkustva, ki ga vrednoti iz stališča modrostnih sentenc, ki izražajo izkustvo prejšnjih ge-neracij. Psalmist iz svojega izkustva ve, da le »strah božji« vodi v življenje. Rešitev, ki jo omenja, je zanj gotovo določen odrešenjski dogodek, ki samo potrjuje nauk očetov. Vendar ta dogodek za psalmista najbrž ni edini do-kaz, da le »strah božji« vodi v življenje, saj nastopa kot »ubožec« (7) in ve, da ubožca zadenejo mnoge težave... (20). Sreča življenja z Bogom ima to-rej globlje korenine in v tem psalmu lahko najde svoje mesto tudi »Pra-vični« iz križa. Antitetične paralelizme torej ne smemo razumeti kot »naiv-no teorijo o povračilu«. ⁵⁸ Psalmist ne določa niti časa niti poteka božjega povračila za »pravične« in »hudobne«, zato tega povračila ne bi smeli razu-meti samo ali predvsem v materialnem smislu, čeprav so Izraelci priča-kovali božjo sodbo predvsem v svoji življenjski neposrednosti. Končno to-liko psalmov, pa najbrž tudi ta, daje razumeti, da je sreča pravičnega že v božji bližini, ki prej ali slej vodi v dokončno srečo, za katero so »hudobni« prikrajšani.

Psalm 35

Uvodni vzklík: »Bori se zoper nje, Gospod, ki se zoper mene borijo...!« dovolj jasno nakazuje, da gre tu za prošnji psalm ali za individualno žalo-stinko. Prošnji značaj prevladuje v celotnem psalmu, kar je povsem razum-ljivo glede na psalmistov položaj. Sovražniki, ki so nekoč morda bili njego-vi prijatelji (prim. 13—14), ga brez vzroka preganjajo in obtožujejo s po-močjo lažnivih prič (prim. 11 sl.). Psalmist ob tem daje viden, kakor da je postavljen pred sodni zbor, pred katerim mora braniti svojo pravičnost. Ker ne najde druge zanesljive zaslombe, se z znamenitim ryb — apelom obrača na Boga in ga prosi, naj razsodi v sporu med njim in med njegovimi so-vražniki. Vloga Boga — »Borilca« je posebno jasno prikazana v Iz 49, 25: »Boril se bom proti njim, ki se borijo zoper tebe in tvoje otroke bom re-šil«. Izraz ryb — »prepirati se, boriti se«, ki označuje običajne — nesodne, sodne in teološke spore, igra v SZ pomembno vlogo predvsem pri prerokih,

⁵⁸ Prim. R. Kittel, Die Psalmen, 128: »Durch das ganze Gedicht klingt die naive Vergel-tungstheorie als Grundton durch, nach der es Gott den Seinen unbedingt gelingen lässt.«

kjer Bog obtožuje svoje ljudstvo; pri Jobu, kjer Job obtožuje Boga, in pri psalmih, kjer psalmisti prosijo Boga, naj razsodi v sporu s sovražniki.⁵⁹

Pričujoči psalmist pred božjim razsodnikom (prim. v. 24) obtožuje sovražnike in prosi za njihovo »osramočenje« (4. 26). Potem se bo lahko »veselil« skupaj z vsemi, ki so naklonjeni njegovi pravičnosti (9. 27). Svojo prošnjo utemeljuje s tem, da prikazuje krivičnost sovražnikov in svojo pravičnost. Dvojnost njegove prošnje in tudi njegova obtožba sovražnikov in obramba lastne pravičnosti sama po sebi vodi v antitetično stilizacijo, ki je osrednja oblikovna posebnost tega psalma. V njem so navzoči trije antitetični paralelizmi širšega obsega. Ker vsak izmed njih sestavlja okvir ali sklep posebne miselne enote, je antitetična stilizacija morda najbolj zanesljiv kriterij za razčlenitev psalma v posamezne miselne in oblikovne enote. Žal komentatorji tega kriterija navadno ne opazijo in psalm členijo po mnogo manj prepričljivih znakih.

Razčlenitev na podlagi antitetičnih enot nam nudi naslednjo sliko. Prve tri verze določa psalmistov apel na Boga, ki je prikazan v vlogi vojnega »bojevnik«. S 4. verzom se začne nova miselna enota. Psalmist se namreč ne obrača več v drugi osebi na Boga, ampak v jusu izraža svoje povračilne želje za sovražnike:

Naj se sramujejo in zarde,
kateri mi strežejo po življenju;
naj se umaknejo in osramote,
ki mi nameravajo zlo ... (4).

Želja po kazni za sovražnike se prepleta z obtožbo njihove krivične sovražnosti. Šele v 9. adverbialnem verzu psalmist obrne pozornost nase:

Moja duša pa bo vriskala v Gospodu,
veselila se bo njegove osvoboditve.
Vse moje moči ti naj kličejo:
»Gospod, kdo je kakor ti,
ki rešuješ bednega ('ny) iz rok mogočnega,
ubožca ('bywn) iz rok njega, ki ga pleni? (9—10).

Temelj psalmistove prošnje za njegovo dvojno prošnjo, ki zadeva vprašanje povračilnega načela, je za starozavezno teologijo izredno pomembno spoznanje, da je posebnost Jahveja ravno v njegovem zavzemanju za »uboge, bedne« (10). Ker sodi med »bedne« tudi psalmist, sme zase pričakovati božjo naklonjenost in za sovražnike kazen. Verza 9—10 sta v neposrednem antitetičnem razmerju do verzov 4—8. Prvo večjo miselno enoto, 4—10, zaokroža torej prvi razširjen antitetični paralelizem.

Drugi antitetični paralelizem je navzoč v novi miselni enoti, 11—16, kjer psalmist znova obtožuje sovražnike, ob tem pa brani svojo pravičnost. Anti-

⁵⁹ Prim. predvsem B. Gemser, *The rib- or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality*, v: *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East presented to Prof. H. H. Rowley*, ed. by M. Noth-D. W. Thomas, *Supplements to VT* 3, Leiden 1960, 120—137; H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament*, v: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 14, Neu kirchen-Vluyn ¹1970; G. Liedke, *rib streiten*, v: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* II, 771—777.

teza obstaja med verzi 13—14 in 15—16. V 13—14 psalmist govori o svoji nekdanji solidarnosti do sedanjih sovražnikov:

Ko so bili oni bolni, sem se jaz oblačil v raševino,
s postom sem svojo dušo pokoril
in moja molitev je vedno znova prihajala predme ...

V 15—16 poudarja ravno nasprotno o svojih sovražnikih:

Toda ob mojem padcu so se veselili in shajali,
združno so nastopili zoper mene ...

Psalmist v tem antitetičnem paralelizmu po eni strani prikazuje poseben tip »pravičnega«, ki presega povprečen ideal starozaveznega vernika, po drugi strani pa poseben tip »hudobnega«, ki je v celoti v nasprotju s starozavezno etiko. S tem psalmist najbolj zgovorno utemeljuje svojo dvojno prošnjo, ki v 17—26 postaja vedno bolj netolerantna. V tej zadnji miselni enoti se apel na Boga (17. 22—25) in obtožba sovražnikov (20—21) posebno tesno prepletata. Psalmist se sklicuje na Jahvejevo »pravičnost«: »Prisodi mi pravico po svoji pravičnosti!« (24). Zavest o naravi božje »pravičnosti«, se pravi božje odrešenjske naklonjenosti, psalmista znova vodi v antitetični paralelizem, ki kakor prvi zadeva povračilno načelo:

Naj se sramujejo in zarde vsi hkrati,
ki se veselijo nad mojo nesrečo!
S sramoto in z nečastjo naj se ogrnejo,
kateri se povzdigujejo zoper mene!
Radujejo in vesele pa se naj vsi,
ki želijo mojo pravico,
naj vedno govore: »Poveličan bodi Gospod,
kateri želi dobrobit (šlwm) svojemu služabniku«.

Tu psalmist neposredno govori o svoji sdq — »pravičnosti«, ki bi sama po sebi morala voditi v šlwm — »mir, blaginjo ...«. Zato si prav tega odrešenjskega miru, ki ga rušijo sovražniki s svojo krivičnostjo, najbolj želi. Ko bo ta njegova želja uresničena, bo lahko toliko lažje oznanjal božjo »pravičnost« in »hvalo« (28)

Povzetek: JOŽE KRAŠOVEC: ANTITETIČNI STIL V KNJIGI PSALMOV (I. del)

Avtor razprave izhaja iz ugotovitve, da so v knjigi psalmov zastopane skoraj vse oblike antiteze, ki so znane iz hebrejske biblije. Razumljivo je, da stilistika antiteze pride do veljave le v psalmih, ki so izraz psiholoških in teoloških konfliktnih situacij, ali pa spadajo med didaktične pesnitve. Mnogi izmed teh psalmov so več ali manj v celoti zgrajeni po antitetičnem načelu. Med takšne spadajo kraljevi psalmi, ki izražajo nasprotje med Bogu vdanim izraelskim kraljem in med Bogu nasprotnimi tujimi silami (Ps 2, 18, 20); prošnji psalmi (individualne žalostinke) in zaupni psalmi, v katerih psalmist kot »pravičnik« nastopa proti »hudobnim« preganjalcem in prosi Boga za posredovanje (Ps 3, 5, 11, 31, 35); modrostni psalmi, v katerih prevladu-

jejo sentence v obliki antitetičnega paralelizma (Ps 1, 30, 34); zahvalni Ps 32, ki prikazuje nasprotje med posledico greha (bolezen) in položajem po izbri-sanju krivde (ozdravljenje in ponovno osrečujoče življenje z Bogom).

Zusammenfassung: JOŽE KRAŠOVEC, ANTITHETISCHER STIL IM BUCHE DER PSALMEN (I. Teil)

Der Aufsatz geht von der Feststellung aus, dass im Buche der Psalmen fast alle Formen der Antithese zu finden sind. Allerdings kommen sie nur in den Gattungen vor, in denen sich eine theologischpsychologische Spannung oder weisheitliche Belehrung und Ermahnung ausdrückt. Dieser erste Teil zeigt, dass in einigen Psalmen die Antithese sogar die grundlegende Struktur bildet: Die Königpsalmen (Ps 2, 18, 20) arbeiten mit dem Gegensatz zwischen dem gottesfürchtigen israelitischen König und den gottwidrigen fremden Mächten. In den individuellen Klageliedern und Vertrauenspsalmen (Ps 3, 5, 11, 31, 35) stellt sich der Beter als »der Gerechte« den ihn verfolgenden »Frevlern« gegenüber. In den Weisheitspsalmen (Ps 1, 30, 34) kommen verschiedene sentenzhafte Formen des antithetischen Parallelismus zum Vorschein. Das Danklied Ps 32 stellt die Situation unter der Sünde (Krankheit) und die Situation nach der Vergebung (Wiederherstellung) gegenüber.

Résumé: JOŽE KRAŠOVEC, LE STYLE ANTITHÉTIQUE DANS LE LIVRE DES PSAUMES (I. partie)

L' auteur part du fait que dans le livre des psaumes il y a toutes les formes de l'antithèse connues de la Bible hébraïque. Il est évident que le style antithétique ne se trouve que dans les psaumes qui décrivent des situations conflictuelles tant psychologiques que théologiques. Beaucoup de ces psaumes sont d'une facture plus ou moins antithétique. Nous pouvons mentionner les psaumes royaux où apparaît l'antithèse entre le roi d'Israël, soumis à Dieu, et les forces étrangères qui lui sont hostiles (Ps 2, 18, 20); les psaumes de demande et de confiance, où le psalmiste se présente en tant que »juste« contre les »méchants« persécuteurs et demande à Dieu d'intervenir (Ps 3, 5, 11, 31, 35); les psaumes de la sagesse où prédominent les sentences en forme de parallélisme antithétique (Ps 1, 30, 34); le psaume d'action de grâces (Ps 32) qui décrit l'antagonisme entre les séquelles du péché (la maladie) et l'existence de celui qui a obtenu le pardon (la guérison et la vie nouvelle avec Dieu).

DELOVANJE GOSPODOVEGA DUHA V STARI ZAVEZI

Uvod

V stari zavezi sta božje razodetje in božje delovanje v svetu predstavljene različno in v različnih oblikah. Med njimi najpogosteje srečujemo izraze: Shem Yahweh, Gospodovo ime; Dabhar Yahweh, Gospodova beseda; Yadh Yahweh, Gospodova roka, in Ruah Yahweh,¹ Gospodov duh.

V tej razpravi se bomo omejili na Ruah Yahweh, Gospodov duh. Preden pa nadaljujemo, si najprej kratko oglejmo prvoten in prenesen pomen besede ruah.

V SZ imamo obojen pomen: prvoten in prenesen. Prvotno pomeni ruah »veter«² in se ta izraz uporablja za vse vrste vetrov: od rahlega vetriča (ruah hayyomm) v Gen 3,8 do silnega viharja (ruah gedholah) v Job 1, 19; Jona 1, 4. »Ruah Yahweh« v Iz 59, 19 lahko primerjamo z »ruah gedholah« in njegovim pomenom. Nekateri prevajajo »ruah Elohim« v Gen 1, 2 z »Viharen veter«³ ali z »grozljiv veter«.⁴

V prenesenem pomenu je izraz uporabljen 1. za človekov dih in za njegovo življenje: »Ušesa imajo, pa ne slišijo, ni diha v njihovih ustih« (Ps 135, 17), 2. za človekovo razpoloženje ali stališče: »Prišla pa je k njemu njegova žena Jezabela in ga vprašala: Zakaj si tako zlovoljen (je tvoj duh tako zlovoljen) in nočeš jesti?« (1 Kr 21, 5) in 3. za skrivnostno božjo moč, ki ljudi priganja k delovanju: »Nadenj je prišel duh Gospodov in postal je sodnik v Izraelu. Šel je v boj in Gospod mu je dal v roke Kušan-Rišataima, kralja v Edomu« (Sod 3, 10).

Ugotavljanje teh in drugih pomenov besede ruah kaže, da je v večini primerov, kjer je uporabljen, na kakšen način povezan z Jahvejem, celo tam, kjer ni enačen izrecno z njim.

Ker bi nas razpravljanje o teh različnih pomenih besede ruah vodilo predaleč, se bom v razpravi o ruah Yahweh omejil le na tretji pomen, namreč na ruah Yahweh kot na skrivnostno božjo moč, ki priganja ljudi k delovanju; ogledali si bomo, kako se v tem pomenu beseda v različnih dobah izraelske zgodovine uporablja.

¹ Eno najboljširnejših razprav o »ruah« ali ustrezni grški besedi »pneuma« najdemo v knjigi Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament, Stuttgart, W. Kohlhammer GMBH, zv. VI, str. 330 sl.

² V vetru in dihu je primitivni človek gledal skrivnostno božjo moč in je takó v njima začel gledati simbol skrivnostne božje navzočnosti in delovanja. Walter Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1936, zv. 2, str. 18. Po Hehnu je nadalje iskati izvor pojmovanja, ki enači »veter« z živim dihom, ki oživilja vso naravo in daje človeku življenje, če izhaja iz Boga, v Egiptu, kjer najdemo dostikrat prikazanega Boga, kako s svojim dihom vliva življenje naravi in človeku. Podobno v Babiloniji pripisujejo Bogu nadnaravno modrost, ki človeka usposablja, da dela čudeže in napoveduje. J. Hehn, Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, Z. A. W. 1925, str. 210 sl.

³ Ekumenska izdaja SP, Ljubljana 1974.

⁴ E. A. Speiser, »Genesis«, The Ancor Bible, Garden City, Doubleday, 1964.

I. Ruah Yahweh v zgodnji dobi, ko Izrael nastaja

Ruah Yahweh ni omenjen tedaj, ko Bog izvoli Izrael in sklene z njim zavezo. SP začne uporabljati izraz v dobi sodnikov, ko zunanja nevarnost ogroža že kar sam obstoj zaveznega izraelskega občestva. Ko se Izrael pojavi v Kanaanu, »ima rahlo predstavništvo plemen, je federacija različnih plemen okrog osrednjega svetišča, ki ima krepko združevalno moč in ustvarja med rodovi edinstvo v veri in politiki, deloma pa tudi v jeziku in navadah.«⁵

Kot predstavniška ali plemenska zveza Izrael ni imel nobene osrednje oblasti; vendar je imel močno združevalno silo v svojem skupnem češčenju Jahveja in v svojem izročilu, da je izvoljeno ljudstvo: to je različna plemena držalo skupaj v mirnem in vojnem času. V knjigi sodnikov vidimo, da je v času nevarnosti navadno nastopil voditelj, ki ga je prevzel ruah Yahweh, ki je zbral družine svojega plemena in včasih tudi sosedna plemena ter jih popeljal v boj proti skupnemu sovražniku (Sod 3; 4; 5; 6; 11; 13). Če je bil nastop uspešen, potem so takega voditelja, ki so ga imenovali »sophet«, sprejeli za voditelja posameznega plemena ali plemen, dokler je živel. V nobenem primeru seveda njegov položaj ni bil enak položaju kralja. Ni namreč imel nobenega dvora, nobene uradniške birokracije, nobene stalne vojske in s svojo oblastjo tudi ni mogel drugega kot svetovati in opominjati ali urejati medplemenske spore (prim. Sod 4, 5: vloga Debore). Tako oblast je imel zaradi tistih dinamičnih lastnosti, ki so prišle do veljave v času stiske. Max Weber⁶ si je izposodil izraz pri cerkvenem zgodovinarju Rudolfu Sohm in je imenoval tovrstno začasno oblast »karizmo«. V dobi sodnikov podeljuje to karizmo sodnikom ruah Yahweh, ki nagne te ljudi k delovanju, da rešijo Izrael njegovih sovražnikov. Ena od značilnih oznak karizmatičnega vodstva je bilo to, da ni trpelo niti birokratične ustalitve, ki bi bila vodila do tega, da bi bilo vodstvo brez konca v eni družini, niti tega, da bi bilo prešlo na kakšno drugo osebo, npr. od očeta na sina. Te karizme je bilo konec, bodisi ko je bila zmaga dobljena in se je vrnil domov ali pa z njegovo smrtjo. Klasični zgledi za delovanje karizme so sodniki Otoniel, Gedeon in Jefte, pri katerih so nam podane tako okoliščine kot način, kako so prišli do svojega voditeljskega položaja. V vseh teh primerih je prišel nadnje, jih je zgrabil ruah Yahweh oziroma se je v teh posameznikih vtelesil, da so potem zbrali ljudstvo in ga povedli v boj. Vsem tem karizmatičnim voditeljem skupna poteza je to, da jih je ruah navdal z borbeno strastjo in z voditeljskimi lastnostmi, oboje pa naj bi uporabili za osvoboditev Izraela iz razmer, v kakršne so prišli zaradi svojih grehov odpada. Tak karizmatičen voditelj je nadalje nastopil in nato osvobodil ljudstvo vedno šele potem, ko se je skesalo in spet začelo častiti Jahveja (Sod 2, 11 sl.; 3, 7 sl.; 12; 15; 4, 1; 6, 1; 10, 6 sl.; 13, 1 sl.).

Če vse te primere podelitve karizmatične moči gledamo v zgodovinskem ozadju, nam je jasno, da je bila karizma prav tesno povezana z narodnim obstojem, ta pa je bil spet neločljivo združen z narodovo zvestobo Jahveju.

⁵ W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra*, New York, Harper Torchbooks 1963, str. 35–48. Glej tudi Marzin Noth, *The History of Israel*, New York, Harper and Brothers 1958, str. 88 sl. ter njegovo *Das System der zwölf Stämme*, BWANT, III. 10. 1930. Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II. München, C. H. Beck, str. 1–65.

⁶ Max Weber, *Essays of Sociology*, Oxford, University Press 1946, str. 246 sl.

Imela je življenjsko vlogo, dokler ni bila postavljena monarhija, ko je bil karizmatičen tip vodstva postavljen na hudo preskušnjo.

II. Ruah Yahweh v dobi monarhije

V Samuelu lahko vidimo zadnjega voditelja stare karizmatične vrste. Samuelova doba je bil čas, ko so Filistejci ogrožali obstoj Izraela in je bilo karizmatično vodstvo postavljeno na najhujšo preskušnjo. Do tedaj je imel Izrael opraviti pretežno z nekakšnimi beduinskimi roparji, pri Filistejcih pa so se morali spoprijeti z dobro organiziranim, discipliniranim in dobro oboževanim sovražnikom. Po porazu pri Silu (1 Sam 4, 1 sl.) so bili Izraelci prepuščeni Filistejcem na milost in nemilost. Tisti, ki so preživeli in živeli podjarmljeni, so prišli do prepričanja, da spričo močnejšega sovražnika načela karizmatičnega vodstva sploh nimajo več veljave. Končna posledica tega je bila, da je ljudstvo zahtevalo stalnega voditelja — kralja. Takó je nastal boj med skupino, ki se je oklepala starega karizmatičnega vodstva s Samuelom kot voditeljem, in skupino, ki je videla narodno rešitev le v močnem in stalnem voditelju. Za Samuela in njegove pristaše je bil to odpad od Jahveja, je bila zavrnitev Jahveja kot vladarja (1 Sam 8, 9). Sicer je pa že Samuel odvil karizmatičnemu vodstvu čar, ko je na svoja stara leta določil za sodnika svoja dva sinova, ki sta zlorabljala svojo službo (1 Sam 8, 1—3). Samuelova visoka starost in nepošteno ravnanje njegovih dveh sinov je bilo nasprotni stranki dobra pretveza za to, da so zahtevali kralja.

Rešitev, ki so jo končno sprejeli, je bila kompromis. Samuel naj izbere prihodnjega vodjo; s to izvolitvijo pa sta se pojavila dva nova elementa. Prvič je nehala stara, samovoljna metoda, s katero je Bog izvolil potrebnega voditelja, s tem da mu je dal svojega ruah. Zdaj je izbiral človeški dejavnik, v tem primeru Samuel. Res imamo že prej primer, da je človeški dejavnik izbral Izraelu voditelje: Mojzes je določil Jozveta za svojega naslednika (Dt 34, 9; Nm 27, 18, 23 (P)), in prerokinja Debora je izbrala Baraka za svojega sovoditelja. V prvem primeru je bil Jozve določen kot »mož, ki je v njem ruah«, medtem ko v drugem primeru ruah ni omenjen. Drugič je za znamenje, da izbranega voditelja potrjuje Bog, uvedeno maziljenje. Običaj maziljenja je bil tuja novotarija. Bil je splošen bližnjevzhodni običaj, v navadi pri Egipčanih in Babiloncih. Kralje so mazilili v Egiptu, in ta običaj so oni uvedli v Kanaanu.⁷ Joatamova basen je priča, da je bilo maziljenje kraljev v Kanaanu v navadi. Izraelci so to sprejeli, in kot lahko vidimo v primeru Savla, Davida in drugih kraljev (Savel, 1 Sam 10, 1; David, 1 Sam 16, 3; 2 Sam 2, 4; 5, 3; Salomon, 1 Kr 1,39; Joas, 2 Kr 11, 12; Joahaz, 2 Kr 23, 30), so maziljenje uporabljali kot formalno uvajanje v službo, ki je v sebi obsegala naloge sodnika, upravitelja (kralja) in duhovnika. Oba, Savel in David sta izvrševala tudi duhovniška dejanja (1 Sam 13, 9; 2 Sam 6, 18) in David je svoje sinove določil za duhovnike (2 Sam 8, 18). Pri maziljenju Savla in Davida vidimo, da je ruah Yahweh prišel nanju šele, ko je Samuel zlil olja nanju. Tedaj pa ju je kot sodnike prevzela strast za vojskovanje in prejela sta dar vodstva. Ko je bil David prvič maziljen (1 Sam 16, 13) — vsega je bil maziljen trikrat (2 Sam 2, 4; 5, 3) — nam je rečeno, da je »od tega dne in nadalje duh Gospodov

prešinjal Davida« (1 Sam 16, 13), medtem ko je Savla hkrati ruah Yahweh zapustil in ga je namesto njega prevzel ruah ra'ah me'eth Yahweh — »glej, zli duh te po božji volji muči« (1 Sam 16, 15).

V tej dobi se pojavi tudi nova skupina verskih služabnikov, takó imenovani zbor ekstatičnih prerokov. Res jih nekatera njihova dejanja prikazujejo kot vedeževalce; vendar je bila ta njihova vloga drugotna. Njihova prva skrb je bil narodni in verski blagor njihovega ljudstva. Ta se nam razodeva v dejavnosti zgodnjih prerokov, kot so Debora, Samuel, Gad, Natan, Ahija, Hananija, Elija, Elizej in Jemlov sin Mihej. Ti ekstatični preroki so zdaj postali nosilci karizem; prejeli so jih po ruah Yahweh. V nekaterih primerih so postavljali in odstavljali kralje, kot vidimo pri Samuelu in Elizeju; vendar je bila njihova glavna naloga oznanjati Gospodovo besedo (1 Kr 17, 1; 18, 1; 22,5 sl.) in v Izraelu živ ohranjati stari zavezni ideal božjega gospostva (1 Kr 18, 17). Vsekakor vidimo pri obojnih narodnih junakih, se pravi sodnikih in ekstatičnih prerokih, delovati istega ruah Yahweh, ki je prišel nanje nena doma, jih prevzel in nagnil k delovanju.

Med vlogo teh dveh vrst karizmatikov je seveda očitna razlika. Glavna naloga sodnikov, kot tudi Savla in Davida, je bila: osvoboditi Izrael in ga rešiti tujega jarma. Ekstatični preroki pa se zdi, da imajo dvojno nalogo: bodriti ljudstvo k sveti vojski (1 Sam 15, 1 sl.; 1 Kr 20, 13 sl.) ter kralju in ljudstvu oznanjati božjo besedo (1 Sam 9, 9). Skratka: niso bili samo verski entuziasti, bili so tudi borci za zavezne pravice ljudstva. Bili so svetovalci kraljev, če pa so postali kralji neverni, so jih tudi brez strahu kritizirali in obsojali njihova dejanja (2 Sam 12, 1 sl.; 1 Kr 21, 20). Pripravljali so tudi revolucije, ki so kralje odstavljale in namesto njih postavljali na prestol druge može (1 Kr 11, 29 sl.; 16, 7; 2 Kr 2, 1—10; 27). V vseh časih je bil seveda njihov namen tudi: pospeševati koristi njihovega izvoljenega ljudstva in takó živo ohranjati zavezno idejo, da je Jahve vladar.

Z izvolitvijo Davida kot karizmatičnega Izraelovega vladarja je konec karizmatičnih političnih voditeljev. Kot smo že ugotovili, karizme ni bilo moč niti prenesti na drugega niti podedovati. Ko je David ustanovil dedno monarhijo in izbral Salomona za svojega naslednika, je karizmatični dar izrael-skih kraljev minil. Značilno je, da se ruah Yahweh nič ne omenja, ko je Salomon maziljen za kralja. Od tedaj naprej ni nobenega vladanja več izbral ruah Yahweh. Prestol so dedovali in si ga ohranjali z oboroženo silo, plačanimi uradniki in drugimi upravnimi uslužbenci. Skratka, prevladala je birokracija; ta je pa po Maxu Webbru smrtni sovražnik karizme.⁸

Da Savlovi potomci niso mogli ostati na prestolu, je treba pripisati dejstvu, da Išbaal ni bil karizmatik. Za kralja severnih plemen ga je postavil Abner, poveljnik Savlove vojske (2 Sam 2, 8). Ker je bil lutka, je svoj kraljevski položaj ohranil lahko samo takó dolgo, dokler sta ga podpirala Abner in vojska. Ko je Abner prešel k Davidu in ga je pozneje Joab ubil, poročilo značilno ugotavlja: »Ko je Savlov sin slišal, da je Abner v Hebronu mrtev, mu je upadel pogum« (2 Sam 4, 1). Ker Išbaal ni bil karizmatičen voditelj,

⁸ George B. Caird, »Samuel« The Interpreters Bible, zv. 2., str. 930. V Egiptu so imeli navado maziliti kralje in morda nam je ohranjen spomin na uvedbo te navade v Kanaan v poročilu enega izmed tell-el-amarnskih pisem o maziljenju princa Nukhaše, ki ga je opravil Tutmosis III.

ni mogel prepričati plemen, da bi bili šli za njim. Z druge strani pa je bil Absalomov upor možen, ker karizmatično vodstveno počelo še ni izgubilo svojega vpliva na ljudsko mišljenje in načelo dedne vladavine še ni bilo uko-reninjeno.

Prav tisti čas so ekstatični preroki izgubili svojo karizmatično moč. Ko je postal njihov položaj vedno bolj utrjen in povezan s kraljevo hišo in sve-tiščem, je njihova gorečnost za Jahveja, za njegovo vladarstvo in zavezo so-razmerno temu upadala. Bilo jim je bolj do tega, da bi góдили kraljevim uše-som, kot da bi pogumno govorili resnico. Klasičen zgled je dogodek, opisan v 1 Kr 22; tu 400 prerokov govori kralju Ahabu, kar rad sliši, Imlov sin Mihej pa mu pove resnico in je za to kaznovan. Posledica te spremembe je, da se na odru pojavi nov karizmatičen prerok, še eden, ki je podoben Imlovemu sinu Miheju.

III. Ruah Yahweh v dobi prerokov

Ko stopimo v dobo tako imenovanih »pisanih« prerokov, izraz ruah Yah-weh skoraj popolnoma izgine kot oznaka za poklic v preroško službo. Amos, Ozej in Jeremija tega izraza sploh ne uporabljajo. Mihej ga uporabi enkrat v 3, 8, a najmodernejši razlagalci imajo to za gloslo.⁹ Zakaj ne marajo ti pre-roki sebe označevati kot može, ki jih je prevzel ruah? Verjetno zato ne, ker niso bili poklicni preroki, ki bi si služili kruh s prerokovanjem (Am 7, 14; Mih 5, 6; 6, 11; prim. Mih 2, 6, 11). Svojo nalogo so razumeli drugače kot stari ekstatični preroki. Stari karizmatiki so usmerjali del svojih energij proti zu-nanjim sovražnikom; kanonični preroki pa so se v glavnem zanimali za no-tranje razmere svojega ljudstva, ki so jih podvrgli strogi kritični oceni. Res so nekateri izmed njih izrekli božjo sodbo tudi proti svojim zunanjim sovraž-nikom, vendar so na splošno videli v njih božje orodje za kaznovanje Izraela (Am 4, 10 sl.; Iz 10, 5 sl.). Nikoli pa niso skušali dvigniti Izraela na sveto vojsko proti njim. Nasprotno: strastno so bili zoper vsako politično zvezo s sosedi (Iz 7, 1 sl.; 20, 1—6). Zanimali so se samo za propadle verske, družab-ne in politične ustanove, ki niso bile le zanikanje trditve, da je Izrael izvo-ljeno ljudstvo, temveč so tudi odklanjale svoje zavezno razmerje z Bogom.

Ta spremenjeni naglas je zahteval tudi spremembo v oznaki, kako v njih deluje ruah Yahweh. Stari izrazi, da se ruah Yahweh polasti koga, pride v koga, ga priganja ali se vanj »obleče« ter ga sili k delovanju, se zdaj spremen-e tako, da preroško dejavnost bolj primerno podajajo, npr.: »Gospodova roka je nad menoj« ali »Božja beseda je prišla k meni«. Izraz ruah se zdaj uporab-lja le pri »ljudskih« prerokih, ki so kanonični preroki nanje gledali kot na »krive«, »zmešane«, »abotne« osebe, ki v njih ni »debar Yahweh« (Oz 9, 7; prim. 4, 5; Jer 5, 13). Ker so kanonični preroki pojmovali Jahvejevo naravo kot bistveno moralno, je debar ali beseda, ki je prihajala od njega, nujno merila na tiste razmere, ki so zanikale Jahvejev moralni značaj. Zato debar Yahweh pisanih prerokov nenehno govori o pravičnosti, poštenju, bratstvu in

⁸ Weber, op. c. 245 sl.

⁹ S. Mowinckel, »The Spirit and the Word in the Pre-exilic Reforming Prophets«, Journal of Biblical Literature, LIII, 1934, str. 199 sl. »Tako znak za akuzativ 'eth, ki manjka pri drugih objektih v stavku, kot metrum pričata, da so besede vrinjene.

ponižnosti pred Bogom. Kjer koli so bile razmere, kjer tega ni bilo najti, so neustrašeno oznanjali božjo sodbo in obsodbo nad njimi. Ko z druge strani preroki, ki naj bi jih prevzel ruah, zagotavljajo, da oznanjajo božjo besedo, z naravo svojega oznanila spričujejo, da niso spoznali moralne narave Jahveja; zato so se dali z ene strani zavesti lahkemu in naivnemu optimizmu o Jahvejevem razmerju do naroda, z druge strani pa so glavno vlogo vere in njenega bogoslužja videli v tem, da se ohrani status quo.

Celo Ezekijel, ki spet uporablja izraz ruah in enkrat celo ruah Yahweh kot vir svojega preroškega navdihnjenja (11, 5), dvigne obtožbo proti »judskim« prerokom, ki nekako vsebuje tudi mišljenje vseh pisanih prerokov:

»Beseda Gospodova mi je prišla takole: Sin človekov..., reci njim, ki prerokujejo po svoji lastni pameti: Čujte besedo Gospodovo! Tako govori vse-mogočni Gospod: Gorje nespametnim prerokom, ki hodijo za svojim lastnim duhom in nič ne vidijo! Kakor šakali v razvalinah so tvoji preroki, Izrael... Prevaro gledajo in laž vedežujejo, kadar pravijo: Gospod govori, dasi jih Gospod ni poslal. Vendar čakajo, da besedo uresniči. Niste li gledali varljivih videnj in pripovedovali lažnivih vedeževanj, ko ste pravili: Gospod govori, dasi nisem govoril!« (Ezek 13, 1—7).

Šele ko pridemo v poeksilsko dobo, se izraz ruah Yahweh spet uporablja kot posrednik preroškega navdihnjenja. Vendar je to tudi tukaj omejeno na nekaj mest kot npr. Iz 42, 1, kjer Jahvejev služabnik prejme za preroško delo ruah; Iz 61, 1, kjer prerok izjavlja, da je ruah Yahweh prišel nadenj, ker ga je Jahve mazilil, da prinese dobre novice potrjim; ter pri Joel 2, 28 (Hebr. 3, 1) kjer je obljubljen, da bo v nedoločeni prihodnosti Bog izlil svojega ruah na vse meso in bodo lahko vsi prerokovali.

Povzetek: JOSEPH L. MIHELICH, DELOVANJE GOSPODOVEGA DUHA V STARI ZAVEZI

V stari zavezi različni izrazi označujejo božje razodetje in delovanje v svetu. Med te spada tudi izraz »Gospodov duh« — ruah Yahweh. Prvotni pomen pojma ruah je »veter«; v prenesenem pomenu pa označuje človekov dih in življenje (prim. Ps 135, 17), človekovo razpoloženje in ravnanje (prim. 1 Kr 21, 5) ter skrivnostno božjo moč, ki človeka nagiba k delovanju (prim. Sod 3, 10). Avtor razprave se omeji le na zadnji pomenski vidik, ki je v stari zavezi tudi najbolj pogost in najbolj pomemben.

V dobi formiranja Izraela je govor o »Gospodovem duhu« v zvezi z nekaterimi sodniki. »Gospodov duh« deluje v nekaterih sodnikih, ki takó postanejo karizmatični voditelji ljudstva v boju proti sovražnikom. Ob maziljenju sta ga deležna tudi kralja Savel in David. S posebnim namenom pa pride tudi nad nekatere zgodnje preroke, kakor je Debora, Samuel itd. V preroških knjigah namesto tega naziva srečamo podobne izraze kakor: »Gospodova roka je nad menoj« in »Božja beseda je prišla k meni«. Izraz ruah služi za označevanje »krivih prerokov«, ki govorijo po svojem lastnem duhu (prim. Ezek 13, 1—7). Šele v poeksilski dobi je »Gospodov duh« občasno znova posrednik preroškega navdiha.

Zusammenfassung: JOSEPH L. MIHELICH, WIRKUNG DES GEISTES GOTTES IM ALTEN BUNDE

Im Alten Bunde wird Gottes Offenbarung und Wirkung in der Welt verschiedentlich ausgedrückt. Einer dieser Ausdrücke ist auch »der Geist Gottes«

— ruah yahweh. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ruah ist »Wind«; im übertragenen Sinne bedeutet es aber den Hauch und das Leben (cfr. Ps 135, 17), des Menschen Stimmung und Verhalten (cfr. 1 Kg 21, 5) und die geheimnisvolle Gotteskraft, die den Menschen zur Betätigung bewegt (cfr. Ri 3, 10). Der Verfasser begrenzt sich nur auf den letzten Gesichtspunkt der Bedeutung, der im Alten Bunde am öftesten vorkommt und am bedeutendsten ist.

In der Zeit der Gestaltung Israels spricht man vom »Geiste Gottes« in Verbindung mit einigen Richtern. »Der Geist Gottes« wirkt in einigen Richtern, die auf diese Weise zu charismatischen Führern ihres Volkes im Kampf gegen den Feind werden. Bei der Salbung werden seiner auch die Könige Saul und David teilhaftig. Mit besonderer Absicht bemächtigt er sich aber auch einiger frühen Propheten wie Debbora, Samuel usw. In den Prophetenbüchern finden wir statt dieses Ausdrucks ähnliche wie z. B. »Gottes Hand ist auf mir« und »Das Wort des Herrn erging an mich«. Mit dem Ausdruck ruah werden falsche Propheten gekennzeichnet, die aus ihrem eigenen Geiste sprechen (cfr. Ezek 13, 1—7). Erst in der nachexilischen Zeit wird »der Geist Gottes« zuweilen wieder zum Vermittler prophetischer Eingebungen.

Résumé: JOSEPH L. MIHELIC, L'ESPRIT DU SEIGNEUR A L'OEUVRE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Pour désigner la révélation et l'activité de Dieu dans le monde, l'Ancien Testament emploie différentes expressions. Parmi d'autres il y a l'expression »l'Esprit du Seigneur«, »Ruah Yahweh«. Le sens primitif du mot ruah est vent, au sens transposé il signifie l'esprit et la vie de l'homme (cf. Ps 135, 17); il signifie aussi l'état d'âme et les dispositions de l'homme (cf. 1 Rois 21, 5), ainsi que la force mystérieuse de Dieu qui incite l'homme à l'activité (cf. Juges 3, 10). L'auteur se limite à étudier ce dernier sens qui est aussi le plus fréquent et le plus important.

Lorsqu'Israël se forge en tant nation, apparaît l'expression »Esprit du Seigneur« en relation avec certains Juges. Lorsque l'Esprit du Seigneur les envahit, ils deviennent les guides charismatiques d'un peuple opprimé qui lutte contre ses ennemis. Les rois Saul et David le reçoivent au moment de leur sacre. L'Esprit du Seigneur survient aussi à certains prophètes comme Débora et Samuel. Dans la littérature prophétique cette expression se change en »la main du Seigneur« ou »la Parole de Dieu«. L'expression »ruah« sert à désigner aussi les faux prophètes qui ne parlent que de leur gré (cf Ezek 13, 1—7). Après l'exile l'expression est de nouveau employée pour désigner l'inspiration prophétique vraie.

USTVARJEN PO BOŽJI PODOBI (GEN 1, 26-27)

Izraz »božja podoba« je dajal obilo prilike za razmišljanje in razpravljanje tako v judovstvu kot v krščanstvu in ga tudi danes zelo upoštevajo zlasti v teološki antropologiji in moralni teologiji. Kaj lahko se zazdi, da je ta pojem pridobil pomen, ki sega daleč prek tistega, kar je imel v mislih človeški avtor prvega poglavja prve Mojzesove knjige. Razlike v razumevanju teološke vsebine »božje podobe« niso majhne; pogojujejo jih tudi vsakokratne zgodovinsko-kulturne okoliščine. Danes je bolj ali manj soglasno sprejeto, da je za ugotavljanje teološke misli v tem izrazu treba raziskati in pretehtati prvo in osnovno svetopisemsko mesto, ki vsebuje ta izraz: »Bog je rekel: 'Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega;'¹ ... 'In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (Gen 1, 26 do 27). Takó bomo mogli tudi bolje razumeti zadnjo dovršitev te misli v novi zavezi: »On je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva...« (Kol 1, 15).

Svoje raziskovanje sem omejil na obdobje po letu 1940, in še to predvsem na eno smer v iskanju pomena »*imago Dei*«. Gre za uvid, da je v Gen 1, 26 mišljen človekov odnos do Stvarnika, ki ga nekateri označujejo kar s »partnerstvom. Letnica 1940 je posebej pomembna za našo temo, ker je tega leta izšla knjiga biblicista Paula Humberta,² v kateri avtor med drugim podaja natančno filološko analizo hebrejskih besed za »podobo« in »sličnost« v Gen 1,26.³ Humbert govori sicer predvsem o zunanji ali kar materialni podobnosti, a njegova analiza je vendar nudila solidno podlago tudi za drugačne smeri iskanja. Posebno hudo polemiko glede svetopisemskega pojma bogopodobnosti je izzval veliki protestantski dogmatik Karl Barth,⁴ ki je ob navedenih dveh vrsticah svetega pisma zgradil kompleksno teorijo o odnosih. Po letu 1940 se je torej v nekem smislu začelo novo obdobje v raziskovanju smisla tega izraza prav v smislu osebnega odnosa med Bogom in človekom, čeprav sama misel ni bila ravno nova.

¹ Takó prevod v najnovejši slovenski izdaji celotnega svetega pisma. Slavičev prevod iz leta 1939 se glasi: »... po svoji podobi in sličnosti...«

² P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, 153—175.

³ To sta samostalnika *selem* in *demût*, od katerih prvi skoraj vedno pomeni plastično upodobitev nečesa ali nekoga, medtem ko ima drugi bolj abstrakten smisel in takó morda na tem mestu le blaži močnejši prvi izraz. Pomembna sta tudi oba predloga, ki sta povezana s samostalnikoma v enoti *besalmenû* *kidmûtenû*. Mnenja se krešejo posebno ob prvem (*be*), ki je lahko ali »*beth essentiae*« in bi bil smisel stavka, da je Bog človeka naredil, da bi bil ta božja podoba, ali pa je »*beth normae*«, kot ga danes splošno prevajajo, namreč s »po«. Pomenljivo je, da sta v Gen 5, 3 oba samostalnika v zamenjanem vrstnem redu, predloga pa ostaneta na svojih mestih, tokrat vsak z drugim samostalnikom. — Še pripomba k transkripciji. Črka »*s*« v *selem* v resnici ne označuje glasu »s«, temveč hebrejski soglasnik, ki ga mi navadno (netočno) izgovarjamo kot naš »*s*« in se transkribira s »*s*«, ki ima spodaj piko. Ta pika tu iz tehničnih razlogov odpada. Isto velja pozneje v članku za akadsko besedo *salmu*.

⁴ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich 1945, ²1947, 204—233.

Potem ko je J. J. Stamm predstavil Humbertovo teorijo o našem odlomku, vprašuje, če »omejitev božje podobe na obliko [Gestalt] ne pomeni odpoved vsakemu duhovnemu in resnično teološkemu razumevanju stvari«. ⁵ Odlomek Gen 1, 26—27 prizadeva razlagalcem nemajhne težave. Na prvi pogled se zdi, da nam hoče sveto pismo v teh dveh vrsticah povedati nekaj pomembnega o človeku kot takem ali o njegovem položaju v ustvarjenem svetu ali njegovem odnosu do Svarnika. Vendar skrivajo te besede vse polno nejasnosti. Humbert sam, čeprav je prepričan, da besede kažejo le na zunanjo podobnost, vidi v »božji podobi« pomemben »theologoumenon«. Zanj ta izraz pomeni, da je človek božja lastnina. ⁶ Naraščajoče spoznanje o sumerski, akadski, egipčanski in kanaanski mitologiji in antropologiji je dalo pomemben prispevek razlagi prvih poglavij svetega pisma in takó tudi za razumevanje našega odlomka. Številna bolj ali manj vzporedna mesta v teh slovstvih dajejo slutiti, kako kompleksna in teološko bogata je lahko misel za izrazom »božja podoba«.

Poskušal bom v bistvenih potezah predstaviti utemeljevanje učenjakov, ki so prišli do vsaj približno podobnih dognanj o smislu »podobe in sličnosti« kot osebnega odnosa med Bogom in človekom. Včasih so zaključki zelo splošni, npr. »zmožnost za dialog« ali »vis-à-vis«, včasih pa bolj določni, npr. »partnerstvo«, »sorodstvo« ali kar »odnos med očetom in sinom«. Pregled ima šest delov, v njih obravnavam teze avtorjev po skupinah, ki so se izoblikovale glede na izhodišče za raziskovanje vprašanja. Le Barthovo in Westermannovo rešitev predstavljam vsako posebej, prvo v prvem in drugo v šestem delu.

I. ANALOGIJE KARLA BARTHA

Barthova Kirchliche Dogmatik prinaša najbrž teološko najbolj prefinjeno razlago odlomka v Gen 1, 26—27. Pri tem se močno opira na značilnosti svetopisemskega besedila in iz teh izvaja svoje filozofsko-teološke sklepe. Treba pa je pripomniti, da se ne ozira na Humbertova dognanja iz leta 1940. Zdi se, da prihaja Barthov osnovni uvid za razumevanje odlomka iz prepričanja, da je »zgodba stvarjenja« začetek »zgodovine zaveze«. To pa še pogojuje misel, da ima človekovo stvarjenje po božji podobi in sličnosti opraviti z osebnimi odnosi med obema. Poleg tega so to pojmovanje bogopodnosti nakazali že Vischer, Bonhoeffer ⁸ in drugi. Že Bonhoeffer naglaša, da z »božjo podobo« ni mišljena kaka človekova lastnost, temveč človekova svoboda, ki je odsev Stvarnikove svobode. Ta svoboda pomeni Bonhoefferju prav sposobnost biti prost za drugega. Torej odnos. ⁹

Množinske oblike v Gen 1, 26a (»naredimo«, »naša podoba«, »naša sličnost«) služijo Barthu kot izhodišče za razlago. Zavrača misel o nebeškem

⁵ J. J. Stamm, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im AT*, Zollikon 1959, 10. (Odslej navajam naslov le kot Gottesebenbildlichkeit.)

⁶ P. Humbert, *Opusculs d'un Hébraïsant*, Neuchâtel 1958, 197.

⁷ K. Barth, n. d., 213.

⁸ W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments I*, Zollikon 1934; D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall — Versuchung*, München 1968. Prva izdaja spisa *Schöpfung und Fall* je izšla leta 1933.

⁹ Glej D. Bonhoeffer, n. d., 41.

zboru, v katerem naj bi se Bog posvetoval s podrejenimi bitji, preden je ustvaril človeka. To bi bilo nekakšno povabilo k skupni dejavnosti: »Naredimo človeka!« Toda nemogoče si je misliti v svetopisemskem poročilu o stvarjenju več stvarnikov.¹⁰ Zato ima Barth raje razlago cerkvenih očetov, ki so v tej množini videli dokaz za sv. Trojico v dejanju stvarjenja, kot pa Gunkelovo mnenje o »nebeškem divanu«.¹¹ Vendar priznava, da v stari zavezi ne moremo naravnost govoriti o sv. Trojici, zato raje govori o Bogu, ki je »eden, pa ne sam«, v katerem je odnos »jaz-ti«. To je po Barthovem mnenju edina pravilna razlaga sicer tako skrivnostne množine v Gen 1, 26a.¹²

Ustresen analogičen odnos na človekovi strani je za Bartha odnos med moškim in žensko, ki ga omenja vrstica 27: »... moža in ženo ju je ustvaril.« To omembo spolne diferenciacije ima Barth za neke vrste definicijo skrivnostnega obrazca »podobe in sličnosti« v vrstici 26 in »božje podobe« v vrstici 27. Odnos med moškim in žensko predstavlja odnos »jaz-ti«, ki je narejen kot in po nebeškem modelu ali izvirniku. Potemtakem označuje stavek, da je človek ustvarjen »po božji podobi in sličnosti«, odnos »prostega razlikovanja« med množtvom v Bogu in med množtvom v človeštvu, namreč spolno diferenciacijo. Odnos »drug proti drugemu« (Gegenüber) med moškim in žensko je analogen takemu odnosu znotraj božanstva. Dejstvo, da je Bog eden in da človek biva v dveh različnih oblikah, le potrjuje, da tu ne gre za enakost, temveč le za analognost med dvema vrstama odnosov.¹³ Navadno menijo, da bogopodobnost pomeni nekaj takega na človeku, kar ga povzdiguje nad vsa druga zemeljska bitja. Za Bartha je bogopodobnost v nečem, kar ima človek skupnega z mnogimi ustvarjenimi bitji: spolna diferenciacija. Toda po Barthu je prav to znamenje izredne božje dobrote, da je temu znamenju ustvarjenosti pri človeku Bog dal dostojanstvo ustrežanja odnosu »jaz-ti« znotraj Boga in da je s tem vzpostavil odnos partnerstva med seboj in človekom.¹⁴ To presenetljivo Barthovo stališče se ujema z njegovo že omenjeno domnevo, da konec vrstice 27 »... moža in ženo ju je ustvaril«, pojasnjuje prav pojem ustvarjenosti po božji podobi. Po tej teoriji je možki božja podoba zato, ker je možki v odnosu do ženske in ženska, ker je v odnosu do možkega. Tako imamo opraviti s tremi odnosi »drug proti drugemu« ali »jaz-ti«:

1. odnos znotraj Boga samega,
2. odnos med moškim in žensko (v katerem so vključeni vsi drugi med človeški odnosi) in
3. odnos med Bogom in človekom.

Značilno je, kako Barth povezuje to razlago Gen 1, 26—27 s sporočilom sve tega pisma stare zaveze v celoti. Dejstvo, da je človek ustvarjen kot možki in ženska, je vzorec za zavezo in odrešenijsko zgodovino, ki se po stvarjenju odigrava v odnosu med Bogom in človeštvom.¹⁵

¹⁰ Glej K. Barth, n. d., 215.

¹¹ Glej K. Barth, n. d., 216; prim. H. Gunkel, *Genesis, Handkonkordanz zum Alten Testament* I/1, Göttingen 1910, 111. Divan so v sultanskih časih imenovali turški državni svet; glej F. Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana 1968, 154.

¹² Glej K. Barth, n. d., 205.

¹³ K. Barth, n. d., 220.

¹⁴ Glej K. Barth, n. d., 208 sl.

¹⁵ Glej K. Barth, n. d., 109.

V čem Barthu ni mogoče dati prav?

1. Ni mogoče izvajati nekakšnega mnoštva v Bogu samó iz slovnične množine v Gen 1, 26a. Trinitarični smisel se morda dá opravičiti, če gledamo na stvarjenje s stališča novozaveznega razodetja,¹⁶ zagotovo pa ga ne ne moremo pripisovati »duhovniškemu viru«,¹⁷ ki mu pripada poročilo o stvarjenju Gen 1, 1—2, 4a. Po drugi plati je gotovo, da je P strogo monoteističen. Če množinska oblika v tem primeru izvira iz politeističnega izročila, ji je svetopisemski pisatelj dal v novem sobesedilu smisel slovesnega uvoda v poročilo o stvarjenju človeka; nekako Stvarnik sam sebi prigovarja. Ne gre torej za misel o mnoštvu v Bogu, ki naj bi našlo ustrezno mnoštvo v odnosu med moškim in žensko.

2. Nekako je Barthovo pojmovanje »moža in žene«¹⁸ v Gen 1, 27 še manj prepričljivo kot razlaga množine v prejšnji vrstici. »Mož in žena« more preprosto pomeniti natančnejšo opredelitev »človeka«, to pa je prav značilno za slog P, ki piše o rastlinah in živalih, ki da jih je Bog naredil »po njih vrstah«. ¹⁹ To omenjanje človekove spolne narave bi lahko pomenilo ravno poudarjanje človekove nizkosti v primeru s Stvarnikom — kljub bogopodobnosti.²⁰ Seveda je človekova spolnost osnova za blagoslov v Gen 1, 28, kjer je rodovitnost pogoj za človekovo gospodstvo nad zemljo. Če sprejememo, da je človekova družbena narava konstitutivna prvina človeške osebe in s tem temelj za njegovo partnerstvo z osebnim Bogom, je odnos med moškim in žensko le konkreten primer enega od mnogih odnosov »jaz-ti« med ljudmi in ne kar definicija bogopodobnosti.²¹

Takó izgubita trdnost dva temeljna kamna Barthove teorije o trojni analogiji odnosa. Vendar se strinjam s Stammom, da je še vedno dovolj takega, s čimer bi biblični teolog lahko soglašal. Te poteze Barthove razlage bi strnil v treh točkah:

1. Barth pravi, da božja podoba ni lastnost, nekaj, kar človek ima ali kar dela, temveč je bogopodobnost v tem, da človek biva kot ustvarjen od Boga. »Človek ne bi bil človek, če ne bi bil božja podoba.«²²

2. V nasprotju s tradicionalnim protestantskim učenjem, da božja podoba označuje prvotni človekov »status integritatis«, ki ga je izgubil s »padcem«, Barth, v skladu s tem, kar je povedano v prvi točki, trdi, da ni mogoče govoriti o izgubi ali uničenju božje podobe v človeku. »Tistega, česar kdo nima, ne more ne zapustiti kot dediščino in ne izgubiti.«²³ Danes tudi protestantski biblični teologi splošno sprejemajo, da je človek tudi po grehu božja podoba oz. »po božji podobi«.

¹⁶ Prim. J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, v: *Antwort* (FS K. Barth), Zollikon—Zürich 1956, 93. (Odslej navajam naslov le kot *Imago-Lehre*.)

¹⁷ »Duhovniški vir« (odslej v besedilu običajna kratica P) se imenuje slovstvena plast Mojzeso-vega peteroknižja, ki se posebno v prvih poglavjih Geneze zelo dobro loči od druge plasti, ki se imenuje »jahvist« (J).

¹⁸ Hebrejsko zahar ūnebah, kar pomeni splošno označitev spolov, ki se uporablja tudi za živali; npr. v zgodbi o vesoljnem potopu Gen 6, 19; 7, 3. 12.

¹⁹ Prim. 1 Mojz 1, 11. 12. 21. 24.

²⁰ Prim. J. Fr. Konrad, *Abbild und Ziel der Schöpfung*, Tübingen 1962, 189; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 238.

²¹ Prim. P. Brunner, *Der Ersterschaffene als Gottesebenbild*, v: *EvTh* 11 (1951/52) 303.

²² K. Barth, n. d., 207.

²³ K. Barth, n. d., 225.

3. Še posebej pa je pomembno za našo raziskavo, da Barth — neodvisno od razumevanja slovnične množine in odnosa med moškim in žensko — pri naša globoko uvide glede bogopodobnosti v zvezi s svetim pismom stare zaveze v celoti. Gre za misel, da je človek ustvarjen, da bi bil Bogu neke vrste partner, sposoben dialoga in zaveze z njim.²⁴ Na to vrsto odnosov, ki jo vidimo sicer v svetem pismu, najbrž namigujejo tudi besede o bogopodobnosti v prvih poglavjih Gen. To je resnično človekovo dostojanstvo in še posebej dostojanstvo izvoljenega ljudstva, kakor ga pojmuje stara zaveza.²⁵

II. ČLOVEKOVA DUHOVNA PLAT KOT TEMELJ ZA NJEGOVE POSEBNE ODNOSE Z BOGOM

Mnenje, da je končno človek drugačen od vseh drugih živih bitij zaradi svojih duhovnih lastnosti in da mora torej bogopodobnost v Gen meriti nanje, se je ohranilo med razlagalci svetega pisma do danes. Človekova duhovna razsežnost kot bistveni temelj človeške osebe kaže na deleženje pri duhovni naravi edinega in osebnega Boga. Posledica tega deleženja pa je bližina, partnerstvo, sorodstvo. S pomočjo tega filozofskega sklepanja mnogi avtorji tudi brez Barthovega sistema analogij obravnavajo vprašanje bogopodobnosti v odlomku Gen 1, 26—27. Nekateri jemljejo izraza »podoba« in »sličnost« preprosto kot metafori za nekaj božanskega v človeški naravi. Zato je mogoče »podobo« zamenjati tudi s kako drugo metaforo. Tipičen primer takega sklepanja nam nudi N. Krieger: »Takó je Elohim ustvaril človeka, da bi bil ta njegov odmev, ustvaril ga je po svoji podobi. Kajti na tem popolnoma poduhovljenem Bogu je upodobljiv predvsem in skoraj izključno njegov govor... Človek govori božji jezik in spoznava veličastne zakone njegovega stvarjenja...«²⁶ Skoraj isto pravi P. Brunner o prvem človeku: »Božja podoba je tukaj oko veselja, ki vidi... To oko veselja, ki vidi, je od Boga ustvarjeni človek.«²⁷

Druga skupina avtorjev pa sprejema filološko analizo izrazov, ki zadevajo bogopodobnost v Gen, kot sta jo utemeljila Humbert in Koehler, a poskušajo iti dalje. Po njihovem mnenju besedni pomen svetopisemskih izrazov v tem primeru »sme in mora človeka napotiti k duhovnemu, nevidnemu smislu. Torej ostane izraz vsaj odprt za 'globljo' razlago.«²⁸ Ta globlja razlaga često vodi v razumevanje bogopodobnosti kot odnosa med človeško osebo in osebnim Bogom, odnosa »jaz-ti« med človekom in njegovim Stvarnikom.

1. Izključno »duhovne« razlage

J. de Fraine vnaprej zavrača misel o fizični podobnosti med Bogom in človekom kot nekaj nepojmljivega pri tako duhovnem pojmovanju Boga, kot ga ima P. Osnovne prvine duhovne podobnosti so človekove razumske in vo-

²⁴ Glej K. Barth, n. d., 207.

²⁵ Prim. J. J. Stamm, *Imago-Lehre*, 96.

²⁶ N. Krieger, *Zu Gen 1 und Gen 2—3*; v: ZAW 70 (1958) 266.

²⁷ P. Brunner, n. d., 302.

²⁸ F. Horst, *Face to Face. The Biblical Doctrine of the Image of God*, v: *Interpretation* 4 (1950) 264.

litivne značilnosti. Bog hoče, da po njih človek naveže z njim religiozni stik. V tej zvezi uporablja avtor tudi izraz »sorodstvo« (parentela), da bi označil tesno povezanost človeka z Bogom.²⁹ H. G. Wood pravi: »Podoba obstoji v človekovi moči presojanja in odločanja ter v njegovi ustvarjalni zmožnosti.³⁰ Ko ta avtor piše o naravi podobnosti človeka z Bogom, zelo jasno izraža svoje stališče, da je v odlomku Gen 1, 26—27 mišljen osebni odnos med Stvarnikom in človekom. »... Bog je naredil človeka, da bi z njim delil veselje v ustvarjanju in nad tem, kar je ustvarjeno.«³¹ P. Brunner pravi, da je »osebnostna skupnost med Stvarnikom in stvarjo« osrednja točka bogopodobnosti v človeku.³² C. P. Slate najprej preišče smisel izrazov selem in demût in zaključi, da z njima ni mišljena fizična podobnost, temveč prej nekakšna nedoločena podobnost. Za Slateja pomenijo ti svetopisemski izrazi predvsem to, da je bil človek ustvarjen kot različen od vseh drugih ustvarjenih bitij. Tako npr. more le človek govoriti z Bogom. Poleg tega lahko človek Bogu ugaja ali ne ugaja »in logično je iz tega izvajati neke vrste ‚sorodstvo‘ med človekom in Bogom.«³³ Imamo tudi razlago, ki sega na področje milosti. Božjo podobo v človeku naj bi razumeli kot obljubo življenjske skupnosti z Bogom. Tako piše C. Stange, da se ta obljuba uresničuje, kadar je v človeku prava »dobra volja«, kar pomeni »voljo, ki je usmerjena v skupnost [Gemeinschaft] z drugimi.«³⁴ Po tem mnenju bi bila bogopodobnost v človeku stalno navzoča le kot možnost.

Splošna pripomba k tej vrsti razlaganja odlomka bi bila ta, da obstoji v tej »logiki« nevarnost, da prihajamo do sklepov, ne da bi dovolj upoštevali samo besedilo in sobesedilo. Gotovo je res, da je človek edino zemeljsko bitje, ki more prepoznati svojega Stvarnika z razumom in z odgovornostjo odgovarjati na njegov klic, skratka, ki je božji partner, toda vprašanje je, če je to res misel prav tega določenega svetopisemskega odlomka. Običajni ugovor tej »duhovni« razlagi je, da s stališča svetega pisma ne moremo prav razumeti človeka, če ga cepimo na telo in dušo oz. na njegovo fizično in duhovno naravo. Mogoče je tudi hkrati ostati pri povsem duhovnem pojmovanju Stvarnika v Gen 1, pa vendar tudi razumeti človeka kot nedeljivo psihofizično celoto.³⁵

2. V skladu z »zunanjo« podobnostjo

Mišljenje, da obstoji človekova bogopodobnost v njegovi osebnostni naravi, se je po letu 1940 zelo razširilo, in to skupaj s sprejemanjem Humbertove analize pojmov kot v bistvu pravilne. Mnenje, da je bogopodobnost le v človekovi duhovni naravi, je nezdružljivo s starozaveznim gledanjem, vsako izključno poudarjanje človekove zunanje podobe pa je enako zgrešeno. Pojem osebe vključuje oboje, telo in duha, človeka kot celoto. Na to pojmovanje meri F. Horst, ko govori o smislu svetopisemskih antropomorfizmov: »Vse

²⁹ Glej J. de Fraine, *La Bibbia e l'origine dell'uomo*, Nuova Accademia 1965, 52.

³⁰ H. G. Wood, *Man Created in the Image of God*, v: *ExpT* 68 (1956/57) 167.

³¹ H. G. Wood, n. d., 165 sl.

³² Glej P. Brunner, n. d., 302.

³³ Glej C. P. Slate, *Significato di 'immagine e somiglianza' Genesi 1, 26—27*, v: *Ricerche bibliche e religiose* 7 (1972) 27.

³⁴ C. Stange, *Das Ebenbild Gottes*, v: *TLZ* 74 (1949) stolpec 84.

³⁵ Prim. D. J. A. Clines, *The Image of God in Man*, v: *TyndB* 19 (1968) 101.

antropomorfiziranje Boga je čudenje in jecljajoče izražanje dejstva, da se vzvišeni, skriti in čudoviti Bog razodeva kot živo, dejavno, osebno bivanje... V božji osebnosti izraža sveto pismo najvišje in zadnje, kar je o Bogu sploh mogoče reči, ...kar pa vseeno moramo izreči. Če je torej človek podoba in sličnost svojega božanskega pralika in izvirnika, je to toliko, kolikor je tudi njemu, po milostni Stvarnikovi volji, nad vsemi drugimi stvarmi dovoljeno, da je živa in dejavna oseba.³⁶ Horst dalje trdi, da pisec poročila o stvarjenju v Gen 1 ne razume človekove osebe v kakem filozofskem smislu. Vendar prav Horst v svojem članku pride do izrazov, ki so zelo blizu ali celo isti kot pri Barthu; človek je »edini od vseh stvari Bogu ustrezen, vis-à-vis, z njim, se ujema, s katerim lahko govori in je z njim povezan ter od svoje strani more sprejeti nase, da govori z njim in živi v njegovi pričujočnosti, pred njegovim obličjem«.³⁷

J. J. Stamm sprejema Humbertovo filološko analizo, po kateri pomeni božja podoba in sličnost zunanjo podobnost človeka Bogu,³⁸ vendar misli, da se »ne izčrpa v zunanjem, v obliki. Ta bogopodobnost pripada, besedni pomen izraza selem ne dopušča nobenega dvoma o tem, toda ne samo oblika.³⁹ Poleg tega je prepričan, da »ni razloga, da bi dajali pri božji podobi večji poudarek fizični platí zadeve pred duhovno; gre za obe platí, nerazdružno in z enako težo«.⁴⁰ Vendar se zdi, da Stamm v nadaljevanju le pripisuje večji pomen duhu: »Bog je oseba, in ker je človek ustvarjen po njegovi podobi, ima tudi delež v tem osebnostnem bivanju, tudi on je, ti, živa in dejavna oseba. V tem je vključeno duhovno, ki nujno pripada bistvu pojma imago, ga pravzaprav določa.«⁴¹ Stamm upošteva besedi selem in demût tudi v sobesedilu Gen 5, 1—3 in 9,6 ter dosledno ugotavlja, da ni mogoče govoriti o kaki izgubi bogopodobnosti v stari zavezi.⁴²

Stamm poskuša »spraviti« Barthovo razlago odlomka s tem, kar ima Stamm za veljavno mnenje starozavezne znanosti o vprašanju bogopodobnosti v Gen 1, 26—27. Ostaja trdno pri Humbertovih in Koehlerjevih zaključkih, da je z izrazoma selem in demût mišljena zunanja ali telesna plat človeške narave. Ker pa človekova duhovna komponenta ni izključena, nadaljuje filozofsko sklepanje, v katerem dobi duh v pojmu osebe neprimerno večji poudarek kot telo ali zunanja oblika. Preskoči od telesnega na duhovno in misli, da je s tem »spravil« med seboj Humbertove in Barthove poglede. Toda ko Stamm govori o osebi in pride do medosebnih odnosov med Bogom in človekom, z lahkoto pozabi na težo dokazov za besedni smisel selem in demût. Ni pa mogoče reči, da so Stammovi zaključki kot taki zgrešeni; dejansko vsebuje stara zaveza smisel o osebem odnosu med Bogom in ljudmi, toda zdi se, da nameravana »sprava« vseeno ni čisto uspela.⁴³

³⁶ F. Horst, n. d., 266.

³⁷ F. Horst, n. d., 266.

³⁸ Glej J. J. Stamm, *Imago-Lehre*, 95; prim. P. Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, 157.

³⁹ J. J. Stamm, *Imago-Lehre*, 96.

⁴⁰ J. J. Stamm, *Gottesebenbildlichkeit*, 18.

⁴¹ J. J. Stamm, *Gottesebenbildlichkeit*, 19.

⁴² J. J. Stamm, *Gottesebenbildlichkeit*, 14.

⁴³ Prim. J. Fr. Konrad, n. d., 192.

W. Eichrodt⁴⁴ posveča manj pozornosti pomenu zunanje podobnosti v besedah selem in demût. Posebej poudarja Ezekiellovo rabo izraza demût, ki po njegovem mnenju končno zreducira smisel božje podobe v Gen 1, 26–27 na splošno podobnost, odnos ustreznosti med Bogom in človekom, ki ni nujno omejen na telesno postavo.⁴⁵ Dopusča bolj fizičen smisel stavka v morebitnem izvirnem poganskem sobesedilu, a ne v sobesedilu P.⁴⁶ Naglaša, da bogopodobnost ne more biti nekakšna človekova lastnost, ki bi jo bil Bog človeku posebej podelil. Na človeka je treba gledati kot na celoto telesa in duše in tak je mišljen tudi v tem odlomku.⁴⁷ Takó Eichrodt pripravlja dosledneje izdelan sklep o smislu ustvarjenosti po božji podobi, kot pa je Stammov. Takole pravi: »Biti ustvarjen v sličnosti božje podobe lahko pomeni za človeka samo to, da je Bog tudi njemu podelil značaj osebe [Personcharakter] kot odločilno določilo njegovega bistva. Človek je deležen božjega osebnostnega bivanja [Personsein] in je kot bitje, ki je sposobno samosvesti in samodoločitve, odprt za božji nagovor in za odgovorno ravnanje. Osebnostni značaj [Personhaftigkeit] oblikuje celoto njegovega psihofizičnega bivanja. V tem je bistveno človeškost in ga razlikuje od vseh drugih stvari.«⁴⁸ Zdi se, da je Eichrodt v razumevanju globlje vsebine našega odlomka Barthu zelo blizu, čeprav je njegov prijem eksegetično bolj utemeljen. Značilno je, kako Eichrodt obravnava vprašanje »moža in žene« v Gen 1, 27. Meni, da je med moškim in žensko analogen odnosu med Bogom in človekom, a iz tega ne dela ravno definicije bogopodobnosti.⁴⁹

Lahko trdimo, da Eichrodt ostaja na spiritualističnem stališču; njegova »samosvesta« in »samodoločitev« kot konstitutivni prvini človekovega »osebnostnega značaja« jasno označujeta človekovo duhovno plat. Ta filozofsko-teološki pristop k našemu vprašanju je kar prepričljiv, ker podaja avtor tudi solidno eksegetično osnovo zanj. Marsikaj pravičnega je mogoče reči o naravi odnosov med Bogom in človekom, ostaja pa dvom, če je s svetopisemskim besalmenû kidmûtênû mišljen ravno ta ali oni odnos.

III. ČLOVEKOV POLOŽAJ V SVETU

1. Sklepanje iz sobesedila stare zaveze

Drugi del vrstice Gen 1, 26 že nakazuje človekov poseben položaj v ustvarjenem svetu: »...naj gospoduje ribam neba in pticam neba, živini in vsem zverem zemlje in vsej laznini, ki lazi po zemlji!« In neposredno za vrstico 27, kjer je še govor o stvarjenju človeka po božji podobi, sledi znameniti božji blagoslov, ki je obenem zapoved, naj človek »napolni zemljo in si jo podvrže« in naj »gospoduje«. To neposredno sobesedilo v poročilu P o stvarjenju je nekatere avtorje napeljalo na misel, da je z »božjo podobo« mišljeno prav to gospodovanje človeka nad drugimi stvarmi. Takó

⁴⁴ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments II–III*, Göttingen 1974, 75–84.

⁴⁵ Glej W. Eichrodt, n. d., 78 sl.

⁴⁶ Glej W. Eichrodt, n. d., 79, op. 23.

⁴⁷ Glej W. Eichrodt, n. d., 80.

⁴⁸ W. Eichrodt, n. d., 81.

⁴⁹ Glej W. Eichrodt, n. d., 81.

piše D. T. Asselin o Gen 1, 26: »Vrstica vsebuje dve izjavi; prva je ta, da je Adam nekako poseben odsev Elohima, druga pa, da je človeku dano gospodstvo nad preostalim stvarjenjem. Skratka, trdimo, da je druga izjava razlaga prve.⁵⁰ Ta smer razlaganja gre celo takó daleč, da v pojmu bogopodobnosti izključi prvino odnosa med Bogom in človekom in pravi, da je z bogopodobnostjo mišljena le človekova funkcija v odnosu do ustvarjenega sveta.⁵¹ Toda najpogosteje gledajo razlagalci na človekovo gospodstvo kot na posledico njegove ustvarjenosti po božji podobi in sličnosti, ali drugače povedano, bogopodobnost človeka usposablja, da more izpolniti nalogo, ki mu jo je dal Stvarnik.⁵² Človekov položaj gospodarja nad živalskim svetom ponuja še nadaljnje sklepanje. Po D. J. A. Clinesu se božja podoba »ne izraža toliko v človekovi naravi kot v njegovi dejavnosti in funkciji. Ta funkcija je, da predstavlja božje gospodstvo proti nižjim redovom stvarjenja.«⁵³

V tem razpravljanju o božji podobi v stari zavezi avtorji skoraj redno dokazujejo tudi s Ps 8, in to še posebej, kadar gre za idejo gospodstva. Ta psalm sicer ne vsebuje izrazov »podoba« in »sličnost«, vendar je pomembno, da zelo naglaša posebno človekovo dostojanstvo med ustvarjenimi bitji: »In vendar, naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal...« (Ps 8, 6). Preseneča, da tako v Gen 1, 26.28 kot v Ps 8, 7 pri omenjanju človekove veličine v primeri z živalmi naletimo na izraze, ki zelo spominjajo na staroveške vladarje ali osvajalce: »gospodovati« »podvreči si«, »podvreči nogam«. Treba je priznati, da hebrejski glagoli v Ps 8, 7 niso isti kot v Gen 1, 26.28, so pa v istem sematičnem polju. Pomensko sorodne glagole najdemo tudi v Sir 17, 2—5, kjer imamo v 3. vrstici eno od obeh vzporednih mest k Gen 1, 26 v nehebrejskem delu svetega pisma stare zaveze.⁵⁴ O človekovem gospodovanju pa ne govorijo samo glagoli; v Ps 8, 6 je rečeno, da je Bog človeka ovenčal (tj. okronal) »s slavo in častjo«. Hebrejski besedi za to sta kâbôd in hâdâr. Prav isto besedno dvojico redno najdemo v zvezi z opisovanjem Jahvejeve slave in moči.⁵⁵ H. Gross iz teh vzporednih mest sklepa, da je misel Gen 1, 26 prvenstveno ta, da je Bog dal človeku delež pri svoji stvariteljski moči in slavi, kajti izraza kâbôd in hâdâr spadata k pojmu Jahvejevega kraljevstva.⁵⁶ S tem seveda avtor ne izključuje misli na človekove duhovne lastnosti, osebnostni značaj in partnerstvo z Bogom in razpravljanja o človekovi bogopodobnosti. Te interpretacije so pravilne, pravi Gross, toda pojem človeškega deleženja pri božjem kraljevstvu jih natančneje zajema in določa.⁵⁷ Mogoče bi lahko na kratko povzeli to mnenje takó: Človek je oseba in božji partner, ker je deležen božjega gospodstva nad stvarstvom. Nekako je ta sklep na glavo postavljen bolj splošno mnenje, da je človek ustvarjen po božji podobi in sličnosti, kar mu šele omogoča, da more gospodovati nad stvarje-

⁵⁰ D. T. Asselin, *The Notion of Dominion in Genesis 1—3*, v: CBQ 3 (1954) 282.

⁵¹ Prim. H. Lamparter, *Das biblische Menschenbild*, Stuttgart 1956, 12.

⁵² Prim. G. von Rad, *Genesis*, London 1972, 59; G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972, 193.

⁵³ D. J. A. Clines, n. d., 101.

⁵⁴ Drugo je Modr 2, 23.

⁵⁵ Prim. Ps 29, 1. 4; 90, 16; 96, 6. 7. 8; 104, 1; 11, 3; 145, 5. 12; Iz 2, 10. 19. 21; Job 40, 10.

⁵⁶ Glej H. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, v: *Lex tua veritas* (FS H. Junker), Trier 1961, 96—98.

⁵⁷ Glej H. Gross, n. d., 99.

nimi bitji nižjega reda. Veliko laže kot Grossu lahko pritrdimo Th. Vriezenu, ki pravi: »...ker je [človek] v posebnem odnosu z Bogom, mu je ta zaupal gospodstvo nad svetom.«⁵⁸

2. Kraljevska ideologija starega Bližnjega vzhoda in božja podoba

V zvezi s stvarnim pomenom besede selem je že marsikdo povezal svetopisemski stavek o stvarjenju človeka po božji podobi z običajem nekdanjih orientalskih vladarjev, da so postavljali stele, ki naj bi pomenile njihovo oblast, kadar so bili odsotni.⁵⁹ Po Millerju pa vloga teh stel ni v tem, da bi predstavljale kraljevsko oblast, temveč so bile predvsem »pomniki v čast kraljem in njihovim junaškim dejanjem«. ⁶⁰ V našem primeru bi pojem predstavljanja Boga pomenil, da je vsaj prvi predlog (be) v Gen 1, 26 »beth essentiae« (»kot svojo podobo« ali »da bi bil naša podoba«). To pa je manj sprejemljiva možnost kot »beth normae«. Misel o kipu, ki nekako naredi vladarja navzočega in pričuje za njegovo gospodstvo, je vsekakor zanimiva v zvezi s pomenom podobe v starem Orientu sploh. Kajti »podoba ni nikdar zgolj predmet, temveč je del bitja, ki ga predstavlja«. ⁶¹ To, da so žive osebe imenovali podoba kakega božanstva, nas opozarja na še bližjo sorodnost misli z Gen 1, 26–27. Najpogosteje so tako imenovali kralje. Zato se zdi, da je to izročilo na isti črti mišljenja, kot je svetopisemsko poročilo o človeku, ki je ustvarjen, da bi »gospodoval« nad živalmi, ki ga je Bog »kronal s slavo in častjo.«

V zadnjem času sta dva avtorja skrbno preiskala tista mesta v slovstvu starega Bližnjega vzhoda, ki omenjajo vladarja kot božjo podobo. To sta W. H. Schmidt⁶² in H. Wildberger.⁶³ V glavnem bom povzemal primere iz teh dveh študij in tudi poskusil kritično oceniti njune razloge.

a) Mezopotamija

Kaže, da so kralja klicali najprej kar »bog« in kasneje »podoba« boga. To bi kazalo, da je slabila veljava kraljevske časti. V mezopotamskih besedilih naletimo na akadsko besedo, ki je sorodna svetopisemski selem, salmu. Takó piše duhovnik Adad-šum-usur v pismu kralju: »Oče mojega gospoda kralja je bil (prava) Belova podoba in moj gospod kralj je prav tako (prava) Belova podoba.«⁶⁴ Razen kralja najdemo tudi primer, ko se o duhovniku reče, da je Mardukova podoba (salam). Vzporeden izraz je tudi sillu. To pomeni nekaj takega kot senca. Je pa še več drugih izrazov, ki imajo soroden pomen in se pojavljajo v sorodnem sobesedilu. Eden od njih je muššulu, ki pomensko ustreza hebrejskemu demút.⁶⁵ Besedilo z muššulu pogosto navajajo, ker se zdi, da prikazuje kralja kot bitje, ki je po svojem položaju nekje med božanstvom in navadnim človekom: »Knez je senca Boga in ljudje so knezova

⁵⁸ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford 1970, 413.

⁵⁹ Prim. G. von Rad, n. d., 59; H. W. Wolff, n. d., 235.

⁶⁰ Glej J. M. Miller, In the »image« and »Likeness« of God, v: JBL 91 (1972) 296.

⁶¹ J. J. Stamm, *Imago-Lehre*, 97.

⁶² W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen—Vluyn 1964, 127 do 149.

⁶³ H. Wildberger, *Das Abbild Gottes*, Gen 1, 26–30, v: ThZ 21 (1965) 245–259, 481–501.

⁶⁴ Navajam po R. H. Pfeiffer, *State Letters of Assyria*, New Haven 1935, 120. V transkripciji izvirnega besedila na str. 119 se vidi, da je oblika za »podobo« salam.

⁶⁵ Glej H. Wildberger, n. d., 254.

senca.« Sledi pripomba: Knez pomeni kralja kot podobo (muššulu) boga.«⁶⁶ Zdi se pa, da v starem mezopotamskem slovstvu človek kot tak ne dobi naslova božja podoba, poleg tega pa ta kraljevski naslov nima nobene zveze s stvarjenjem.

b) Egipt

V naslovih in v pripovedovanju o egiptovskih faraonih je več vzporednih mest k Gen 1, 26–27 kot v mezopotamskem slovstvu. Naslov »božja podoba« se v vsej jasnosti pojavi v 18. dinastiji.⁶⁷ Za faraona veljajo naslednji naslovi: »sveta podoba Reja«, »živa podoba na zemlji«, »podoba Reja, sveta upodobitev Atuma«. Ramzesa II. so nagovarjali: »Ti si živa podoba svojega očeta Atuma iz Heliopolisa na zemlji.«⁶⁸ Naslov »podoba« navadno nastopa skupaj z drugimi, verjetno starejšimi naslovi. Takó je na steli Amenofisa II. iz Amade zapisana ta vrsta naslovov: »...njegov ljubljeni telesni sin Reja, gospod tujih dežel, ...dobri bog, stvaritev Reja, gospodovalec, ki je prišel že močan iz [materinega] telesa; Horusova podoba na prestolu svojega očeta, velik v moči ...«⁶⁹ Podoben napis najdemo v templju Amenofisa III. Takó govori Amon-Re faraonu: »Moj sin, iz mojega telesa, moj ljubljeni, Neb-maat-Re, moja živa podoba, ki te je ustvarilo moje telo, ki te je Mut, gospodarica Išru v Tebah, gospa devetih lokov, meni rodila ...«⁷⁰

Wildberger meni, da je beseda »sin« v tej zvezi le drug izraz za stvaritev in so tako tudi besede, ki pomenijo spočetje in rojstvo metaforična prilagoditev izrazu »sin«. Naslov »podoba« naj bi bil nov pojem, ga je vpeljala 18. dinastija za izražanje odnosa med faraonom in božanstvom.⁷¹ Za nas je pomembno, da se tu govori v sobesedilu »podobe« tudi o stvarjenju. To bi bila vsaj rahla zveza s svetopisemskim poročilom o stvarjenju človeka, čeprav v navedenih egiptovskih besedilih ni ravno poročilo o stvarjenju. Če pa pregledamo, kako se stara zaveza izraža o kralju, nikjer ne najdemo besede »podoba« ali kaj podobnega, pač pa »sin« in »spočetje«.⁷²

Poleg tega v egiptovskih faraonskih napisih kar mrgoli izrazov, ki so pomensko blizu glagolu rdh, ki je pomemben v Gen 1, 26,28 in se v slovenskem prevodu glasi »gospodovati« ali »podvreči si«. To bi moglo potrjevati prepričanje, da so ti svetopisemski izrazi vzeti iz izrazoslovja, ki so ga uporabljali za vladarje starega Bližnjega vzhoda. Na steli Amenofisa II. iz Memfisa beremo o kralju: »...dobri bog, Rejeva podobnost, Amonov sin na njegovem prestolu ...njegovo veličanstvo je pohodilo Naharin ... stopa po tujih deželah ...«⁷³ V podobnem sobesedilu dobimo poleg teh izrazov še besede, ki so vzporedne s kâbôd in hâdâr iz Ps 8, 6 ter strah premaganih sovražnikov, kakršnega slika Sir 17, 4 takoj za tem, ko pove, da je Bog človeka naredil po svoji podobi: »Po-

⁶⁶ Glej H. Wildberger, n. d., 254; W. H. Schmidt, n. d., 140; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton 1969 (odslej ANET³), 426; R. H. Pfeiffer, n. d., 234.

⁶⁷ Prim. H. Wildberger, n. d., 484; W. H. Schmidt, n. d., 138.

⁶⁸ Te primere navajam po W. H. Schmidt, n. d., 138.

⁶⁹ Navajam po H. Wildberger, n. d., 485; prim. ANET³, 247, op. 54.

⁷⁰ ANET³, 376.

⁷¹ Prim. H. Wildberger, n. d., 485 in 487.

⁷² Npr. 2 Sam 7, 14; Ps 2, 7.

⁷³ ANET³, 245. Svetopisemski »rdh« ima prvotno pomen »stiskati«, »pritiskati«, hoditi po čem, »pohoditi«. Prim. F. Zorel, *Lexicon hebraicum*, Roma 1965, 758.

ložil je v vsako živo bitje strah pred njim, da bi gospodoval zverem in pticam.« Takó govori Amon-Re v slavonspevu ob zmagi Tutmozesa III.: »Storil sem, da so tvoji nasprotniki padli pod tvojimi sandalami... Stopaš na vse tuje dežele... da lahko položim strah pred tvojim veličastvom v vsa njihova srca... Prišel sem, da storim, da poteptaš velikaše Djahija; razprostrl sem jih po tleh vseh njihovih dežel pod tvoje noge. Storim, da bodo videli tvoje veličanstvo, kot gospoda svetlobe, da boš svetil v njihove obraze kot moja podobnost.«⁷⁴

Če je mogoče trditi, da se kraljevsko izrazoslovje vsaj v Egiptu povezuje tudi s pojmom stvarjenja, ostane težava v tem, da se naslov podobe daje le kraljem ali v nekaterih redkih primerih še duhovnikom in visokim državnim uradnikom zaradi njihove funkcije, ne pa ljudem kot takim. Zdi se, da tistih nekaj primerov, v katerih je zapisano, da so ljudje na splošno »božje podobe«, izvirajo iz popolnoma drugega izročila in ni mogoče govoriti o kaki »demokratizaciji« pojma.⁷⁵

c) Zaključki in kritika »kraljevske« teorije

Treba je priznati, da so paralele zelo prepričljive. Moramo pa se vprašati, kakšno korist imamo od njih za razumevanje Gen 1, 26—27. Na kratko lahko rečemo:

1. Z izrazom »božja podoba« naj bi bila mišljena bolj človekova funkcija v svetu kot pa njegova zunanost ali narava.

2. Človek kot božja podoba naj bi bil božji predstavnik. Kjer se pojavi človek, naj bi bil navzoč Bog sam. Človek naj bi bil živa Stvarnikova priča v svetu in naj bi izvrševal božjo oblast.

Ugovore proti tej teoriji moremo povzeti v štirih točkah:

1. To gledanje predpostavlja »beth essentiae«, mnogo bolj verjetno pa je, da gre v našem primeru za »beth normae« zaradi vzporednega predloga *ke* in zaradi zamenljive rabe teh dveh predlogov v odlomkih v zvezi s »podobo« v P.⁷⁶

2. Nobenega jasnega dokaza ni, da bi skoraj izključno kraljevski naslov kdaj postal veljaven za navadne ljudi, ki pa so gotovo vključeni v Gen 1, 26—27 in Ps 8.

3. Kraljevska ideologija starega Bližnjega vzhoda nima nobene zveze s pojmom stvarjenja. Ko se o faraonu govori, da je božja stvaritev, je izraz očitno mišljen metaforično, medtem ko gre v Gen 1 za dejansko stvarjenje človeka.

4. Pojem človeka kot bitja, v katerem se Bog sam ponavzročuje, se zdi nezdržljiv s teologijo P, po kateri se lahko Jahvejevo veličastvo pokaže le v templju.⁷⁷

Vemo, da je bil Izrael zelo izpostavljen tujim vplivom. Zato nikakor ni čudno, da se kraljevska ideologija sosednjih narodov pozna tudi v svetem pis-

⁷⁴ ANET³, 374; prim. Ps 110, 1.

⁷⁵ Prim. H. Wildberger, n. d., 490.

⁷⁶ Prim. J. M. Miller, n. d., 296; T. N. D. Mettinger, *Abbild oder Urbild? »Imago Dei« in traditionsgeschichtlicher Sicht*, v: ZAW 86 (1974) 417.

⁷⁷ Prim. C. Westermann, *Genesis I (Genesis 1—11)*, Neukirchen-Vluyn 1966, 211 sl.

mu. Toda pojem iz izročila se je nujno neprestano spreminjal,⁷⁸ zato ne smemo tega, kar vemo o kraljevskih naslovih v Mezopotamiji in Egiptu kar prenesti v razlago o bogopodobnosti v svetem pismu. Pojem predstavnika božanstva je pač skladen z egiptovskimi predstavami o kraljevi vlogi, težko pa si je misliti, pred kom bi navaden človek predstavljal božjo oblast.⁷⁹

č) »Teologija podobe« in odnosi med bogovi in kraljem

Zdi se mi, da Wildberger vidi bolj kot Schmidt, da za razumevanje našega svetopisemskega odlomka ni pomembna samo kraljeva funkcija, ki jo ima do drugih ljudi, temveč tudi kraljev odnos do božanstva.⁸⁰ »Teologija podobe« sama zase v Egiptu meri na intimen odnos med subjektom in njegovo podobo. Verjeli so, da v kipu, ki predstavlja božanstvo, prebiva moč tega božanstva in takó bog sam deluje po tej podobi.⁸¹ Wildberger misli, da potemtakem napisi o zmagovalnih kraljih končno poveljujejo bogove in ne toliko zemeljske vladarje. To spominja na Ps 8, kjer psalmist slavi Jahveja, ki je v svoji nezaslišani dobroti človeka ovenčal s slavo in častjo. Isto bi lahko rekli za Gen 1, 26, čeprav v tem primeru ne gre za izrecno čiščenje Boga.⁸² Takó naj bi egiptovska »teologija podobe« vsebovala prvino intimne osebne povezanosti med kraljem-podobo in božanstvom. Nekaj podobnega trdi Loretz za mezopotamski salmu. Kralj-podoba je »pod posebnim varstvom« božanstva »in tesno povezan z njim«. ⁸³ V Egiptu se naslov »podoba« pojavlja skupaj z izrazom »sin«. ⁸⁴ S tem povezani izrazi, ki pomenijo spočetje in rojstvo, kažejo na to, da je po egiptovskem mišljenju podlaga vladarjeve veljave intimna osebna povezava med vladarjem in božanstvom. Svetopisemski pisatelj ni uporabil besede »sin« v poročilu o stvarjenju, ker bi pomenila preveliko nevarnost, da bi jo razumeli v fizičnem smislu, kar pa se odločno bje z izraelsko teologijo. ⁸⁵ Takó bi mogli izrazi »podoba« in »sličnost« v Gen 1, 26 in »božja podoba« v naslednji vrstici meriti prav na vidik medsebojne povezanosti, a dovolj previdno, da ne bi moglo priti do razumevanja v smislu politeističnih mitov o stvarjenju.

IV. MITI O STVARJENJU IN ČLOVEKOVO SORODSTVO Z BOGOM

Pomemben ugovor pri kraljevski ideologiji starega Bližnjega vzhoda je, da omenjanje božje podobe nima nobene prave zveze s stvarjenjem, medtem ko

⁷⁸ Glej H. Wildberger, n. d., 494; prim. E. Otto, *Der Mensch als Geschöpf und Bild Gottes in Aegypten*, v: *Probleme biblischer Theologie* (FS G. Von Rad), München 1971, 347.

⁷⁹ Prim. C. Westermann, n. d., 211; isti, *Schöpfung*, Stuttgart 1971, 86.

⁸⁰ Tako Schmidt kot Wildberger pravita, da človekovo gospostvo ni isto kot božja podoba, temveč da je bolj posledica ali izraz »podobe«. Prim. W. H. Schmidt, n. d., 142; H. Wildberger, n. d., 248.

⁸¹ Glej H. Wildberger, n. d., 495; prim. E. Hornung, *Der Mensch als »Bild Gottes« in Aegypten*, v: O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967, 155.

⁸² Glej H. Wildberger, n. d., 496.

⁸³ O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 111.

⁸⁴ Beseda, ki pomeni sina, tudi v klinopisnih mezopotamskih dokumentih rabi za označevanje tesnega razmerja kralja z božanstvom, a se nikoli ne pojavlja vzporedno z izrazom salmu ali s kakim drugim samostalnikom sorodnega pomena. Prim. O. Loretz, n. d., 11 sl.; W. H. Schmidt, *Alttestamentliche Glaube und seine Umwelt*, Neukirchen-Vluyn 1968, 190 sl.

⁸⁵ Prim. H. Wildberger, n. d., 493.

pa je naš svetopisemski odlomek ravno v poročilu o stvarjenju. Zato je zelo važno, da poiščemo morebitna vzporedna mesta v starih vzhodnih zgodbah o nastanku sveta in človeka. Prvo opozorilo, da je mogoče v babilonskih in egiptovskih mitih najti prava vzporedna besedila, je dejstvo, da nastopi z Gen 1, 26 v P pripovedi o stvarjenju nenadna sprememba sloga. To je mogoče razložiti s slovesnostjo trenutka, ko se Stvarnik odloči, da bo naredil svoje najpomembnejše delo. To je seveda čisto sprejemljiva razlaga, kolikor gre za sedanje sobesedilo. Treba pa je vedeti, da so bila pri starih vzhodnih ljudstvih poročila o stvarjenju človeka ločene zgodbe, ne pa del kozmoloških mitov. Šele v poznejši fazi sta se obe poročili združili v eno celoto.⁸⁶ Kljub velikim razlikam in temeljnim razhajanjem v verovanju moremo govoriti o vzporednih prvinah v P pripovedi o stvarjenju in v orientalskih politeističnih mitih. Vzporednost najdemo takó v izrazih kot tudi v motivih. Te vzporedne prvine nam lahko pomagajo tudi pri iskanju teološkega pomena svetopisemske »božje podobe«. Verjetno drži, kar pravi W. G. Lambert: »Avtorji starodavnih kozmologij so bili v glavnem kompilatorji. Njihova izvirnost se je izražala s povezovanjem starih tem in z novimi premiki v starih idejah.«⁸⁷

1. Mezopotamske paralele

Prva stvar, ki pritegne našo pozornost, je oblika premišljevanja ali odločanja božanstva pred stvarjenjem človeka. Tudi večje število bogov se posvečuje o tem dejanju, kar močno spominja na množinske oblike v Gen 1, 26a.⁸⁸ V *Enuma eliš* bog Marduk govori bogu Ea:

»Mesil bom kri in naredil, da bodo kosti.
Postavil bom divjaka, 'človek' bo njegovo ime.
Resnično, divjega človeka bom ustvaril.«⁸⁹

Ta primer ima že obliko premišljevanja ali načrtovanja prihodnjega dejanja. Na eni od asirskih ploščic pa najdemo tudi množinsko obliko:

»Kaj naj bi (še) storili?
Kaj naj (še) ustvarimo?«

In odgovor na to vprašanje se glasi:

»Zakoljimo (dva) Lamga bogova.
Z njuno krvjo ustvarimo človeštvo.«⁹⁰

Vendar pa ni takó lahko najti v sobesedilu stvarjenja tudi pojem podobe. Akadska beseda *salmu*, ki je sorodna hebrejski *selem*, se v besedilih o nastanku človeka ne pojavlja.⁹¹ Najdemo pa izraze, ki se pomensko bolj ali manj ujemajo s svetopisemskima *selem* in *dēmūt*. V epu o *Gilgamešu* beremo:

»Ti, Aruru, si res ustvarila [človeka];
sedaj ustvari njegovega dvojnika; ...

⁸⁶ Glej C. Westermann, *Genesis* I, 33 sl. in 198.

⁸⁷ W. G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, v: JTS 16 (1965) 297.

⁸⁸ Prim. W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, 127.

⁸⁹ *Enuma eliš*, ploščica VI; ANET³, 68.

⁹⁰ Po A. Heidel, *The Babylonian Genesis*, Chicago 1969, 69.

⁹¹ Prim. J. M. Miller, n. d., 294.

Ko je Aruru to slišala,
je v sebi spočela dvojnika Anuju.⁹²

V vrsticah, ki sledijo, beremo poročilo o tem, kako je bil po tem »dvojniku« iz ilovice narejen Enkidu. Kar je tu povedano z izrazom »dvojnik«, je v akadščini beseda zikru, ki sicer pomeni »posnetek« ali »podoba«. Podoben stavek z istim izrazom je v »Potovanju Ištar v spodnji svet«:

»Ea je v svojem modrem srcu spočel podobo
in ustvaril Asušunamirja, evnuha.«⁹⁴

V Enuma eliš je »Anu spočel v svoji podobi Nudimud«. Težava je v tem, da so ti izrazi vzeti iz sveta bogov in polbogov ali herojev in ne iz kakega poročila o stvarjenju človeka na splošno.⁹⁶ To pa seveda ne pomeni nujno, da se to izročilo ne bi moglo ujemati s pojmovanjem o nastanku človeka na splošno. Orientalist V. Maag po natančnih raziskavah mezopotamskih besedil trdi, da se v teh zgodbah o stvarjenju prenese božji izvirnik v stvarstvo prav z oblikovanjem človeka po božji podobi.⁹⁷

Še ena prvina v mezopotamskih besedilih o stvarjenju se značilno ujema s poročilom P v Gen 1, 1–2, 4a. To je motiv počivanja bogov. V teh mitih bogovi ustvarijo ljudi, da bi bili sužnji bogov, da bi delali namesto bogov in bi ti mogli počivati. V Gen 2, 2–3 ni sledu o takem pojmovanju, vendar pa je vzporednost v tem, da Bog počiva neposredno po stvarjenju človeka, kakor tudi babilonski bogovi.⁹⁸

Vprašanje je tudi, če ni ostala v P poročilu o stvarjenju človeka tudi kakšna sled izročila, po katerem je človek narejen iz krvi upornih bogov in iz ilovice.⁹⁹ Zdi se, da se je v Gen 1 ohranila misel na nekakšno sorodstvo med božanstvom in človekom. Že omenjeni učenjak Maag pravi, da so bogovi ustvarili bitje, ki je imelo nekaj skupnega z njimi: »...božanstvo si je moralo ustvariti nekakšnega sebi podobnega sogovornika [Gegenüber].«¹⁰⁰ In še druga ugotovitev istega strokovnjaka: »Misel, da je bil človek ustvarjen podoben Bogu, v vsakem primeru pomeni, da more biti povezan s svojim Stvarnikom.«¹⁰¹ V akadski predstavi nastanka človeka se odkriva predvsem tragična prvina. Človek je bitje, ki je nastalo iz krvi krivega in usmrčenega božanstva, zato mora kot suženj služiti bogovom. Toda to božansko poreklo bi moglo

⁹² Po ANET³, 74. V slovenskem prevodu Ep o Gilgamešu, prevedel Mirko Avsenak, Ljubljana 1963, 7 sl., imamo iste vrstice nekoliko drugače: »Aruru, ustvarila si bila svojčas, kar ti je ukazal Anu! Ustvari še zdaj, kar ti veleval... Brž ko je Aruru to slišala, si je v srcu zamislila podobo tistega, kar je želel Anu;...«

⁹³ Glej E. A. Speiser, Akkadian Myths and Epics, v: ANET³, 74, op. 11.

⁹⁴ Po ANET³, 108.

⁹⁵ Po ANET³, 61.

⁹⁶ Prim. H. Wildberger, n. d., 255.

⁹⁷ V. Maag, Sumerische und babylonische Mythen von der Erschaffung der Menschen, v: AS 8 (1954) 96, nav. C. Westermann, Genesis I, 212.

⁹⁸ Prim. W. G. Lambert, n. d., 297 ss.

⁹⁹ Prim. Enuma eliš, ploščica VI; ANET³, 68. To pa je le eno od mezopotamskih izročil, specifično akadsko. Glej G. Pettinato, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen, Heidelberg 1971, 41.

¹⁰⁰ V. Maag, n. d., 97, nav. C. Westermann, Genesis I, 212.

¹⁰¹ V. Maag, Alttestamentliche Anthropologie in ihrem Verhältnis zur orientalischen Mythologie, v: AS 9 (1955) 34, nav. C. Westermann, Genesis I, 209.

opozarjati tudi na človekovo dostojanstvo, ki mu ni primere v vsem stvarstvu.¹⁰² J. M. Miller odkriva to misel v Gen 9, 6, kjer se zdi, da ima izraz »podoba« zvezo s krvjo. Ker je stavek »... po božji podobi [selem] je Bog naredil človeka«, očitno vzporeden Gen 1, 26—27, bi mogli videti tu namig na nekakšno »krvno sorodstvo« med človekom in božanstvom.¹⁰³

2. Egiptovske paralele

V slovstvu starega Egipta skoraj ni najti kakega posebnega poročila o stvarjenju človeka.¹⁰⁴ Človekov izvor se omenja le v povedkih o nekaterih bogovih in v modrostnem učenju o človeku. Človekov nastanek stari Egipčani najpogosteje izražajo z glagoli, ki pomenijo naravno rojstvo. Zdi pa se, da vsaj v času, ko so bila nam znana besedila sestavljena, nihče ni več temu pripisoval dobesednega smisla.¹⁰⁵ Poleg kraljevskih naslovov in povedkov, v katerih se o faraonu govori kot o »stvaritvi«, »sinu« ali »podobi«, najdemo tudi nekaj redkih primerov, v katerih so ljudje kot taki predstavljeni kot »podobe« in »otroci« bogov. Najznamenitejši od teh je odlomek iz »Pouka za Meri-kareja«: »[Bog] dobro vodi ljudi, božjo živino. On je naredil nebo in zemljo po svoji želji in pregal je vodno pošast. Dal jim je dih življenja v nosnice. Tisti, ki so izšli iz njegovega telesa, so njegove podobe. Vstaja v nebesih po njihovi želji. Zanje je naredil rastline, živali, perutnine in ribe, da jih hrani.«¹⁰⁶ Ta odlomek iz časa zgodnjega Srednjega kraljestva je res izjemen po svojem antropocentričnem gledanju. Rečeno je namreč, da je bilo veselje ustvarjeno zaradi ljudi in zanje. Najvažnejši za raziskavo pa je stavek: »Tisti, ki so izšli iz njegovega telesa, so njegove podobe.« Potemtakem bi pomenilo biti božja podoba isto kot biti rojen iz božanstva. Čeprav je ta stavek edinstven v egiptovskem slovstvu, pa je v starem Egiptu pojmovanje, da je otrok podoba svojega očeta, splošno znano.¹⁰⁷

Ti stari orientalski miti in pojmovanja bi mogli osvetliti smisel vrstice Gen 5, 3 in obenem odlomek Gen 1, 26—27. Tu bi lahko šlo za pojem nekakšnih sorodstvenih odnosov med Bogom in človekom, ki bi logično vsebovali tudi misel o dialogalnem ali partnerskem odnosu. Mogoče se je P namerno izognil vsakemu izrazu, ki bi neposredno označeval sorodstvo, da bi tako preprečil, da ne bi stavek izzvenel v poganskem smislu, kar bi pomenilo sprejemanje za izraelsko verovanje nesprejemljivih posledic. Glede na egiptovska in babilonska vzporedna besedila pravi znani francoski biblicist H. Cazelles: »...biti podoben« pomeni biti sin, podoben svojemu očetu, imeti delež pri njegovi dejavnosti in moči. Pomembno je, da z vso resnostjo ugotovimo vrednost besedišča in uporabljenih izrazov v zvezi z vrednostjo družbene komunikacije, ki

¹⁰² To optimistično gledanje dejansko zasledimo v grški varianti epa Enuma eliš, ki jo je oblikoval Berossos. Prim. A. Heidel, n. d., 78. G. Pettinato, n. d., 44 ss, misli, da je Berossos pisal že pod vplivom grške filozofije. Pettinato ugotavlja, da je akadsko izročilo glede človekovega izvora popolnoma pesimistično, medtem ko (starejše) sumersko razodeva pozitiven pogled na človeško bivanje.

¹⁰³ Glej J. M. Miller, n. d., 291—304.

¹⁰⁴ Glej C. Westermann, Genesis I, 34.

¹⁰⁵ Prim. E. Otto, n. d., 338.

¹⁰⁶ Po ANET³, 417.

¹⁰⁷ Glej E. Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 128; prim. V. Notter, Biblischer Schöpfungsbericht und ägyptische Schöpfungsmythen, Stuttgart 1974, 123.

so jo imeli tedaj, ko so ljudje te izraze uporabljali. Svetopisemska govorica je skrivnostna samo za nas. Miti, ki so nastali pred svetim pismom, so z lahkoto dopuščali, da so bogovi stvarniki podobno kot roditelji. Sveto pismo natančneje izraža, kako more biti človek božji sin.¹⁰⁸

V. BOŽJA PODOBA V SOBESEDILU »DUHOVNIŠKEGA VIRA«

Vzporednice v slovstvih starega Bližnjega vzhoda so lahko zelo poučne in mnogo prispevajo tudi k razumevanju Gen 1, 26–27. Toda svetopisemskih besedil ne moremo preprosto razlagati s tem, kar določeni izrazi in obrazci pomenijo v Babilonu in v Egiptu. Nemogoče je natančno zasledovati, koliko je ta ali ona ideologija vplivala na mišljenje Izraelcev in njihovih piscev. Če pa je Izrael kdaj sprejel posamezna izročila sosednjih ljudstev, je gotovo, da niso nikoli ostala nerabni ostanki preteklosti, ampak so jih vdelali v širši kontekst hebrejskega verovanja in s tem naredili za del svetopisemskega sporočila.¹⁰⁹ Dejstvo, da vsi trije primeri z »božjo podobo« v hebrejskem besedilu stare zaveze spadajo v P, kaže, da je P osnovno sobesedilo za iskanje smisla tega izraza. Pri tem seveda ne smemo popolnoma izključiti drugih namigov v svetem pismu stare zaveze, ker vemo, da je P po nastanku najmlajša plast Mojzsovega peteroknjižja in je tudi glede na druge dele stare zaveze precej pozno oblikovan.¹¹⁰

Pri pregledovanju slovstva o našem vprašanju sem naletel na tri različne vidike teološkega pomena odlomka Gen 1, 26–27, ki so se izoblikovali prav z iskanjem v sobesedilu P. Pri tem pa so avtorji razprav skušali upoštevati takó dognanja filologije kot zgodovine verstev starega Bližnjega vzhoda. Ti trije vidiki so človekovo sorodstveno razmerje z Bogom, njegova sposobnost za zavezne odnose z Bogom in njegova usmerjenost v bogočastje.

1. Človekovo sorodstvo z Bogom

V Gen 5, 3 je zapisano, da je Adam »dobil sina po svoji sličnosti in podobi«. Za Gunkela¹¹¹ in za mnoge za njim pomenijo te besede potrditev mnenja, da »božja podoba« označuje človekovo telesno podobnost Bogu, kajti, tako pravijo zagovorniki tega mnenja, samó na táko podobnost med očetom in sinom morejo meriti te besede. Toda mogoče je iti tudi prek razpravljanja o telesni ali duhovni podobnosti. V luči Gen 5, 3, ki je po obliki gotovo v tesni zvezi z Gen 1, 26–27 in še posebej povezana po Gen 5, 1, J. F. Konrad meni, da sme trditi: »Podoba« je treba razlagati s podobnostjo, podobnost pa priča za medsebojno pripadnost.¹¹² Treba je povedati, da Konrad dosledno piše, da ta podobnost še ne pomeni odnosa, temveč da le kaže nanj.¹¹³ Malo drugače izraža

¹⁰⁸ H. Cazelles pri »okrogli mizi« v: R. Barthes, P. Beauchamp in drugi, *Exégèse et herméneutique*, Paris 1971, 91.

¹⁰⁹ Prim. T. N. D. Mettinger, n. d., 423 sl.

¹¹⁰ Prim. O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1966, 208.

¹¹¹ Glej H. Gunkel, n. d., 112.

¹¹² J. F. Konrad, n. d., 185.

¹¹³ Glej J. F. Konrad, n. d., 194 sl.

isto misel O. Loretz, ko pravi v zvezi z Gen 5, 3: »Med očetom in sinom obstoječe sorodstveno razmerje, odnos ustrežanja, podobnosti in bližine, se tu izrazi s pomočjo besed selem in demût.«¹¹⁴ Po njegovem mnenju odlomek Gen 1, 26—27 ne predstavlja kake definicije človeka, ampak označuje človekov položaj v stvarstvu. Človek je edino živo bitje v ustvarjenem svetu, ki je v tako tesnem razmerju z Bogom, da bi to mogli imenovati tudi sorodstvo.¹¹⁵ Th. C. Vriezen piše v svoji razpravi iz leta 1943: »Človek je v primerjavi z drugimi živimi bitji na zemlji v posebnem odnosu do Boga... kakor sin do očeta...«¹¹⁶ V svojem orisu starozavezne teologije Vriezen poudarja, da stara zaveza človeka niti ne imenuje »sin« ali »otrok« božji, toda v zvezi z Gen 5, 3 ugotavlja, da selem in demût označujeta obenem absolutno različnost med Bogom in človekom in njuno tesno razmerje. »Obrazcu, da je človek božji sin ali otrok, se izogne, a misli prav na to intimno razmerje.«¹¹⁷

Namig v Gen 5, 3 gotovo ni dovolj, da bi mogli zaključiti, da je hotel svetopisemski pisatelj izraziti prav to vrsto odnosa v Gen 1, 26—27. K temu sklepanju mnogo prispevajo vzporedne misli in obrazci v sodobnih sosednjih kulturah. Toda tudi v Mezopotamiji in Egiptu naslova »sin« in z njim povezanih izrazov o spočetju in rojstvu niso vedno, če sploh kdaj, razumeli dobesedno. »Božji sin« ali »sin bogov« je bil častni kraljevski naslov, kakor je to bila tudi »božja podoba«. Če teolog ugotovi, da se v izrazih »podoba« in »sličnost« skriva misel o človekovem sorodstvu z Bogom, je še vedno dolžan naprej iskati teološko vsebino tega spoznanja. Takó je mogoče v Gen 1, 26—27 videti očetovsko naklonjenost do otrok, otroško odvisnost ljudi, njihovo »odgovarjanje« in odgovornost, itd. Do teh misli pa moremo priti seveda le s pomočjo širšega sobesedila razodetja.

2. Božja podoba in zaveza

»Pravilno razumevanje nauka o stvarjenju, nauka, ki se posebno jasno kaže v duhovniškem kodeksu, moremo doseči le na temelju starozavezne vere v Jahveja, Boga-Rešitelja, ki je v zaveznem razmerju s svojim ljudstvom.«¹¹⁸ Na podlagi tega osnovnega uvida poskuša Vriezen razložiti odlomek Gen 1, 26—27. Čeprav poročilo o stvarjenju človeka v Gen 1 govori o človeku na splošno, je vendar Bog, ki ustvarja, Jahve, Izraelov Bog. Zato je treba na poročilo gledati v luči izraelske odrešenjske zgodovine. Izraelov Bog je stvarnik vsega človeštva. Temelj za življenjsko zvezo izvoljenega ljudstva z Jahvejem je moral biti položen že v trenutku, ko je ustvaril človeka. Tudi tu se razodeva univerzalistični pogled na svet kljub močni zavesti Izraelcev o njihovem izjemnem položaju pred Bogom.¹¹⁹ Po Loretzu meri nekako anahronistično omenjeni božji počitek (hebr. šabat) sedmi dan v Gen 2, 2—3 ravno na tesno povezanost med Jahvejem in njegovim ljudstvom v zgodovini, ki se s stvarjenjem začena.

¹¹⁴ O. Loretz, *Der Mensch als Ebenbild Gottes* (Gen. 1, 26 ff.), v: *Der Mensch als Bild Gottes* (izd. Leo Scheffczyk), Darmstadt 1969, 124.

¹¹⁵ Glej O. Loretz, *Der Mensch als Ebenbild Gottes* (Gen. 1, 26 ff.), 126; prim. isti, *Die Gott-eckenbildlichkeit des Menschen*, 63.

¹¹⁶ Th. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, v: *OTS* 2 (1943) 104, nav. C. Westermann, *Genesis* I, 208.

¹¹⁷ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 174; prim. Dt 32, 6.

¹¹⁸ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 170.

¹¹⁹ Prim. Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 171.

»Kar se dogaja v svetu, je že od vsega začetka usmerjeno na Izrael.«¹²⁰ To povezavo med božjim počitkom sedmi dan stvarjenja in med zavezo Boga z »Izraelovimi sinovi« P zelo jasno izraža v Ex 31, 16—17, kjer imenuje soboto (šabat) »večno zavezo«.

Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, nikakor ne stoji na isti ravni s svojim Stvarnikom. Izraz ima namen poudariti bistveno različnost med obema in s tem polemizira z mitologijami, pri katerih je kozmogonija na isti ravni s teogonijo. Po drugi strani pa obrazec »po božji podobi in sličnosti« skriva v sebi misel o neizrekljivi milosti, ki jo je Stvarnik podelil človeku, da more živeti v tesnem osebnem razmerju z Bogom. Drugače kot poganski nazori, po katerih je človek po eni plati v fizičnem sorodstvu z bogovi, po drugi pa tragična postava sužnja bogov, »temelji starozavezna religija na gotovosti o razmerju med svetim Bogom in človekom. Predstavljanje človeka kot »božje podobe« je simbol te gotovosti...«¹²¹

Zdi se, da H. H. Rowley razume naš odlomek podobno kot Vriezen, saj pravi, da »človekovo resnično dostojanstvo obstoji v možnosti odnosa z Bogom... Prav to duhovno sorodstvo z Bogom, ki omogoča pravo tovarišstvo s tistim, ki ga je naredil, se skriva za mislijo, da je človek ustvarjen po božji podobi.«¹²² Vendar se zdi, da Rowley obravnava to vprašanje bolj s splošno teološkega stališča kot pa samo iz sobesedila P. Praktično oba, Vriezen in Rowley, soglašata z Barthom, ki pravi, da ima človekova ustvarjenost po božji podobi zvezo z njegovo sposobnostjo za zavezo razmerje (Bündnisfähigkeit) s Stvarnikom.¹²³

3. Božja podoba in bogoslužje

T. N. D. Mettinger je preučeval odlomek Gen 1, 26—27 z bolj specifičnega stališča. Njegova temeljna ugotovitev je, da P posveča glavno skrb bogoslužju.¹²⁴ Sicer upošteva tudi druga dognanja, posebej s področja kraljevske ideologije starega Bližnjega vzhoda, a meni, da je ta ideja pod vplivom teološke usmerjenosti P v bogoslužje doživela pomembne spremembe. Mettinger pokaže, kako Ex 25, 40, ki pripada P, lahko osvetli vsebino Gen 1, 26—27. Bog daje Mojzesu na Sinajski gori natančna navodila o napravah za opremo svetega šotoru. Na koncu pravi: »Glej, da jih narediš po njihovem vzorcu (hebr. betabnitām), ki se ti je pokazal na gori. »Uporaba predloga be je tu enaka kot v Gen 1, 26a. Pomeni »po« ali »v skladu z«, kar označujejo slovničarji z »beth normae«. Beseda tabnit pripada istemu semantičnemu polju kot selem in dēmūt. Verjetnost povezave z odlomkom o stvarjenju človeka je še toliko večja, če upoštevamo, kako P rad navaja važnejše dogodke v obliki vrstnega zaporedja, kot npr. zaveze, ki jih Bog sklene z Noetom, z Abrahamom in z Mojzesom.¹²⁵ Motiv božjega počitka sledi neposredno poročilu o

¹²⁰ O. Loretz, *Schöpfung und Mythos*, Stuttgart 1968, 77; prim. isti, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 92 ss.

¹²¹ Th. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, 172.

¹²² H. H. Rowley, *The Faith of Israel*, London 1956, 83; prim. isti, *The Unity of the Bible*, London 1953, 76.

¹²³ Glej K. Barth, n. d., 207.

¹²⁴ Glej T. N. D. Mettinger, n. d., 404 sl.; prim. J. G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament*, v: OTS 15 (1969) 142.

¹²⁵ Prim. J. Barr, *The Image of God in the Book of Genesis — A Story of Terminology*, v: BJRL 51 (1968/69) 16; T. N. D. Mettinger, n. d., 408.

stvarjenju človeka in tudi neposredno božjim navodilom Mojzesu o ureditvi svetega šotor in bogoslužja v odlomku Ex 31, 12—17.

Toda sveti šotor naj bi bil narejen po nebeškem vzorcu. Po tem, kako Mettinger razume P, naj bi bil človek analogno narejen po nekakšnem nebeškem modelu. Ta model naj bi bil šele »božja podoba«. Mettinger namreč misli, da besede o nebeškem vzorcu za sveti šotor¹²⁶ označujejo pravo svetišče v nebesih, kateremu naj ustreza zemeljsko svetišče. Po logični miselni zvezi naj bi bivalo tudi dejansko nebeško bitje, katerega posnetek je človek. In kakor je naloga ljudi, da častijo Jahveja v zemeljskem svetišču, takó kakšna nebeška bitja opravljajo bogoslužje v nebeškem svetišču. O obstoju kakih podrejenih nebeških bitij sicer v P ni sledu, toda razen v psalmih se zelo različno pokažejo v Ezekielovi knjigi. Ta prerok pa je bil sam duhovnik in je prerokoval bolj ali manj v istem času, ko je nastajal tudi P. Takó bi bila ta misel v skladu z značilnim prizadevanjem P, da naglaša razdaljo med svetim Bogom in človekom.¹²⁷ Po Mettingerjevem mnenju se v P poročilu o stvarjenju človeka pokaže sprememba motiva. Medtem ko božanstvo po prejšnjem izročilu človeka naredi, **da bi bil** božja podoba, kar vključuje kraljevske poteze, ga P naredi **po** svoji podobi in sličnosti. »Človek je ustvarjen, da bi se v bogoslužju še posebej obračal k Bogu. Že pri stvarjenju je določen, da živi v bogoslužni povezanosti z Bogom.«¹²⁸

Mettingerjevo izhodišče, da preveri odlomek o božji podobi s pomočjo misli, ki je res specifična značilnost P, je gotovo pravilno. Ugovori pa se pojavijo ob njegovem sklepanju:

1. Sintaktična enota betabnit v Ex 25, 40 nastopi, ko sobesedilo govori o svečniku in svetilkah na njem in ne o svetišču kot celoti. Ustrezna enota v Gen 1, 26 pa se pojavi na neprimerno pomembnejšem mestu — ob začetku poročila o stvarjenju človeka. To dejstvo že oslabi vzporedni značaj obeh vrstic.

2. Za domnevo, da bi P imel predstavo o nebeškem svetišču in o nebeških bogoslužnih služabnikih, preprosto ni prave opore v svetopisemskih besedilih.

3. Če sprejmemo misel, da bogopodobnost meri na nekakšen poseben odnos človeka z Bogom, ne moremo izključiti bogoslužnega odnosa s človekove strani. Vprašanje pa je, če misel na bogoslužje res igra takó pomembno vlogo v poročilu o stvarjenju, kot to ugotavlja Mettinger.

VI. WESTERMANNOVA TEORIJA

Claus Westermann¹²⁹ se je lotil našega vprašanja na čisto poseben način. Meni, da je odkril najpreprostejšo in edino pravilno rešitev. Zanj je glavna napaka v dosedanjem razpravljanju ta, da so razlagalci in teologi hoteli v Gen 1, 26—27 videti trditev o človeku, o človekovem bivanju. On pa je prepričan, da je treba zastaviti vprašanje o naravi božjega dejanja, s katerim je ustvaril

¹²⁶ Prim. tudi Ex 25, 8 in 26, 30.

¹²⁷ Glej T. N. D. Mettinger, n. d., 411.

¹²⁸ T. N. D. Mettinger, n. d., 408.

¹²⁹ C. Westermann, Genesis I, 197—222; isti, Schöpfung, 80—88.

človeka.¹³⁰ Znamenita množinska oblika »naredimo« je po Westermannovem mnenju kot označitev premišljevanja ali odločanja zelo pomenljiva. Izraza »podoba« in »sličnost« predstavljata neke vrste razlago božje odločitve, da naredi človeka. Oba dela božjega govora v Gen 1, 26a: »Naredimo človeka« in »po svoji podobi in sličnosti« označujeta božjo odločitev, da ustvari nekaj, kar bo imelo opraviti z njim. Razlog za to domnevo je po Westermannu v tem, da je bilo poročilo o stvarjenju človeka prvotno samostojno besedilo, ne pa del zgodbe o stvarjenju sveta. V sobesedilu sedanje pripovedi P o stvarjenju se zdi, da je namen ustvariti človeka, da bo gospodoval nad preostalim stvarstvom. V mezopotamskih zgodbah o stvarjenju pa so bogovi naredili človeka, da bi delal zanje in namesto njih. Ta namen je izviral iz odločitve bogov. Podobno je treba v poročilu P iskati smisel stvarjenja človeka v Gen 1, 26a tako, da odmislimo stvarjenje sveta.¹³¹ To nam omogoči, da poročilo o stvarjenju človeka v Gen 1 lahko primerjamo z drugim takim poročilom v Gen 2. V obeh poročilih je človek ustvarjen, da bi bil božji »vis-à-vis« (Gegenüber); v Gen 1 je ta misel izražena abstraktno in v Gen 2 pripovedno. V skladu s teologijo P je bil človek ustvarjen po božji podobi kot človeštvo in ne kot posameznik. »Človeštvo kot celota je bilo ustvarjeno, da bi bilo božji vis-à-vis [Gegenüber]. To pa je mišljeno kot omogočanje, da se nekaj dogodi med Stvarnikom in stvarjo.«¹³² Tako popolnoma odpade vprašanje, če gre za telesno ali za duhovno podobnost. Ustvarjenost po božji podobi daje človeku njegovo človeško dostojanstvo. Biti ustvarjen po božji podobi pomeni biti človek.¹³³ »Človek, vsak človek, je ustvarjen k temu, da se med Bogom in njim nekaj zgodi in v tem njegovo življenje dobi neki smisel.«¹³⁴

Westermann ima prav, ko poudarja, da je treba na »bogopodobnost« vedno gledati v kontekstu stvarjenja. Prav takó je utemeljena trditev, da je s »podobo in sličnostjo« mišljen ves človek in ne samo kak njegov del ali lastnost. Ni pa mogoče sprejeti načela, naj pri iskanju smisla Gen 1, 26–27 ne upoštevamo neposrednega sobesedila poročila o stvarjenju sveta.

Drugi ugovor se ukvarja z Westermannovim razlikovanjem med »biti božja podoba« in »biti ustvarjen kot božja podoba«, med statičnim in dinamičnim vidikom svetopisemskega odlomka.¹³⁵ Trdi, da nam »podoba in sličnost« nekaj povesta o božjem dejanju stvarjenja, ničesar pa ne o naravi človekovega bivanja. »Ni mogoče dvomiti o tem, da besedilo govori o dejanju [Akt] in ne o bivanju [Sein].«¹³⁶ Toda človek je prav tisto bitje, ki je bilo ustvarjeno po božji podobi. V Gen 9, 6 je človeško življenje zaščiteno, »kajti po božji podobi je Bog naredil človeka«. Mogoče pa Westermann meni prav to, da je človekova ustvarjenost po božji podobi nekaj, kar stalno določa človeka, ko pravi, da pradogajanje (Urgeschehen) ni začetek zgodovine, temveč ostane transcendentno sedanjemu dogajanju (Gegenwartsgeschehen).¹³⁷

¹³⁰ Glej C. Westermann, Genesis I, 214.

¹³¹ Glej C. Westermann, Genesis I, 217.

¹³² C. Westermann, Genesis I, 217.

¹³³ Glej C. Westermann, Schöpfung, 87.

¹³⁴ C. Westermann, Schöpfung, 88.

¹³⁵ Prim. J. A. Soggin, »Ad immagine e somiglianza di Dio« (Gen. 1, 26–27), v: L'uomo nella Bibbia e nelle culture ad essa contemporanee, Brescia 1975, 76.

¹³⁶ C. Westermann, Genesis I, 214.

¹³⁷ Glej C. Westermann, Genesis I, 215.

Če je takó, tudi Westermann končno ne prinaša ničesar posebno novega v raziskavo o pomenu »podobe«. Njegovi zaključki so celo precej previdni, saj pravi, da izraz »podoba in sličnost« označuje usmerjenost božjega dejanja stvarjenja človeka v to, »da se nekaj [etwas] zgodi« med Stvarnikom in stvarjo. Ta »nekaj« je treba ali dalje razviti ali pomeni vsak možen odnos med Bogom in človekom. Tudi če velja to zadnje, Westermann ni prišel dlje od Bartha.

Sklepne misli

Iz tega kratkega pregleda ene same smeri v moderni razlagi, ene od mnogih, ki skušajo razložiti smisel bogopodobnosti v Gen 1, 26–27, moremo zaslutiti zapletenost vprašanja. Lahko dobimo vtis, da je to iskanje smisla brezplodno delo. J. Bar misli podobno, ko pravi: »Ni razloga, da bi morali verjeti, da je ta pisatelj imel v mislih kako določeno idejo o vsebini ali mestu božje podobe.«¹³⁸ Druga možnost je, da sprejmemo dobro utemeljene teološke misli o človekovem izjemnem položaju v stvarstvu, o človeku kot edinemu bitju, ki je sprejemljivo za razodetje in stoji pred Bogom kot odgovorno za svoje ravnanje, o njegovi poklicanosti k intimnemu razmerju z Bogom, itd., ne da bi bili pri tem prepričani, da bi že starozavezni odlomki, ki govorijo o človekovi ustvarjenosti po božji podobi, vsebovali vse to miselno bogastvo.¹³⁹

Še vedno pa se mi zdi, da vendarle smemo verjeti, da je pisec P poročila o stvarjenju imel v mislih določeno teološko pomembno zadevo, ko je zapisal o stvarjenju »po podobi in sličnosti«. Mogoče je moral biti previden, da ga tedaj ne bi kdo razumel napačno. Po dosedanjih raziskavah je že gotovo, da je P uporabljal starejša izročila, ki pa jim je dal novo vsebino predvsem takó, da jih je postavil v okvir novega sobesedila. Pri vsem upoštevanju strogega monoteizma P in njegovega ostrega čuta za božjo svetost in vzvišenost ni pravega razloga, da ne bi mogel sprejeti določenih vidikov iz antropologije sosednjih narodov skupaj z izrazoslovjem, če jih je mogel uskladiti z izraelskim verovanjem.¹⁴⁰ Zakaj svetopisemski pisatelj ob izrazu »božja podoba« ne bi mogel misliti na dostojanstvo orientalskih vladarjev, gospodov nad svojimi podložniki in obenem »sinov« bogov? Zakaj ne bi mogel misliti na nežno razmerje roditelja do otrok kot na podobo za odnos med Stvarnikom in človekom? Saj je bila ta misel na starem Bližnjem vzhodu zelo domača in je bila večkrat povezana tudi z izrazi, podobnimi svetopisemskima selem in demût.¹⁴¹

Celo zelo verjetno je, da je pisec za nas skrivnostnih vrstic Gen 1, 26–27 oblikoval te misli nadvse skrbno, da bi s pomočjo že danih izrazov in pojmov povedal nekaj o neizrekljivem človekovem dostojanstvu in njegovem privilegiranem osebnem odnosu z Bogom, pa vendar hkrati preprečil vsak vtis, da gre za kako enačenje človeka s svetim Bogom.

¹³⁸ J. Barr, n. d., 13.

¹³⁹ Prim. F. Maas, 'adam, v: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, Stuttgart 1973, stolpec 92.

¹⁴⁰ Seveda si P ne smemo predstavljati kot enega človeka in tudi ne vemo, kako dolgo se je določeno izročilo že ohranjalo in spreminjalo v Izraelu, preden ga je nekdo zapisal ter preden je dobilo današnjo obliko.

¹⁴¹ Prim. V. Notter, n. d., 123.

Povzetek: MARIJAN PEKLAJ, USTVARJEN PO BOŽJI PODOBI (GEN 1, 26—27)

Odlomek o stvarjenju človeka po božji podobi v Gen 1, 26—27 je mogoče razumeti tudi kot sporočilo o možnosti osebnega odnosa med človekom in Stvarnikom. Pisec članka podaja pregled iskanja v to smer v zadnjih treh desetletjih. Še posebej se zadržuje pri argumentih iz kraljevske ideologije starega Bližnjega vzhoda in iz mitov o nastanku človeka, kolikor so povezani s pojmom »božje podobe«. Morda misli o človekovem partnerstvu z Bogom ne moremo z vso gotovostjo ugotoviti v tem osnovnem odlomku o človekovi bogopodobnosti, je pa v skladu s tem, kar zvemo iz celotnega razodetja.

Résumé: MARJAN PEKLAJ, »CRÉÉ À L'IMAGE DE DIEU« (GEN 1, 26—27)

Le passage relatif à la création de l'homme à l'image de Dieu (Gen 1, 26—27) peut être compris comme l'annonce d'une relation personnelle possible entre Dieu et l'homme. L'auteur passe en revue les recherches exégétiques sur ce point dans les trois dernières décades. Il s'arrête plus spécialement aux arguments provenant de l'idéologie royale de l'ancien Proche-Orient et des mythes sur la création de l'homme où paraît l'idée de l'image de Dieu. S'il est difficile de prouver l'existence de l'idée de la relation interpersonnelle entre Dieu et l'homme à partir du passage en question, il est sûr, en tout cas, que l'idée est en accord avec le contenu de la révélation.

Zusammenfassung: MARIJAN PEKLAJ, ALS EBENBILD GOTTES GESCHAFFEN (GEN 1, 26—27)

Den Absatz von der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes in Gen 1, 26—27 kann man auch als eine Mitteilung, dass persönliches Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Schöpfer möglich ist, verstehen.

Der Verfasser gibt eine Übersicht des Bemühens in den letzten 30 Jahren, in dieser Richtung zu besseren Erkenntnissen zu kommen. Ganz besonders behandelt er die Beweise aus der Königsideologie des alten Nahen Orients und aus den Mythen von der Erschaffung des Menschen, inwieviel sie mit dem Begriff »Ebenbild Gottes« verbunden sind. Vielleicht kann auf Grundlage dieses Absatzes über den Menschen als Ebenbild Gottes nicht mit Gewissheit die Idee der Partnerschaft des Menschen mit Gott festgestellt werden; wohl aber stimmt diese Idee mit allem, was uns aus der Offenbarung bekannt wird.

POMEN VSTAJENJSKE SKRIVNOSTI V 1 KOR 15

Že bežen pregled 1 Kor 15 nas prepriča, da je Pavel celotno poglavje posvetil obrambi upanja prihodnjega vstajenja vernikov. Prostor, ki ga je določil temu problemu, sklicevanje na izročilo in evangelij (15, 1—3a.12) ter jedke opazke na račun nasprotnikov (15, 2b.12.33), pričajo, kako temeljno pomembno je za vero vstajenje od mrtvih. Apostol posveča izredno pozornost temu vprašanju že zaradi tega, ker je to neevangeljsko mnenje privrelo iz srede korintskih vernikov in ne iz ust zunanjih nasprotnikov.¹ V svoji osuplosti Pavel sprašuje: »Ako se ... o Kristusu oznanja, da je vstal od mrtvih, kako govore nekateri med vami, da ni vstajenja od mrtvih?« (15, 12).

Najprej bomo obravnavali Pavlu nasprotno mnenje v Korintu, potem apostolovo sklicevanje na cerkveno in evangeljsko izročilo, zatem pa njegovo razlago vstajenjske skrivnosti.

1. Zmotno umevanje Kristusovega vstajenja

Kdo so bili tisti, ki so zanikali prihodnje vstajenje od mrtvih? Kako so umevali Kristusovo vstajenje? Kako so si razlagali zveličanje? Kakšno posmrtno življenje so si zamišljali in pričakovali? Taka in podobna vprašanja se vrtajo človeku pri branju tega poglavja. Seveda dokončnega in popolnoma zadovoljivega odgovora na vsa ta vprašanja ne smemo pričakovati, ker nimamo zunanjih zgodovinskih virov iz te dobe korintske cerkve. Naš poizkus odgovora sloni le na nezadostnih podatkih iz Pavlovega odgovora, iz katerih pa ne moremo popolnoma izločiti neke tendencioznosti ali celo nepravilnega umevanja stališča nasprotnikov. Z metodičnega vidika je še najbolj primerno, da se kar se le da, omejimo na podatke v 1 Kor 15, kajti je povsem možno, da drugod v tem pismu apostol urejuje popolnoma drugačne probleme korintske cerkve, ki nimajo nič skupnega s tem zmotnim mnenjem.

Prvo, o čemer si moramo biti na jasnem, je to, da Pavel ni imel težav s celotno korintsko skupino vernikov, ampak le s posamezniki med njimi, morda z neko kliko ali manjšo skupino. To je očitno iz apostolovih besed: »Kako govore nekateri med vami ...« (v 12).

Nadalje je razvidno, da so bili pripadniki tega mnenja še vedno verni kristjani. Ko so Korinčani nekaj let poprej — ob Pavlovem prihodu v njihovo mesto — sprejeli vero, je bila po vsej verjetnosti med spreobrnjenci tudi ta skupina zmotnežev. Sprejeli so vero v enega Boga (glej 1 Kor 8, 6) in v Kristusa kot božjega Sina, ki je za nas umrl, ki je bil obujen od mrtvih in bo spet prišel na koncu sveta, da dokončno vpelje božje kraljestvo na svet.² Apostol jih spomni na to v vv 3b-5, kjer jim citira evangelij, ki ga je takrat oznanjal in katerega so tudi sprejeli. Iz apostolovih besed: »Vi ste ga tudi sprejeli in v njem vztrajate« (v 2) zveni zavest, da sedanja zmota še ni privedla do

¹ Ni razvidno, da so nosilci tega, vstajenju nasprotnega mnenja prišli od drugod v korintsko cerkev. Iz metodičnih vidikov moramo razlikovati med temi in pa med nasprotniki, katere Pavel omenja v 2 Kor.

² Pavel je pisal 1 Kor leta 54/55, v Korint je pa prišel prvokrat leta 51/52 po Kr.

ločitve od vere. Potemtakem ti Korinčani niso zanikali, da je Kristus resnično in telesno vstal od mrtvih. Toda iz Pavlove ponovne razlage evangeljske resnice je razvidno, da niso umevali Kristusovega vstajenja kot temelj, vzorec, napoved in začetek prihodnjega telesnega vstajenja od mrtvih. Po njihovem mnenju zanikanje prihodnjega vstajenja vernikov ni v nasprotju s vero v Kristusovo vstajenje. A Pavel kot Kristusov pooblaščenec in razlagalec vere vidi v tem mišljenju osnovno nasprotje z evangelijem. Vprašuje jih: »Ako se pa o Kristusu oznanja, da je vstal od mrtvih, kako govore nekateri ... da ni vstajenja od mrtvih?« (vv 12–13). Za Pavla vstajenje od mrtvih ni nobena obrobna zadeva ali neobvezna resnica. On vidi v ozadju zanikanja te prerokbe nepoznanje Boga in grešnost (glej v 34). Zato jih posvari: »Ne varajte se ... v redu se streznite in ne grešite; zakaj nekateri med vami ne poznajo Boga, v vašo sramoto to pravim« (vv 33–34).

Tretji podatek o nazoru teh Korinčanov lahko izluščimo iz Pavlovega odgovora: »Kako bodo sicer napravili oni, ki se dajejo krstiti za mrtve? Če mrtvi sploh ne vstajajo, kaj se dajo še krstiti za mrtve?« (v 29). Če je bil Pavel pravilno obveščen, da je prav ta skupina vernikov sprejemala krst v prid umrlim, potem z gotovostjo lahko sklepamo, da so pričakovali zveličavno življenje po smrti. Seveda pa po njihovem mnenju to zveličavno življenje nima nobene zveze s telesnim vstajenjem od mrtvih. Po vsej verjetnosti so posvečali izreden pomen krstu kot sredstvo in začetek zveličavnega življenja. Po njihovem mnenju naj bi bil človek pri krstu deležen duhovnega odrešenja, ki ga je Kristus za nas zaslužil na križu. Še več, krst naj bi bil vstop v dokončno in zveličavno popolnost. Iz tega sledi, da vstajenje od mrtvih zgubi svojo odrešensko važnost, kajti po tem gledanju človekov duh že pri krstu zaživi duhovno, dokončno in nesmrtno življenje v Bogu. Po svoji smrti vernik nadaljuje življenje s tem, da njegov že zveličani duh še naprej živi v Bogu. Po tem gledanju tudi prihodnji prihod Kristusa, njegova paruzija, ne bo prinesel ničesar bistveno novega. Verjetno so celo trdili, da Kristusove paruzije sploh ne bo, kajti proti temu Pavel polemično zatrjuje, da bo »tromba zares zapela« (v 52). Če smemo vsemu temu še previdno pridati Pavlove opomine v 1 Kor 4, 7–8: »Kdo te namreč odlikuje? Kaj imaš, česar bi ne bil prejel? Če si pa prejel, kaj se ponašaš, kakor da bi ne bil prejel? Že ste nasičeni, že ste obogateli, brez nas ste dosegli kraljestvo ...« potem lahko sklepamo na neko duhovno (pnevmatično) samozavest, vzvišenost in oholost med Korinčani sploh in tako tudi v skupini, ki je zanikala telesno vstajenje od mrtvih.³ Ta samozavest veje iz prepričanja, da so že dosegli božje kraljestvo.

Te domneve o korintski zmoti lahko utemeljimo še s Pavlovo poučno razlago o uresničenju našega vstajenja. Ko apostol zagotovi, da je Kristus vstal od mrtvih kot prvina umrlih, da je po njem prišlo vstajenje in bomo vsi v Kristusu oživel (vv 20–23), pridaja temu in izrecno poudari časovni razloček med Kristusovim in našim vstajenjem, ko reče: »Toda vsakteri po svojem redu: kot prvi je Kristus, potem kateri so Kristusovi ob njegovem prihodu« (v 23). Ker te besede gotovo letijo na določeno vprašanje o vstajenju od mrtvih, smemo sklepati, da so ti Korinčani sicer obdržali izraz »vstajenje od mrtvih«, a ga po svoje umevali. Razumeli so ga kot duhovno prenovitev in

³ Tako H. Schlier, »Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther«, v: *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1962) 147–59.

duhovno vstajenje od mrtvih. Obenem so prenesli izraz od prihodnje paruzije Kristusa na sprejem krsta v preteklosti: Že pri krstu nadene vernik Kristusa. Pavel temu oporeka in poudarja, da bo kristjan resnično vstal šele ob prihodu Kristusa. Takrat šele bo **telos**, popolnost in polnost.⁴ Do takrat pa kristjanu še manjka praznične obleke, kajti »meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva« (v 50).⁵ Obenem apostol tudi zajamči prihod Kristusa ob koncu tega veka (vv 51–56).

2. Pavlov evangelijski

Apostol začne odgovarjati zmotnim Korinčanom s tem, da jim najprej ponovi svoj evangelijski. Tega jim bo potem znova razložil in s tem dokazal, kako pomenljivo je Kristusovo vstajenje za vernikovo sedanje in za prihodnje življenje.

a) Obseg evangelijskega izročila

Po uvodnih besedah: »Izročil sem vam predvsem to, kar sem tudi prejel« (v 3b) Pavel Korinčanom v štirih stavkih citira osnovni odlomek svojega evangelijskega:

(I) »da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih;

(II) in da je bil pokopan,

(III) in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih;

(IV) in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim« (vv 3b–5).

Formularni slog⁶ in pa Pavlu tuje izražanje⁷ razlikujeta te stavke od naslednjih (vv 6–11), čeprav je tudi tu še marsikaj izročilnega gradiva. Med izročilo v vv 6–11 lahko štejemo naslednje izjave: »Potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati«, »potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom«. Kot očitno Pavlova izjava pa je med to izročilo vrinjena opomba, »izmed katerih je še zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali«, s katero Pavel kaže na še živeče priče kot zgovoren dokaz Kristusovega prikazanja. Od v 8 do v 11 je besedilo popolnoma Pavlovo. Izročilo v teh verzih se po slogu⁸ in po zgornjem evangelijskem citatu nekoliko neskladnih izrazih⁹ razlikuje od vv

⁴ Ni pa iz tega razvidno, da je to duhovno navdušenje že privedlo do razbrzdanosti in do moralno neodgovornega vedenja. Pavel seveda vidi, da je korak od tega lahek (glej 1 Kor 15, 3–32).

⁵ V Rim 8, 23 apostol izrazi isto misel, ko pravi: »Mi, ki imamo prvine Duha, tudi sami pri sebi zdihujemo, ko čakamo posnovljenja odrešenja (apolytrosis) svojega telesa.

⁶ Kot formulo, in s tem formularni slog, označuje H. Zimmermann obrazec s kratkimi, vsebinsko zgoščenimi in ustaljenimi (stereotipnimi) izrazi ali frazami; glej: H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre* (Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 1967) 169.

⁷ Med izposojene in zato Pavlu tuje izraze lahko štejemo: množino »grehe« (hamartiai), »kakor je v pismih« (kata tas graphas), pretekli čas v izrazu »je vstal« (egegetai) in pa »dvanajsterim« (tois dodeka).

⁸ Značilnosti tega sloga so široko razširjeno naštevaje in pa vezniki epeita... epeita... eita... eschaton de panton.

⁹ To neskladnost čutimo v izrazih »dvanajsterim« in »vsem apostolom«. Nekateri razlagalci trdijo, da izjava o prikazanju Jakobu in vsem apostolom tekmuje z zgornjo izjavo, »da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim«. Tako U. Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte. Form- und traditions-geschichtliche Untersuchungen* (WMANT 5; Neukirchen: Neukirchener, 1963) 75; proti: J. Blanck, *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung* (SANT 18; München: Kösel, 1968) 165–66; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 97.

3b—5. Po vsej verjetnosti imamo tu neko samostojno izročilo, katero je Pavel pridal svojemu evangeliju kot dopolnilo. S tem je hotel apostol najprej dokazati resničnost Kristusovega vstajenja. Toda o tem pozneje.

b) Starost, začetek in prenos evangelijskega izročila

Iz uvodnega obrazca: »Izročil sem vam... kar sem tudi prejel« (**parédōka... parélabon**, v 3a) odmeva rabinsko znamenje za citiranje: **gibbel min... massar 1^e**.¹⁰ To označbo najdemo tudi v uvodu pri evharističnem izročilu v 1 Kor 11, 23. Takó Pavel oznani ne samo začetek izročila, ampak poleg tega tudi njegovo starostnost. Ta uvod nam pove, da to, kar sledi, niso Pavlove besede, ampak staro izročilo.¹¹ Vprašanje je: Kako staro je to izročilo? in: Kako je prišlo do Pavla?

Jasno je, da je to izročilo starejše kakor Pavlovo prvo pismo Korinčanom, v katerem ga najdemo. Kot skrajni **terminus ad quem** velja leto 54/55 po Kr., to je leto, v katerem je Pavel spisal to pismo.¹² Toda iz njegovih besed: »Spominjam vas... evangelija, ki sem ga oznanil« (v 1) odmeva zagotovilo, da je on to izročilo že uporabljal, ko je prvič prinesel Kristusov evangelij v Korint. Po podatkih, povzetih iz Pavlovih pisem, apostolskih del in pa iz arheologije,¹³ je apostol po vsej verjetnosti prišel v Korint leta 51/52. To bi bil potem bližnji **terminus ad quem** za to evangelijsko izročilo. A Pavel nam poleg tega pove, da je to izročilo starejše od tega datuma. Z besedami: Izročil sem vam... kar sem tudi prejel« izpričuje, da je že takrat bilo to staro izročilo. A ker nam apostol ne pove, kdaj in ob kakšni priliki je prišel do njega, pač ni mogoče zadovoljivo osvetliti začetek tega izreka. Morda se je apostol seznanil z njim že pri svojem spreobrnjenju pred Damaskom. W. Kümmel v svoji najnovejši izdaji uvoda v Novo zavezo sklepa, da je bil Pavel spreobrnjen že leta 31/32 po Kr.¹⁴ B. Rigaux je previdnejši in računa, da so pretekla vsaj tri ali štiri leta po Kristusovi smrti, ko so kamenjali Štefana (glej Apd 7).¹⁵ Potemtakem se je Pavel spreobrnil okoli leta 34 po Kr. A naj bo že kakorkoli, če se je Pavel seznanil s tem besedilom že ob svojem spreobrnjenju, potem izhaja to izročilo prav iz prvih let po Kristusu. Vendar pa je začetek tega izročila zamgljen.

Drugo vprašanje, podobno gornjemu, pa je: Kje, v kateri krščanski skupini je to izročilo dobilo sedanjo obliko? Na podlagi jezikovne analize Joachim Jeremias trdi, da je zdajšnje besedilo prevod semitskega originala.¹⁶ Jeremias sklepa iz tega, da izhaja ta obrazec iz aramejsko govoreče cerkvene skupine v Jeruzalemu. Temu pa energično oporeka H. Conzelmann, ki je po temeljiti preiskavi Jeremiasovih dokazov prišel do spoznanja, da je sedanje besedilo na-

¹⁰ Glej R. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York, N. Y.: Macmillan, 1971) 10.

¹¹ Edino vprašanje je, če tudi »in« (kai) spada med izročilo.

¹² Glej W. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg: Quelle-Meyer, 1973) 241—42.

¹³ Glej B. Rigaux, *Paulus und seine Briefe. Der Stand der Forschung* (München: Kösel, 1964) 99—140; Kümmel, *Einleitung* 217—219.

¹⁴ Kümmel, *Einleitung* 219.

¹⁵ Rigaux, *Paulus* 136.

¹⁶ Joachim Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 96—97.

stalo v grškem jeziku.¹⁷ Toda v kateri krščanski skupini je doma, ni več mogoče dognati. Conzelmann domneva, da je obrazec zrasel v antiohijski cerkvi, a ne izključuje možnosti, da je nastal v Jeruzalemu. J. Blank sklepa na podlagi izraza »dvanajsteri«, da je celotni obrazec prišel iz Jeruzalema, kajti samo tam so dvanajsteri nastopali kot skupina.¹⁸ Toda to dokazovanje je dokaj šibko, kajti tudi v Antiohiji so jih lahko poznali pod tem nazivom. Pa naj bo že Antiohija ali Jeruzalem — sklicevanje na Kefa in na dvanajstere izpričuje, da je to izročilo trdno navezano na podatke, ki so prišli iz Jeruzalema.

Nadalje lahko vprašamo, kako je ta obrazec nastal in po kakšni poti je priromal do Pavla. Metoda *Formgeschichte*¹⁹ skuša osvetliti zgodovinski nastanek in razvoj evangelijskih in drugih izročil v predliterarni dobi nastajanja in izročanja. Po tej metodi je prišel W. Kramer do mnenja, da so pred sedanjo sestavo tega izročila obstajali in krožili posamezni delci.²⁰ Toda to gotovo ne bo držalo za izjavi »in bil je pokopan« ter »in se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim«, ker jih ni mogoče razumeti brez predhodnjih izjav. J. Blank trdi proti Kramerju, da je prvotna sestava vsebovala vsaj izjavi o Kristusovi smrti in vstajenju, kajti Cerkev je od prvega začetka gledala na smrt in vstajenje Kristusa kot nerazdružljiv odrešilni dogodek.²¹ Isto je opaziti tudi pri Pavlu: kadarkoli citira eno teh izjav, vselej v kontekstu namiguje na drugo kot dopolnilo.

Formgeschichte tudi skuša dognati, v kakšnih okoliščinah in ob kakšnih priložnostih je cerkveno občestvo uporabljalo ta obrazec. Njegov veroizpovedni²² in evangelijski značaj kaže na pouk pred krstom ali na obred krsta. Ob takih prilikah bi katehumen ali poslušal razlago o velikonočnih dogodkih ali izpovedal svojo vero na podlagi tega izročila. Iz Pavlovih besed vzemo, da ga je on uporabljal pri misijonskem pridiganju (glej vv 1—2). Poleg tega ga v pismu Korinčanom uporablja za ponovno evangelizacijo, v drugih pismih pa za duhovno poglobitev in za prisvojitev velikonočnih in eshatoloških skrivnosti (glej Rim 5, 6—10; 6, 1—11; 2 Kor 4, 14; 1 Tes 4, 14).²³

c) Oblika in teološka vsebina izročila

Omenili smo že, da sestoji evangelijski obrazec iz štirih izjav. Izjavi (I) in (III) sta daljši od ostalih in medsebojno vzporedni. Obe se končujeta z istim izrazom »kakor je v pismih«. Ostali izjavi sta navezani vsaka na svojo predhodno izjavo. Takó stavek »da je bil pokopan« (II) v bistvu ne pove več kakor prva izjava, »da je Kristus ... umrl«, a doda le-ti neizpodbitno konkretnost in dokončnost. Pove nam, da Kristus ni umrl dozdnevno, ampak resnično.²⁴

¹⁷ Conzelmann, »Zur Analyse der Bekenntnisformel 1 Kor 15, 3—5«, *Ev Th* 25 (1965) 1—11.

¹⁸ Blank, *Paulus* 140.

¹⁹ Glej Zimmermann, *Methodenlehre* 128—213.

²⁰ W. Kramer, *Kyrios-Christos-Gottessohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden* (ATANT 44; Zürich: Zwingli, 1963).

²¹ Blank, *Paulus* 141.

²² Verski in veroizpovedni značaj obrazca je prosojen v Pavlovem uvodu, 1 Kor 15, 1—2. Kot vzorec si poleg tega lahko vzamemo še Rim 10, 9. Ta obrazec vsebuje dve izjavi: »Gospod je vstal« in pa: »Bog ga je obudil od mrtvih«. Veroizpovedni značaj prve izjave je jasno označen z besedami »če boš s svojimi ustmi priznal«, druge izjave pa z besedami »(če boš) v svojem srcu veroval«.

²³ Glej Blank, *Paulus* 281.

²⁴ O pogrebu Jezusa poročajo vsi evangelisti (glej Mr 15, 37; Mt 27, 50; Lk 23, 46; Jan 19, 30). Pilat pošlje po stotnika, da mu ta potrdi resničnost Jezusove smrti (Mr 15, 44—45).

Podobno tudi zadnja izjava, »da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim« ne dodaja bistveno nič novega izjavi »da je ... vstal ...«. Njen namen je prikazati konkretnost tega skrivnostnega dogodka. Vse štiri izjave so pa vsebinsko in po zgradbi povezane med seboj po osebkju »Kristus«, ki je na čelu obrazca. Tako celoten obrazec in vse izjave izpričujejo velikonočno skrivnost Kristusa.

Toda evangelijsko izročilo ne posreduje samo konkretne podatke o Kristusovi smrti in vstajenju, ampak skupaj s temi tudi nakazuje in določa, kako naj jih vernik razume. Obzorje pravega umevanja posreduje izročilo prek izrazov »Kristus«, »za naše grehe«, »Kakor je bilo v pismih« in morda tudi z izrazom »tretji dan«. Vsi ti izrazi so teološko pomenljivi. Poleg konkretnih podatkov nam izročilo posreduje tudi zveličavno pomenljivost velikonočnih dogodkov. Iz tega je razvidno, da evangelij ni nepristransko poročanje, ampak ravno nasprotno: govori nam na srce iz globoke prepričanosti in prizadetosti. Oglejmo si na kratko te teološke pripombe.

Beseda »Kristus« brez določilnega člena v grščini ima v tradicionalnih in veroizpovednih obrazcih še vedno prvotni prizvok in pomeni maziljenec, mesija. Prav takó tudi tukaj. Evangelisti poročajo, da je judovsko sodišče gledalo na Jezusovo lastitev mesijanske časti kot bogokletje, ki zasluži smrt.²⁵ Napis na križu: »Judovski kralj«²⁶ nam nadalje pove, da je bil Jezus križan kot lastilec mesijanskega naslova. Naš evangelijski obrazec nam potemtakem z nazivom »Kristus« posreduje živo prepričanje Cerkve, da je Jezus umrl kot mesija, božji Sin in da ga je Bog s tem, ko ga je obudil od mrtvih, tudi potrdil za mesijo. Seveda pa so kristjani umeli izraz »Kristus« v zvišenem pomenu, do katerega so prišli, vsaj po evangelistu Marku, šele prek velikonočnih dogodkov.²⁷ Po krščanskem umevanju prav to dejstvo, da je Jezus umrl kot mesija in Sin božji, daje njegovi smrti odrešilni pomen (glej Rim 5, 5–10).²⁸

Druga, teološko pomenljiva pripomba »(umrl je) za (hypèr) naše grehe« prikaže Kristusovo smrt kot zadoščenje za naše grehe in s tem označi njen odrešilni pomen. Podoben izraz najdemo tudi v evharističnem izročilu v 1 Kor 11, 24.²⁹ Vsi sinoptiki poročajo, da so učenci doumeli ta pomen Jezusove smrti šele po velikonočnih dogodkih in razodetjih.

Tretja pripomba: »Kakor je v pismih« se sklicuje po vsej verjetnosti na celotno sveto pismo. Podobno sklicevanje najdemo tudi pri Lk 24, 25–27. 46–47, kjer vstali Kristus razloži velikonočne dogodke iz svetega pisma. Pri tem evangelist Luka izrecno pove, da je Kristus razlagal iz Mojzesa, prerokov in psalmov. Ni pa seveda izključeno, da se izročilo v 1 Kor 15, 3b–5 sklicuje na Iz 53.³⁰ Sklicevanje na sveto pismo pomeni, da je Cerkev umela Kristusovo

²⁵ Mr 14, 61–64 par Mt 26, 63–66; Lk 22, 67–71.

²⁶ Mr 15, 26 par Mt 27, 37; Lk 23, 38; Jan 19, 19.

²⁷ Evangelist Luka prikaže globljo vero učencev s tem, ko spremeni Petrovo izjavo v Markovem evangeliju. Po Luku je Peter rekel pri Cezariji Filipovi: »Božji maziljenec« (ton Christòs tou theou, Lk 9, 20). Še dalje gre Matej, po katerem je Peter izjavil: »Ti si Kristus, Sin živega Boga« (Mt 16, 16).

²⁸ Glej Blank, Paulus 280–87.

²⁹ Blank trdi, da se izročilo sklicuje prav na Iz 53 (glej Blank, Paulus 145).

³⁰ Isto tudi v evangelijskih poročilih o zadnji večerji (glej Mt 26, 28; Mr 14, 24; Lk 22, 19; Jan 6, 15) in drugod (glej Rim 5, 6.7.8; 8, 32; 14, 15; 1 Kor 1, 13; 2 Kor 5, 15; Gal 1, 4; 2, 20; 3, 13; 1 Tes 5, 10).

BOGOSLOVNI VESTNIK L. 37 (1977)

RAZPRAVE

AMBROŽIČ ALOJZ M.	
Nekaj misli o pokoncilski prenovi	415
FAJDIGA VILKO	
O pramonoteizmu	304
GRMIČ VEKOSLAV	
Celostna razsežnost, dinamičnost in ustvarjalnost verske zrelosti	186
JANEŽIČ STANKO	
Vera in svoboda	66
Tomaž Akvinski in edinost Cerkve	125
JANŽEKVIČ JANEZ	
Trpeči Bog	1
KRAŠOVEC JOŽE	
Definicija in izvor retorično-stilistične figure antiteze	11
Antitetični stil v knjigi psalmov	423
MIHELIČ JOSEPH L.	
Delovanje Gospodovega Duha v stari zavezi	449
NADRAH ANTON	
Krst otrok v življenju Cerkve	155
OJNIK STANKO	
Pravni položaj laikov	50
ORAŽEM FRANCE	
Novi poudarki molitvenega bogoslužja	266
PEKLAJ MARJAN	
Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26—27)	456
PLEVNIK JOŽE	
Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15	479
POJAVNIK IVAN	
Iz Origenove teologije 1. Božje kraljestvo	24
Iz Origenove teologije. 2. Eksemplarizem	133

ROZMAN FRANCE	
Zveličavne resnice Jezusove mladosti	494
SMOLIK MARJAN	
Božja beseda v bogoslužju	254
STRLE ANTON	
Kdaj je spoved zakrament?	38
Vloga milosti pri krščanski zrelosti	167
Teologija prenovljenega bogoslužja	241
ŠUŠTAR ALOJZ	
Vloga vere, upanja in ljubezni pri krščanski zrelosti	286
VESENJAK JOŽE	
Ustvarjalnost v bogoslužju	275
VIVIAN ANGELO	
Teorija semantičnih polj in njena uporaba v hebrejski bibliji	148
Pripombe k dvema hebrejskima rokopisnima zvitkoma v knjižnici teološke fakultete v Ljubljani	321
Ljubljanski fragment masore z onkelskim targumom (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22)	525

PREGLEDI

Kritična zanesljivost novozaveznega besedila v slovenski ekumenski izdaji svetega pisma (France Rozman)	77
Celota krščanstva na novo premišljena (A. Strle)	94
Zelo pomembna knjiga o zakramentu sprave (A. Strle)	97
Skušnjava »novega krščanstva« (A. Strle)	104
Moltmannov pogled na človeka (Ciril Sorč)	200
Kaj se pravi »biti kristjan« (A. Strle)	208
Zakaj upadajo v Franciji duhovniški poklici (A. Strle)	212
Nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strle)	216
Theologische Berichte (A. Šuštar)	221
Neuspeh koncila? (Franc Rodé)	357
Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva zapostavljanje? (Louis Bouyer)	363
Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženine vloge v Cerkvi (A. Strle)	371
Še nekaj pripomb k prevodom liturgičnih besedil (A. Strle)	375
Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? (La Civiltà cattolica)	568
Sodobni človek pred etiko in moralno (Alojz Šuštar)	576
»Kristjan sem.« Ali res? (A. Strle)	581

DOKUMENTI

Zvestoba in duhovniška služba (Izjava francoskih škofov)	110
Marksizem, človek in krščanska vera (Izjava francoskega episkopata)	332
O napredku človeka in krščanskem reševanju (Izjava Mednarodne teološke komisije)	344

OCENE

Die Bibel (F. Rozman)	117
La Bibbia (F. Rozman)	119
RIENECKER FRITZ	
Das Evangelium des Lukas (F. Rozman)	122
WERNER DE BOOR	
Prva poslanica Korinčanima (France Rozman)	381
VÖGTLE ANTON	
Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos (France Rozman)	384
SCHEDL CLAUS	
Evangelium, Synagoge (France Rozman)	387
Tisočletno božje kraljestvo se je približalo (France Rozman)	391
RULLA LUIGI M.	
Psicologia del profondo e vocazione: le persone (F. Oražem)	396
Dizionario enciclopedico di spiritualità (F. Oražem)	398
Sveto pismo nove zaveze. Evangeliji in apostolska dela (J. Krašovec)	593
GRAY G. B.	
The Forms of hebrew Poetry (J. Krašovec)	594
BEYER JEAN	
Verso un nuovo diritto degli Istituti di vita consacrata (Vinko Bevk)	595
VULIĆ MIROSLAV	
Antun Kačić i njegovo »Boggoslovje dilloredno« (Rafko Valenčič)	596

POROČILA

Akademsko leto 1976/77 na Teološki fakulteti (Zimski semester) (Rafko Valenčič)	224
--	-----

IN MEMORIAM

Profesor dr. Vladimir Truhlar (p. Marijan Šef, DJ)	229
Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimirja Truhlarja (Marijan Smolik)	232
Prof. dr. Stanko Cajnkar (France Rozman)	399
Bibliografija prof. dr. Stanka Cajnkarja (Marijan Smolik)	403

smrt in vstajenje kot božje delo. Bog je vse to skrivnostno že nakazal v svetem pismu, svoji besedi.

Zadnje teološko določilo, »Tretji dan«, se sklicuje ali na potek dogodkov velikega tedna ali pa posreduje teološko izjavo. Blank ga umeva kot časovno določilo, ki se nanaša na odkritje praznega groba tretji dan po Jezusovi smrti (glej Mr 16, 1—8; Mt 28, 1—10; Lk 24, 1—11; Jan 20, 1—18).³¹ Isti izrek najdemo tudi pri Jezusovih napovedih svojega trpljenja in vstajenja (glej Mr 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 34 par). Nasprotno temu zagovarja K. Lehmann izrazito teološki pomen tega izraza, ki ga posreduje sveto pismo. V obrazcu v 1 Kor 15, 3b—5 naj bi izrazil, da je Bog svojega Sina rešil iz neizhodnega in brezupnega položaja, ko že ni bilo več človeške rešitve. V tem pomenu izraz »tretji dan« izrecno podčrtava veličino božjega posega pri Kristusovem vstajenju.³²

S temi teološkimi določili je Cerkev prav od začetka zaščitila pravilno umevanje tega zveličavnega dogodka. Vernikom ni dopustila, da bi bili po svoje umevali te skrivnosti, ampak jih je postavila pred ta veroizpovedni obrazec in jih pozivala, naj sprejmejo v veri prav takó nakazane zveličavne skrivnosti. Enako dela tudi Pavel s svojimi verniki.

d) Kristusovo vstajenje in prikazanje

S temi teološkimi določili pa vsebina evangeljskega izročila v 1 Kor 15, 3b—5 še ni izčrpno podana. Teološko vsebino imata tudi izjavi o Kristusovem vstajenju in prikazanjih.

Kristusovo vstajenje je v tem obrazcu označeno z grškim glagolom v preteklem času in v trpni obliki, *egēgertai*. Tako perfekt kakor trpna oblika posredujeta teološko vsebino. Perfekt v grščini pomeni dokončano dejanje v preteklosti, katerega vpliv se čuti še prek sedanjosti. Glagolska oblika *egēgertai* nam potemtakem pove, da je Kristus vstal od mrtvih in da od takrat naprej ni več umrl. To resnico je Pavel z drugim besedami izrazil v pismu Rimljanom: »Od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rim 6, 9—10). Isto prepričanje zveni tudi iz Petrovega prvega govora v Apd. Davidovo prerokbo: »Saj moje duše ne boš pustil v kraljestvu mrtvih« Peter takole razlaga: »Umrli je (David) in bil pokopan in njegov grob je med nami do današnjega dne«; prerok ni govoril o Davidu, ampak je »s pogledom v prihodnost povedal o Kristusovem vstajenju, da ne bo puščen v kraljestvu mrtvih in da tudi njegovo telo ne bo strohnelo. Tega Jezusa je Bog obudil, čemur smo mi vsi priče« (Apd 2, 27—32). Po Pavlovem prepričanju, kakor tudi po prepričanju cerkve,³³ je Kristus s svojim vstajenjem začel novo, nesmrtno, dokončno (eshatološko) in poveljano življenje. Zaradi tega moramo ločiti Kristusovo vstajenje od »vstajenja«, o katerih sveto pismo poroča na drugih mestih, kajti vsa ta »vstajenja« so bila vrnitev v zemeljsko življenje. Po čudežni oživitvi (je Jairova hčerka spet umrla naravne smrti (Mr 5, 21—43). Isto bo držalo tudi za sina edinca vdove pri Naimu (Lk 7, 11—17) in za Lazarja (Jan 11, 1—14). Toda Kristus je vstal enkrat za vselej.

³¹ Blank, Paulus 154. Glej tamkaj tudi opombe o drugih avtorjih, ki zagovarjajo to razlago.

³² K. Lehmann, *Auferweckt am Dritten Tag nach der Schrift* (Quaestiones Disputatae 38; Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1968).

³³ Glej evangeljska poročila o Kristusovem vstajenju — Mt 28; Mr 16, 1—8; Lk 24; Jan 20—21.

Druga slovnična značilnost besede *egēgertai* je njena trpna oblika, ki jo razlagalci označijo za *passivum divinum*, ker kaže na navzočnost božje moči. Bog je tukaj osebek. Bog (Oče) je svojega Sina obudil od mrtvih. Po umevanju iz stare zaveze more samo Bog človeka obuditi od mrtvih, kaj šele obuditi za eshatološko življenje.³⁴

Z besedami »in da se je prikazal« izročilo začne naštevati prikazanja vstalega Kristusa. Kristus sam v polnosti božje slave in moči, ki mu pristojajo po vstajenju, se razodene človeku. Kristusova prikazanja spadajo k vstajenju kot njegovo razglášenje in dokumentacija. Vstajenje samo je skrivnostno dejanje, in to ne le zato, ker po poročilih evangelistov ni bilo zraven človeških prič, ampak zato, ker je eshatološko vstajenje v principu skrivnostno.³⁵ Pri vstajenju je Kristus (kot človek) stopil v novo, poveljano in poduhovljeno življenje. Stopil je v nebeško življenje, v neposredno božje območje, in je s tem postal skrivnosten, kakor je Bog skrivnosten in nedosegljiv za človekovo spoznanje. Človek sam od sebe ne bi nikdar mogel priti do spoznanja vstalega Kristusa, če se mu Kristus ne bi bil razodel. S prikazani pa se je človeku razodel zvišeno, Bogu primerno, hkrati pa suvereno določil čas, prostor in način razodetja. Svetopisemska poročila poudarjajo prikazanja kot Kristusovo delo in razodetje. Pri tem se pa ne zanimajo posebno, kako je človek sprejemal to razodetje.³⁶

Vstali Kristus se je razodel samó izvoljenim pričam. Obrazec nam pove, da se je prikazal Petru in potem dvanajsterim.³⁷ Poleg tega izročila tudi evangelist Luka poroča, da se je Kristus najprej prikazal Petru in potem še vsem učencem, ki so bili zbrani v Jeruzalemu.³⁸ Luka očitno daje prvenstvo Kristusovemu prikazanju Petru, ker vidi v njem začetek vere v vstalega Kristusa. Učenci so po Petrovem pričevanju in še preden so sami prišli v stik z vstalim Kristusom, že verjeli in izrekli: »Gospod je res vstal in se je prikazal Simonu« (Lk 24, 34).

Za tem se je Kristus prikazal tudi »dvanajsterim«. Kristusovo prikazanje tej skupini spada pod osrednje izročilo vseh evangelijev. Izraz »dvanajsteri« se nanaša na dvanajst učencev, katere je Kristus izbral iz večje skupine svojih spremljevalcev med svojim javnim nastopanjem. Imena dvanajsterih so ohranjena v vseh evangelijih. S tem da se je vstali Kristus prikazal Petru in dvanajsterim, je znova vzpostavil Petra in to skupino kot svoje izbrance ter jih poleg tega tudi pooblastil, da oznanjajo evangelij.³⁹ Iz vsega tega je razvidno,

³⁴ Nova zaveza uporablja trpno obliko glagola *egēirein* tako v perfektu kakor v aoristu, ko govori o Kristusovem vstajenju (Mt 11, 1; 14, 2; 16, 21; 17, 9.23; 20, 19; 27, 52.63.64; 28, 6.7; Mr 6, 14.16; 12, 26; 14, 28; 16, 6; Lk 7, 22; 9, 7.22; 11, 31; 20.37; 24, 6.34; Jan 21, 14). Poleg tega najdemo tudi intransitivni glagol *anistānai*, kjer je Kristus subjekt. Ta glagol najdemo v Kristusovih napovedih trpljenja in vstajenja (Mr 8, 31 par; 9, 31 par; 10, 34 par). Luka v Apd namenoma uporablja arhaično obliko »Kristus je bil obujen od mrtvih (glej Apd 3, 15; 4, 10; 5, 30; 9, 8; 10.40; 13, 30.37; 26, 8). Luka celo uporablja to obliko za Kristusovo prikazanje: Bog ga je tretji dan obudil in dal, da so ga videli« (kai éðoken autōn emphane genésthai. Apd 10, 40).

³⁵ Blank, Paulus 157–58.

³⁶ Glej Blank, Paulus 158–59.

³⁷ Prikazanje dvanajsterim spada pod osrednje izročilo vseh evangelijev; glej Mt 28, 16; Mr 14, 28, 16, 7; Lk 24, 36; Jan 20, 19–23.24–29; Apd 1, 6–11.

³⁸ Lk 24, 34–49.

³⁹ Mnogi razlagalci posebno poudarjajo pooblaščenje. Toda osnovni namen Kristusovih prikazanj ni pooblaščenje, ampak razodetje in razglášenje njegovega vstajenja. S tem pa ne rečemo,

da kerigma, razglaševanje, ni samo začetek vere v vstalega Kristusa, ampak da razglaševanje temelji na razodetju Kristusa izvoljenim pričam.⁴⁰

3. Pavlov dodatek k evangelijskemu izročilu

Z omenitvijo prikazanja vstalega Kristusa dvanajsterim je apostol zaključil citiranje evangelijskega izročila. Toda po tem ni takoj prišel na lastno razlago, ampak je izročilu najprej dodal poročilo o še drugih prikazanjih vstalega Kristusa.⁴¹ S tem je namenoma razširil četrto izjavo in poudaril faktičnost Kristusovega vstajenja. V tem dodatku Pavel našteva še naslednja prikazanja: več kot petsto bratom hkrati, Jakobu, vsem apostolom in pa njemu samemu.

Prikazanje vstalega Kristusa nad pesto bratom hkrati ni omenjeno nikjer drugod v novi zavezi. Lahko si predstavljamo, da se jim je Kristus prikazal pri bogoslužju.⁴² Prikazanje Jakobu Pavel omeni, ker je bil Jakob vsem vernikom znan voditelj Jeruzalemske cerkve.⁴³ Naziv »vsi apostoli« verjetno pomeni, da se je Kristus prikazal skupini svojih učencev, ki so bili pooblašeni za oznanjevanje evangelija. Naslov »apostol« je novejšega izvora. Po vsej verjetnosti se je uveljavil šele po veliki noči.⁴⁴ Pavel in pa tradicija tukaj ločujeta med dvanajsterimi in to skupino apostolov. Vsekakor je skupina apostolov večja od dvanajsterih, katere verjetno vključuje. Na koncu omenja Pavel še svoje lastno doživetje vstalega Kristusa. Tukaj apostol gotovo misli na svoj doživljanj pred Damaskom. S tem se Pavel uvršča med druge priče vstalega Kristusa in pokaže, da umeva lastno doživetje kot enakovredno Kristusovim prikazanjem drugim pričam.⁴⁵

4. Zgodovinskost Kristusovega vstajenja in prikazanja

Apostolovo naštevanje prič Kristusovih prikazanj ima izraziti namen prikazati faktičnost teh prikazanj in prek tega tudi faktičnost Kristusovega vstajenja. To naštevanje prič nas privede do vprašanja, ali je Kristusovo vstajenje zgodovinski dogodek ali ne. R. Bultmann sicer prizna, da Pavel skuša tukaj prikazati faktičnost teh dogodkov, toda vidi v tem dokazovanju fatalno in

da Kristusova prikazanja nimajo tudi tega drugega pomena. R. Pesch razlaga Kristusovo vstajenje kot *Legitimationsformel*, s katero so razglaševalci evangelija sami sebe avtorizirali. Toda s tem je Pesch preveč skrčil pomen Kristusovih prikazanj in ni ujel Pavlove misli (glej R. Pesch, »Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion«, Theol. Quartalsschrift 153 [1973] 201–228).

⁴⁰ Tako tudi Blank, *Paulus* 160.

⁴¹ Tudi to naštevanje je Pavel povzel iz izročila, ki pa prvotno ni bilo povezano z zgornjim evangelijskim obrazcem; Glej R. Fuller, *Formation* 29–49; Blank, *Paulus* 136–37.

⁴² Tako tudi Grass, *Ostergeschehen* 99. Fuller, *Formation* 36, je mnenja, da se je to zgodilo ob binkošti, za kar seveda nima podatkov.

⁴³ Glej Fuller, *Formation* 36–39; Blank, *Paulus* 165; Grass *Ostergeschehen* 101. Proti domnevi, da izjava »potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom« tekmuje z izjavo o prikazanju Kefu in dvanajsterim, je Blank, *Paulus* 165–66.

⁴⁴ Glej Blank, *Paulus* 166–70; Fuller, *Formation* 39–42.

⁴⁵ Glej Blank, *Paulus* 184–97; Fuller, *Formation* 42–49. Glej Gal 1, 11–16; 1 Kor 9, 1–3; Apd 9, 1–19; 22, 6–16; 26, 12–18.

osnovno napako⁴⁶ in obsoja Pavla nedoslednosti.⁴⁷ Kaže, da apostol naslanja vero v vstalega Kristusa na zgodovinsko dokumentacijo. Po Bultmannovem mnenju so vsi ti dogodki nezgodovinski.⁴⁸ Zgodovinar lahko samo potrdi, da so ob tem času in ob trditvah, da se jim je Kristus prikazal, te priče začele verovati v Kristusovo vstajenje.⁴⁹ Toda po Bultmannovem mnenju Kristus ni dejansko vstal od mrtvih: vstal je le v kerigmo.⁵⁰ Le prek oznanjevanja pride človek do Kristusovega vstajenja.

Ozadje Bultmannove kritike je skrčenje vere na bivanjsko odločitev človeka, do katere naj bi prišel prek razglaševanja vere, in pa umevanje zgodovine po vzorcu iz 19. stoletja. Človek naj bi se, po Bultmannovem mnenju, bivanjsko odločil, ko sliši poziv božje besede. Ta odločitev sloni samo na božjem pozivu in ne na kakšnih zgodovinskih dokazih. Bultmann tukaj meni, da so tudi Peter in ostale priče prišli takó do vere. V tem umevanju vere čutimo geslo *sola fide*, tega pa je Bultmann raztegnil široko dalje od smisla, ki ga najdemo pri Pavlu. Ali ta razlaga pravilno razlaga vstop v vero danes, nas tu ne zanima. Toda gotovo ne pojasni, kako so prve priče začele verovati v vstalega Kristusa. Proti Bultmannovi razlagi govori že to, da se njegovo umevanje ne strinja z besedilom svetega pisma. Pavel zgovorno pričuje, da so Peter in dvanajsteri začeli verovati, ko se jim je Kristus prikazal.⁵¹ Proti takšni razlagi je tudi zavest, da je Kristusovo vstajenje in prikazanje razodetje in božje delo. Kaj takega sme človek le z veseljem in hvaležnostjo sprejeti ne pa odklanjati, pa čeprav z vidika čistejše vere.

Drugi razlog za demitizacijo Kristusovega vstajenja je Bultmannovo umevanje zgodovine, ki izhaja iz 19. stoletja. Po tem klasičnem vidiku se zgodovina omejuje na dejstva tega sveta, ki jih je mogoče razložiti po zakonitosti *causae et effectus*, vzroka in učinka. Po tem vzorcu zgodovina ne more razložiti, kar je enkratnega in izjemnega. Še več: v načelu izključuje iz svojega področja vsak poseg nadnaravnih sil v človekov svet. S tem sicer še ne zanika realnosti in resničnosti nadnaravnih posegov v človekov svet. Ko zgodovinar, sledeč tej definiciji zgodovine, reče, da je vstajenje Kristusa in njegovo prikazanje nezgodovinsko, s tem še ne zanika realnosti teh dogodkov, ampak le izjavlja, da so ti izven njegovega področja in jih ni mogoče pojasniti z zgodovinskimi kategorijami.⁵² Težave šele pridejo na dan z enačbo, ki se večkrat vtihotapi v to razlaganje: zgodovinskost = dejstvo, resničnost; nezgodovinskost = nerealnost, neresničnost. Prav tega je tudi Bultmann kriv, ko izjavlja: »Križani in vstali Kristus nas sreča samo prek oznanjevalne besede in na noben drug način.«⁵³ Da nas vstali Kristus tudi prek oznanjevanja sreča, je jasno, a da nas ne sreča »na noben drug način«, gre prek vseh dokazov. Za-

⁴⁶ R. Bultmann, *Kerygma und Mythos I. Ein Theologisches Gespräch* (Hamburg-Bergstedt: H. Reich, 1967) 46.

⁴⁷ Bultmann, *Glauben und Verstehen I* (Tübingen: Mohr, 1964) 54.

⁴⁸ Bultmann, *Kerygma und Mythos I* 46.

⁴⁹ Bultmann, *Kerygma und Mythos I* 46–47.

⁵⁰ R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. Sitzungber. der Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-histor. Klasse Jg 1960, 3 Abh. 3 Aufl. Heidelberg 1962, citirano po Blanku, Paulus 175.

⁵¹ Isto bo držalo tudi za evangeliste.

⁵² Glej Blank, Paulus 170–78.

⁵³ Bultmann, *Kerygma und Mythos I* 46.

radi te nejasnosti je bolje, če ne rečemo, da je Kristusovo vstajenje nezgodovinsko. Toda če se že odločimo za tako definicijo zgodovine, potem jo moramo tudi dosledno uporabljati. Ni pa seveda nujno, da tako definicijo sprejmemo. Mnogi umevajo zgodovino kot odprt sistem, ki ne izključuje ničesar enkratnega, izjemnega ali celo božjega v človekovem izkustvu. Takó pojmovana zgodovina skuša pač tudi take dogodke razložiti, kolikor je človeku mogoče.^{53a}

5. Pavlova razlaga Kristusovega vstajenja

Če evangeljsko izročilo v vv 3b–5 natančneje pregledamo, lahko opazimo, da pojasnilo »za naše grehe« daje odrešenijski pomen Kristusovi smrti, ne pa njegovemu vstajenju. Pri izjavi o Kristusovem vstajenju namreč zaman iščemo podobne razlage. Ali potem evangeljsko izročilo ne vidi v Kristusovem vstajenju nobene odrešenijske pomenljivosti za nas? Ali tudi Pavel, ki to izročilo citira in uporablja, ne pripisuje Kristusovemu vstajenju odrešenijske pomembnosti?

Evangeljsko izročilo ne omenja, da je Kristus za nas vstal od mrtvih, ker je vstajenje že samo po sebi odrešilno dejanje. Z Jezusovim vstajenjem je Oče svojega Sina rešil smrti. Peter v svojem prvem misijonskem govoru to takóle razlaga: »Njega... ste umorili; toda Bog ga je oprostil bolečin smrti in ga je obudil, zakaj nemogoče je bilo, da bi ga imela v oblasti smrt« (Apd 2, 23–24). Nadalje Peter razloži odrešenijski pomen tega dogodka. Z vstajenjem je Oče poveljal svojega Sina, ga posadil na svojo desnico in mu dal vso oblast, katero Sin od takrat naprej uporablja za naše odrešenje. V tem smislu Peter citira Ps 110, 1: »Gospod je rekel mojemu Gospodu: Sedi na mojo desnico, dokler ne položim tvojih sovražnikov v podnožje tvojih nog« (Apd 2, 34–35). S tem da Kristus v polnosti moči, ki mu pristaja po vstajenju, vlada in podreja sebi sovražne sile, dejansko uresničuje odrešenje, ki je prišlo za nas v njegovem vstajenju. Isto misel najdemo tudi v poročilih evangelistov. Kot umeva Matej, izvaja vstali Kristus svoje odrešilno delo prek svojih učencev, katere je za to delo pooblastil: »Dana mi je vsa oblast v nebesih in na zemlji. Pojdite torej in učite vse narode, krščujte jih...« (Mt 28, 18–19). Temu podobno poroča Janez, da je vstali Kristus pooblastil svoje učence in jim dal pravico odpuščati grehe: »Kakor je Oče poslal mene, tudi jaz pošljem vas... Prejmite Svetega Duha; katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jan 20, 21–22). Luka je ta dogodek prenesel od velike noči na življenje Kristusa pred njegovo smrtjo. Pri zadnji večerji Kristus reče svojim učencem: »Vi ste tisti, ki ste vztrajali z menoj v mojih preskušnjah; in jaz vam prepuščam kraljestvo, kakor ga je Oče prepustil meni« (Lk 22, 28–29; glej tudi 10, 22).

Da je tudi Pavel videl odrešilno pomenljivost Kristusovega vstajenja, je jasno iz dejstva, da je posvetil celotno poglavje prav temu vprašanju. Poleg tega apostol zagotavlja v pismu Rimljanom: »(Bog) je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rim 4, 24–25).

^{53a} Takó G. E. Ladd, *I Believe in the Resurrection* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) 16–28.

Proti zmotnežem v Korintu, ki so sicer verovali v Kristusovo, ne pa v svoje vstajenje,⁵⁴ apostol poudarja v vv 12—19 bistveno povezanost med Kristusovim in našim vstajenjem. Njegove besede: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« (v 13) izražajo prepričanje, da zanikanje prihodnjega vstajenja nujno vsebuje tudi zanikanje Kristusovega vstajenja. Tu apostol ne dokazuje logično v smislu, da splošno veljavna premisa »ni vstajenja od mrtvih« nujno vsebuje zanikanje Kristusovega vstajenja.⁵⁵ On se tukaj ne igra z logiko. Ve, da takó ne bo prepričal Korinčane o resničnosti prihodnjega vstajenja. Tudi bi takšno dokazovanje ne ustrezalo tistim, ki so sicer tajili prihodnje vstajenje mrtvih, ne pa Kristusovega vstajenja. Z dokazom: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« Pavel posreduje posebno umevanje in vizijo Kristusovega vstajenja, katero jim razodene nekoliko pozneje, v vv 20—23. Tam jim zagotavlja in pojasnjuje, da je Kristus »vstal od mrtvih, prvina njih, ki so zaspali... Kakor namreč v Adamu vsi umirajo, tako bodo v Kristusu vsi oživel.« Po tej viziji ima Kristusovo vstajenje eshatološko in vesoljno razsežnost: omogoča, jamči in zajema prihodnje vstajenje od mrtvih. To je bistvo Kristusovega vstajenja, ki nam ga vera posreduje. Potemtakem je Kristus vstal za naše vstajenje. Po Pavlovem prepričanju odrekanje te pomenljivosti in polnosti Kristusovemu vstajenju pomeni nepoznanje Boga (glej v 34). Apostol tu ne posreduje Korinčanom kakšno neobvezno apokaliptično obzorje, ampak božje razodetje, katero mora vernik sprejeti.

Nadalje Pavel kaže, v kakšno nasprotstvo bi se Korinčani zapletli s tajitvijo prihodnjega vstajenja (vv 14—19). S tem bi ne samo okrnili vsebino Kristusovemu vstajenju, ampak ga tudi tajili. Po Pavlovem prepričanju, Kristusovega vstajenja brez te polnosti ni. Pri tem apostol gotovo misli na Kristusovo telesno vstajenje, ne pa na kakšno duhovno nadaljevanje prek groba. Nato apostol pokaže posledice tega zanikanja za njihovo vero in zveličanje: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi vaša vera... še ste v grehih« (vv 14—17). Vera jim potemtakem nič ne pomaga, ker jih ne more očistiti grehov in obvarovati pogube po njihovi smrti (v 18). Vera na taki podlagi in takó okrnjena za Pavla nima več smisla (v 19).

S tem je apostol bistveno že odgovoril Korinčanom. V ostalem delu poglavja jih potem še poučuje o dveh sorodnih vprašanjih: Kdaj bo vstajenje od mrtvih? in pa: Kako, s kakšnim telesom bo človek vstal? Na prvo vprašanje odgovarja Pavel v vv 23—28, kjer izrecno naglašá časovno razliko med Kristusovim in našim vstajenjem: »Toda vsakteri v svojem redu: kot prvi je Kristus, potem, kateri so Kristusovi ob njegovem prihodu« (v 23).⁵⁶ S tem jasno

⁵⁴ Glej zgoraj.

⁵⁵ Proti W. F. Orr-J. A. Walther, *I Corinthians* (The Anchor Bible 32; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976) 325—27.

⁵⁶ Mnogi razumevajo razporedje v 1 Kor 15, 23—24 kot tri različne in časovno ločene dogodke: prvo je vstajenje Kristusa, za tem vstajenje Kristusovih pripadnikov ob njegovem prihodu, in potem konec (telos), ko bo Kristus premagal vse nasprotne sile (o tem glej R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Basel-Freiburg-Wien: Herder, 1965) 205—206. Proti temu govori, da je Pavel drugod razumeval Kristusovo vstajenje in povelicanje kot začetek njegovega mesijanskega kraljestva (glej Rim 10, 9; 1, 3—4; Fil 2, 6—11). Nadalje je proti temu 1 Kor 15, 51—56, kjer Pavel razločno pove, da bo smrt premagana ob Kristusovi paruziji. Če ločimo zmago nad smrtjo od našega vstajenja — tega ne smemo — potem postane vstajenje in povelicanje antiklimatično v 1 Kor 15.

Drugo, ne manj sporno vprašanje, je subjekt glagolov »položiti« (v 25) in »je podvrgeti« (*hypotaxen*, v 27). Če začnemo z analizo, kjer je Pavlova misel najjasnejša, pri njegovi razlagi izreka »vse

pove, da sedanje vernikovo življenje še ni resnično vstajenje od mrtvih: vstali bodo v Kristusu podobni polnosti šele ob prihodu Kristusa, tega pa pričakuje Pavel ob koncu sveta. Potemtakem sedanje vernikovo življenje še ni eshatološka polnost, ampak še čaka tega dopolnila, s katerim bo prišel do dokončne odrešitve. Sedanje življenje sicer poteka v Kristusovem kraljestvu, ki bo trajalo do njegovega prihoda ob koncu sveta, a je še vedno pod nasiljem raznih Bogu nasprotnih moči, posebno pa še smrti. V tem veku smrt še vedno kraljuje. Vstali Kristus jo je v svoji osebi sicer že premagal, a mora to zmago še prenesti na nas in takó uresničiti vesoljno razsežnost svojega vstajenja. . . Zato Pavel pravi: »Kot zadnji sovražnik pa bo končana smrt« (v 26).⁵⁷ Uničenje smrti, ki bo delo vstalega Kristusa, smemo tu umeti kot vstajenje od mrtvih, kajti v vv 52—56 Pavel vidi ravno v našem spremenjenju konec smrti: »Ko si bo to minljivo telo nadelo neminljivost, takrat se bo spolnila beseda, ki je pisana: 'Použita je smrt v zmagi'« (vv 54) Pri tem apostol poudarja, da Kristus vse to dela z božjo močjo, kajti prav Oče mu vse podreja in Očetu bo na koncu izročil oblast, katero je od njega sprejel za uresničenje našega zveličanja. Tako bo Kristus končal svoje mesijansko poslanstvo, in takrat bo Kristusovo kraljestvo prešlo v božje (Očetovo) kraljestvo. Prav to je bil od prvega začetka Očetov in Kristusov namen. Odrešitev bo dokončana, ko bo »Bog vse v vsem« (v 28).

Nazanje apostol še pojasnjuje, s kakšnim telesom bodo mrtvi vstali (vv 35—58). Pri tem odgovarja na predsodke tistih, ki niso hoteli v večnost s sedanjim telesom, ker je slabotno, zemeljsko in nečastno (glej vv 42—49). Tu apostol razlaga, da bo vstajensko telo drugačno od sedanjega, takó kakor je pšenično bilje drugačno od zrna, iz katerega je zrastle. Pavel poudarja, da bo posmrtno telo neminljivo, častno in poduhovljeno. Podobno bo telesu nebeškega človeka. Toda ne samo to, da ne bomo vstali z zemeljskim telesom; po Pavlovem umevanju je táko telo v načelu izključeno iz božjega kraljestva, saj »meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva« (v 50).

Pavel skonča svojo razlago z odkritjem eshatološke skrivnosti: »Vsi ne bomo umrli, vsi pa se bomo spremenili« (vv 51—56).⁵⁸ Spremenili se bodo ne samo umrli s tem, da bodo vstali v poduhovljeno telo, ampak tudi živi. Pri tem apostol tudi poudari resničnost Kristusovega prihoda, ob katerem se bo to vse zgodilo (glej v 52).⁵⁹

S tem je Pavel prikazal vstajenje kot odrešilni dogodek, ker preko njega vernik vstopi v božje kraljestvo. Zato po Pavlovem umevanju vstajenje ni nekaj nevtralnega, ampak pomeni odrešenje telesa. Zaradi tega apostol misli tukaj samo na tiste, ki pripadajo Kristusu. Ti se bodo ob svojem vstajenju priključili vstalemu Kristusu in si tako prisvojili dokončno odrešenje.

S tem smo prišli na konec Pavlove razlage vstajenske skrivnosti v 1 Kor 15. Proti tistim, ki so razumevali vstop v vero pri krstu kot duhovno, a kljub

je podvrzel njegovim nogam« (v 27a), vidimo, da je Bog tisti, ki je Kristusu vse podvrzel. Na podlagi skladnosti med citatom v v 25b in citatom v v 27a lahko sklepamo, da je Pavel obakrat mislil na Boga kot osebek.

⁵⁷ V teh verzih Pavel uporablja antagonističen motiv: vstali Kristus se bojuje s kozmičnimi silami. S tem apostol naznačuje, da se odrešensko delo Kristusa nadaljuje po vstajenju. Končano bo šele ob njegovem prihodu, ko bo tudi smrt premagana.

⁵⁸ Iz tega je jasno, da apostol še vedno pričakuje skorajšnjo paruzijo.

⁵⁹ Tromba je tukaj simbol Kristusovega prihoda ob koncu sveta.

temu popolno in eshatološko vstajenje od mrtvih, poudarja Pavel vstajenje telesa ob koncu sveta. Takrat šele bo vernik s poduhovljenim, nesmrtnim in poveljanim telesom vstopil v dokončno odrešenje in s tem v božje kraljestvo. Pri tem apostol ponovno položi temelj, evangeljsko izročilo, ki ga je Korinčanom izročil že ob svojem prvem misijonskem prihodu mednje. Apostol na podlagi tega starega izročila, ki ga tu dobesedno citira, znova razlaga in prikazuje odrešenijski pomen Kristusovega vstajenja. Apostol najprej razširi evangeljsko izjavo, da se je Kristus prikazal Kefu in potem dvanajsterim, s tem da našteje še druga prikazanja vstalega Kristusa, in tako poudarja prek teh prikazanj dejanskost in resničnost Kristusovega vstajenja. Prikazanja vstalega Kristusa razodevajo in razglasaajo njegovo skrivnostno vstajenje. Apostol ve, da se vera izprazni, če Kristus ni dejansko in resnično vstal od mrtvih.

Na tej utrjeni podlagi Pavel potem dokaže nerazdružljivo povezanost med Kristusovim in našim vstajenjem. Kristusovo vstajenje vsebuje prihodnje vstajenje vernikov kot svojo bistveno izpolnitev. V tem smislu pravi: »Če ni vstajenja od mrtvih, tudi Kristus ni vstal« (13). Kristus je potemtakem vstal za naše vstajenje.

Apostol potem prikazuje nadaljnje odrešilno delo vstalega in poveljane Kristusa, ki z božjo močjo podreja vse Bogu nasprotni sile, med njimi tudi smrt. Pravzaprav bo Kristusovo odrešenijsko delo dokončano šele z uničenjem smrti kot zadnjega sovražnika, kajti smrt nima vstopa v božje kraljestvo. Apostol tu umeva smrt kot Bogu sovražno silo. Zmago nad smrtjo pa apostol istoveti z našim vstajenjem in spremenjenjem ob Kristusovem prihodu na koncu sveta (glej vv 51–56). Takrat nas bo Kristus z božjo močjo rešil smrti, s tem da bo dvignil tako umrle kakor žive v nesmrtno, neminljivo in poveljano telo, ki bo podobno njegovemu poveljanemu telesu. S tem bo Kristusovo vstajenje končno zajelo tudi nas. Takrat šele bo velikonočna skrivnost popolnoma uresničena in šele takrat se bo začelo božje kraljestvo, ko bo Bog »vse v vsem« (v 28).

Iz tega sledi, da je po Pavlovem umevanju vstajenje od mrtvih bistveno odrešilni dogodek. Vstajenje ni nekaj nevtralnega, ampak je rešitev od smrti in pa vstop v božje kraljestvo. To umevanje ni le apostolovo zasebno mnenje, ampak je umevanje celotne Cerkve in temelji na umevanju Boga (v 34), katero je Kristus posredoval. Bog »ni Bog mrtvih, ampak živih« (Mr 12, 27).

Povzetek: JOŽE PLEVNIK, POMEN VSTAJENJSKE SKRIVNOSTI
V 1 KOR 15

Pavel v 1 Kor 15 naglaša, da je prihodnje vstajenje neločljivo zvezano s Kristusovim vstajenjem in v njem obseženo. V ta namen podaja izročilo o Kristusovi smrti in njegovemu vstajenju (15, 3 b–5) in navaja štiri nove primere prikazanj, ki dokazujejo resničnost vstajenja (6–11).

Nato poudarja, da tudi Kristus ni vstal, če mrtvi ne vstajajo (13), in da je potem vera za sedanje in prihodnje življenje brez pomena. Toda v Kristusovem vstajenju je obseženo vstajenje vseh (20–23).

Odrešilni pomen Kristusovega vstajenja podaja v 15, 24–28; tu slika, kako bodo Kristusu podvržene vse sovražne moči, tudi smrt. Odrešenje bo dopolnjeno, ko bo uničena smrt (15, 26); to se bo zgodilo ob vstajenju vernih (50–56).

Prihodnje vstajenje zato ni kakšen nevtralen dogodek, temveč je zveličaven dogodek, ker pomeni osvoboditev od smrti: spremenjenje in prehod v božje kraljestvo.

Summary: JOŽE PLEVNIK, THE SIGNIFICANCE OF RESURRECTION'S MISTERY IN 1 KOR: 15

Paul emphasizes in 1 Cor 15 that the future resurrection is inseparably connected with and implied by Christ's resurrection. He shows this by first repeating the traditional gospel formula about Christ's death and resurrection (vv 3 b—5) and then by expanding the statement about Christ's appearances by enumerating four more appearances (vv 6—11). He thereby demonstrates the reality of the appearances and, since these communicate the resurrection of Christ, the facticity of the latter. Next Paul argues that if the dead do not rise, Christ did not rise (v 13), and then draws out the consequence, the impotency of faith for this and for the next life. The link for this argument occurs in vv 20—23, which state that Christ's resurrection contains the resurrection of all. The saving significance of Christ's resurrection is then further brought out in vv 24—28, which describe the risen Christ's continuing subjugation of hostile powers, including death. Salvation will ultimately be achieved with the destruction of death (v 26), which Paul identifies with the resurrection of the faithful (vv 50—56). The future resurrection is thus not a neutral but a saving event, for it involves the liberation from death through the transformation and the entrance into the kingdom of God. In the course of the argument Paul emphasizes the future aspect of the resurrection, the change of the present bodily constitution, and the reality of the parousia, at which the resurrection will take place. This vision of the resurrection is not Paul's private opinion, but is shared by the church (vv 1—5) and is mediated by the knowledge of God (v 34).

Zusammenfassung: JOŽE PLEVNIK, BEDEUTUNG DES AUFERSTEHUNGSGEHEIMNISSES IN 1 KOR 15

In 1 Kor 15 betont Paulus, dass die zukünftige Auferstehung von der Christi Auferstehung unzertrennbar und in ihr einbegriffen ist. Darum führt er die Überlieferung von Christi Tod und Auferstehung an (3 b—5) und erwähnt vier neue Erscheinungen, die die Wirklichkeit der Auferstehung bestätigen (6—11).

Weiter betont er, dass auch Christus nicht auferstanden ist, wenn es keine Auferstehung der Toten gibt (13); dann ist auch unser Glaube, was das jetzige und zukünftige Leben betrifft, nichtig. Aber in Christi Auferstehung ist auch unsere Auferstehung einbegriffen (20—23).

Die Heilsbedeutung der Auferstehung Christi zeigt er uns in 15, 24—28. Hier schildert er, wie alle feindlichen Mächte, auch der Tod, Christo unterworfen sein werden. Die Erlösung wird vollendet sein, wenn der Tod vernichtet sein wird (26); dies wird aber bei der Auferstehung der Toten geschehen (50—56).

Die zukünftige Auferstehung wird darum nicht ein neutrales, sondern ein Heilsereignis sein: sie bedeutet Befreiung vom Tode durch die Verklärung und den Eingang in Gottesreich.

ZVELIČAVNE RESNICE JEZUSOVE MLADOSTI

Razpravljanje o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti se ne more sklicevati na Jezusove besede, ampak na njegovo življenje. Evangelist Luka je sicer zapisal v zvezi z dogodki iz Jezusove mladosti prve besede, ki jih je spregovoril Jezus na zemlji, ko je na Marijino zaskrbljenost v templju odgovoril: »Zakaj sta me iskala? Mar nista vedela, da se moram zavzemati za to, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49)¹ in s tem jasno povedal, da je njegov oče Bog. Toda v evangelijskih poročilih o Jezusovi mladosti je zaobseženih še veliko drugih resnic. Razberemo jih iz tega, kar je Jezus bil in ne kar je učil. Jezus je šele pozneje Jude na podlagi del prepričal, da sta on in Oče eno (prim. Jan 10, 25–38), sedaj pa nas uči njegovo življenje samo. Kakor preroški niso posredovali razodetje samó z besedo, ampak tudi s svojim življenjem, tako tudi Jezus ni samo s pridiganjem oznanjal božje kraljestvo, ampak z vsem življenjem. Izaija je moral dati svojima sinovoma simbolični imeni. Starejšega je imenoval Šear jašúb (ostanek se povrne), mlajšega pa Mehar šalaš haš baz (hitro pleni, urno ropaj). Jeremija je ostal samski, da je bil njegov celibat znamenje duhovne nerodovitnosti Izraela. Ezekiel ni smel žalovati za svojo ženo, ki je nenadoma umrla, čeprav jo je nežno ljubil, da je s tem napovedal, kako Judje zaradi velike stiske ne bodo utegnili niti žalovati nad padcem Jeruzalema. Ozej se je moral poročiti z nečistnico Gomer, da je bil njegov prešuštni zakon znamenje Izraelove nezvestobe do Boga. Tako je tudi Jezusovo življenje, pa čeprav se ne bi ohranila nobena njegova beseda, močan nagib za človekovo naravnost k Bogu. Takšna je že njegova mladost.

Iz novozaveznih poročil o Jezusovi mladosti razberemo toliko resnic o Jezusu (je božji Sin, Davidov potomec, Mesija...) in njegovem poslanstvu (je luč v razsvetljenje poganov in slavo Izraela...), da nikakor niso samo protokoli določenih dogodkov Jezusovega otroštva, ampak bolj razmišljanja povelikonočne Cerkve o tem, kar je Jezus bil. Nihče ne more ob otrokovem rojstvu z gotovostjo reči, kaj bo otrok v življenju. Biografski zapis registrira samo dejstva. V matičnih listinah so samó podatki. Poročila o Jezusovi mladosti pa so veliko več kot samo beleženje podatkov. Dogodki so bili pisateljem izhodišče za teološko razmišljanje o njih. Zato je nesmiselno v njih iskati zgodovinsko celovitost. Sveti pisatelji jih niso zapisali zato, da bi mi nekaj vedeli o Jezusovem otroštvu. Če bi bila to njihova naloga, potem ne bi smeli pozabiti omeniti datuma Jezusovega rojstva. Tako pa ne vemo niti za letnico rojstva niti za letni čas ali, kdaj se je rodil, podnevi ali ponoči. Njim je šlo za veliko več. S pripovedovanjem o Jezusovem otroštvu posredujejo globoko teološko, kristološko in ekleziološko razsežnost božjega sporočila o Jezusu. Zato ne govorimo toliko o Jezusovi mladosti kot o zveličavnih resnicah Jezusove mladosti. S tem naglašamo, da je pomembnejše evangelijsko sporočilo o

¹ Vse evangelijske citate v razpravi navajam po novem, dinamičnem prevodu evangelijev, ki teži za tem, da izrazi evangelijske misli v tisti živi in razumljivi govorici, kot so bile povedane prvim naslovljencem. Novi prevod navajam zato, da bi s primerjavo besedil spodbudil zanimanje za sv. pismo.

Jezusu kot pa življenjski podatki o otroku Jezusu, ki so tako zelo skopi in pomanjkljivi.² Pripovedi pa, v katerih je versko sporočilo važnejše od zgodovine, niso mogle nastati vzporedno z dogodki, ki jih opisujejo, ampak veliko pozneje. Razmišljanje dogodke predpostavlja. Razmišljanje je duhovna nadstavba določenih dogodkov. Za nastanek razmišljujočih pripovedi je torej potreben čas, zato novozavezne pripovedi o Jezusovi mladosti niso nastale v sedanji obliki pred Jezusovo smrtjo. Nastale so šele, ko je bilo njegovo delo pri kraju. Ko je s smrtjo in vstajenjem do kraja razodel svoje božanstvo, so se kristjani začeli resneje spraševati, odkod ta, ki je vstal. Odkod izvira njegov rod? Kdo so njegovi starši? Kje in v kakšnih okoliščinah se je rodil? Kje je doraščal in se učil? Velika noč jih je nagnila, da so hoteli vedeti nekaj več o njegovem zemeljskem življenju. Ko so ga po binkošti začeli v moči Sv. Duha tudi oznanjati, se je počasi izoblikovala praapostolska pridiga. Njena osrednja resnica je bila sprva samó križani in od mrtvih vstali Kristus, ne pa njegovo rojstvo ali nadnaravno spočetje. To vidimo najbolje iz zapisanega apostolskega oznanila, kar je v bistvu sv. pismo nove zaveze. Medtem ko govori o Kristusovem vstajenju domala vsaka novozavezna knjiga ali vsaj v luči te vere razglša svoje versko sporočilo, imamo v novi zavezi samo tri poročila, ki izrečno omenjajo Jezusovo rojstvo v Betlehemu (Mt 2,1; Lk 2,1—20; Jan 7, 42). Najstarejše apostolsko oznanilo obsega čas »od krsta, ki ga je oznanil Janez, do Jezusovega vnebohoda« (prim. Apd 10, 37—43), zato tudi najstarejši, Markov evangelij, ki je najbolj veren zapis praapostolske pridige, nima nič o Jezusovi mladosti.

Apostolsko oznanjevanje pa ni moglo shajati brez naglašanja, da je od mrtvih vstali Kristus, »v katerem more dobiti odpuščanje grehov vsak, kdor vanj veruje« (Apd 10, 43; 13, 38, 39), pravzaprav nazareški Jezus. Brž ko je zgodovinski Jezus postal predmet vere, je postal tudi last vse Cerkve. Kristjani iz poganstva pa o zemeljski usodi svojega Odrešenika niso vedeli kaj prida, zato je povsem naravno, če je preprosta človeška radovednost, pri kristjanih iz judovstva pa še navezanost na rod in sklicevanje na rodovnik, odpirala vedno nova vprašanja v zvezi z Odrešenikovim zemeljskim življenjem.³ Ker je Jezus Odrešenik, je tudi Mesija, kajti samó o njem je bilo napovedano, »da bo nosil naše trpljenje in si naložil naše bolečine« (Iz 53, 4). Mesija bo »odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1, 21; Lk 1, 77). Mesija pa je bil napovedan iz Davidovega rodu. Ker je Jezus Mesija, mora biti Davidov potomec.

Takšna in podobna razmišljanja zasledimo v apostolski pridigi že zelo zgodaj, vsekakor še pred nastankom sinoptičnih evangelijskih Gre za teološka razglabljanja o Jezusovi osebi, ki so se izoblikovala v nekakšne veroizpovedi (prim. Flp 2, 6—11) ali pa so se širile kot dopovedi in so se v drobcih ohranile v nekaterih Pavlovih pismih (prim. Gal 4, 4; 2 Kor 4, 4; Riml 1, 3; 8, 3; 9, 5; Ef 1, 3—14; Kol 1, 15—20; Tit 3, 4). Z dogodki iz Jezusove mladosti pa sta jih združila edino evangelista Matej in Luka. Takó so nastale nekako v drugi krščanski generaciji pripovedi o Jezusovi mladosti, ki sta jih evangelista pristačila na začetek svojih evangelijskih. Samo če upoštevamo ta prirodni proces

² Prim. A. Läßle, Die Botschaft der Evangelien — heute, Don Bosco Verlag München 1968, 402—409; C. Tomić, Evandjelja Djetinjstva Isusova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971, 10.

nastajanja evangelijskih poročil o Jezusovi mladosti, lahko razumemo njih značaj in vsebino. Ne bo nas motilo, če se dandanes nasplošno imenujejo midraš. Poročila o Jezusovi mladosti res niso zgodovina v modernem pomenu besede, kar pa ne pomeni, da v njih ni nič zgodovinsko zanesljivega. Evangelista nista pisala zgodovine zaradi zgodovine, ampak jima je bila zgodovina izhodišče za versko sporočilo, zato jih še najbolj primerno imenujemo midraš.⁴

Ker ima beseda midraš od Julija Wellhausna dalje tudi slab prizvok, kakor da v njem ni nobene zgodovinske resnice, je treba pojasniti, kaj je v resnici midraš.

Judje so vedno zavzeto proučevali sv. pismo in iz njega živeli. Bili so prepričani, da se skriva v njem, zato ker je božja beseda, globlji pomen, kot ga je mogoče razbrati samo iz besedila. Z vztrajnim proučevanjem in premišljevanjem ga je mogoče najti in naobrtni na praktično življenje v sedanosti. Zaradi takó razširjenega naobračanja svetopisemskega pomena na sedanost je midraš nekakšno aktualiziranje sv. pisma. To izhaja iz prepričanja, da Bog vodi zgodovino in je zato navzoč v sedanosti tako, kot je bil v dogodkih, ki jih omenja sv. pismo. Ker Bog deluje tudi v sedanosti, vodi usodo nazareškega Jezusa tako, kot je nekoč vodil usodo Mojzesa, zato opisuje sv. pisatelj dogodke iz Jezusove mladosti v luči dogodkov Mojzesove mladosti. Literarna kritika je dognala presenetljive sorodnosti med Mojzesovo in Jezusovo mladostjo. Večkrat je celó Jezusova usoda opisana kar z istimi besedami kot Mojzesova. Način, kako je Jožef zvedel za smrt Jezusovih preganjalcev, je skoraj dobesedno enako izražen kot božji klic Mojzesu v Madianu: »Bog je rekel Mojzesu v Madianu: 'Pojdi, vrni se v Egipt! Kajti pomrli so vsi možje, ki so ti stregli po življenju'. Mojzes je torej vzel svojo ženo in svoja sinova, jih posadil na osla ter se vračal v egiptovsko deželo« (2 Mojz 4, 19. 20). Jožefu pa je Gospodov angel sporočil v spanju: »Vstani, vzemi s seboj otroka in njegovo mater ter pojdi v izraelsko deželo, zakaj pomrli so, kateri so mu stregli po življenju«. Jožef je vstal, vzel s seboj otroka in njegovo mater in se vrnil v izraelsko deželo (Mt 2, 20. 21).

Literarna sorodnost med obema pripovedma je na dlani. Iz tega so racionalistični kritiki sklepali, da ni mogoče vedeti, kaj se je v resnici zgodilo z malim Jezusom. Evangelist pripoveduje dogodke iz njegove mladosti tako, da dejansko opisuje Mojzesovo mladost. Zamenjal je samo imeni. Namesto Mojzes je vstavil ime Jezus in s tem dokazal, da je Jezus res novi Mojzes, kar je ljudstvo tudi pričakovalo (prim. Jan 6, 32; Apd 3, 22; Hebr 3, 2). Kaj se je v resnici zgodilo z Jezusom, pa ne vemo, ker Matejeva pripoved ni zgodovina, ampak midraš.

Sklepanje je na videz zelo sugestivno, vendar popolnoma nepravilno, ker ne upošteva značilnosti Matejevega mišljenja in pisanja ter povsem napačno vrednoti midraš. Sorodnost pripovedovanja še daleč ni vsebinska odvisnost. Prav takó ni mogoče reči, da je zaradi sorodnosti Matejevega pripovedovanja s starozaveznim njegova vsebina neresnična. Evangeljske pripovedi imajo za

³ A. Läßle, n. d., 203.

⁴ Beseda izhaja iz debela hebrejskega glagola *drš* ali vokalizirano *daraš*, kar pomeni: iskati, raziskovati, odkrivati, proučevati. Midraš je samostalniška oblika glagola *daraš* in pomeni literarno vrsto, ki se je izoblikovala pri Judih kot sad proučevanja sv. pisma pod določenim vidikom.

osnovo resničen zgodovinski dogodek, čeprav ga evangelist pripoveduje kot amplifikacijo določenega starozaveznega dogodka. Predmet je drug, toda Matej ga pripoveduje v luči starozaveznih pripovedi. Samo zato, ker je Jezusovo otroštvo opisano v literarni obliki midraša, ni mogoče reči, da v njem ni zgodovinske resnice. Če bi bilo to res, potem bi morali kar dobršen del sv. pisma zavreči, ker se prepogosto dogaja, posebno v pripovednih in apokaliptičnih knjigah, da pisatelj opisuje kakšen sedanji dogodek v luči preteklega dohodka (prim Mr 6, 14—29 z Est 1, 3—5, 3). O zgodovinski neresničnosti dogodkov, ki jih opisuje Matej, bi mogli govoriti le, če bi dokazali, da sploh niso možni ali, da se v resnici niso nikoli zgodili. Tega pa ne more nihče dokazati.

Takšno pojmovanje nasprotuje tudi naravi midraša kot literarne vrste. Midraš je literarni izraz poglobljenega proučevanja sv. pisma. Temu proučevanju pa ni šlo za potvarjanje, razvrstitev ali celo izničenje sv. pisma, ampak je gradilo, bogatilo in vzgajalo.⁵ Vse Matejeve in Lukove pripovedi o Jezusovem otrostvu so dejansko tudi takó oblikovane. Matej je obogatil pripovedi s starozavežno razodeto miselnostjo. V vsakem dogodku Jezusove mladosti vidi Matej uresničen določen del stare zaveze. To potrjuje s tem, da vsako pripoved podkrepi z ustreznim starozaveznim citatom (prim. 1, 23; 2, 6. 15. 18. 23). Ko je opisoval Jožefovo stisko zaradi Marijine nosečnosti (1, 18—25), ni opisoval samo dogodek, ampak je Jožefa vključil v odrešitveno zgodovino. V tem dogodku se uresničuje več starozaveznih napovedi, na primer Iz 7, 14; 8, 8—10. Jožefovo stisko je teološko ovrednotil, pripoved pa oblikoval v značilnem starozaveznem slogu. Uporabil je tako imenovano naznanilno literarno vrsto. Njo srečamo pogosto v sv. pismu stare zaveze, zlasti tedaj, kadar Bog po angelu ali neposredno napoveduje rojstvo določene osebe oziroma kadar kliče kakšno osebo v določeno službo (prim. 1 Mojz 17, 15—22; 18, 9—15; 21, 1—7; 2 Mojz 3, 1—12; Sod 13, 2—25; 1 Sam 1, 9—20). Če Matej opisuje Jožefovo stisko v naznanilni literarni vrsti, ne bomo rekli, da dogodek ni resničen, ker je opisan takó, kakor opisuje starozavezni pisatelj božji klic, naslovljen določenim ljudem. Prav nasprotno. Zato, ker je Matej opisal Jezusovo mladost v slogu starozaveznih pripovedi, so dogodki takó resnični, kot so starozavezni. Matej se je pri pisanju ravnal po miselnosti in slogu svoje dobe. Nov dogodek pripoveduje v slogu starozaveznih pripovedi. Vsebina je nova, način pripovedovanja pa star. To je pa osnovna značilnost midraša.

Pripovedi, v katerih prevladuje globoka teološka refleksija vsega Jezusovega življenja, pa niso nastale pred veliko nočjo. Ker so tesno spojene s starozavežno miselnostjo in slogom, je moralo poteči nekaj časa, da so blagovestniki uvideli, kako se v Jezusovem življenju uresničuje stara zaveza. Zato pripovedi o Jezusovi mladosti niso nastale niti v začetku apostolske pridige, in potem ni čudno, če jih v najstarejšem, Markovem evangeliju, ni. Pač pa so v precej mlajših evangelijih, kot je Markov: v Matejevem in Lukovem evangeliju; Janez pa takó hodi svoja pota, čeprav je tudi v njegovem prologu nekaj vesti iz Jezusove mladosti (prim. Jan 1, 9—14).

⁵ Več o midrašu glej: R. Bloch, *Midrasch*, v: DBS, Paris 1957, 1263—1267; R. Laurentin, *Structure et théologie de LUC I—II*, Paris 1964; M. Mandac, *Isus prvog Matejeva poglavja*, BS 1 (1977) 46; C. Tomić, n.d., 9; F. Rozman, *Nadnaravno spočetje druge božje osebe — resnica ali midraš*, v: BV 1 (1976) 125—129.

Čeprav popisujeta Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangeli-jev isti predmet, vendar ne ponavljata istih stvari. Vsak opisuje nekaj drugega. V opisovanju Jezusovega otroštva se evangelista razlikujeta, vendar si v ničemer ne nasprotujeta. Njune pripovedi se dopolnjujejo tako, da šele ob branju obeh evangeli-jev dobimo celotno podobo dogodkov iz Jezusove mladosti. Lukovo poročilo je v marsičem konkretizacija Matejevih teoloških sporočil. Obema je skupno to, da se omejujeta pretežno samó na Jezusovo rojstvo in na dogodke neposredno po njem, medtem ko poznejšega Jezusovega otroštva, zlasti doraščanje v Nazaretu, ne omenjata. Edini dogodek iz dobe pred Jezusovim nastopom v javnosti je potovanje dvanajstletnega Jezusa v Jeruzalem (Lk 2, 41—50), vse preostalo nazareško življenje pa je zavito v temo.

Čeprav evangelista opisujeta dogodke iz Jezusove mladosti, vendar nista samo kronista.

Z opisom Jezusovega otroštva Matej pravzaprav odgovarja na vprašanje, kdo je Jezus in odkod prihaja. V njegovih pripovedih je začrtana Jezusova usoda. Z njimi uvaja bralca neposredno v dramo Jezusovega življenja, zato so Matejeve pripovedi o Jezusovem otroštvu v pravem pomenu besede u v o d v njegov evangeli-j.

Luka pa je zasnoval Jezusovo otroštvo v obliki diptiha. Hkrati z Jezusovim otroštvom pripoveduje o otroštvu Janeza Krstnika: naznanilo Janezovega rojstva (1, 5—25) sledi naznanilo Jezusovega rojstva (1, 26—38), poročilo Janezovega rojstva in obreze (1, 57—79) sledi poročilo Jezusovega rojstva in obreze (2, 1—21). Svoje poročilo je oblikoval tako, da je z njim nakazal vesoljnost Jezusovega odrešenja: »Od rodu do rodu naklanja dobrote njim, ki mu v spoštovanju služijo« (1, 50); »Slava Bogu na višavah in na zemlji mir vsem ljudem, ki so Bogu po volji« (2, 14); »Luč v razsvetljenje poganov« (2, 42) itd.

V pripovedih obeh evangelistov je nakazan dogmatični program Jezusovega življenja. Oba dokazujeta, čeprav vsak po svoje, da so se na Jezusu izpolnile starozavezne prerokbe. Po Mateju je Jezus Mesija in pravi Davidov potomec; po Luku pa Odrešenik vsega sveta. Matej vidi v vsakem dogodku Jezusovega otroštva uresničen določen del stare zaveze; Luka pa vse dogajanje postavlja v starozavezno okolje takó, da njegovih pripovedi ni mogoče pravilno razumeti, če ne poznamo judovskega religioznega, zlasti bogoslužnega življenja. Matej potrjuje svoje prepričanje z neposrednimi navedki iz stare zaveze; Luka pa pripoveduje tako, da jih predpostavlja, nikoli pa dobesedno ne navaja. Čeprav oba opisujeta Jezusovo mladost, jo vendar predstavljata takó, da je pri Mateju v ospredju Jožef, pri Luku pa Marija. Tudi kraj dogajanja je različen: po Mateju živita Jožef in Marija v Betlehemu in se zaradi političnih razmer pozneje preselita v Nazaret; po Luku pa živita v Nazaretu in gresta samo zaradi popisovanja v Betlehem.⁶

Najbolj intimne stvari iz Jezusovega življenja opisujeta evangelista zelo taktno, čeprav povsem naravno in razumljivo. Malokdo bi zmožal tako spoštljivo opisati svoje rojstvo. Zaradi nedoumljivih skrivnosti, ki jih omenjata, in veličine dogodkov, ki jih opisujeta, kakor tudi zaradi načina, kako to pripovedujeta, spadajo njuna poglavja med najlepše dele sv. pisma.

V nadaljnjem hočem pokazati, katere zveličavne resnice vsebujeta: Jezusov rodovnik in poročila o ućlovećenju druge Božje osebe (Mt 1, 1—25; Lk 1, 26—36).

JEZUSOV RODOVNIK

Jezusov rodovnik nedvomno sodi med tiste odlomke sv. pisma, s katerimi ne vemo kaj početi. Sámó naštevanje imen se mnogim zdi brezplodno, zato ga tudi pri bogoslužju radi obidejo. Novi lekcionar to celo dopušća. Smemo ga opustiti in namesto njega brati samó občrtano poročilo o Jožefovi vlogi v odrešitveni zgodovini,⁷ katero je Matej navezal na rodovnik (1, 18—25). Ker v njem komaj vidimo kaj več kot naštevanje imen, naj na njegove zveličavne resnice najprej opozorim.

Naštejmo nekaj imen vladarjev sedanje in polpretekle dobe, na primer: Tito — Hitler (Mussolini) — kralj Aleksander in že z njimi ponavzročimo zgodovino: nova Jugoslavija — okupacija — stara Jugoslavija. Imena oblastnikov označujejo zgodovino.

Isto je z Jezusovim rodovnikom. Ko evangelist našteva Jezusove prednike, z njimi razgrne vso zgodovino izvoljenega ljudstva (Mt) oziroma zgodovino človeštva (Lk). Z rodovnikom izraža resnico, da se zgodovina steka h Kristusu. Kristus je smisel in cilj človeške zgodovine. Ker se Matej ozira na judovsko zgodovino, z rodovnikom pove, da je ta dosegla svoj višek v Jezusu. Vsa zgodovina izvoljenega ljudstva je obsežena v življenju in delu nazareškega Jezusa. To pa moremo izraziti tudi obratno. Jezus ni samo krona judovske zgodovine, ampak njeno najboljše pojasnilo. Jezus je vzor posamezniku (Mt) in človeštvu (Lk).⁸

Z rodovnikom je evangelist poudaril, da je Jezus del judovske (Mt) in človeške zgodovine (Lk). Naš Odrešenik ni nekak eon, kot so mislili verniki v Kolosah, ni umišljeno mitološko bitje, kakršni so odrešeniki poganskih mitologij, ampak pravi človek. Njegovo človeško poreklo spričuje rodovnik.

Če takó razumemo rodovnik, potem sama imena takoj dobe vsebino, ki veliko pove. Jezus je del zgodovine in njen smisel. Če v evangelijih ne bi našli Jezusovega rodovnika, bi bil Jezus iztrgan iz zgodovine in pripovedovanje o zgodovinskem Jezusu dokaj nerealno. Z rodovnikom so evangeliji uvrščeni v utrip pristne judovske miselnosti.

Rodovniki so bili pri Judih najbolj dragocene družinske listine. Z njimi so dokazovali svoje poreklo. Rodovniki so imeli celó družben pomen. Ker je bila njihova družbena ureditev drugačna kot naša, brez rodovnika niso shajali. Izrael se je delil v dvanajst rodov, rodovi v rodbine (klane) in te v družine. Pravice in dolžnosti so prisojali, tako v civilnem kot v religioznem življenju, po tem, kateremu rodu ali družini je kdo pripadal. Samo kdor je izpričal čisto judovsko poreklo, je lahko računal na boljši in častnejši položaj v družbi. Zlasti so se morali z rodovniki izkazati duhovniki in leviti. Ker so po eksilu mešani zakoni zelo kalili čistost judovske krvi, je bil izključen iz duhovniške službe vsak, ki ni imel rodovnika (prim. Neh 7, 64; Ezdr 2, 62).

K sestavljanju rodovnikov jih je spodbujalo tudi upanje na Mesija. Vsaka družina ga je želela imeti med svojimi potomci. Zato so Judje zelo skrbno sestavljali rodovnike, tako »da je bil ves Izrael zaznamovan v rodovnikih«

(1 Kron 9, 1). Čim daljši rodovnik je lahko kdo navedel, tem bolj imeniten je bil. Jožef Flavij našteva na začetku svojega življenjepisa prednike za dvesto let nazaj tako natančno, da pri vsakem navede celo letnico rojstva.⁹ S tem je dokazal, da izhaja iz kraljevega rodu. Rodovnik je s ponosom zaključil: »To je rodovnik naše družine. Navedel sem ga takó, kakor sem ga našel zapisanega v javnih listinah. Sem odličnega rodu in se posmehujem vsakomur, ki bi me zasramoval.«¹⁰

Ihtavo sestavljanje rodovnikov je prišlo na pragu nove zaveze že v pretriravanje. Herod Veliki je nameraval uničiti vse judovske rodovnike. Prav to je podžgalo ljudi k še bolj zavzetemu sestavljanju rodovnikov in zavoljo njih k zapravljanju dragocenega časa. Zato apostol Pavel naroča Timoteju, naj ostane v Efezu in zapoveduje nekaterim, naj se ne ukvarjajo z bajkami in brezkončnimi rodovniki (prim. 1 Tim 1, 4).¹¹ Iz vsega tega sklepata najboljša poznavalca judovskih razmer v Kristusovem času Strack in Billerbeck, da ne obstaja niti najmanjši dvom zoper zgodovinsko pristnost evangeljskih rodovnikov.¹²

V evangelijih sta ohranjena dva Jezusova rodovnika. Prvega je napisal Matej (1, 1—17), drugega pa Luka (3, 23—28). Prvega poznamo vsaj iz bogoslužja, drugega pa niti iz tega ne, ker ga pri bogoslužju nikdar ne bero. Čeprav oba naštevata Jezusove prednike, se vendar domala povsem razhajata. Sinoptični zapis besedil naj pokaže podobnosti in razlike.

Matej

¹Rodovnik Jezusa Kristusa, Davidovega in Abrahamovega potomca.
²Abrahamu se je rodil Izak,
 Izaku Jakob,
 Jakobu Juda in njegovi bratje.
³Judu je Tamara rodila Faresa in Zara.
 Faresu se je rodil Ezrom,
 Ezromu Aram,
⁴Aramu Aminadab,
 Aminadabu Naason,
 Naasonu Salmon
⁵Salmonu je Rahabà rodila Booza,
 Boožu je Ruta rodila Obedu.
 Obedu se je rodil Jese,
⁶Jeseju se je rodil David, kralj.

Luka

²³Ko je Jezus nastopil v javnosti, je bil star približno trideset let. Bil je, kakor so mislili, Jožefov sin,
 Jožef Helijev,
²⁴Heli Matatov
 Matat Levijev,
 Levi Melkijev,
 Melki Janejev,
 Jane Jožefov,
²⁵Jožef Matatijev,
 Matatija Amosov,
 Amos Naumov,
 Naum Heslijev,
 Hesli Nagejev,
²⁶Nage Maatov,
 Maat Matatijev,
 Matatija Semejev,
 Semej Jozehov,
 Jozeh Jodov,

⁷ Slovenska ekumenska izdaja sv. pisma (Ljubljana 1974) in mariborska (Maribor 1958) nepravilno naslavljata odlomek »Jezusovo rojstvo«, ker Matej nič ne govori o Jezusovem rojstvu. V tem odlomku ni v ospredju Jezus niti Marija, ampak Jožef. Jeruzalemska biblija (La Bible de Jérusalem, Paris 1975) naslavlja odlomek »Joseph assume la paternité légale de Jésus«.

⁸ Prim. X. Léon-Dufour, Livre de la genèse de Jésus-Christ, objavljeno v: Études d'Évangile 1965, 60 sl.

⁹ F. Rienecker, Das Evangelium des Matthäus, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1975, str. 13, op. 3.

¹⁰ P. Bonnard, L'Évangile selon saint Matthieu, Neuchâtel 1963, 15.

¹¹ I. de la Potterie, Excerpta exegetica ex evangelio sancti Lucae, PIB, Romae 1974, 98.

¹² Navaja I. de la Potterie, n. d., 98.

²⁷Joda Johanov,
Johan Rezov,
Reza Zarubabelov,
Zarubabel Salatijelov,

Urijeva žena je Davidu rodila
Salomona.
⁷Salomonu se je rodil Roboam,
Roboamu Abija,
Abiju Asa,
⁸Asu Jozafat,
Jozafatu Joram,
Joram Oziya,
⁹Oziyu Joatam,
Joatamu Ahaz,
Ahazu Ezekija,
¹⁰Ezekiju Manase,
Manaseju Amon,
Amonu Jozija,
¹¹Joziju Jehonija in njegovi bratje ob
preselitvi v Babilon.

Salatijel Nerijev,
²⁸Neri Melkijev,
Melki Adijev,
Adi Kozamov,
Kozam Elmadanov,
Elmadan Herov,
²⁹Her Jezov,
Jezu Eliezerjev,
Eliezer Jorimov,
Jorim Matatov,
Matat Levijev,
³⁰Levi Simeonov,
Simeon Judov,
Juda Jožefov,
Jožef Jonov,
Jona Eliakimov,
³¹Eliakim Melejin,
Meleja Menov,
Mena Matatov,
Matata Natanov,
Natan Davidov,
³²David Jesejev,

¹²Po preselitvi v Babilon
se je Jehoniju rodil Salatijel,
Salatijelu Zorobabel,
¹³Zorobabelu Abiud,
Abiudu Eliakim,
Eliakimu Asor,
¹⁴Asorju Sadok,
Sadoku Ahim,
Ahimu Eliud,
¹⁵Eliudu Eleazar,
Eleazarju Matan,
Matanu Jakob,
¹⁶Jakobu pa se je rodil Jožef,
mož Marije, iz katere je bil
rojen Jezus, ki se imenuje
Kristus.

Jese Obedov,
Obed Boozov,
Booz Salmonov,
Salmon Naasonov,
Naason Aminadabov,
³³Aminadab Aramov,
Aram Ezromov,
Ezrom Peresov,
Peres Judov,
³⁴Juda Jakobov,
Jakob Izakov,
Izak Abrahamov,
Abraham Tarejev,

Tare Nahorjev,
Nahor Seruhov,
³⁵Seruh Ragavov,
Ragav Falekov,
Falek Eberjev,
Eber Salejev,
³⁶Sale Kainanov,
Kainan Arfaksadov,
Arfaksad Semov,
Sem Noetov,
Noe Lamehov,
³⁷Lameh Matuzalov,

Matuzala Enohov,
Enoh Jaredov,
Jared Maleleelov,
Maleleel Kainanov,
³⁸Kainan Enosov,
Enos Setov,
Set Adamov,
Adam pa božji.

¹⁷Vseh rodov je torej: od Abrahama do Davida štirinajst rodov, od Davida do preselitve v Babilon štirinajst rodov in od preselitve v babilon štirinajst rodov.

Lukov rodovnik je obsežnejši kot Matejev. Luka našteva 77 Jezusovih prednikov, Matej pa 41 (imen je sicer 42, ker se Jehonija pojavi dvakrat; na koncu druge skupine in na začetku tretje, prim. v 11 in 12). Luka izvaja Jezusov rodovnik od Adama, očeta vsega človeštva; Matej pa od Abrahama, očeta izvoljenega ljudstva. Tudi smer navajanja Jezusovih prednikov je različna. Luka jih navaja od Jezusa navzdol do Adama; Matej pa od Abrahama navzgor do Jezusa. Oba jih tudi zvrščata v skupine.

Matej jih s pristavkom (v. 6. 11) deli v tri skupine. V prvo skupino spadajo predniki od Abrahama do Davida (v. 2—6), v drugo od Davida do babilonskega izgnanstva (v. 7—11), v tretjo pa od vrnitve iz Babilona do Jezusa. V vsaki skupini je po 14 imen, skupno 42 imen.

Luka jih našteva zdržno. Sinoptični zapis pa kaže, da jih tudi ta deli v skupine. Prva obsega prednike od Jezusa do babilonskega izgnanstva (v. 24 do 27), druga od babilonskega izgnanstva do Davida (v. 28—32), tretja od Davida do Abrahama (v. 32a—34), četrta od Abrahama do Adama (v. 34b—38). V prvi skupini se Luka, razen pri skrajnem členu, se pravi pri Jožefu, povsem razhaja z Matejem. V drugi skupini se evangelista ujemata samo pri Salatielu in Zorobabelu. V tretji navajata oba iste prednike. V četrti pa se Luka povsem oddalji od Mateja. Samo on seže z rodovnikom od Abrahama nazaj do Adama. V skupinah, kjer se Luka razhaja z Matejem, navaja 21 imen, kar je 3×7 ; v tretji skupini pa se ujema z Matejem in navaja 14 imen, kar je 2×7 ; skupno torej 77 imen. Ne eden in ne drugi pa ne izčrpa vse zgodovine.

Za 800-letni časovni razpon od Abrahama do Davida je 14 rodov (Mt, Lk) očitno premalo. Isto velja za pol tisočletno razdobje od Davida do babilonskega izgnanstva in za 450 let od Zorobabela do Jožefa samo 10 rodov, kot jih navaja Matej, ne zadošča. Luka navaja za to obdobje 19 rodov, kar je precej bližje zgodovinski resnici, vendar še vedno premalo. Iz tega sledi, da niti Matej niti Luka ne omenja vseh prednikov.

Kakšno vrednost pa ima potem rodovnik, če ne omenja vseh prednikov? Zgodovinar bi ga zaradi takšne pomanjkljivosti najbrž zavrgel ali ga vsaj imel za pomanjkljivega. Matej pa se ni bal izpustiti kar tri kralje (Ohozija, Joasa in Amazija) med Joramom in Ozijem, samo da je dobil zaželeno število 14 in Luka je bolj težil za številom 77 kot za izčrpnim imenikom vseh Jezusovih prednikov.

Matejev rodovnik je prej razodetje o Jezusu kot seznam njegovih prednikov. To spričuje že literarna zgradba rodovnika. Naštevaje imen obkroža uvodni naslov (v. 1) in razmišljujoči zaključek (v. 17).¹³ Matej že z naslovom (v. 1) pove, da je Jezus Davidov in Abrahamov potomec. Če bi imel namen pisati samó rodovnik, potem bi bil pristavek »Davidov in Abrahamov potomec« odveč, saj takó z naštevanjem Jezusovih prednikov pove, da izhaja njegov rod od Abrahama in Davida. Ker ti dve imeni izpostavlja, jima daje večji poudarek kot drugim v rodovniku.

Prva resnica, ki jo je Matej z rodovnikom naglasil, je, da je Jezus Davidov potomec. Izraz je imel v tistem času izrazito teološki pomen. Z njim ni bil mišljen kateri koli od številnih krvnih potomcev kralja Davida, ampak tisti, na katerem bo Bog uresničil obljubo o večnem kraljestvu, ki jo je dal po preroku Natanu kralju Davidu (2 Sam 7, 12—16). Za Mateja je izraz Davidov potomec isto kot Mesija. Od makabejske vstaje dalje je med ljudstvom močno tonilo v pozabo, da bo Mesija prišel iz Davidove hiše. Ker zmage nad Sirci niso izbojevali potomci Davidove hiše, ampak sinovi duhovniške družine Makabejcev, se je čedalje bolj uveljavljalo prepričanje, da bo tudi poslednji Odršenik, Mesija, izšel iz duhovniške družine. Davidove potomce so zasenčili sinovi duhovniške Aronove rodbine. Ko je začel duhovniški sin Janez Krstnik oznanjati krst pokore, se je med ljudmi šušljalo, da utegne biti on Mesija (prim. Lk 3, 15). Janez je takšna namigovanja zavrnil in ljudem odkrito povedal: »Jaz nisem Kristus« (Jan 1, 20). Matej je z rodovnikom ovrgel napačno predstavo o Mesiju in oživel božjo napoved, da bo Mesija prišel iz Davidovega rodu. Nazareški Jezus je tisti Davidov potomec, ki se imenuje Mesija. Matej je brave o tem prepričal takó, da je navedel Jezusove prednike do Davida, ampak samo tiste, ki so bili nosilci božjih obljub. To pa niso bili vedno neposredni Davidovi potomci. Jehonija je bil brez otrok ali pa so vsaj njegovi dediči pomrli (prim. Jer 22, 24. 30), a Matej vseeno pravi, »da se je Jehoniju rodil Salatijel« (v. 12) in 1 Kron 3, 17 imenuje Salatijela kar »Jehonijev sin«. Takó se je imenoval zato, ker je bil Jehonijev zakoniti dedič, dejansko pa je bil Nerijev sin (Lk 3, 27). Bog je izločil nevrednega Jehonija (pravilno bi se moralo glasiti Jojakina) iz kraljevega nasledstva. Ker pa »Davidu ne bo nikoli zmanjkalo potomca« (Jer 33, 17), se je kraljevska čast mogla povrniti Davidovi hiši s posinovljenjem Salatijela. Takó je Salatijel postal Davidov potomec in nosilec božjih obljub. Iz tega se vidi, da glagol γεννω — roditi, v rodovniku ne pomeni vedno fizično očetovstvo, ampak lahko samo pravno (adopcijsko). To pa je imelo pred postavo in ljudmi isto veljavo kot fizično očetovstvo. V takem razmerju sta tudi Jožef in Jezus.¹⁴

Nosilci božjih obljub se v rodovniku zaključijo z Jezusom. Jezus pa ni več samo nosilec, ampak uresničenje vseh božjih obljub. Prav to je naglasil Matej že v naslovu rodovnika, ko je dejal, da je Jezus Abrahamov potomec. Abraham je veljal za očeta judovskega naroda in ker »zveličanje prihaja od Judov« (Jan 4, 22), mora biti Mesija Abrahamov potomec. Vendar Matej ni nameraval s tem naglasiti Jezusovo judovsko poreklo, saj je bilo naravno, da je bil vsak Davidov potomec tudi Abrahamov, ker je Ab-

¹³ E. Lohmeyer-W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen 1967, 3.

¹⁴ Več o tem v poglavju o Učlovečenju druge božje osebe.

raham prej ko David. Evangeliji, in sploh v novi zavezi, Abrahama večkrat omenjajo (prim. Mt 3, 9; 8, 11; Lk 1, 55. 73; 13, 16; Jan 8, 33. 37. 39. 53; Apd 7, 2; 13, 26; Rimlj 4, 1. 12. 13 itd.), vendar Jezusa nihče ne imenuje Abrahamov sin, čeprav ga redno kličejo Davidov sin (Mt 9, 27; 12, 23; 15, 22; Mr 10, 47. 48; 12, 35; Lk 18, 38; 20, 41). Ker je bilo Jezusovo judovsko poreklo splošno znano, ni bilo potrebno naglašati, da je Abrahamov potomec. Če ga Matej takó imenuje že na začetku evangelija, gotovo s tem ne identifikira Jezusovega judovskega porekla, ampak izraža nekaj, kar Jezusovi sodobniki še niso mogli vedeti in Judje tudi niso nič kaj radi slišali. Matej je Jezusa postavil zadnjega v vrsti nosilcev božjih obljub. Bog pa je ravno Abrahamu zagotovil, da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi (1 Mojz 12, 3; 22, 18). Ta obljuba se je morala uresničiti v zadnjem členu, Jezusu.

Matej razširja ozkosrčno judovsko pojmovanje odrešenja. Judje so se nenehno sklicevali na Abrahamovo poreklo. Ker smo Abrahamovi potomci, so nam obljube zagotovljene. »Tudi če grešimo, smo tvoji« (Modr 15, 2). Zaradi Abrahama nas Bog ne bo zavrgel. Matej pa naglaša z apostolom Pavlom, da samo krvna sorodnost z Abrahamom ne zadošča. Obljube veljajo tem, ki so Abrahamu podobni v veri. V veri pa so mu lahko podobni tudi pogani. Tudi pogani se lahko v veri oklenejo Kristusa in se zveličajo. Bog more tudi iz kamnov obuditi otroke (prim. Mt 3, 9). V Kristusu so blagoslovljeni vsi narodi. Obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu, se uresničujejo v Kristusu. On je združil oba dela, Jude in pogane, v sebi, zato je resničen Abrahamov potomec. »Sklicevanje na Abrahamovo telesno očetovstvo več ne zaleže. Prešlo je. Treba se je okleniti Jezusa, Abrahamovega potomca, in postati član nove družine, ki jo je on ustanovil.«¹⁵

Z mislijo, da je Jezus Odrešenik vsega človeštva, Matej začenja svoj evangelij in s to mislijo ga tudi sklene. Pred vnebohodom razpošlje apostole v svet v naročilom: »Pojdite in naredite vse narode za moje učence!« (28, 19a). Univerzalnost Kristusovega odrešenja je Matej nakazal že z rodovnikom, izpričal pa z evangelijem.

Tudi Luka je na poseben način izrazil isto misel. V podaljšku rodovnika od Abrahama do Adama spoznamo, kaj je hotel Luka z njim doseči. Medtem ko daje Matej Abrahamu in Davidu izjemen pomen v rodovniku, Abraham je začetek judovske zgodovine, David pa njen vrh, in že v naslovu pove, da je Jezus Mesija, ker je njun potomec, ju Luka v rodovniku samó omenja, ne da bi ju posebno poudarjal. Rodovnika ni sestavil zato, da bi dokazal Jezusovo mesijanstvo. Jezus je tudi po Lukovem rodovniku Abrahamov in Davidov potomec, toda on je predvsem Adamov potomec, tako kakor vsi ljudje. Adam je začetnik človeštva. Kakor iz Adama človeštvo izhaja, tako se h Kristusu steka. Kakor smo vsi ljudje potomci Adama, takó smo vsi bratje v Kristusu. Kristus ni samo stečišče izraelske zgodovine, ampak zgodovine vsega človeštva. Kristus je Odrešenik vesoljnega človeštva. To je izrazil Luka tudi s simboličnim številom 77. Po vesoljnem potopu so se Noetovi sinovi množili in obljudili ves svet. Vseh Noetovih potomcev, ki so se razvili v narode, je bilo 77 (prim. 1 Mojz 10, 1–32), zato je 77 število narodov. 77 Jezusovih prednikov simbolično pomeni narode vse-

ga sveta. Ker se vsi stekajo h Kristusu, je Kristus Odrešenik vseh narodov sveta.

Vesoljnost Kristusovega odrešenja se nam zdi sama po sebi umevna, toda v času, ko so nastajali evangeliji, pa ni bilo tako. To je bil čas, ko se je Cerkev oddaljevala od sinagoge. Med kristjani in Judi je obstajala velika napetost, ki se je nemalokrat sprevrgla celo v sovraštvo. Rabi Tarpon je svetoval vernim Judom, naj se raje zatečejo v poganski tempelj, če bi morali bežati pred kačo ali razbojniki, kakor pa v hišo kakega kristjana. Zarotil se je, da bo vse krščanske knjige, ki mu bodo prišle v roke, sežgal, pa četudi bi bilo v njih zapisano sveto božje ime.¹⁶ Resnica, da je Kristus last vsega človeštva, je bila za družbeni red, kjer je bilo tri četrtine sužnjev, precej vznemirljiva (prim. Rimlj 1, 14). Začele so se podirati pregraje med stanovi in narodi. Poslej »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi so eno v Kristusu Jezusu« (prim. Gal 3, 28). Če pomislimo na sodobno rasno mržnjo in ponekod na narodnostno nestrpnost, lažje razumemo, kakšne ovire je morala premagovati resnica o vesoljnosti Kristusovega odrešenja.

Gematrija ali apokaliptika

Ker sta imela evangelista z rodovnikom drugačen namen kot posredovati izčrpen seznam Jezusovih prednikov, ni čudno, če se v številu ne ujemata. Bolj nas vznemirja to, da navajata, razen v tretji skupini, povsem različna imena, čeprav oba posredujeta Jezusov rodovnik. V zadnji skupini se ujemata samo pri Jožefu, a njegov oče je že različen. Po Mateju je Jožefov oče Jakob, po Luku pa Heli. Še bolj pa je vznemirljivo, da se povsem razhajata za obdobje od Davida do babilonskega izgnanstva. To je bila doba monarhije (931—586) in judovski kralji so bili zakoniti Davidovi nasledniki. Kot taki so bili tudi nosilci obljub, ki jih je Bog dal Davidu. Luka pa navaja za to obdobje čisto druga imena. Že pred Davidom izpušča Salomona in namesto njega omenja Natana. To ni prerok Natan, ampak eden od mnogih Davidovih sinov (prim. 2 Sam 5, 14; 1 Kron 3, 5; 14, 4; Zah 12, 12). O njem ne vemo veliko. Nekateri mislijo, da je bil duhovnik, ker se misli, da so bili Davidovi sinovi tudi duhovniki. Takó naj bi Luka zapisal Davidove duhovniške potomce, Matej pa kraljeve. Vendar razlog ni prepričljiv, ker manjka zanj opore v sv. pismu, čeprav Luka sicer naglaša Jezusovo duhovništvo (prim. 2, 22—24). Bolj verjetno opušča judovske kralje zato, ker je Jeremija napovedal Jehoniju, da ne bo imel potomstva (Jer 22, 30). Ker se z Jehonijevo smrtjo kraljeva vrsta ni nadaljevala, je Luka ne navaja. Morda tudi zato ne navaja judovskih kraljev, ker so bili preveč pokvarjeni (Lagrange) ali pa je črpal podatke iz drugega vira kot Matej (Läpple).¹⁷

Dokler se je eksegeza ukvarjala predvsem z usklajevanjem in pojasnjevanjem nasprotij v svetopisemskih poročilih, so pripovedi, kot sta Matejev in Lukov rodovnik, povzročale nemalo težav. Pojavilo se je več razlag, ka-

¹⁶ Prim. C. Schedl, *Talmud-Evangelium-Synagoge*, Tyrolia Verlag Innsbruck 1969, 87.

¹⁷ Prim. I. de la Potterie, n. d., 99; A. Läpple, n. d., 411.

ko jih je mogoče uskladiti. Vendar jih je pri tem zaposlovala bolj črka kakor duh svetopisemskega besedila. Črka pa mori; Duh je, ki oživlja (prim. 2 Kor 3, 6). Odkar poznamo namen, ki sta ga imela evangelista z rodovnikom, nas nasprotja več ne motijo, čeprav so nekatere razlage njunih nasprotij zelo privlačne, na primer razlaga sv. Avgušтина, ki pojasnjuje, zakaj je Jožefov oče enkrat Heli (Lk) drugič Jakob (Mt). Heli je bil v resnici Marijin oče. Ker v Helijski družini ni bilo moškega potomca, je bila Marija glavni dedič. Ko se je poročila z Jožefom, Jakobovim sinom, ga je Heli posinovil (adoptiral) in takó nanj prenesel dedne pravice. Jožef je bil torej Helijski posinovljeni (Lk) in Jakobov naravni sin (Mt). Ker je imel posinovljeni sin pred postavo iste pravice kot naravni, ga Luka preprosto imenuje »Helijski sin« (prim. 3, 23). Zato se evangelista razlikujeta, ker je Luka zapisal Jezusove prednike po Marijini strani, Matej pa po Jožefovi.

Ker zasleduje novejša eksegeza predvsem duhovno sporočilo svetopisemskega besedila in razlaga vsakega evangelista z njegovega zornega kota, se s takšnimi usklajevanji nihče več ne ukvarja. V novejših komentarjih Matejevega in Lukovega evangelija jih ni več.¹⁸ Pristaviti je treba le, da dvojni Jezusov rodovnik ni nekaj izjemnega. Sv. pismo večkrat navaja za isto osebo dva, ne povsem enaka rodovnika, na primer za Juda (1 Kron 2, 3—3, 4 in 4, 1—23), Benjamina (1 Kron 7, 6—12 in 8, 1—40) itd. Tako je tudi krščansko izročilo ohranilo dva različna Jezusova rodovnika. Prvi se ustavlja bolj pri slovečih imenih judovske zgodovine, drugi pa je menda bližji zgodovinski resnici.

Sicer pa je Matej v sklepni vrstici (v. 17) razločno povedal, da rodovnika ne smemo razumeti samo po črki. Njegov globlji pomen je nakazal s simboliko števil. V vsaki od treh skupin je natančno po 14 imen, skupno 42. Število je gotovo premišljeno izbrano, ker 14 rodov ne izraža za nobeno obdobje zgodovinske stvarnosti. Matejevi sodobniki so njegovo simboliko najbrž pravilno razumeli, saj je bila simbolika vsakdanja govorica Vzhodnjakov, nam pa povzroča precej težav pri razumevanju njegovih zastrtih izjav.

Število 14 se v sv. pismu ne pojavlja, zato je njen smisel teže določiti. Navadno so mislili, da gre za tako imenovano **gematrijo**. V hebrejščini ni števil, ampak številke izražajo s črkami. Vsaka črka ima svojo številčno vrednost: D — 4, V — 6 itd. Če zapišemo ime **DAVID** (pisali so samo konzonante) s številčno vrednostjo konzontanov 4 + 6 + 4, dobimo število 14. Matej bi zato navedel v vsaki skupini po 14 imen, ker je 14 davidično število. Takó je tudi simbolično povedal, da je Jezus res Davidov potomec. Ker pa ne vemo zanesljivo, kako so Judje pisali ime David, s tremi (D V D) ali s štirimi konzontanami (D V Y D), takšna razlaga, 14 pokolenj v vsaki skupini, ni prepričljiva. Končno pa Matej ne izvaja Jezusovih prednikov iz Davida, ampak iz Abrahama in daje Abrahamu enak, če ne celo večji pomen kot Davidu. Zato ni verjetno, da je navedel v vsaki skupini po 14

¹⁸ Klasični Lohmeyer-Schmauchov komentar Matejevega evangelija v drobnem tisku navaja Avguštinovo razlago in njegovo sklicevanje na Julija Afrikanca. Pavel Gaechter jo dostavlja na koncu sodobnih razlag, vendar ji ne daje posebnega poudarka (prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag Innsbruck 1963, 42. 43).

imen samo zato, da je s številčno simboliko izrazil Jezusovo davidčno poreklo.¹⁹

Število 14 mora imeti globlji pomen, sicer ga ne bi Matej kar trikrat ponovil. Če se samo v sv. pismu tja do Mateja ne pojavlja, ne smemo prezreti, da je 14 zmnožek števila sedem. Sedem pa velja v svetopisemskem izročilu za sveto število. Izraža celovitost, dovršenost, popolnost, kakršno hoče in nareja Bog. V tej zvezi ni brez pomena, da Matej navaja ravno trikrat po 14 pokolenj (Luka jih zvršča v štiri skupine!). Tudi število tri ima simbolični pomen. Označuje to, kar je božje; lahko pa je tudi simbol za Boga. Matej je takó simbolično izrazil resnico, da se je z Jezusom začela tista popolnost, ki jo je obljubil Bog. S simboliko števil prehaja njegov rodovnik iz posvetno-zgodovinskega območja v religiozno.²⁰

Z Jezusom je nastopila »polnost časov« (Gal 4, 4). Začelo se je zadnje ali eshatološko obdobje človeške zgodovine. Ker je Jezus Mesija, se je z njim začel zadnji, sedmi teden **apokaliptične** zgodovine. Matej je bil pod vplivom apokaliptične miselnosti svoje dobe. S številom 14 naj bi bil izrazil, čeprav tega ni izrečno povedal, da je z Jezusom nastopil zadnji, sedmi apokaliptični teden. 14 je 2×7 . Sedem je simbol za teden, ker ima teden sedem dni. Teden pa ima v apokaliptičnem izrazoslovju, posebno od Daniela dalje (prim. Dan 9, 1—27) velik pomen. Judovske apokalipse delijo svetovno zgodovino v tedne. Mesijeva apokalipsa druge Baruhove knjige (53: do 74), ki je nastala hkrati kot Matejev evangelij, deli svetovno zgodovino, »od stvarjenja do uničenja« v 14 tednov. Štirinajsti teden se imenuje **Mesijev teden**.²¹ Henohova knjiga pa, ki je bila v Kristusovem času zelo znana (nastala je v 2. stol. pred Kr.), deli svetovno zgodovino v 10 tednov:

- trije so minili od stvarjenja do nastanka Izraela,
- dva od Izaka do Salomona,
- dva od Salomona do babilonskega izgnanstva in
- dva od babilonskega izgnanstva do časa, ki ga pisatelj imenuje »čas meča«. To je pravzaprav začetek desetega tedna svetovne zgodovine in sedmega tedna izraelske zgodovine. Ta teden je odločilen. V tem tednu se bo pojavil Mesija.

Zdi se, da je Matej pod vplivom apokaliptične miselnosti hotel strniti z rodovnikom, razdeljenim v tri skupine po 14 imen, vso izraelsko zgodovino v nekaj večjih obdobjih. Z rodovnikom je v apokaliptični govorici napovedal prihod Mesija. Mesija bo prišel na koncu šestega tedna svete izraelske zgodovine: $6 \times 7 = 42$. Izraelska zgodovina se je pričela, ko je Bog poklical Abrahama (1 Mojz 12, 1 sl.), svoj vrh pa bo dosegla, ko bo prišel Mesija. Ko bo prišel, se bo pričel poslednji, sedmi ali Mesijev teden. Tako bo Mesija krona vse izraelske zgodovine.²²

V ozadju Matejevega rodovnika je torej apokaliptična shema izraelske in svetovne zgodovine. Bog vodi zgodovino. Vodi jo k dopolnitvi, popolnosti in svetosti; to se pravi k »polnosti časov« (Gal 4, 4). Ta se bo pa uresničila z Mesijevim prihodom.

¹⁹ Prim. X. Léon-Dufour, n. d., 56. 57; A. Läßle, n. d., 410. 411.

²⁰ E. Lohmeyer-W. Schmauch, n. d., 6.

²¹ Prim. L. Sabourin, II vangelo di Matteo, I. del, Edizioni Paoline 1976, 200.

²² Prim. X. Léon-Dufour, n. d., 57.

Gematrija je možna, apokaliptika je verjetnejša. Takrat je vse ljudstvo živelo v pričakovanju (prim. Lk 3, 15). V takšnem razpoloženju je imela apokaliptika pomembno vlogo. Iz stoletij okrog Kristusa je ohranjenih, v celoti ali v odlomkih, kar 16 judovskih in krščanskih apokrifnih apokalips.²³ Njihova skupna značilnost je, da takó ali drugače, s simboli ali videnji, napovedujejo Jahvejev dan, Mesijev teden, konec zgodovine. Zato ni čudno, če je Matej z rodovnikom, zasnovanem na številkah, napovedal Mesijev prihod. Dejstvo je, da je Jezusov eshatološki govor (prim. 24, 29–31) izrazil v slogu judovske apokaliptike.²⁴ Takó bi bil apokaliptično zasnovan rodovnik tudi uvod v apokaliptični del evangelija.

Jezus je Mesija, ker je tisti Davidov potomec, kateremu je Bog obljubil večno kraljestvo. Ker so v njem blagoslovljeni vsi narodi, je Jezus uresničenje božje obljube, dane Abrahamu, in zato Abrahamov potomec. Ker izhaja iz Adama, kakor izhajajo iz njega vsi narodi sveta, je Odrešenik vsega človeštva. To so resnice o Jezusu, ki jih evangelista izražata z rodovnikom. Kaj pa rodovnik sporoča nam?

Tudi imena oznanjajo ...

1. Rodovnik je na prvi pogled dolgovezno naštevanje imen. Kdor ne pozna sv. pisma, mu imena nič ne povedo, čeprav so izbrana tako, da se z njimi razgrne vsa odrešitvena zgodovina, od Abrahama (Adama) do Kristusa.

— Človek dela zgodovino. Brez odnosa do človeka, nima zgodovina nobenega pomena. Ker ljudje ustvarjamo zgodovino, je odvisno od vsakega posebej, kakšno sled bo kdo pustil za seboj. Matej omenja svetle in temne osebnosti judovske zgodovine. Ob njih imenih se spontano poraja zgodovina, ki so jo oblikovali. Za seboj so pustili sled, ki nas uči. »Kar koli se je napisalo, se je napisalo v naše poučenje« (Rimlj 15, 4). Kot oseba je človek nekaj enkratnega, kot delujoče bitje pa nekaj razsežnega. V svojih delih živimo, tudi ko nas ni. »Pomni, človek, da si umrljiv, le tvoja dela so večna« (Plečnik). Za seboj pustimo sled, ki bo, kakor rodovnik, druge vodila h Kristusu ...

2. Z rodovnikom sta evangelista uvedla Jezusa v človeški rod. Jezus je postal naš brat. »Vzel je podobo hlapca nase, postal podoben ljudem in bil po zunanosti kakor človek« (Flp 2, 7). To je storil zaradi nas in našega zveličanja.

— Rodovnik pokaže, kako se Bog sklanja k človeku in človek vzpenja k Bogu. »Bog je zato postal človek, da bi človek postal Bog« (sv. Anzelm).

3. Luka sega z rodovnikom od Abrahama nazaj do Adama in takó uvršča med Jezusove prednike tudi nejudovske narode. Tudi Matej prišteva med Jezusove prednike ljudi, v katerih se ni pretakala čista judovska kri. To so Kanaanka Rahabá, Moabka Ruta in Urijeva žena Hetejka Betsabeja. Iz zakonske zveze med Boozom in Ruto se je rodil Obed, Davidov stari oče. To se pravi, da se je tudi po Davidovih žilah pretakala poganska kri. Ker je Kristus po mesu Davidov potomec, se je tudi v njem pretakala poganska

²³ Prim. J.-B. Frey, *Apocalyptique* v: DBS, I. zvezek, stolpec 328.

²⁴ A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos-Verlag Düsseldorf 1970, 69 sl.

kri. V njegovi osebi so navzoči tudi poganski narodi. S tem da je Matej vključil poganske žene v rodovnik, je izpovedal resnico, da je Jezus Odrešenik tudi nejudovskih narodov.

— Z Jezusom so padle pregraje med Judi in barbari, med Grki in Rimljani, ne, kakor da ne bi bilo več različnih narodov, ampak narodi postajajo v njem nova stvar. Po prerojenju iz vode in Duha (prim. Jan 3, 5) postane človek nova stvar. Kakor je Adam začetnik fizičnega človeštva, tako je Kristus začetnik prerojenega človeštva. Najgloblji razlog naše povezanosti z ljudmi, ne glede na narodnost, raso, jezik, izobrazbo ..., je notranje prerojenje v Kristusu. Samó ljudje, ki živijo iz prerojenja v Kristusu, so resnično bratje. V njih je medsebojna trenja izravnala Kristusova ljubezen. Tam »ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske« (Gal 3, 28), ampak so vsi v Kristusu bratje med seboj.

4. Matej je proti judovski navadi vključil v rodovnik tudi štiri žene. Vendar to niso svetle osebe judovske zgodovine, kot so bile Sara ali Rebeka, Rahela ali Lija, ampak so vsaka po svoje moralno obremenjene. Rahabá je bila prostitutka v Jerihi (Joz 2; 6, 17. 22 sl.), Tamara je z Judom zagrešila krvoskrunstvo (1 Mojz 38, 1—30), Urijeva žena Betsabeja je bila prešušnica (2 Sam 11, 3; 1 Kron 3, 5), Ruta pa poganka (Rut 4, 12 sl.) in zato Judom nečista. Vendar je Kristus po telesu potomec teh grešnic. Ker je sprejel v svoj osebni sestav grešnike, je Odrešenik grešnikov.

— Kristus ni prišel iskat pravičnih, ampak grešnike. »Ne potrebujejo zdravnika zdravi, ampak bolni« (Mt 9, 12). Nase je sprejel grehe svojega ljudstva in dolgove vsega človeštva. »Njega, ki ni poznal greha, je za nas storil nosilca greha« (2 Kor 5, 21). Če je greh največje zlo, potem je Kristus največje dobro, ker nas je rešil tega zla. Matej naznanja to resnico z rodovnikom, v posvečenju keliha pa oznanja. Samó on dostavlja pri posvečenju keliha besede: »...ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (26, 28). Grešnik sme in mora upati samo v Kristusa!

5. Čimbolj se evangelista z rodovnikom približujeta Kristusu, tem manj sloveča imena omenjata. To še posebno velja za Mateja, ker od Davida naprej našteva samo njegove potomce. Z zatonom monarhije se ti niso mogli več sklicevati na kraljevsko čast. V naslednjih stoletjih so celó obubožali in v vsem delili usodo svojega naroda. Od nekdane slave je ostala samo živa zavest, da so v krvnem sorodstvu s kraljem Davidom.

— Neznana in brezpomembna imena simbolično spričujejo, kako globoko je zdrknil, ne samo Davidov rod, ampak ves človeški rod. Nikdar v zgodovini ni bil tako ponižan in duhovno tako plitev kot pred Kristusovim prihodom na svet. Med ponižane se je ponižal on, ki »iz prahu vzdiguje slabotne in iz blata vleče siromake« (prim. 1 Sam 2, 8). Ponižal se je zato, da je ponižane povišal. Mednje je prišel v tihoti in brez slave, a njegov prihod jih je naredil slavne. Kakor je božji dih dal Adamu telesno življenje, tako je Jezus prinesel človeštvu duhovno življenje. V Jezusu nam je Bog postal modrost, pravičnost in posvečenje (prim. 1 Kor 1, 30). Iz zemeljskih nižin nas je dvignil do božjih višin.

Takó rodovnik niso več samo imena, ampak imena, ki oznanjajo!

UČLOVEČENJE DRUGE BOŽJE OSEBE

Nobena razodeta resnica ni tako navzoča v kristjanovem vsakdanjem življenju kot Kristusovo učlovečenje. Trikrat na dan se z molitvijo angelo-vega češčenja spominjamo tega dogodka. On, »ki ga nebo in nebes nebesa ne morejo obseči« (2 Kron 6, 18), je postal človek. Bil je spočet, kakor je spočet vsak človek, pa vendar je njegovo spočetje popolnoma različno od človeškega spočetja. Bil je človek, vendar »ni bil od tega sveta« (Jan 8, 23).

Kristusovo učlovečenje sodi med največje skrivnosti naše vere. Kako se je Bog mogel učlovečiti? Kako je stvar mogla nositi Stvarnika? Kako se je Jezusovo zemeljsko življenje moglo začeti v materinem telesu brez moževega sodelovanja, če pa Bog sam ukazuje na začetku možu in ženi: »Rodita in se množita« (1 Mojz 1, 28)? Ni čudno, če je resnica o Jezusovem nadnaravnem spočetju prav zaradi sorodnosti s človeškim spočetjem, pa spet od njega povsem različnem spočetju, zbujała v preteklosti in zbuja še danes precej pomislekov, ugovorov ali zanikanj. Znanstveno usposobljeni biolog je preučil vse vidike spočetja in nato v razgovoru z duhovnikom dobrohotno dejal, naj Cerkev neha oznanjati nadnaravno spočetje, ker biološko ni mogoče, hkrati pa postavlja naravno človeško spočetje v manj časten položaj. Med razlagavci sv. pisma pa se najdejo taki, ki odrekajo Lukovemu poročilu o Jezusovem nadnaravnem spočetju (1, 26–36) zgodovinsko resnico in pravijo, da je evangelist z njim povedal samo to, kako je Jezus razodeval v vsem svojem življenju naravne človeške lastnosti in kako je Marija na poseben način pripadala samo Bogu (Gott allein zugehörig war).²⁵

Z biologijo res ni mogoče priti do notranje razvidnosti razodete resnice. Vera ni biologija. Razodete resnice so skrivnosti. Vanje je treba verovati. Jezus blagruje tiste, »ki niso videli, pa so verovali« (Jan 20, 29). Če pa česa ne moremo doumeti, še ne smemo reči, da to sploh ni mogoče. Preveč je stvari v nas in okrog nas, ki jih dojemamo, pa vendar ne razumemo. Če je človek sam sebi največja uganka, potem je svet tvoje notranjosti zame popolna neznanka. Kakšna je stopnja tvoje radosti, ki se bere na tvojem obrazu in kako jo sploh doživljaš, mi je neznano. Če že naravnih življenjskih pojavov do kraja ne doumemo, kako pa naj nadnaravne? Prav je dejal odličen poznavalec biologije Luis Pasteur v govoru pri sprejemu v Akademijo nesmrtnikov: »Okrog mene je sama tema«. Zato resnico o Jezusovem nadnaravnem spočetju razumemo še najboljše v molitvi in ponižnosti.²⁶ In če Jezus ni bil spočet »iz volje moža, ampak od Boga« (Jan 1, 13), zato ni človeško spočetje nečastno. Če se nekaj zgodi drugače, kakor se sicer dogaja, zato redno dogajanje še ni nečastno, ampak samo spričuje, »da Bogu ni nemogoča nobena stvar« (Lk 1, 37). Nadnaravno spočetje je dokaz, da je človek Jezus tudi Bog. Samo kdor taji Jezusovo božanstvo, taji tudi njegovo nadnaravno spočetje.

²⁵ S takšnimi izjavami se soočata in jih prepričljivo zavračata H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Würzburg 1974, 42 sl. in R. E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, London–Dublin 1973, 23 sl.

²⁶ Prim. F. Rienecker, n. d., 18.

Treba se je znebiti vseh predsodkov in tudi dobrovoljnih filozofskih ali naravoslovnih razlag. Edino zanesljivo spoznanje nam nudi navdihnjeno besedilo, zato skušajmo doumeti njegovo sporočilo. Evangelist Luka takole poroča (1, 26—26):

²⁶»Ko je bila Elizabeta šest mesecev noseča, je Bog poslal angela Gabrijela k devici v galilejsko mesto Nazaret. ²⁷Devici je bilo ime Marija. Bila je zaročena z možem, ki mu je bilo ime Jožef in je bil iz Davidove rodbine. ²⁸Angel je vstopil, se ji približal in jo nagovoril: »Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj!« ²⁹Ob teh besedah se je zmedla in premišljevala, kaj naj pomeni ta pozdrav. ³⁰Angel ji je rekel: »Ne boj se, Marija, zakaj našla si milost pri Bogu. ³¹Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus. ³²Ta bo velik in Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida ³³in kraljeval bo v Jakobovi rodbini vekomaj. Njegovega kraljestva ne bo nikdar konec«. ³⁴Marija pa je odvrnila angelu: »Kako se bo to zgodilo, ko nimam opravka z moškim?« ³⁵Angel ji je odgovoril: »Božji Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato bo tudi otrok, ki ga boš rodila, svet. Imenoval se bo božji Sin. ³⁶Pomisli! Tvoja sorodnica Elizabeta je tudi spočela sina v starosti. To je že šesti mesec njej, katero so imeli vsi za nerodovitno. ³⁷Bogu vendar ni nemogoča nobena stvar«. ³⁸Marija je nato rekla: »Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi!« In angel jo je zapustil.

Bog svobodno izbira ljudi

Za pravilno razumevanje Lukovega poročila je treba upoštevati dve dejstvi.

Lukov opis Jezusovega otroštva je takó močno semitsko zasnovan, da je komaj verjetno njegova stvaritev. Medtem ko je napisal predgovor evangeliju (1, 1—4) domala v klasični grščini in evangelij v lepi in pravilni grščini, sta prvi dve poglavji najbolj semitski v vsej novi zavezi. Iz njih zaudarja pristna palestinska barvitost, značilni semitski slog in izražanje misli v obliki paralelizmov, ponavljanj, inkluzij itd. Zaradi tega mislijo nekateri, da ju ni napisal Luka, ampak je našel v izročilu aramejski izvirnik in ga prevedel v grščino (R. Laurentin, P. Gaechter). Drugi (P. Benoit) to zanikajo; vsi pa naglašajo, da ju brez upoštevanja semitskega substrata ni mogoče pravilno razlagati.

Drugo pa je, da opisuje Luka Jezusovo otroštvo vzporedno z otroštvom Janeza Krstnika. Tega pa ni storil zaradi njune časovne bližine, ampak zato, ker se z nastopom Janeza Krstnika že začenja nova zaveza: »Postava in preroki so do Janeza, od tedaj se oznanja božje kraljestvo« (Lk 16, 16). Janezovo spočetje je prvi učinek božjega delovanja v novi zavezi. Njegovo spočetje je mogoče vzeti za izhodišče vseh naslednjih odrešitvenih dejanj.

Drugo v tej vrsti je Jezusovo spočetje, zato ga uvede Luka s časovno oznako: »Ko je bila Elizabeta šest mesecev noseča...«

Z dvostopenjskim diptihom je pokazal Luka tudi Jezusovo veličino v odnosu do Janeza. Vsa pripoved je zasnovana na antitetičnem paralelizmu. Prvič se je prikazal angel v Jeruzalemu, sedaj v pretežno poganski Galileji (prim. Mt 4, 15). V Jeruzalemu se je prikazal v templju, središču judovskega verskega življenja, sedaj stopi v zasebno hišo v zakotnem Nazaretu. Tam je naslovil sporočilo duhovniku Zahariju, tu preprosti deklici Mariji. Janez bo velik pred Gospodom, Jezus pa bo sam v sebi velik, ker bo Sin Najvišjega.

Kar je preprostega na svetu, si je Bog izvolil (prim. 1 Kor 1, 28). Angel se je ustavil v Nazaretu. Danes se imenuje »cvet Galileje«, do angelovega prihoda pa je bil širši javnosti popolnoma nepoznan kraj in njegovi prebivalci nič kaj na dobrem glasu. »Iz Nazareta more kaj dobrega priti«, (Jan 1, 46) se je začudil Natanael, ko mu je Filip sporočil, da so našli Mesija, ki je doma iz Nazareta. Sv. pismo stare zaveze nikoli ne omenja mesta. Jožef Flavij našteva v svojem popisu 219 galilejskih mest in vasi, vendar Nazareta ne pozna. Niti ne vemo natančno, kdaj je kraj nastal. Najnovejša izkopavanja namigujejo na helenistično dobo. Ta so odkrila tudi sledove primitivnih nazareških hišic. Zgrajene so bile takó, da so bile delno vsekane v skalo, delno pa dodelane iz ilovice ali kamna. Skalnati del je prebivalce varoval pozimi pred mrazom, poleti pa pred hudo vročino. Medtem ko se je dozidani del podrl, se je skalnati del ohranil pod ruševinami v bistvu nespremenjen do danes.

Takšen je bil tudi Marijin domek. Marija je prebivala v hiši, ker pravi Luka, da je angel vstopil, medtem ko se je Zahariju v templju kar naenkrat prikazal in stal na desni kadilnega oltarja (prim. Lk 1, 11). Ker je šel angel notri (εἰσελθὼν), se je druga božja oseba učlovečila v Marijini hiši.²⁷ V Lukovem izrazu vidimo biblično oporo za tako imenovano sveto ali nazareško hišico.

Božje sporočilo je prinesel Mariji angel Gabrijel.²⁸ Ta se javlja v sv. pismu samo takrat, kadar prinaša božja sporočila v zvezi s Kristusovim učlovečenjem. V stari zavezi se pojavi samo enkrat, ko Danielu razloži videnje sedemdeset letnih tednov, s katerim je Bog napovedal čas Mesijevega prihoda na svet (Dan 9, 20—27). V novi zavezi se prikaže dvakrat; prvič Zahariju v templju, ko napove rojstvo Janeza Krstnika, Jezusovega predhodnika (Lk 1, 5—25) in drugič, ko oznani Jezusovo rojstvo (Lk 1, 26—36). Poznan pa je tudi zunaj bibličnega izročila. Pri manihejcih in mandejcih je pomemben posredovalec božjih sporočil in celo o Mohamedu je rečeno, da je prejel razodetje od najvišjega angela Gabrijela.²⁹ Daniel izrečno pravi, da je prišel k njemu 'mož Gabrijel' (20, 21), kar pomeni, da ga je videl v človeški podobi; toda Luka nič ne pove, kakšen je bil na zunan, zato nekateri mislijo, da se Mariji ni prikazalo nobeno nadnaravno bitje, ampak

²⁷ Prim. F. Rienecker, n. d., 17.

²⁸ Poleg Mihaela in Rafaela je Gabrijel edini angel, ki ga sv. pismo označuje z imenom. Ime je hebrejskega izvora in je sestavljeno iz 'geber' — mož, junak in El — Bog ter pomeni božji mož ali božji junak.

²⁹ Prim. C. Tomić, Evandjelja djetinjstva Isusova, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1971, 72.

je 'angel Gabrijel' samo govorniški pripomoček (figura), s katerim je Luka konkretiziral skrivnostno dogajanje v Marijini notranjosti.

Kaj je Luka hotel izraziti z besedo angel, razberemo samo iz sv. pisma. Angeli pogosto nastopajo v odrešitveni zgodovini (prim. 2 Mojz 3, 1—13; Sod 6, 11—24; Dan 8, 16; 9, 21; Tob 5, 5 sl.), zato angelova prikazen v Nazaretu ni nobena novost. Kljub tolikim pričevanjem sv. pisma, jih danes veliko dvomi o bivanju angelov. Res je, da beseda angel ali angel Gospodov pomeni večkrat Boga samega ali božje sporočilo, ki ga prejme človek takó ali drugače, vendar zato bivanja angelov ne smemo zanikati.³⁰ Njihov obstoj je v svetem pismu preveč izpričan, da bi jih mogli zanikati. Drži, da obstaja svet duhov, angelov in demonov, čeprav jih mi ne moremo zaznati, ker so del nadnaravnega sveta. Njihov obstoj v svetopisemskem izročilu ni povzročal nobenih pomislekov, zato ne misli biblično, kdor jih zanika. Težave z angeli ima moderni človek, ki težko dojema nadnaravne danosti. Za treznega Pavla ali evangelista Janeza pa je bil nadnaravni svet tako živo navzoč, da ju angeli niso motili, ampak so sestavni del njunega verovanja.³¹ Ker so angeli duhovne biti, jih ne smemo antropomorfizirati, zato ga tudi Luka ne počloveča. Zanj je angel sel, ki je prinesel božje sporočilo. V kakšni zunanji podobi se je prikazal, Luka ne pove. Ker pa izražajo pri Semi-tih besede vedno nekaj konkretnega, angel ni samo izrazno sredstvo za notranja dogajanja, ni samo privid, ampak nekaj stvarnega. Angel posebej božje sporočilo.

Angel je pristopil k devici in devici je bilo ime Marija.³² Prvo, kar sv. pismo pove o Mariji, je njeno devišstvo. Luka je ne označi najprej z osebnim imenom Marija, ampak devica. Marijo predstavi svetu kot devico. Pri tem pa ni pomembno le to, da grška beseda *parthenos* pomeni izključno samo devica, medtem ko ustrežna hebrejska beseda 'alma^h niti izrečno ne naglašata niti ne izključuje devišstva,³³ ampak je zanimivo, da Luka v istem stavku dvakrat rabi besedo devica. Če se v stavku ponovi osebek, potem ga, tako v grščini kot v slovenščini, drugič izrazimo z zaimkom. Zato bi se bil Luka slovnično bolj pravilno izrazil, če bi zapisal: »Angel je pristopil k devici in njej je bilo ime Marija«. Ker tega ni storil, je še bolj krepko naglasil, da je bila Marija ob Jezusovem spočetju devica.³⁴ Zato je vsako ugibanje o Marijinem devištvu, pa naj bo še tako duhovito, pametno ali naravno, odveč in v popolnem nasprotju z navdihnjenim besedilom.

Marija je bila takrat zaročena z Jožefom. Pri Judih so se dekleta zaročala med 12. in 13. letom, mladeniči pa med 18. in 22. letom. Ob srečanju z angelom je bila torej Marija stara okrog 13 let. Zaroka je bila pri Judih, kot je še danes pri beduinih, zelo svečano dejanje. To ni bila samo obljuba zakona, ampak prava poročna pogodba, ki je zaročencem podeljevala zakonske pravice in dolžnosti, zato sv. pismo imenuje Jožefa »moža Marije« (Mt 1, 16) in Marijo njegovo »zaročeno ženo« (Lk 2, 5), še preden sta se

³⁰ Prim. P. Gaechter, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck—Wien—München 1963, 70. 71.

³¹ Prim. C. Tomić, n. d., 80.

³² Učenjak Bardenhewer je v prejšnjem stoletju proučil 70 strokovnih razlag tega imena. Nekaj od teh jih omenja B. Duda, *Tajnovito ime Mirjam*, v: *Vir* 2 (1974) 12.

³³ A. Läpple, n. d., 418.

³⁴ F. Rienecker, n. d., 19.

poročila. Zaročenca sta po zaroki, pri kateri sta si izmenjala v znak zvestobe tudi darila, živela pol leta ali kaj več vsak na svojem domu. Ko pa je bilo vse pripravljeno za skupno bivanje, je zaročenec prišel po nevesto in jo v svečanem sprevodu odpeljal na svoj dom, kjer je bila slovesna poroka. Vse dotlej je morala zaročenka ostati devica. Če bi se spečala z moškim, bi jo doletela kot pravo zakonsko ženo kazni, da bi jo kamenjali. V duhu takratnih strogih navad je bilo zaročencema prepovedano spolno razmerje in nevesta je ves čas zaroke živela v domači hiši, pod budnim očesom svojega očeta. Zaročenca se nista nikoli smela sestati na samem in zaročenka ni smela nikdar sama k zaročencu. Takó je tudi Marija med zaroko živela pri svojih starših v Nazaretu.

Ko se je angel približal Mariji, jo je nagovoril: »Veseli se, milosti polna, Gospod je s teboj!« Angel ni Marijo samo pozdravil. Beseda *haire* pomeni v njegovih ustih veliko več kot navaden pozdrav. Tako so se res pozdravljali Grki, vendar Luka ni zabeležil grško, temveč semitsko izrazoslovje. Judje so se pozdravljali s *šalom* — mir, zato je *haire* redkejši pozdrav na ustnicah svetopisemskih oseb. Tako so pozdravljali Jezusa vojaki, ko so se iz njega norčevali med sodnim procesom pred Pilatom (prim. Mt 27, 29; Jan 19, 3). Pilatovi vojaki pa niso bili Judje, ampak pogani iz Galileje in Sirije. Angelov pozdrav gotovo ni navaden poganski pozdrav. Kakšen je njegov pomen, zvemo le, če preiščemo grški prevod sv. pisma stare zaveze, septuaginto, na katero se je oprl Luka pri pisanju evangelija. S *haire* prevaja septuaginta preroki klic k veselju. Zaradi božje navzočnosti kličejo preroki ljudi k veselju in radosti: »Vriskaj (*haire*), o sionska hči! Ukaj, o Izrael! Gospod je Izraelov kralj v tvoji sredi, ne boš se več bala hudega« (Sof 3, 14. 15); »Močno se raduj (*haire*), hči sionska, od veselja vriskaj, hči jeruzalemska! Glej, k tebi prihaja tvoj kralj: pravičen je in zmagozlaven« (Zah 9, 9). Kakor pri prerokih, tako tudi v angelovih ustih pomeni *haire* klic k veselju. Ta klic je še mnogo bolj umesten sedaj, ko se pričinja uresničevati vse, kar so napovedali preroki. Če se jih bo že veliko radovalo rojstva Janeza Krstnika (prim. Lk 1, 14), koliko več se jih bo šele veselilo Jezusovega rojstva.³⁵ Kdo pa naj se ga veseli bolj ko Marija? Ker jo je Bog izbral za njegovo mater, jo angel najprej pokliče k veselju. Zato novejši prevajalci sv. pisma več ne prevajajo angelovega pozdrava »zdrava« ali »pozdravljena«, ampak: »Veseli se!« ali »Raduj se!«³⁶

Tudi angel ni nagovoril Marije z osebnim imenom, ampak z »milosti polna«. Grški izraz *κεχαριτωμένη* je vsebinsko tako bogat, da ga ni mogoče izčrpno prevesti z eno besedo. Tudi zelo razviti jeziki, na primer francoščina, si pomagajo z opisnim prevodom: *comblée de grâce* — prenapolnjena, obsuta z milostjo. Slovnico je keharitomene trpni deležnik preteklega časa, ženskega spola, v katerem se skriva beseda *haris* — milost. Če hočemo prebogato besedo dojeti v njenem navdihnjenem pomenu, se moramo zateči k slovnici.

Glagolska oblika samostalnika *haris* se glasi *haritoo*. Grški glagoli na — o o pomenijo, da je subjekt ves prežet, navdan, poln tega, kar glagol

³⁵ Prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I.*, del, Leipzig 1971, 43. C. Tomić, n. d., 80. 81.

³⁶ »Réjouis-tois, comblée de grâce!« (La Bible de Jérusalem, Paris 1973); »Freue dich, Maria!« (Gute Nachricht erklärt, Stuttgart 1973).

izraža, zato h a r i t o o pomeni: prežet z milostjo, navdan z milostjo. Bese-da pove, da je bila vsa Marijina bit navdana z milostjo.

Deležnik je narejen iz glagola v preteklem času. Ker ima grščina več preteklih časov, je gotovo premišljeno izbran perfekt, kajti perfekt sploh ne izraža dogajanja v preteklosti, ampak stanje, ki je nastalo po dejanju, izvršenem v preteklosti in se razteza v sedanjost.³⁷ Ker perfekt označuje stanje oziroma posledico dejanja, ki se je izvršilo v preteklosti, pomeni, da ni angel Mariji podelil milosti, ampak jo je tako našel. Milost jo je zasegla nekje v preteklosti. Kdaj? Katoličani verujemo, da ob njenem spočetju. Prav v tem izrazu je utemeljena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju. Nanj se je skliceval papež Pij IX. v buli, s katero je razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju (DB 2800).

Končno ne smemo prezreti, da je to trpni deležnik. Trpna glagolska oblika pomeni, da prihaja dejanje od zunaj na subjekt, torej se ni Marija sama navdala z milostjo, se pravi, nima milosti iz sebe, ampak jo je prejela od Boga, ki je vir vse milosti. Bog je subjekt milosti, Marija pa njen objekt. Ženska končnica trpnega deležnika — m é n e — napolnjena pa izraža obilje, preobloženost. Marija ni samo navdana z milostjo, ampak jo ima v obilju, v največji polnosti, zato je »milosti polna«.

Milosti polna je dejansko novo ime za Marijo. Takó jo je imenovalo nebo, medtem ko so ji ljudje rekli Mirjam. Angel je ni nagovoril s človeškim imenom, kajti Marij je bilo takrat veliko, ampak z imenom, s katerim jo je natančno označil in tako oddvojil od drugih. Ime pa v sv. pismu označuje bit, zato je »milosti polna« besedni izraz njene stvarnosti.

Tudi pozdrav »Gospod je s teboj« ni navaden vsakdanji pozdrav. V sv. pismu se takó pozdravljajo samo osebe, ki jih je Bog izbral za posebno nalogo ali poslanstvo (prim. Rut 2, 4; Sod 6, 14).³⁸ Marija pa je sprejela tisti hip najimenoitnejše poslanstvo, postala je božja mati. To se bo zgodilo, ker je Bog tako zelo z njo.

Ob takó nenavadnem pozdravu se je Marija vznemirila. Marija se ni ustrašila angela, kakor se ga je ustrašil Gedeon in preplašen dejal: »Gorje, Gospod Bog, angela Gospodovega sem videl iz obličja v obličje« (Sod 6, 22). Pri Judih je pomenilo videnje angela naznanilo smrti, zato je Manue zaskrbljen dejal svoji ženi, ko jima je angel naznanil Samsonovo rojstvo: »Gotovo bova umrla, ker sva videla Boga« (Sod 13, 22). Luka pa jasno pove, da se Marija ni ustrašila angela, ampak se je zmedla nad njegovim pozdravom (επι τω λσγω διαταραχθῆ). Zato nima prav nemški protestantski razlagavec F. Rienecker, ki pravi, da je zbeganost device dokaz, da ni bila brez greha. Če bi bila Marija brez greha, bi brez najmanjše razburjenosti gledala angelu v obraz. Zbeganost ljudi ob stiku z nadnaravnim svetom, je znamenje njihovih grešnosti. Tako se redno vedejo ljudje v svetem pismu (prim. Iz 6, 5; Mr 6, 49; 16, 8; Lk 5, 8 itd.), edino Kristus ni nikdar kazal najmanjše razburjenosti ob stiku z njim. Samo on je bil brez greha.³⁹ Vendar Marijin strah ni bil profan, ampak religiozen. Marija se ni bala angela, ampak se je zmedla spričo njegovih nenavadnih besedi. Njegovega sporo-

³⁷ Prim. M. Zerwick, *Graecitas biblica*, Romae 1960, 91—93.

³⁸ Prim. C. Tomić, n. d., 82. 83.

³⁹ Prim. F. Rienecker, n. d., 20.

čila ni mogla, ali bolje rečeno, ni upala prav razumeti. Dobro se je zavedala veličine skrivnosti in se počutila pred njo preveč revno človeško bitje. Zato jo je moral angel opogumiti: »Ne boj se, Marija, zakaj našla si milost pri Bogu« (1, 30).

Ko jo je pomiril, ji je razodel vse, za kar ga je Bog poslal: »Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus.⁴⁰ Ta bo velik in Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi rodbini vekomaj. Njegovega kraljestva ne bo nikdar konec.«

Postala bo mati Najvišjega. Najvišji (lat. *Altissimus*) pomeni v Lukovem izrazju isto kot *Elohim*⁴¹ v sv. pismu stare zaveze. To je množinska oblika besedice *EL*, s katero so semiti na splošno označevali božanstvo. *Elohim* torej pomeni Bog, zato bo Marija mati božja.

Marija je angelove besede prav razumela. Vedela je, da bo postala Mesijeva mati. Ker bo pa Mesija Davidov potomec, bo moral biti Jožef njegov oče, ker je Jožef iz Davidove rodbine. Z njim pa nima nobenih razmerij, ker še ni poročena, zato vpraša angela: »Kako se bo to zgodilo, ko nimam opravka z moškim?«

To so prve Marijine besede, ki jih je zapisalo sv. pismo. Iz njih zvemo, da ji je angel oznanil Jezusovo rojstvo, ko je bila zaročena z Jožefom. To se ujema z Matejevim poročilom, 1, 18–25. S tem je izpričana resničnost dogodka, kajti evangelista sta pisala neodvisno drug od drugega. Zato mislijo nekateri, da je Marija z vprašanjem opozorila angela na svoj konkretni položaj in rekla: »Kako naj spočnem, če doslej še nisem imela opraviti z moškim?« Toda potem, ko ji je angel sporočil, da bo spočela, takšen pomislek res nima nobenega smisla, zato večina razume drugače Marijino vprašanje.

Od Avgušтина naprej menijo katoliški razlagavci, da je Marija z vprašanjem opozorila angela na svojo obljubo vednega devišstva. Marija naj bi se bila Bogu zaobljubila, da bo ostala vedno devica, čeprav se je zaročila z Jožefom. Sedaj se je znašla v neugodnih okoliščinah, zato je angelu rekla: »Kako naj občujem z Jožefom, ko sem obljubila vedno devišstvo?«

Takšno mišljenje je v novejšem času deležno precejšnje kritike. Kje pa je rečeno v sv. pismu, da se je Marija zaobljubila, da bo vedno ostala devica! Česar sv. pismo ne omenja, mu ni dovoljeno pripisati. Končno pa tudi ne bi imelo nobenega smisla Jožefu obljubiti zakon, nato pa ostati vse življenje devica.⁴² Zato se svetopisemsko besedilo upira razlagi, da je Marija kljub obljubi zakona sklenila vse življenje ostati devica.⁴³

Ugovori so na prvi pogled kar prepričljivi. Vsi namigujejo na to, da sta imela Jožef in Marija zakonsko razmerje in je bil v takšnem razmerju spočet tudi Jezus. Tega sicer nihče izrečno ne uči, ker je v nasprotju z navdihnjanim besedilom, vendar trdijo, da bi bil to naraven začetek Jezusove

⁴⁰ Ime izhaja iz hebr. besede *Ye(ho)šua*, kar pomeni: Jahve (Bog) je pomočnik. Pri Judih je bilo zelo pogosto moško ime (prim. Sir 50, 27; Kol 4, 11) kot je dandanes pri Špancih in Mehikancih.

⁴¹ Besedno deblo je tudi v drugih semitskih jezikih v imenih za Boga. Arabsko se glasi *ILAH*, iz tega je izvedeno ime *al-ILAH* in nato *ALLAH* (prim. Die Bibel I. zvezek, Andreas Verlag, Salzburg 1975, 26).

⁴² Prim. G. Lohfink, Ali znamo brati sveto pismo, v: Nova Mladika 10 (1975) 392. 393.

⁴³ A. Läßle, n. d., 418.

ga zemeljskega življenja in da svetopisemski pisatelji z evfemistično govorico k temu namigujejo.⁴⁴ Tovrstne razlage se ustavljajo samo pri besedah, ne upoštevajo pa duha sv. pisma. Če Marijine zaobljube vednega devištva ni mogoče razbrati iz Lukovih besedi, še ni mogoče dvomiti o takšni zaobljubi. Sv. pismo ne posreduje razodetja samó z besedami, ampak celotno okolje, v katerega so vstavljene besede, posreduje božje sporočilo. Razodetje ni samo v besedah, ampak tudi v dejanskih okoliščinah, v katerih je živel Marija.

Marija je bila vsa odprta za Boga. To je pokazala s svojo popolno podrejenostjo Bogu. Sebe imenuje »deklo Gospodovo«. Hotela je ostati vse življenje telesno nerodovitna, da bi bila bolj rodovitna v duhovnem življenju. Če gledamo na njen sklep s človeškimi očmi, se nam zdi nesmisel; če pa o njem razmišljamo s stališča odrešitvene zgodovine, ko je Bog ravno nerodovite žene kot Saro, Rebeko, Rahelo, Elizabeto ... obdaril, da so rodile može, s katerimi je vezan tólik blagoslov, uvidimo, da je bilo v Marijinem hotenem devištvu največ prostora za utelešenje njega, v katerem so blagoslovljeni vsi narodi. Samó v zakonu, ki je bil, človeško gledano, neploden, se je mogel učlovečiti On, »ki se ni rodil iz krvi, ne iz poželenja mesa, ne iz volje moža, ampak iz Boga« (Jan 1, 13).

Zakaj je potem Marija kljub trdni odločitvi, da bo ostala vse življenje devica, vendarle privolila v zaroko? Samo zato, ker je bilo pri Judih sramotno, če je dekle ostalo samsko. Marija je privolila v zaroko s takim mladeničem, za katerega je vedela, da bo spoštoval njeno devištvo. Edina možnost za to, da bi se obljuba vednega devištva sploh mogla uresničiti, je bil zakon. Ker devica ni živela več pod budnim očesom svojega očeta, kakor je živela zaročenka, je tako, enkrat za vselej, odbila vsiljive snubce. Tudi v prvi Cerkvi je bilo precej zakonov, tako med kristjani iz judovstva kot med kristjani iz poganstva, ki so bili sklenjeni zato, da bi zakonci mogli živeti vedno deviško. Nanje namiguje apostol Pavel v 1 Kor 7, 36 do 38.

Marijino devištvo je postalo rodovitno brž, »ko je prišel nadnjo božji Duh in jo je obsenčila moč Najvišjega« (prim. 1, 35). Ker večinoma prevajajo Lukov izraz πνευμα ἁγίου dobesedno »Sveti Duh«, spontano pomislimo na tretjo božjo osebo v Sv. Trojici, na Svetega Duha. Vendar to ni trinitarno⁴⁵ mesto v Lukovem evangeliju, kakor da bi izraz »moč Najvišjega« pomenil Boga Očeta; otrok, ki ga bo Marija spočela, Boga Sina in Sveti Duh, ki bo prišel nadnjo, Boga Svetega Duha. Duh, ki je ob učlovečenju prišel nad Marijo, je postal Jezusov oče. To pa ni tretja božja oseba, ampak prva, Bog Oče. To sledi najprej iz vzporednosti izrazov: πνευμα ἁγίου in moč Najvišjega v v. 35. Ker se v paralelizmu subjekt ne sme menjati in ker drugi člen ponovi z drugačnimi besedami misel prvega, pomeni πνευμα ἁγίου — božji Duh, ker »moč Najvišjega« pomeni »božja moč«. Torej ni mišljena tretja božja oseba, ampak božji (Jahvejev) Duh. To je tisti božji stvariteljni Duh, ki je ob stvarjenju plaval nad vodami (prim. 1 Mojz 1, 2) in po katerem je prvi človek postal živo bitje (prim. 1 Mojz 2, 7). Ta Duh je prihajal v sodnike (prim. Sod 6, 34; 14, 19) in jih naredil za osvo-

⁴⁴ Prim. R. E. Brown, n. d., 23, op. 20. in 21.

boditelje božjega ljudstva; navdihoval je preroke, da so napovedovali prihodnje reči, in se bo nazadnje razlil na vse človeštvo (prim. Joel 3, 1–5). Ta oživljajoči božji Duh (prim. 1 Mojz 2, 7; Rimlj 8, 2) je prišel v Marijo in v njej obudil življenje. Za starozaveznega človeka in Marijo je bil Sveti Duh in moč Najvišjega eno in isto. To je bila božja stvariteljska sila ali Jahve sam (prim. Jer 31, 33). Angel ne uvaža Marije v skrivnost sv. Trojice, ampak v skrivnost učlovečenja. Luka pri besedi πνευμα αγιον ne uporablja določnega člena, kar redno dela, če misli na osebo Sv. Duha.⁴⁵ S tem je jasno povedal, da ni Jezusov oče tretja božja oseba Sv. Duh, ampak božji (Jahvejev) Duh, ki je deloval navzven. To je potrdil tudi Jezus, ko je rekel: »Jaz in Oče sva eno« (Jan 10, 30). Če bi bil Jezusov oče tretja božja oseba Sv. Duh, bi moral reči: »Jaz in Sv. Duh sva eno«. Jezus pa je v sporekanju z Judi ravno zatrjeval, da je Bog (Jahve) njegov oče (prim. Jan 10, 22–38).

Čemu potem Luka pravi »Sv. Duh«, če ni mislil na tretjo božjo osebo Svetega Duha? Sveti Duh je zelo primerna oznaka za božji (Jahvejev) Duh. Božji Duh je delovanje Boga navzven. To delovanje je sonaravno božji biti in zato sveto, kot je sveti Bog. Prerok Izaija je kar trikrat Boga imenoval svet (Iz 6, 3). Svetost je bistvena božja lastnost, zato vzdevek »sveti« pove, da deluje božji (Jahvejev) Duh. V biblični grščini pomeni izraz »Sv. Duh« brez določnega člena isto kot božji (Jahvejev) Duh. Luka s tem razločno pove, da Jezusovo spočetje ni sad Jožefa in Marije, ampak posledica neposrednega posega božjega stvariteljskega duha v Marijine rodilne zmožnosti.⁴⁷ Zato je Bog Jezusov naraven ali fizičen Oče. Kakor je med potovanjem skozi Sinajsko puščavo Gospodovo veličanstvo pod podobo svetlega oblaka pokrilo shodni šotor in ga zaobseglo, tako bo sedaj božja moč obsenčila živi šotor, Marijino telo, da bo brez sodelovanja z moškim sprejelo in nosilo učlovečenega Boga. S prisposodobno oblaka, ki je pokrtil shodni šotor, Luka pojasnjuje božji delež pri Jezusovem učlovečenju. To ni bil nikak deževni oblak. Oblak pomeni v Lukovem izrazu božjo navzočnost (prim. Apd. 1, 9), torej je bil Bog sam navzoč pri Jezusovem učlovečenju.

Marija je odvrnila angelu: »Glej, dekla sem Gospodova, zgódi se mi po tvoji besedi!« Marija ni samo sprejela ponujeno materinstvo, ampak se je povsem podvrgla Bogu. Odpoveduje se svoji volji in se prepušča božji. Beseda δουλη res pomeni dekla, služkinja, služabnica, vendar je Luka z njo povedal, da je Marija drugače služila Bogu, kot so služile dekile svojim gospodinjam ali hlapci svojim gospodarjem. V septuaginti, na katero se je Luka bolj oprl kot drugi novozavezni pisatelji, se imenuje hlapec, služabnik παις (prim. Iz 42, 1; 44, 1). Ker je beseda nomen communis, pomeni tudi dekla, služabnica. V judovski družbi pa sta imela hlapec in dekla kar spoštljiv položaj. Hlapec je bil drugi človek v judovski družini. Če je šel gospodar z doma, je hlapcu izročil ključ svoje domačije in on je bil ta čas gospodar v njegovi hiši. Čisto drugačen položaj pa so imeli v takratni

⁴⁵ Prim. C. Tomić, n. d., 91; M. Mandac, n. d., 57.

⁴⁶ »Hic propter parall. membrorum idem ac dynamis hypsistous«, M. Zerwick, *Analysis philologica NT graeci*, Romae 1960, 150.

⁴⁷ Prim. M. Mandac, n. d., 57.

družbi sužnji. Ti so bili brez pravic in povsem odvisni od volje svojega gospodarja. Ker pravi Marija, da je η δούλη κυρίου, je s tem rekla, da hoče biti manj kot dekla ali služabnica; hoče biti sužnja Gospodova. Marija se v svoji ponižnosti in skromnosti popolnoma prepušča Bogu. Njena popolna podreitev Bogu ne pomeni zanjo zlom njene volje, ampak do najvišje možne stopnje uveljavitev svoje volje. Svojo voljo je stopila s Stvarnikom svobodne volje. Marijin odgovor angelu je postal zanjo novo ime. Medtem ko so jo ljudje klicali Mirjam in so jo nebesa imenovala Milosti polna, se sama razglša za sužnjo Gospodovo.

Začela se je nova era

Ko se je Marija popolnoma prepustila Bogu, je dejala: »Zgodi se mi po tvoji besedi!« Takrat je »on, ki se imenuje Beseda, postal človek« (Jan 1, 14a). Napočil je trenutek, na katerega je čakalo človeštvo od greha v raju. Začela se je nova era...

Marija ni bila notranje primorana postati božja mati. Čeprav je bilo od njene privolitve odvisno odrešenje ljudi, se ne bi bila pregrešila, če bi bila odklonila božje sporočilo. Bog je edini, ki do kraja spoštuje človeško svobodo. Spoštuje jo celó takrat, ko jo zlorabimo, ko grešimo. V tem se kaže božja moč. Bog ni prav nič vezan na voljo ljudi, kakor smo ljudje tako zelo odvisni od volje soljudi. Ljudi bi lahko primoral, da bi mu služili, vendar ne mara sužnje. Bog hoče, da se ga svobodno oklenemo in mu služimo.

Celó Jezus ni bil dolžan sprejeti nase grehe vsega človeštva in trpeti zaradi njih. Jezus ne bi bil Očeta užalil, če ne bi bil hotel človeštva odrešiti. Njegovo božje sinovstvo obstaja prav v njegovi absolutni pokorščini Očetu. Samo njegova svobodna odločitev je mogla biti Bogu všeč. Kakor je greh zloraba svobode, tako je odrešenje sad svobode. Ker je Marija svobodno privolila v božje materinstvo, ga je Bog sprejel. Marijin pristanek je posledica njene velike ljubezni do Boga in ljudi; do Boga zato, ker je izpolnila njegovo voljo, do ljudi pa zato, ker se je z učlovečenjem začelo odrešenje ljudi.

Njen »zgodi se«, je prelomnica človeške zgodovine. To delimo v čas pred Kristusom in čas po Kristusu. Kristusovo učlovečenje je izhodišče novega štetja let. Uvedel ga je leta 525 skitski menih in poznejši opat v Rimu Dionizij Mali (Dionisius Exiguus). Izračunal je, da se je Jezus učlovečil 25. marca leta 754 po ustanovitvi mesta Rima. Njegovega štetja se je oprijel ves civilizirani svet. Čeprav uporabljajo nekateri narodi svoje štetje let, na primer Židje, ki štejejo leta od stvarjenja sveta, se vendar v mednarodnem življenju držijo vsi krščanske ere. Tako je Kristusovo učlovečenje, hočeš — nočeš, prelomnica človeške zgodovine.

Jožefov delež pri učlovečenju

Apokrifni evangelij ebionitov⁴⁸ poroča, da je bil Jezus naravni sin Jožefa in Marije in da je postal Mesija šele pri krstu, ko je prišel nadenj

⁴⁸ Ebioniti (hebr. 'ebijon — siromašen, ubog) so kristjani iz judovstva, ki so se še naprej držali Mojzesove postave. Pretirano so naglašali uboštvo in menili, da je v njem bistvo krščanstva.

sv. Duh.⁴⁹ Isto so učili proti koncu 1. stoletja Cerint⁵⁰ v Palestini in nikolajevci po Mali Aziji, zlasti v Efezu⁵¹ in Tiatiri. Iz 4. stoletja je znan sirske rokopis (syr^{sin}) z različico Mt 1, 16 »... Jakob je imel sina Jožefa, Jožef, s katerim je bila zaročena devica Marija, je imel (rodil) sina Jezusa, ki se imenuje Kristus.«⁵² Iz tega sklepajo nekateri razlagavci, zlasti protestantski (Spitta, Hauck, Grundmann), da Jezus ni bil naravni božji Sin, ampak samo božji posinovljenec. Jezus je bil spočet kot vsak človek, pri krstu pa ga je Bog posinovil (adopcioniral). Pri tem se sklicujejo še na zelo šibko izpričano različico v Lukovem poročilu o Jezusovem krstu, po kateri se je glas iz nebes glasil: »Moj Sin si ti, danes sem te rodil.«⁵³ Zato ne bo odveč preučiti, kakšen je bil Jožefov delež pri Jezusovem spočetju. Pri tem je odločilno samo navdihnjeno Matejevo in Lukovo besedilo. Samó v navdihnjenem besedilu so zveličavne resnice, ne pa v človeškem hotenju. Zato se je treba znebiti vseh predsodkov in prisluhniti samo evangelistu, kaj pravi o Jožefovem razmerju do Jezusa. Vse, kar nasprotuje evangeliju, je lahko »magnus passus, sed extra viam« (Avguštín).

MATEJ

1. Kakšen je Jožefov odnos do Jezusa, Matej najprej pove z rodovnikom. Ko našteva Jezusove prednike, pravi pri vsakem »je rodil« (γεννησεν): Abraham je rodil Izaka (v novem prevodu: Abrahamu se je rodil Izak), Izak je rodil Jakoba..., samo pri Jožefu glagol opusti in rodovnik zaključí: »... Jakobu se je rodil Jožef, mož Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki se imenuje Kristus« (v. 16). S tem je Matej jasno povedal, da Jožef ni do Jezusa v takem razmerju, kot je Abraham do Izaka, Izak do Jakoba..., torej ni Jezusov fizični oče. Medtem ko uporablja Matej pri vseh imenih rodovnika tvorno obliko glagola roditi (γεννησεν), pa pri Mariji nadomoma uporabi trpno obliko »... je bil rojen«, s čimer izraža prepričanje, da Marija ni spočela Jezusa po sodelovanju z Jožefom, ampak drugače. Besedna zveza »iz katere je bil rojen« (trpni deležnik s predlogom stoji za subjektom v genitivu), v grščini sploh ne more pomeniti drugo kot spočeti, roditi. To pa more samo ženska, zato Matej v v. 16 sploh nič ne pove o Jezusovem očetu. Kako je bil Jezus spočet, pojasni šele v naslednjem odlomku 1, 18–25.

O Jezusovem nadnaravnem spočetju je bilo izročilo tako zelo prepričano, da so ponekod Matejevo izjavo celo nekoliko dopolnili. Sircem se je zdel izraz »mož Marije« preveč spotakljiv, ker beseda mož (ανηρ) v grščini lahko pomeni zakonski mož. Iz tega bi kdo utegnil sklepati, da sta bila Jožef in Marija poročena in zato imela normalne zakonske odnose, pri katerih je bil spočet Jezus. To pa nasprotuje Jezusovemu nadnaravnemu spočetju in Marijinemu vednemu devištvu, zato so črtali besedo »mož« in v.

⁴⁹ Prim. I. de la Potterie, n. d., 78.

⁵⁰ Cerint je bil kristjan iz judovstva in gnostik. Doma je bil iz Aleksandrije, deloval pa je v Mali Aziji. Bil je sodobnik evangelista Janeza.

⁵¹ Nikolajevce omenja tudi Janez evangelist v pismu Angelu cerkve v Efezu (Raz 2, 6).

⁵² Prim. E. Lohmeyer-W. Schmauch, n. d., 6; A. Läpple, n. d., 411.

⁵³ Prim. I. de la Potterie, n. d., 78.

16 izrazili: »...Jakob je imel Jožefa, z Jožefom pa je bila zaročena devica Marija, ki je rodila Jezusa, Kristusa« (syr cur).⁵⁴

Ker je izročilo ohranilo Matejevo sporočilo dokaj neenotno: večina najboljših rokopisov (BCSW) in starih prevodov (syr^{pes} sa bo) ima različico, ki je v vseh znanstvenih izdajah sv. pisma in jo imajo kritiki za izvirno, to je »...Jakobu se je rodil Jožef, mož Marije, iz katere je bil rojen Jezus, ki se imenuje Kristus«; nekaj rokopisov zamenjuje besedo mož (syr^{cur} 13 316 556 826), drugi pa se spet izražajo, kakor da je Jožef Jezusov naravni oče (syr^{sin} 346 828), je treba Matejevo besedilo natančneje proučiti. Vrstica 16 Matejevega rodovnika zahteva globlje pojasnilo, pa naj jo gledamo takó, kot se glasi v znanstvenih izdajah sv. pisma ali kot se glasijo njene različice v manj pomembnih rokopisih. Morda se je že Matej sam zavedal, da ne bo mogel samó z eno besedo ljudi prepričati o Jezusovem nadnaravnem spočetju in je zato dodal vrstici 16 pojasnilo, kako se je moglo to zgoditi. V odlomku 1, 18—25 ne pojasni samo, kako je bil Jezus spočet, ampak tudi, kakšna je bila Jožefova vloga v Jezusovem življenju.

2. Ko je Jožef opazil spremembo na svoji zaročenki, je bil zelo vznemirljen. Iz notranje stiske ga je rešil Gospodov angel, ko se mu je prikazal v spanju in mu rekel: »Jožef, Davidov sin, ne boj se vzeti k sebi Marijo, svojo ženo! Kar je spočela, je namreč od Svetega Duha« (1, 20). V izrazu »od Svetega Duha« je vsebovano vse, kar je angel Gabrijel sporočil Mariji v Nazaretu (Lk 1, 26—36). Lukovo poročilo se razlikuje od Matejevega v tem, da bolj konkretno opisuje prihod božjega Duha nad Marijo: »Božji Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila« (1, 35). Matej pa je bolj zadržan in se zadovolji s tem, da ugotovi samo Jezusovo nadnaravno spočetje, ne da bi podrobno opisoval prihajanje božjega Duha k Mariji ali njegovo delovanje v njej. Zato predloga »od« ne smemo razumeti kot izlitje Svetega Duha v Marijo niti ne, da je spočela »s pomočjo Svetega Duha«, ampak vzročno-zgodovinsko, to se pravi: Marija je spočela po edinstvenem delovanju Svetega Duha.⁵⁵ Pri tem pa je pomembno to, da Matej vselej, kadar omenja Svetega Duha, dejansko misli na delovanje Boga samega. Zato tudi v Matejevem izrazju pomeni Sveti Duh, božji (Jahvejev) Duh. Marija je spočela po delovanju samega Boga. Pri Jezusovem spočetju je Bog deloval kot vir življenja (prim. 1 Mojz 2, 7; Rimlj 8, 2). Angel je Jožefu samo pojasnil, kaj se je zgodilo z Marijo, in ga poklical, naj jo kljub temu sprejme k sebi in rojenemu otroku dá ime Jezus. S tem ko mu bo dal ime, bo postal njegov postavni oče in Jezus njegov posinovljenec. Posinovljenec pa je imel pred postavo iste pravice kot pravi sin. Bog je zato pritegnil Jožefa k Mariji, da je bil Jezus rojen v družini. Če bi bil Jezus rojen zunaj družine, ga Judje kot nezakonskega otroka ne bi marali sprejeti. In ker je bil Jožef naraven Davidov potomec, je bil to tudi Jezus, ker je bil Jožefov posinovljenec. Božje obljube Davidu so se torej uresničile v Jezusu.

3. Jožef je izpolnil božji klic. »Vzel je svojo ženo k sebi. Čeprav z njo ni imel zakonskih razmerij, je kljub temu rodila sina, kateremu je dal ime Je-

⁵⁴ Prim. opombo 52.

⁵⁵ P. Bonnard, n. d., 20.

zus» (1, 24c. 25). Matej na koncu izrečno pravi, da Marija ni spočela v sodelovanju z Jožefom. Poročila o Jezusovem nadnaravnem spočetju zaključí z izrečno izjavo, da Jožef ni Jezusov naravni oče.

4. To izraža tudi angelovo sporočilo Jožefu: »Rodila bo sina in daj mu ime Jezus« (1, 21). Stavek je takó nenavadno oblikovan, da je res prava izjema v poročilih o rojstvu otrok. V njem manjka osebni zaimsek »ti«. Stavek bi se pravilno glasil: »Rodila ti bo sina...« Tako je Luka zapisal angelovo sporočilo Zahariju: »Tvoja žena Elizabeta ti bo rodila sina« (1, 13). Zaimsek »ti« izraža, da je Zaharija Janezov naravni oče, zato ga bo Elizabeta res rodila njemu. Matej pa je zaimsek TI premišljeno izpustil, ker Jožef ni Jezusov naravni oče, zato ga Marija ni rodila njemu. Opustitev zaimka je jezikovna finesa, s katero Matej pove, da je bil Jezus spočet brez telesnega očeta.

5. V tem prepričanju je Matej opisal vse Jezusovo otroštvo. V prvem in drugem poglavju Jožefa dosledno imenuje samo »moža Marije« in nikoli »Jezusov oče«, medtem ko Marijo vedno imenuje »njegova mati« (2, 11. 13. 14. 20. 21). Če bi bil Jožef Jezusov naravni oče, bi Matej to brez pridržka povedal, kakor je povedal, da je Marija njegova mati. Jezus je bil torej spočet deviško.

LUKA

1. Kakor je Matej že z rodovnikom dokazal, da je Marija spočela Jezusa brez sodelovanja z Jožefom (1, 16), takó je tudi Luka z rodovnikom povedal, da je Jezus božji Sin, torej je njegov oče Bog, ne pa Jožef. Luka res izvaja Jezusove prednike od Adama, toda za Adama pravi, da je bil »božji (sin)« (prim. Lk 3, 38). Če odmislimo vsa imena med Jezusom in Adamom v Lukovem rodovniku, potem se njegov rodovnik kratko glasi: »Bil je, kakor so mislili... božji (Sin)«, zato mislijo nekateri, da je Luka z rodovnikom opozoril na Jezusov božji izvor.⁵⁶

2. V angelovem oznanjenju Luka sicer pravi, »da je bila Marija zaročena z možem, ki mu je bilo ime Jožef« (1, 27), toda pri opisovanju učlovečenja Jožefa sploh ne omenja. Luka omenja Jožefa na začetku pripovedi zato, da natančno označi čas, kdaj se je Jezus učlovečil. To se je zgodilo, ko je bila Marija zaročena z Jožefom. Ker celo nekateri katoličani težko verujejo v nadnaravno učlovečenje druge božje osebe, naj v prid te resnice navedem mnenje Jehovinih prič, ki razodetje večinoma po svoje razumejo, toda o učlovečenju se pa njihovo uradno mnenje glasi: »Marija je zanosila čudežno in ne z Jožefom, namenjenim ji možem. To pomeni, da je bil oče otroka, ki ga je nosila v sebi sam Jehova. Drugi navdihnjeni spisi pojasnjujejo, da je Jehova življenje svojega ljubljene Sina prenesel v Marijino jajčno celico in zanosila je.«⁵⁷ Protestantski razlagavec F. Rienecker pa pravi, da se je z učlovečenjem uresničila napoved iz raja 1 Mojz 3, 15: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom..., ker Bog govori samo o ženi in njenem semenu, nič pa o možu

⁵⁶ Prim. I. de la Potterie, n. d., 100.

⁵⁷ Dobesedno po Tisočletno božje kraljestvo se je približalo, Izdala krščanska verska skupnost Jehovinih prič v SFRJ, Beograd 1975, 38.

in njegovem semenu.⁵⁸ Težkoča še ni dvom ali zanikanje resnice. Bog je težkoče najbrž predvidel, zato je po angelu rekel: »Bogu vendar ni nemogoča nobena stvar« (Lk 1, 37).

3. Jezus se je svojega božjega porekla od vsega začetka živo zavedal. Že kot dvanajstletni deček je staršema v templju odgovoril: »Zakaj sta me iskala? Mar nista vedela, da se moram zavzemati za to, kar je mojega Očeta?« (Lk 2, 49). Takrat je stal zraven Marije tudi Jožef in Marija je jasno rekla: »Tvoj oče in jaz sva te žalostna iskala« (2, 48). Jezus pa je z odgovorom razločno povedal, kdo je njegov pravi oče. Torej Jezus ni postal božji Sin šele pri krstu. Pri krstu je glas iz nebes samo potrdil resnico, da je Jezus božji Sin (prim. Mt 3, 17; Mr 1, 11; Lk 3, 22). Jezus je božji Sin od spočetja, ker je Bog njegov naravni ali fizični Oče. Jožef nima prav nobenega deleža pri Jezusovem spočetju, pač pa je odločilno posegal v njegovo mlado življenje.

Marija obišče Elizabeto ali Lukov komentar Jezusovega nadnaravnega spočetja

Najboljšo razlago Jezusovega nadnaravnega spočetja je napisal Luka sam v zvezi z Marijinim obiskom pri sorodnici Elizabeti. Takole pravi:

³⁹»Tiste dni se je Marija odpravila na pot v hriboviti svet. Hitela je v mesto na Judovem. ⁴⁰ Stopila je v Zaharijevo hišo in pozdravila Elizabeto. ⁴¹Ko je Elizabeta zaslišala Marijin pozdrav, se je dete zganilo v njenem telesu. Božji Duh je napolnil Elizabeto in je vzkliknila na ves glas: »Preblazena si ti med ženami in blagoslovljen sad tvojega telesa! ⁴³ Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Gospoda? ⁴⁴Komaj sem zaslišala tvoj pozdrav, že se je od veselja zganilo dete v mojem telesu. ⁴⁵Blagor njej, ki je verovala, da se bo spolnilo, kar ji je povedal Gospod!« ⁴⁶Nato je Marija rekla: ⁴⁷»Moja duša povešča Gospoda in moj duh se raduje v Bogu, mojem Rešitelju«.

(Lk 1, 39—47)

Po angelovem odhodu se je Marija takoj odpravila na obisk k sorodnici Elizabeti. Šla je hitro. Kaj jo je priganjalo, da je hitela k Elizabeti? Marija je bila presrečna, ker se je Bog ozrl na njeno nizkost in jo naredil za mater svojemu Sinu. Kdor je plemenit in ga je doletela sreča, je ne more zadrževati v sebi, kajti »srečen ni, kdor srečo vživa sam« (S. Gregorčič). Marija jo je hotela sporočiti sorodnici Elizabeti. Na pot jo je priganjala tudi Elizabetina usoda. Ta je bila v visoki starosti in je pričakovala porod, zato ji je Marija hitela pomagat. Njuno srečanje pa osvetljuje to, kar se je zgodilo z Marijo v Nazaretu.

Še preden ji je Marija razodela, kaj se je z njo zgodilo, je Elizabeta na ves glas vzkliknila: »Preblazena si ti med ženami! Kdo neki sem jaz, da

⁵⁸ Prim. F. Rienecker, n. d., 18.

prihaja k meni mati mojega Gospoda?» Elizabeta ni vedela samo, da je Marija spočela, ampak tudi, koga je spočela. O tem jo je poučil božji Duh. Deležna je bila tistega razsvetljenja kot preroki, ki so napovedovali mesijanske dni. Elizabeta ob srečanju z Marijo ni zavpila, vzkliknila ali govorila s povzdignjenim glasom, ampak je govorila v moči razsvetljenja božjega (Jahvejevega) Duha. To preroško govorjenje imenuje Luka »vzklikniti na ves glas«. Na delu je bila ista moč, ki je v Mariji obudila življenje.

Marija je preblazena.⁵⁹ Vzrok njene sreče je Dete, ki ga nosi pod srcem. Zaradi njega jo Elizabeta blagruje. Vsa njena slava je samo odsvit slave njenega Sina. Marija ni slavna sama v sebi, ampak zaradi svojega Sina, ki ni navaden človek. Elizabeta je preroškim duhu v Mariji prepoznala božjo mater: Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?» Gospod pomeni v Lukovem izrazoslovju Bog, zato bi lahko izrazili Elizabetino blagrovanje: »Kdo neki sem jaz, da prihaja k meni mati mojega Boga?» Elizabeta je sedaj razglasila to, kar se je v Nazaretu zgodilo v tihoti. Marija je božja mati. Zato jo je počastila. Elizabeta je bila prvi človek, ki je počastil Marijo kot božjo mater, od tedaj pa jo blagrujejo vsi rodovi (prim. Lk 1, 48b). Kar pa je trajno, je tudi resnično.

Francè Rozman

Povzetek: FRANCÈ ROZMAN, ZVELIČAVNE RESNICE JEZUSOVE MLADOSTI

Jezus ni oznanjal evangelij samo z besedami, ampak z vsem svojim življenjem. V evangelijskih poročilih o Jezusovi mladosti (Mt 1—2; Lk 1—2) zvemo, kdo je Jezus in odkod prihaja. Evangelist Luka že z rodovnikom (3, 23—38) pokaže, da je Jezus Odrešenik vsega človeštva; Matej (1, 1—17) pa, da so se v Jezusu uresničile obljube, ki jih je Bog dal Abrahamu in Davidu.

Jezusov prihod na svet je prelomnica človeške zgodovine. Ko je Marija svobodno privolila v božje materinstvo, je spočela Jezusa brez sodelovanja moža Jožefa. Njena prostovoljna nerodovitnost je postala duhovno rodovitna za vse človeštvo. Postala je božja mati. Elizabeta je v moči božjega Duha svetu povedala, kar se je v tihoti zgodilo z Marijo v Nazaretu. Njene besede razlagajo odreditvene dogodke.

Zusammenfassung: FRANCÈ ROZMAN, HEILSWAHRHEITEN DER KINDHEIT JESU

Jesus hat das Evangelium nicht nur mit Worten sondern auch mit all seinem Leben verkündigt. Aus den Evangelien berichten über die Kindheit Jesu (Matth. 1—2; Luk. 1—2) erkennen wir, wer Jesus ist und woher er kommt. Der Evangelist Lukas zeigt schon mit dem Stammbaum (3, 23—38), dass Jesus der Erlöser aller Menschen ist; Matthäus aber (1, 1—17), dass in Jesus alles, was Gott Abraham und David versprochen hat, verwirklicht worden ist.

Die Ankunft Jesu in diese Welt bedeutet den Wendepunkt der Geschichte. Als Maria frei zur Gottesmutterchaft eingewilligt hat, hat sie ohne Mitwirkung von Joseps seite ihren Sohn empfangen. Ihre freiwillige Unfruchtbarkeit ist für die ganze Menschheit geistlich fruchtbar geworden. Sie ist Gottesmutter geworden. Elisabeth hat in Kraft des Geistes Gottes der Welt

⁵⁹ Če Semit primerja nekoga v odnosu do mnogih, ima osnovnik presežni pomen.

gesagt, was in aller Stille mit Maria in Nazareth geschehen ist. Ihre Worte sind eine Auslegung der Heilsgeschehnisse.

Résumé: FRANCÈ ROZMAN, LES VÉRITÉS SALUTAIRES DE L'ENFANCE DE JÉSUS

Jésus n'a pas enseigné la bonne nouvelle que de parole, mais par toute sa vie. Les récits évangéliques sur l'enfance de Jésus (Mt 1—2; Lc 1—2) nous renseignent sur la personne de Jésus et sur son origine. Le but de la généalogie présentée par Luc (3, 23—38) est de nous montrer en Jésus le Sauveur du monde. Matthieu, de son côté, prouve qu'en Jésus se sont réalisées les promesses faites par Dieu à Abraham et à David.

Lorsque Marie consentit à devenir la Mère de Dieu, elle conçut Jésus sans le concours de Joseph. Son sacrifice, librement accepté, a été spirituellement fécond pour l'humanité tout entière. Par la force de l'Esprit, Elisabeth annonça au monde le mystère advenu dans le silence de Nazareth. Ses paroles constituent l'explication des événements à portée salutaire pour toute l'humanité.

Angelo Vivian

LJUBLJANSKI FRAGMENT MASORE Z ONKELSKIM TARGUMOM (EX 34, 35—35, 9; 35, 12-22)

0,1 **Zgodovina odkritja.*** V Semeniški knjižnici v Ljubljani je latinski rokopis (Rkp. 88): *Physica R. di P. Eduardi Hirshperger SJ. Excerpta a C. A. Schimonski anno salutis 1648.*¹ Platnica tega rokopisa je bila prevlečena s pergamentom, na katerem je besedilo v hebrejščini in v aramejščini.

Na povabilo varuha te knjižnice, dr. Marijana Smolika, profesorja liturgike na teološki fakulteti v Ljubljani, je podpisani začel raziskovati ta ovi-

* Želim izraziti svojo hvaležnost prof. dr. Smoliku, ker mi je za študij zaupal izvirni pergamentni fragment, oskrbel prevod razprave v slovenščino in mi večkrat pomagal do večje natančnosti.

¹ Gre za zvezek šolskih zapiskov, ki jih je pisal Caspar Alois Schimonski (SJ?). Urejeni so po logičnem in časovnem zaporedju, kakor je napredoval študij predmeta. So iz časa od 7. septembra 1647 do septembra 1648. Vseh strani (prvotno nepaginiranih) je 324. Knjižica je 16 cm široka 19 cm visoka in 2 cm debela. Zapiski so pisani na podlagi predavanj prof. Edvarda Hirshpergerja o Aristotelovi fiziki, kakor je bil to običaj v srednjeveški tradiciji, zato je veliko citatov iz sv. Tomaža in drugih sholastikov. Vestni slušatelj si je ob robu zapisoval važnejše dogodke v študijskem letu 1647/48, npr. smrti nekaterih profesorjev, datume akademskih promocij, obiskov profesorjev, verske slovesnosti itd. S kronološkega vidika je mogoče iz teh zapiskov dobiti natančno podobo o programu štud. leta (Schimonski celo zapisuje dan in uro konca predavanj), docela pa manjkajo krajevni podatki. Iz celote je mogoče sklepati, da je študiral na dunajski univerzi, zlasti na podlagi »Disputatio 14« In quantum librum Physicorum, kjer razpravljajo tudi »De loco et vacuo« (sect. 1—6). Eden izmed posebej zanimivih dokazov je bila tudi bilokacija (»An corpus possit esse circumscriptive in duobus locis«). Primeri, ki jih navaja profesor ob številnih ugovorih slušateljev, so omejeni skoraj izključno na dve mesti: Dunaj in Prago (redko Rim). Kadar je omenjen Dunaj, je o njem zapisano kot o kraju bivanja (hic Viennae), medtem ko o Pragi (in Rimu) piše kot o znanih, a vendar oddaljenih mestih.

tek in na svoje veliko začudenje ugotovil, da gre za fragment masoretskega kodeksa. Na mojo prošnjo je dr. Smolik izročil platnice v obdelavo knjigoveškemu strokovnjaku Gabrijelu Škerlu; ta je ločil pergament od latinskega zvezka in s tem omogočil znanstveno raziskavo celotnega fragmenta.

Za zdaj² označujem ta fragment kot Rkp. hebr. 88, pri čemer št. 88 ohranja povezavo z latinskim rokopisom, izraz »Rkp. hebr.« pa naj opozori, da je zveza med latinskim in hebrejskim rokopisom le naključna.

0,2 **Rkp. hebr. 88** je en sam pergamentni list nekoč velikega masoretskega rokopisa, ki pa je zdaj verjetno izgubljen ali vsaj še ne najden. Obsega svetopisemsko besedilo v hebrejščini (masoretski tekst = TM) in v aramejščini (Targum Onkelos = TO)³ in še malo in veliko masoro. Na sprednji strani (recto = a) in na hrbtni strani (verso = b) so zapisane, v celoti ali vsaj deloma, vrstice iz 2. Mojzesove knjige, poglavji 34 in 35. Na robovih so ustrezne masoretske opombe.

Svetopisemsko besedilo (TM in TO) je pisano v treh stolpcih,⁴ širokih po 56 mm z vmesnim presledkom po 26 mm. Sveto besedilo je razdeljeno na nenumerirane vrstice. Konec hebrejsko-aramijske vrstice (TM + TO) je označen z dvema navpičnima črticama, ki jih v aramejščini imenujemo sof p'suqa'.⁵ Hebrejski del vrstice je od aramejskega ločen z navpično črtico.⁶

Rkp. 88 sodi v večjo zbirko študijskih zapiskov različnih avtorjev in različnih univerz. V Semejniško knjižnico v Ljubljani je prišel po vsej verjetnosti z Dolničarjevo zapuščino v začetku 18. stol. (bodisi ustanovitelj Janeza Antona, teologa, bodisi njegovega brata Janeza Gregorja, zgodovinarja).

Ovitek iz pergamenta je vprašanje zase: ali je bil zvezek vezan vanj v Ljubljani ali na Dunaju (ali kje drugod)? Teoretično je mogoče oboje, ker je bila v Ljubljani židovska občina s sinagogo in drugimi kulturnimi prostori do leta 1515. Prvega januarja tega leta so jih izgnali iz mesta, nekoliko pozneje pa iz celotne dežele. Zato ni nemogoče, da bi bilo v Ljubljani ostalo kaj poškodovanih hebrejskih rokopisov, ki bi jih mogli uporabljati knjigovezi. Skoraj bolj verjetna pa je misel, da je bil zvezek vezan na Dunaju (in bi tam mogli iskati manjkaajoče liste nekoč velikega rokopisa ...).

² V upanju, da bo mogoče najti druge liste istega rokopisa.

³ Več hebr. rokopisov iz časa okr. 1300 ima ob TM tudi TO, veliko in malo masoro. Npr. Schokenova biblija (prvotno v sev. Memčiji), ki je v Jeruzalemu: Schocken Library MS. 14840; Pentatevh nacionalne biblioteke (nekoč v Poligny v vzh. Franciji), ki je v Parizu, Bibliothèque Nationale MS heb 36. — Oba rokopisa sta lepo okrašena; prim. B. Narkiss, *Hebrew illuminated Manuscripts*,² Jerusalem 1974, pp. 88, 102.

⁴ Za lažje primerjanje s podobnim masoretskim rokopisom gl. H. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, RB 11 (1902), 551–563. Med stranmi 550–551 te revije je privezan prepis s hebrejskimi črkami MS Orient. 4445 iz British Museum v Londonu (datiran okr. 820–850 po Kr.). Rokopisni list, ki ga je raziskoval Hyvernat, vsebuje odlomek Lev 11, 4b–21, pisan v treh osrednjih stolpcih (ABC), obdan od velike masore in z malo masoro ob straneh. Ima 21 vrst. — V treh stolpcih (brez TO) je pisana tudi *Bibbia di Parma* (14. stol.), ki je v Biblioteca Palatina v Parmii, MS3286/3287, in je pisana v 26 vrstah. Prim. G. B. De' Rossi, *Manuscripti codices hebraici bibliothecae J. B. DE Rossi*, Parma 1803, n. 440, 1 in 2. Kratek opis z barvno reprodukcijo enega lista iz rkp. je v B. Narkiss, n. d., 112–113.

⁵ Treba je vedeti, da so masoretske opombe dvojezične (hebrejsko/aramijske), prim. H. Hyvernat, *La langue et le langage de la Massore*, RB 12 (1903), 529–549. — Hebr. beseda sop, aramejska sop/sopa' pomeni »konec«, prim. RB 12 (1905), 227; hebr. beseda reš, aram. reš/reša' pomeni »začetek«, prim. RB, n. d., 532; hebr. beseda pasuq, aram. p'suqa' v pomenu »vrstica«, prim. RB, n. d., 521–522. — Delitev biblije na p'suqin izvira iz dobe Mišne: v začetku so s piko, krožcem ali drugim podobnim znakom označili začetek vrstice (reš p'suqa'), pozneje pa so prešli na označevanje konca vrstice (sop p'suqa') s krožcem ali dvopičjem. To je postal splošni običaj; prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 80 sl.

⁶ V našem rkp. je znak sop p'suqa' na koncu aramejskega prevoda hebrejske vrstice. S pravopisnega vidika sta hebrejsko besedilo in prevod ena sama vrstica, navpična črtica pa loči konec hebr. teksta in začetek aramejskega.

Fragment je zdaj širok 38 cm in visok 21,3 cm; prvotno pa je moral biti cel list širok okrog 46 cm in visok 56,5 cm. Ko je knjigovez uporabil za vezavo zvezka le spodnji del celega lista ali je sploh samo tega imel na voljo, je, ne da bi bil hotel, takó ohranil košček dragocenega rokopisa s penta-tevhom.

Rokopis obsega zdaj le po 9 vrstic v vsakem stolpcu, v neodrezanem rokopisu pa je moralo biti vsaj 35 vrstic. Račun, ki upošteva še zgornjo masoro in potreben rob, pokaže, da manjka zdaj okrog dve tretjini besedila in okrog tri petine celotnega lista.

Fragment je zelo dobro ohranjen. Črke so zelo dobro berljive razen nekaterih pohvarjenih mest (verjetno zaradi kakšne kisline)⁷ v sredini sprednje strani. Prvotna barva pergamenta, lepa slamnato rumena, je dobro vidna na hrbtni strani. Prednja stran, ki je bila na zunanji strani platnice in s tem izpostavljena prahu in rabi, pa je dobila rahlo temno patino. Ker hrbtna stran ni bila izpostavljena tem kvarnim vplivom, je lahko ohranila prvotni videz. Barva črnila, temna kostanjeva, se lepo odbija od rumenega pergamenta.

0,3 Rkp. hebr. 88 daje priložnost, da razložim nekatere vidike glede pisanja rokopisov⁸ in glede posredovanja masoretskega svetopisemskega besedila.⁹ Ker je razprava namenjena tudi tistim, ki niso strokovnjaki v obrav-

⁷ Madežev, ki so pokvarili del velike masore in nekaj črk TM in TO na sprednji strani pergamenta, nikakor ni povzročila voda ali mokrota. Verjetno so posledica delovanja kake kisline.

⁸ Prim. B. Narkiss, n. d., 13—39; glede Qumrana prim. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls*,¹¹ New York 1957, 73—119; C. van Puyvelde, *Manuscripts hébreux*, DBS 5 (1957), 793—819. »Zvitke« so uporabljali že nekaj stoletij pred Kristusom, v »kodekse« pa so začeli prepisovati hebr. bibl. tekst od 6.—7. stol. po Kr. dalje.

⁹ V zadnjih letih je posebej narastlo zanimanje za študij hebrejskih okrašenih rokopisov, bibličnih in nebibličnih, v katerih so podobe. To ne glede na prepoved Mojzesove postave v strogem smislu (prim. Ex 20, 4—5); prim. B. Narkiss, *Hebrew illuminated Manuscripts*,² Jerusalem, 13—39. — Slikanje podob v masoretske rokopise se ni pojavilo šele v 10.—11. stol. po Kr., ampak se zdi, da ima starejše korenine. Opaziti je določen razvoj: v starejših rokopisih so slike zelo stilizirane, kakor arabske v arabski tradiciji. Za primer gl. *Prvo leningrajsko biblijo* (928 po Kr.) ki je v knjižnici v Leningradu MS. II. 17; *fragment iz II. stol.*, Cod. II, 262 in *Druga leningrajska biblija* (1108—1010 po Kr.), MS. B 19a v isti knjižnici; *fragment paraše »Shelah Lekha«* (Nm 13—15), datiran 1106—1107, MS Heb. 8^o 2238 in *Damascus Keter* (1260 po Kr.), MS. HEB. 4^o 790, ki so v Jeruzalemu: Jewish National and University Library. — Okrog leta 1300 je opaziti, da so v masoretskih rokopisih podobe vedno manj stilizirane; za primer gl. *Biblija iz Cervere* (1300 po Kr.), MS 72 v Nacionalni biblioteki v Lizboni; *Biblija Farhi* (1366—82 po Kr.), MS. 368 v Letchworthu kot del zbirke Sassoon. — Prave slike so v *Pentatevhu pariške Nacionalke* (1300 po Kr.), MS. HEB. 36; *Biblija Ambrosiana* (1236—1238 po Kr.), MS. B. 30—31—32 INF. v Biblioteca Ambrosiana v Milanu; v *Pentatevhu iz Regensburga* (1300 po Kr.), MS. 180/52, ki je v Jeruzalemu v Israel Museum; v *Bibliji Schocken* (1300 po Kr.), MS. 14840, ki je v Jeruzalemu v Schocken Library; v *Pentatevhu vojvode Sussex* (1300 po Kr.), ADD. MS. 15852, ki je v londonskem British Museum; v *Bibliji škofa Bedella* (1284 po Kr.) MSS. 1. 1. 5—7, ki je v Cambridgeu Emmanuel College. — Omenimo tudi masoretsko biblijo (čeprav brez slik), ki je bila tiskana v Benetkah 1524/5 z Bombergovimi črkami po naročilu Yacoba ben Hayyim za naslovom *Biblia Magna Rabbinica*. — Za druga vprašanja v zvezi z masoretskim izročilom, babilonskim in tiberijskim, gl. P. Kahle, *Der masoretische Text des AT nach der Überlieferung der babilonischen Juden*, Leipzig 1902; isti, *Masoreten des Ostens*, Leipzig 1913; isti *Masoreten des Westens*, I—II, Stuttgart 1927—30. — Temeljno delo za razumevanje masoretskih opomb je še vedno: Ch. A. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897. — Kratek in lahko razumljiv uvod gl. H. Hyvernat, *Petite introduction à l'étude de la Massore*, RB 11 (1902), 557—563; 12 (1903), 529—549; isti, *Lexique massorétique*, RB 13 (1904), 521—546; 14 (1905), 203—254; 515—542. — Konč-

navani snovi, se ustavljam tudi pri stvareh, ki so strokovnjakom same po sebi umevne. Menim, da to ni odveč.

0,4 Masoretski rokopisi. Stari svetopisemski rokopisi niso samo bolj ali manj verni prepisi izvirnika, ampak tudi prave mojstrovine. K temu je prispevala ljubezen do lepe pisave, kakovost pergamenta, skrbna izbira črnila, predvsem pa šole prepisovalcev, od katerih je vsaka ljubosumno čuvala svoje navade.¹⁰ Čeprav so rokopisi lahko različno popolni, zvesti in lepi, ni dvoma, da še danes lahko občudujemo doseženo stopnjo popolnosti.¹¹

Posebno skrb so morali posvečati masoretskim rokopisom, pri katerih je osrednji del, to je svetopisemsko besedilo, povsem obdan z znaki, razlago in opombami.¹² Judovsko izročilo navadno vse to skupaj imenuje masora¹³ ali v prenesenem pomenu »ograja«,¹⁴ ker kakor živa meja varuje sveto besedilo pred vrinki. Potrpežljivo in stalno delo masoretov je v stoletjih ohranilo izvirno besedilo praktično brez napak. Odkritje svetopisemskih besedil v Qumranu je to docela potrdilo.^{14b}

0,5 Črte. Prepisovalec je moral, potem ko je zbral in prirezal pergament, s kovinsko paličico ali s kamnom zarisati na list več vzporednih pokončnih in vodoravnih črt. Te zelo natančno določajo prostor za osrednje stolpce in za obrobne opombe. Črte so hkrati določale število vrstic in velikost črk.

Ker je Rkp. hebr. 88 le fragment, lahko vidimo le še del tega piščevega pripravljalnega dela; manjka namreč 26 vrstic¹⁵ osrednjega besedila (TM + TO), zgornja masora in morda tudi obrobna. Kljub temu na fragmentu vidimo vsaj del priprave za pisanje: pisec je zarisal dve skupini vodoravnih črt: prvo skupino v osrednjem delu, drugo skupino pa v spodnjem. Od glavne skupine je ohranjenih 9 črt (na sliki 1–9), ki so med seboj

no je treba še omeniti, da so teorije P. Kahleja v novejšem času doživele ostro kritiko odličnih znanstvenikov (npr. E. Y. Kutscherja), prim. M. H. Goshen-Gottstein, *Die Jesajah-Rolle und das Problem der hebräischen Bibelhandschriften*, Bi 35 (1954), 429–442; isti, *Text and Language in Bible and Qumran*, Jerusalem-Tel Aviv 1960.

¹⁰ Prim. B. Narkiss, n. d., 13–19.

¹¹ Seveda velja to tudi za velik del latinskih srednjeveških rokopisov, ki so ena izmed stvari, na katere je ponosno zahodno menišstvo.

¹² Oblike so različne glede na prepisovalsko šolo in gredo od sestavljenih oblik vzhodnih rokopisov do bolj geometričnih v zahodnih; prim. B. Narkiss, n. d., passim.

¹³ Prim. H. Hyvernat, pod geslom *massora*, v RB 12 (1905), 214.

¹⁴ Mišna (2. stol. po Kr.) v traktatu *Pirke Abot* (»osnove očetov«), 3, 13 piše *massoret se'ay latorra* (»masora je kot ograja okrog postave«); prim. H. Hyvernat, RB 12 (1902), 552; M. Jastrow, *Dictionary*, 978; Albeck, *Mišna-Neziqin*, 366, Castiglioni, *Mishna'ot, Ordine IV*, 301.

^{14b} Treba je opozoriti, da so v Qumranu našli dve vrsti rokopisov sv. pisma, tkim. »vulgarni« in prave biblične rokopise. V prvih je opazna tendenca, da bi starinske besede in osebna imena nadomestili z drugimi, ki so bili običajni v qumranski dobi, v drugih pa je biblični tekst tak, kot ga poznamo iz izročila. Prim. E. Y. Kutscher, *Hallašon wehareqa' halešoni šel megillat yeša'ya mimmegillat yam hammelah* (»Jezik in ligvistično ozadje Izaijevega zvitka iz Qumrana«), Jerusalem 1959.

¹⁵ To sem izračunal na osnovi števila črk v vsaki vrsti (povprečno 11–12) in manjkajočih vrst besedila. Račun je le približen, ker je prepisovalec večkrat začel besedo v prejšnji vrsti in jo v celoti ponovil v naslednji, če v prvi ni bilo dovolj prostora za celo besedo. Zlasti tako pisanje onemogoča natančno izračunati prvotno število vrst v neokrnjenem rokopisu; verjetno pa je, da jih je bilo 35.

STOLPEC III BIBLIČNO BESEDILO 2 Moje 35, 8		RKP. HEBR. 88a		STOLPEC II BIBLIČNO BESEDILO 2 Moje 35, 3		STOLPEC I BIBLIČNO BESEDILO 2 Moje 34, 34	
1	TM	1	TO TM	1	TM	1	TM
2	TM	2	TO	2	TO / TM	2	TO / TM
3	TO	3	TO	3	TM	3	TM
4	TO	4	TO	4	TO	4	TO
5	TO	5	TM x4	5	TO	5	TO
6	TM x9 TO	6	TM	6	TO	6	TO
7	TM	7	TM	7	TO	7	TO
8	TM	8	TM	8	TO	8	TO
9	TO / TM	9	TO / TM	9	TO / TM	9	TO

[illegible]

STOLPEC III BIBLIČNO BESEDILO 2 Mojz 35, 21		RKP HEBR. 88b STOLPEC II BIBLIČNO BESEDILO 2 Mojz 35, 16		STOLPEC I BIBLIČNO BESEDILO 2 Mojz 35, 12	
1	TM	1	TO	1	TM v. 13 TO
2	TM	2	1 TO	2	TM
3	TM	3	TM v. 12	3	TM
4	TO 1 TM	4	TM	4	TO 1 TM
5	TO	5	TM	5	TO
6	TO	6	TO 1 TM	6	TO
7	TO	7	TO	7	TM v. 14 1 TO
8	TO	8	TO	8	TM
9	TO	9	TO	9	TM

10

529

oddaljene po 9 mm. Posamezne črke med temi črtami so visoke po 5 mm, široke pa po 6 mm (za TM in TO). Spodnja skupina vodoravnih črt je od glavne ločena z vmesnim prostorom 35 mm (torej razdalja med vrsto 9 in 10). Pisec je bolj ostro začrtal obe zunanji vodoravni črti,¹⁶ med njima pa na razdalji 3 mm bolj rahli notranji črti. Črke med temi črtami so zato 1 mm visoke in 2 mm široke (v besedilu velike masore).

Navpične črte so dvojne vrste. Prva skupina, lahko jo imenujemo osrednjo, določa širino stolpcev (I—III): vsak stolpec je širok po 56 mm. Vmesni prostor med stolpci je širok po 26 mm. Druga skupina vzporednih navpičnih črt je na obeh skrajnih robovih, 26 mm od osrednjega dela. To sta samo dve vzporedni črti,¹⁷ ker mala masora ne potrebuje veliko prostora. V primeru potrebe je namreč masoret (hebr. ba'al masora, hakam masora) med tema dvema črtama v višini ustrezne glavne vrstice zapisal potrebne opombe. Pri našem fragmentu si je pisec dovolil večjo svobodo: včasih je pisal ob robu in ne samo med obema navpičnima črtama, včasih pa je uporabil tudi prostor med osrednjimi stolpci. Zdi se, da je pisec ob prepisovanju težavnih masoretskih okrajšav bolj pazil na jasnost kot pa na zgolj geometrično natančnost. Oblika črk v mali masori je skoraj popolnoma ista kot v veliki masori.

0,6 Da bi olajšali zamotano analizo hebrejskega fragmenta, bomo rokopis pregledali v naslednjem vrstnem redu: 1. konzonantni tekst (= TMC), 2. obe masori (mala in velika), 3. targum Onkelos (=TO). Vokalizacija¹⁸ TM in TO bo obdelana v dodatku, ker se zdi, da je bila dodana pozneje.¹⁹ Rkp. hebr. 88 navajam po straneh (recto = a; verso = b), stolpcih (I—III), vrsticah v stolpcu (1—9) in vrsticah obrobni opomb (1'—9'); za veliko masoro pa zadošča označitev strani (a, b) in vrstice (10—30).

¹⁶ Obe vzporedni črti sta druga od druge oddaljeni po 1 cm.

¹⁷ Tudi obe navpični vzporedni črti sta oddaljeni druga od druge 1 cm.

¹⁸ Pod vokalizacijo (hebr. niqqud) razumemo tukaj znake za vokale in naglase (hebr. te'animim). Za zgodovino teh znakov prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 81—85.

¹⁹ Kar je pisala druga roka, razlikujemo od prve po uporabljenem črnilu, ki je svetlejšje, in po manj skrbni pisavi. Črnilo druge roke je ponekod komaj vidno.

1. **Konzonantno masoretsko besedilo (TMC) Rkp. hebr. 88.**

1,1 Svetopisemske vrstice, ki so ohranjene v Rkp. hebr. 88 a so: del Ex 34, 35 (I, 1—3); zadnja beseda Ex 35, 3 (II, 1); cela vrstica Ex 35, 4 (II, 5—9); del Ex 35, 8 (III, 1—2) in cela vrstica Ex 35, 9 (III, 6—9).

1, 1, 1. **Prepis hebrejskih črk**

mšh 't hmswh (I, 1) 'l pnyw 'd b'w (I, 2) lδbr 'tw (I, 3) ...hšbt (II, 1) wy'mr mšh (II, 5) 'l kl 'dt bny (II, 6) ysr'l l'mr zh (II, 7) hδbr 'šr swh (II, 8) ywhw l'mr (II, 9) ...lšmn hmšhh (III, 1) wltqtrt hsmym (III, 2) ... w'bny (III, 6) šhm w'bny (III, 7) ml'ym l'pd (III, 8) wlhšn (III, 9).

1, 1, 2. **Poenostavljeni fonetični prepis**

moše 'et hammaswe (I, 1) 'al panaw 'ad bo'o (I, 2) l^edabber 'itto (I, 3) ...haššabbat (II, 1) ...wayyo'mer moše (II, 5) 'el kol 'adat b^ene (II, 6) isra'el le'mor ze (II, 7) haddabar 'ašer siwwa (II, 8) YHWH le'mor (II, 9) ...l^ešemen hammišha (III, 1) w^eliqtoret hassammim (III, 2) ... w^eabne (III, 6) šoham w^eabne (III, 7) millu'im la'epod (III, 8) w^elahšon (III, 9).

1, 1, 3. **Slovenski prevod**

(Potem pa²⁰) je Mojzes (zopet dal) zagrinjalo (I, 1) na obličje, dokler ni šel (I, 2), da bi govoril z njim (I, 3) ...[...] ²¹...sobotni dan (II, 1). Mojzes²² je govoril (II, 5) vsej občini Izraelovih (II, 6) sinov: »To je (II, 7), kar je zapovedal (II, 8) Gospod (II, 9) ...[...] ²³... (dišave)²⁴ za mazilno olje (III, 1) in za dišeče kadilo (III, 2), oniksove²⁵ kamne (III, 6) in druge drage kamne (III, 7) za vdelovanje v naramnik (III, 8) in naprsnik (III, 9).

²⁰ Ex 34, 35b. Iz praktičnih razlogov navajamo slovenski prevod po ekumenski izdaji: *Sveto pismo stare in nove zaveze. Ekumenska izdaja*, Ljubljana 1974. Ob filoloških vprašanjih v zvezi s težkim besedilom bo koristno pogledati dobre razlage.

²¹ V prvotnem (celem) rokopisu se je stolpec II začel z 22. parašo, t.j. wayyaqehel (= Ex 35, 1—38, 20), medtem ko se ob koncu stolpca I končuje 21. paraša, t.j. ki tissa' (= Ex 30, 11—34, 35). Kakor se dobro vidi tudi v našem fragmentu, je 21. paraša »zaprt«. — Vrstice, ki manjkajo, so Ex 35, 1—3 (od 3. vrstice je vidna le zadnja beseda). Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 1 (Mojzes je zbral vso občino Izraelovih sinov in jim rekel: »To je, kar vam je Gospod zapovedal storiti. (2) Šest dni naj se opravlja delo, a sedmi dan vam bodi sveta sobota popolnega počitka za Gospoda! Kdor koli bi opravljal ta dan kako delo, mora umreti.) (3) Sobotni dan (ne smete netiti ognja v nobenem svojih prebivališč ...).

²² Ex 35, 4.

²³ V stolpcu III so bile na vrhu (v neokrnjenem rokopisu) zapisane vrstice Ex 35, 5—8a. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 5 (Odložite od tega, kar imate, prispevek za Gospoda! Vsak, ki ga srce k temu nagiba, naj prinese kot prispevek za Gospoda; zlato, srebro in bron; (6) višnjevi in rdeči škrlati, karmesin, tančico in kožo dlako; (7) rdečebavne ovnove kože, takašve kože in nerodovino; (8a) olje za svečnik in dišave).

²⁴ Ex 35, 8b.

²⁵ Ex 35, 9.

[Faint, illegible handwritten text in a cursive script, likely from a manuscript.]

Hebrejsko in aramejsko besedilo na prednji strani rokopisa (Rkp. hebr. 88a)

1, 2 Na hrbtni strani fragmenta (Rkp. hebr. 88 b) ohranjene svetopisemske vrstice so: cela vrstica Ex 35, 13 (I, 1—4); del Ex 35, 14 (I, 7—9); cela vrstica Ex 35, 17 (II, 3—6) in del Ex 35, 21 (III, 1—4).

1, 2, 1 Prepis hebrejskih črk

't (I, 1) hšlhn w't bdyw (I, 2) w't kl klyw w't (I, 3) lhm hpnym (I, 4) w't (I, 7) mnrt hm'r w't (I, 8) klyw w't nrtyh (I, 9) ... 't ql'y hhsr (II, 3) 't 'mdyw w't (II, 4) 'dnyh w't msk (II, 5) š'r hhsr (II, 6) ... yhw hml'kt (III, 1) 'hl mw'd wkl (III, 2) 'bdtw wlbgy (III, 3) hqdš (III, 4).

1, 2, 2 Poenostavljeni fonetični prepis

'et (I, 1) haššulhan w'e't badaw (I, 2) w'e't kot kelaw w'e't (I, 3) lehem happanim (I, 4) w'e't m'norat hamma'or w'e't (I, 8) kelea w'e't ne-rotea (I, 9) ... 'et qal'e hehaser (II, 3) 'et 'ammudaw w'e't (II, 4) 'adanea w'e't masak (II, 5) ša'ar hehaser (II, 6) ... YHWK limle'ket (III, 1) 'ohel mo'ed wl'kol (III, 2) 'bodato wl'bigde (III, 2) haqqodeš (III, 4).

1, 2, 3 Slovenski prevod

...[...] ²⁶ (I, 1) mizo, ²⁷ njena droga (I, 2) in vse njene posode in (I, 3) kruh obličja (I, 4) in (I, 7) svečnik ²⁸ za luč in (I, 8) njegove priprave in svetilke (I, 9) (in olje za luč) ²⁹ ... [...] ³⁰ zastore ³¹ za dvor (II, 3) in njegove stebre in (II, 4) njihove podstavke in (II, 5) zagrinjalo za vhod v dvor (II, 6) ... [...] ³² za Gospoda, ³³ za zgradbo (III, 1) shodnega šotora, za vso (III, 2) službo pri njem in za (III, 3) sveta oblačila (III, 4).

²⁶ V stolpcu I so bile na vrhu (v neokrnjenem rokopisu) vrstice Ex 35, 10—12. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 10 (Vsi, ki so umetelnega duha med vami, naj pridejo in naredijo vse, kar je Gospod zapovedal: (11) svetišče, njegovo šotorsko pregrinjalo in vrhnje pregrinjalo; kljuke, deske, zapahe, stebre in podstave; (12) skrinjo in njena droga; pravni pokrov in zastirajoče zagrinjalo).

²⁷ Ex 35, 13.

²⁸ Ex 35, 14.

²⁹ Zadnje besede vrstice Ex 35, 14 manjkajo v rokopisu; prvotno so bile na začetku stolpca II.

³⁰ Stolpec II se je začel z zadnjimi besedami vrstice Ex 35, 14, nadaljeval pa z Ex 35, 15—16. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 15 (kadilni oltar in njegova droga; mazilno olje in dišeče kadilo; zagrinjalo za vhod v svetišče; (16) oltar za žgalne daritve in njegovo bronasto omrežje, droga in vse priprave; umivalnik in njegovo stolo).

³¹ Ex 35, 17.

³² V prvotnem rokopisu so bile na vrhu stolpca III zapisane vrstice Ex 35, 18—21a. Manjkajoče besedilo lahko dopolnimo takole: Ex 35, 18 (»količke za svetišče in količke za dvor in vrvi; (19) prekrasna oblačila za službo v svetišču, sveta oblačila za duhovnika Arona in oblačila njegovih sinov za duhovniško službo«). (20) Tedaj je odšla vsa občina Izraelovih sinov izpred Mojzesa. (21a) Potem pa so prišli vsi, ki jih je nagibal njihov duh, ter so prinesli prispevek).

³³ Ex 35, 21b.

12345678910111213141516171819202122232425262728293031323334353637383940414243444546474849505152535455565758596061626364656667686970717273747576777879808182838485868788899091929394959697989910010110210310410510610710810911011111211311411511611711811912012112212312412512612712812913013113213313413513613713813914014114214314414514614714814915015115215315415515615715815916016116216316416516616716816917017117217317417517617717817918018118218318418518618718818919019119219319419519619719819920020120220320420520620720820921021121221321421521621721821922022122222322422522622722822923023123223323423523623723823924024124224324424524624724824925025125225325425525625725825926026126226326426526626726826927027127227327427527627727827928028128228328428528628728828929029129229329429529629729829930030130230330430530630730830931031131231331431531631731831932032132232332432532632732832933033133233333433533633733833934034134234334434534634734834935035135235335435535635735835936036136236336436536636736836937037137237337437537637737837938038138238338438538638738838939039139239339439539639739839940040140240340440540640740840941041141241341441541641741841942042142242342442542642742842943043143243343443543643743843944044144244344444544644744844945045145245345445545645745845946046146246346446546646746846947047147247347447547647747847948048148248348448548648748848949049149249349449549649749849950050150250350450550650750850951051151251351451551651751851952052152252352452552652752852953053153253353453553653753853954054154254354454554654754854955055155255355455555655755855956056156256356456556656756856957057157257357457557657757857958058158258358458558658758858959059159259359459559659759859960060160260360460560660760860961061161261361461561661761861962062162262362462562662762862963063163263363463563663763863964064164264364464564664764864965065165265365465565665765865966066166266366466566666766866967067167267367467567667767867968068168268368468568668768868969069169269369469569669769869970070170270370470570670770870971071171271371471571671771871972072172272372472572672772872973073173273373473573673773873974074174274374474574674774874975075175275375475575675775875976076176276376476576676776876977077177277377477577677777877978078178278378478578678778878979079179279379479579679779879980080180280380480580680780880981081181281381481581681781881982082182282382482582682782882983083183283383483583683783883984084184284384484584684784884985085185285385485585685785885986086186286386486586686786886987087187287387487587687787887988088188288388488588688788888989089189289389489589689789889990090190290390490590690790890991091191291391491591691791891992092192292392492592692792892993093193293393493593693793893994094194294394494594694794894995095195295395495595695795895996096196296396496596696796896997097197297397497597697797897998098198298398498598698798898999099199299399499599699799899910001001100210031004100510061007100810091010101110121013101410151016101710181019102010211022102310241025102610271028102910301031103210331034103510361037103810391040104110421043104410451046104710481049105010511052105310541055105610571058105910601061106210631064106510661067106810691070107110721073107410751076107710781079108010811082108310841085108610871088108910901091109210931094109510961097109810991100110111021103110411051106110711081109111011111112111311141115111611171118111911201121112211231124112511261127112811291130113111321133113411351136113711381139114011411142114311441145114611471148114911501151115211531154115511561157115811591160116111621163116411651166116711681169117011711172117311741175117611771178117911801181118211831184118511861187118811891190119111921193119411951196119711981199120012011202120312041205120612071208120912101211121212131214121512161217121812191220122112221223122412251226122712281229123012311232123312341235123612371238123912401241124212431244124512461247124812491250125112521253125412551256125712581259126012611262126312641265126612671268126912701271127212731274127512761277127812791280128112821283128412851286128712881289129012911292129312941295129612971298129913

A detail from a manuscript showing a grid of stylized, interlocking geometric patterns, likely a form of early cryptography or a decorative border. The patterns are arranged in a regular, repeating fashion, creating a complex, woven appearance. The colors are primarily black and white, with some red highlights.

[illegible]

1, 3 Opombe h konzonantnemu masoretskemu besedilu (TMC)

1, 3, 1 S pravopisnega vidika je treba povedati, da Rkp. hebr. 88 raje uporablja nepopolno pisavo,³⁴ celo tam, kjer navadno masoretske biblije³⁵ uporabljajo popolno pisavo.³⁶ Glej npr. pisavo besede 'epod (a III, 8), ki je zapisana brez črke waw, tj. 'pd namesto 'pwd; ali pa pisavo hm'r namesto hm'wr (b I, 8). Upoštevaj pa, kar je pisano v odstavku 2, 2 glede vrstice b I, 7'.

1, 3, 2 Maqqef³⁶, tj. črtice, ki zgoraj povezuje dve ali tri besede, ni napisala prva roka.

1, 3, 3 Skrbno pa se je pisec držal pravopisnih pravil glede perašot petuhot³⁷ (odprtih paraš) in perašot setumot³⁸ (zaprtih paraš). Glej npr. vrstico a I, 9, kjer se končuje zaprta paraša ki tissa'.³⁹ Pisanje malih paraš (pisqa', aramejski plural: pisqin),⁴⁰ ki se delijo v (pisqa') petuha'⁴¹ in v (pisqa') setuma',⁴² je v skladu z izročilom. Glej npr. vrstico a II, 4, kjer je konec pisqa' petuha' Ex 35, 3.

1, 3, 4 Kadar je piscu zmanjkalo prostora za celo besedo, ki jo je začel pisati, je navadno⁴³ na koncu vrstice napisal prve črke nove besede in vr-

³⁴ V masoretski terminologiji se popolna pisava imenuje *ketib male'* (prim. RB 14 (1905), 207–208); ne popolna pisava *ketib haser* (prim. RB 13 (1904), 539). Za druge podrobnosti prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 92; Gesenius-Davies, *Grammar*, 37.

³⁵ Prim. R. Kittel-P. Kahle, *Biblia Hebraica*,³ Stuttgart 1937, ad 1.; in moderne rabinske izdaje, npr. *Tanakh* (mala izdaja), Jerusalem 1966, ed. Koren Publishers; *Tanakh* (velika izdaja), Jerusalem 1975, ed. Koren Publishers.

³⁶ Treba je opozoriti, da vsi biblični rokopisi ne poznajo znaka maqqef; prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 154. — S slovničnega vidika maqqef označuje, da nekatere enklitične besede (ki jih ta znak povezuje), niso naglašene, oziroma, če so naglašene, imajo le drugotni naglas. Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 154 in 188; H. Hyvernat, pod geslom maqqef, RB 14 (1905), 218.

³⁷ Popoln seznam odprtih in zaprtih perašot je v: Ch. D. Ginsburg, *The Massorah compiled from Manuscripts* ... 3 voll. London 1880–1885, II, 478–502. Paraša je odprta, 1) kadar se besedilo, prekinjeno pred koncem vrste, nadaljuje v začetku naslednje vrste, 2) kadar cela vrsta ostane prazna, medtem ko sta prejšnja in naslednja polni.

³⁸ Parašo imenujemo zaprto 1) kadar se besedilo prekine in nadaljuje v isti vrsti, 2) kadar se končuje ob koncu ali blizu konca neke vrste in se nadaljuje malo proč od začetka naslednje vrste; prim. Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-critical Edition of the Hebrew Bible*, London 1897, 9; tudi Bauer-Leander, *Grammatik*, 80–81; H. Hyvernat, *Petite introduction*, RB 11 (1902), 555, op. 1.

³⁹ Paraša ki tissa' je (po sedanjí liturgični razdelitvi) 21. v Pentatevhu, ustreza pa Ex 30, 11–34, 35.

⁴⁰ Perašot imenujemo raje tudi manjše literarne enote. Če bi hoteli biti natančni, bi jim morali reči pisqa'/pisqin. Z zgodovinskega vidika so to delitve biblije, ki sodijo med najstarejše; prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 80. Da pa ne bi nastala zmešnjava z masoretskim izrazom pisqa', je boljše, če rečemo paraša tudi tem literarnim enotam. V masoretski terminologiji pomeni pisqa': 1) prazen prostor v sredi neke vrste, ali 2) bolj splošno, prazen prostor med dvema parašama (velikima ali malima, odprtima ali zaprtima). Prim. H. Hyvernat, *Le langage de la Massore*, RB 14 (1905), 522–523.

⁴¹ Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 80; končni alef označuje status *emphaticus* v aramejščini.

⁴² Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 80. Avtor navaja tudi rabinske vire, ki so najbolj merodajni glede načina pisave.

⁴³ To je bil običajni način v vseh starejših bibličnih rokopisih, zlasti v tistih, ki so pisani v treh stolpcih, ker je bil pač prostor, ki je bil na voljo v vsaki vrsti, zelo omejen, in se precej pogosto dogaja, da besede ni mogoče končati v eni vrsti. V poznejšem času so se tej težavi izognili z uporabo raztegnjenih črk, tj. črk alef, he, lamed, taw, mem, ki so jih podaljšali, če je bilo potrebno lepo končati vrsto; prim. Gesenius-Davies, *Grammar*, 24.

stico dopolnil s posebej sestavljenimi znamenji: včasih sta to dve črtici črke alef povezani z navpično črtico, drugič pa je to polovica zadnjega konzonanta, za tem pa še dve navpični črtici. V novi vrstici je nato ponovilo célo besedo. Glej npr. pisavo besede l^edabber (Ex 34, 35) v vrstici a I, 2—3: v vrsti 2 je zapisana črka lamed, za njo pa še dve dobro vidni navpični črtici,⁴⁴ v vrsti 3 pa je beseda izpisana v celoti, ponovljena je torej črka lamed, za njo pa še dalet/bet/reš (ldbr): »da bi govoril«. — Enako⁴⁵ je prepisovalec ravnal vedno, kadar je bilo to potrebno.

2. Mala masora

Malo masoro⁴⁶ imenujemo opombe, ki so napisane ob strani svetega besedila; redno so to dvojezične kratice: aramejsko-hebrejske.

2, 1 Mala masora Rkp. hebr. 88 a.

a I, 1': b (= številka 2). Črka bet s piko nad seboj ima številčno vrednost.⁴⁷ V rokopisu ni viden krožec nad besedo 'et hammaswe (Ex 34, 35), ki je v vrsti 1. Masora opozarja, da tako pisano besedo⁴⁸ najdemo le na dveh mestih v sv. pismu. Drugi primer je v prejšnji vrstici (Ex 34, 34).

a III, 1': zwg bsp (= zogin b^esipra')⁴⁹ »dvojice v tej knjigi«. Opomba je v zvezi s skupino besed, ki so v Ex 35, 8, od katerih nekatere manjkajo v našem rokopisu:⁵⁰ [w^ešemen lamma'or wb^esamin] l^ešemen hammisha w^eliqtolet hassamim — »[olje za svečnik in dišave] za mazilno olje in za dišeče kadilo«. Masora opozarja, da v Ex 51 (b^esipra') najdemo še enkrat isto skupino besed (zogin) razvrščene v istem vrstnem redu. Res so skoraj v isti obliki⁵² v Ex 25, 6 n v podobni v Ex 35, 28.⁵³

⁴⁴ Prim. H. Hyvernat, *Petite introduction*, RB 11 (1902), 555.

⁴⁵ Npr. besede: Isra'el (a II, 6—7), šoham (a III, 6—7), millu'im (a III, 7—8), haššulhan (b I, 1—2), menorat (b I, 7—8), 'ohel (b III, 1—2), haqqodeš (b III, 3—4).

⁴⁶ V drugi izdaji *Biblia Sacra Rabbinica*, Venezia 1524/25, ki jo je dal natisniti Yaqob ben Hayyim, je mala masora na robu med svetim besedilom in targumom; obrobna masora pa je ob notranjem stranskem robu. Prim. H. Hyvernat, *Le langage de la Massore*, RB 13 (1904), 523.

⁴⁷ Znano je, da imajo v semitskih jezikih (in ne samo v teh) posamezne črke tudi numerično vrednost; prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 67. V masoretskih izdajah imajo tako vrednost le številke od alef do qof. Da gre za številko, opozarja pika nad črko; prim. R. Kittel-P. Kahle, *Biblia hebraica*, Stuttgart 1937, XXXIV.

⁴⁸ Masoretska opozorila se tičejo le slovnične oblike določenih besed. V našem primeru je povedano, da besedo maswe, ki ima pred seboj člen ha- in znamenje akuzativa 'et, najdemo dvakrat v bibliji. Če gre za kaj drugega, je masora bolj podrobna.

⁴⁹ Aramejska beseda zog/zoga' (v drugih judovskih aramejskih narečjih zug/zuga'; plural zogin (ali zugin) pomeni »par«, »dvojico«. Tako je povedano, da gre za besede ali skupine besed ali izraze, ki jih najdemo dvakrat (tudi trikrat, štirikrat) v isti ali podobni obliki. Ni pa nujno, da bi te besede v vseh primerih imele isti pomen. Prim. H. Hyvernat, *Le langage...*, RB 13 (1904), 535. — Aramejska beseda sipra' »knjiga« nastopa navadno v izrazih: b^esipra' »v knjigi«, d^esipra' »knjige«, kol sipra' »cela knjiga«. V ožjem smislu hoče povedati, da masoretsko opozorilo velja za določeno biblično knjigo (npr. Gen, Ex, Kralj.). V širšem smislu pa je kar ves pentatev ena sama knjiga (besep^er tora »v knjigi postav«). Prim. H. Hyvernat, *Le langage...*, RB 14 (1905), 234—235.

⁵⁰ V našem rkp. manjkajo besede, ki so v oglatem oklepaju.

⁵¹ V tem primeru je izraz b^esipra', »v knjigi« uporabljen v ožjem smislu (gl. op. 49).

⁵² V primerjavi s 35, 8 manjka v Ex 25, 6 veznik waw pred besedami šemen lamma'or in besamen l^ešemen.

⁵³ Glede na Ex 35, 8 je vrstica Ex 35, 28 precej oddaljena. Namesto w^ešemen lamma'or je v Ex 35, 28 zapisano w^e'et haššamen l^ema'or, manjka pa beseda w^ebesamim.

a III 2': qd hs (= qadma'a haser)⁵⁴ »prva beseda je napisana nepopolno«. Opomba se nanaša na besedo qetoret (Ex 35, 8), ki je napisana na nepopolni način (torej qtrt brez waw, ne pa qtwrt).

a III 3': tn ml (= tinyana' male')⁵⁵ »druga beseda je napisana popolno«. Očividno je to nadaljevanje prejšnje opombe in hoče povedati, da je druga beseda v vrsti 2 napisana na popoln način. Mala masora torej pove, da je beseda hassammim (Ex 35, 8) napisana popolno, torej hsmym s črko yod, ne pa samo hsmm.

a III 6': l ryš (= let reš)⁵⁶ »ne bo več takega začetka vrstice«. Opomba je v zvezi z besedo we'abne vrstice Ex 35, 9 in opozarja, da je to edini primer, ko je ta beseda na začetku kakšne vrstice.

a III 7': ms (= masorta').⁵⁷ Verjetno gre za skrajšan izraz, ki ustreza aramejskemu stavku masorta' mika' umasorta' mika': »masorta tu in masorta tam«. V jeziku masoretov so besedo masorta⁵⁸ včasih uporabili, da so opozorili na dvakratno pojavo nekega izraza v isti vrstici. Res je izraz we'abne v Ex 35, 9 dvakrat zapisan.

a III 8': mn g zwg dmy (= minyan 3 zogin damin)⁵⁹ »število enakih dvojic je 3«. Tudi ta opomba je v zvezi z Ex 35, 9, v katerem dva krožca nad besedama la'epod w'lahšon povesta, da sta mišljeni ti dve besedi, ki ju res najdemo ponovno skupaj v Ex 25, 7 in 35, 27.

2, 2 Mala masora Rkp. hebr. 88 b.

b I 2': d (= številka 4).⁶⁰ Krožec je zapisan nad besedama we'et badaw vrstice Ex 35, 12. Masora hoče opozoriti, da je ta izraz skupno štirikrat v sv. pismu. Res ga najdemo še v Ex 35, 13 in 15 ter 39, 35.

⁵⁴ Aramejski vrstilni števniki qadma'a, množ. qadma'e, pomeni »prvi«; prim. H. Hyvernát, *Le langage* . . . , RB 14 (1905), 528. Upoštevati je treba, da so med judovskimi aramejskimi narečji tudi mednarečne razlike; prim. Dalman, *Grammatik*, 131. — O pomenu besede haser gl. razlago v op. 34.

⁵⁵ Aramejski vrstilni števniki tinyana' pomeni »drugi« množ. tinyane'; prim. Dalman, *Grammatik*, 132. — Glede pomena besede male' gl. op. 34.

⁵⁶ Adverb let označuje negacijo bivanja; prim. Dalman, *Grammatik-Wörterverzeichnis*, 58; H. Hyvernát, *Le langage* . . . , RB 13 (1904), 545. O besedi reš/reša' gl. op. 5.

⁵⁷ Leksikografi povezujejo aramejsko besedo masorta' (status emphaticus) z besedo masoret (status absolutus). Glagolski koren za obe je MSR »izročiti«. Pomeni besede masorta' /masoret so deloma odvisni od aramejskega narečja, h kateremu sodijo, deloma pa od časa, v katerem so zapisane. Redno pomeni »izročilo« (prim. grško parádosis; glagol parédoka v 1 Kor 15, 3); v posebnem pomenu pa je to »nevovalizirano biblično besedilo« v nasprotju do miqra', ki je »vokalizirano biblično besedilo«. Odtod je prišla hebrejska beseda masora s prav posebnim pomenom »sistematična zbirka branja svetega besedila«; prim. Jastrow, *Dictionary*, pod geslom: massoret, 805.

⁵⁸ V jeziku masoretov navadno pišejo to besedo masarta'/masorta' in ima različne pomene; prim. H. Hyvernát, *Le langage* . . . , RB 14 (1905), 214–215. V našem primeru se zdi, da je najboljši pomen »beseda, ki je predmet masoretske opombe«.

⁵⁹ Hebr. beseda minyan, aram. minyan/minyana' pomeni »število«. Treba je vedeti, da v hebr. za pojem »število« uporabljajo samostalnik *mispar*; prim. R. Alcalay, *Dictionary*, II, 2495. Minyan v pozni hebrejščini dobi poseben strokovni pomen »števila moških, ki so potrebni za veljavnost liturgične molitve«; prim. Jastrow, *Dictionary*, 801. Znano je namreč, da je za veljavnost liturgične molitve potrebna navzočnost desetih odraslih moških — Glede numerične vrednosti črk gl. op. 47; glede besede zogin, op. 49. — Pridevnik damayin/damin pomeni »podoben« v nasprotju z mithallepin »vrazličen«; prim. H. Hyvernát, *Le langage* . . . , RB 13 (1904), 532.

⁶⁰ Gl. op. 47.

b I 7': l (= let)⁶¹ »hapax legomenon«. Krožec in masoretska opomba opozarjata, da je izraz w^eet menorat v Ex 35, 14 slovnično-slogovni hapax (enkrat samkrat nastopajoč izraz).

b I 7': whd 't mnwrt (= w^ehad 'et m^enorat).⁶² Masora opozarja za prej razloženim izrazom let, da na nekem drugem mestu (Nm 4, 8) najdemo izraz 'et m^enorat. Razlika med Ex 35, 14 in Nm 4, 8 je v tem, da v prvem primeru (Ex 35, 14) pred izrazom 'et m^enorat stoji še veznik waw (»in«), v drugem primeru (Nm 4, 8) pa tega veznika ni. — Povedati je treba, da naš Rkp. hebr. 88 b v masori navedeno besedo Nm 4, 8 piše popolno (mnwrt), sedanje masoretske izdaje⁶³ pa imajo na tem mestu nepopolni zapis (mnrt).

b I 9': b (= številka 2).⁶⁴ Krožec stoji nad besedo w^eet nerotea (Ex 35, 14); opozoriti hoče, da je takó zapisan izraz dvakrat v sv. pismu: Ex 35, 14 in Nm 4, 9.

3. Velika masora

3, 1 Velika masora Rkp. hebr. 88 a. Ker je naš rokopis le fragment, se podatki velike masore⁶⁵ ozirajo, žal, na tiste vrstice besedila, ki niso ohranjene. Lahko si v zadregi seveda pomagamo z drugimi izdajami masoretskega besedila. Dajemo najprej prepis hebrejskih črk velike masore, nato poenostavljeni fonetični prepis in še prevod. Na koncu je še kratka razlaga.

3, 1, 1. Prepis hebrejskih črk

1⁰ l'st yg hs sym wyqhl 't kl 'dt. w [lhšb mhšbt].⁶⁶ w'sh bsl'l w'hly'b. lqrbh 'l hml'kh. wyqhw mlpny mšh.

2⁰ mrbym h'm lhby'. k'sr 'sh bywm hzh. l'st [hpsh. wyhw 'nš]⁶⁶ ym 'šr hyw tm'm. w'sr yšmy'w wy'byrw qwl. wbnkt hwm't

3⁰ yrwšlm bqšw. wlkm hnšm'. ky 'zr' hky n lbbw...[š bkl mš]⁶⁶ btykm g hs wsym. l' t'bw. wlhm wqly. kl ml'kh. dywm kprym...

3, 1, 2 Poenostavljeni fonetični prepis

1⁰ la^asot 13 haserin wsiman. wayyaq^ehel moše 'et kol 'adat (Ex 35, 1). w [e'lahšob mahšabot]⁶⁶ (Ex 35, 32). w^easa b^esal'el w^aololi'ab (Ex 36, 1). l^eqorba 'el hamm^ela'ka (Ex 36, 2). wayyiq^ehu millipne moše (Ex 36, 3).

2⁰ marbim ha'am l^ehabi' (Ex 36, 5). ka^ašer 'asa bayyom hazze (Lev 8, 34). la^asot [happasah (Num 9, 4). way^ehi 'anaš]⁶⁶ im 'ašer hayu t^eme'im

⁶¹ Gl. op. 56. — Na splošno aramejski adverb nebianja let v masoretski terminologiji pomeni, da se neka slovnična oblika pojavlja samo enkrat. Zato ta izraz lahko imenujemo »slovnično-slogovni hapax«.

⁶² Aramejski števniki had pomeni »eden«; prim. Dalman, *Grammatik*, 125. — O posebnem pomeni v jeziku masoretov prim. H. Hyvernat, *Le langage ...*, RB 13 (1904), 536–537.

⁶³ Gl. izdaje, navedene v op. 35.

⁶⁴ Gl. op. 47.

⁶⁵ V sedanjih oblikah Rkp. hebr. 88 je velika masora samo na spodnjem robu. Ni dvoma, da je bila v neokrnjenem rokopisu tudi na zgornjem robu, kakor v izdaji *Biblia Magna Rabbinica* Ya'qoba ben Hayyim (gl. op. 9); prim. H. Hyvernat, *Le langage ...*, RB 13 (1904), 523. Omenim, da ima MS Orient. 4445 Britanskega muzeja še tretjo veliko masoro na desnem robu; prim. RB 11 (1902) med stranmi 550–551. Težko je reči, ali jo je imel tudi naš rokopis.

⁶⁶ Črk v oglatih oklepajih v našem rkp. ni mogoče brati (gl. op. 7). Rekonstrukcija lahko velja za nedvomno glede vrst 1⁰ in 2⁰. Dvom ostane le glede 18 mm vrste 3⁰. Če upoštevamo, da je vsaka črka široka povprečno dva-tri mm, manjka vsega 6–7 črk. Če gremo zdaj od zadnjega kon-

(Num 9, 6). wa^ašer yašmī'u w^eya^abiru qol (Neh 8, 15). w^bh^anukat homat:
3⁰ y^rušalaym biqq^ešu (Neh 12, 27). w^elakem hanišma' (Neh 13, 27). ki
'ezra' hekin lebabo (Esd 7, 10)...[eš b^ekol moš]⁶⁶ botekem. 3 haserin
wsiman. lo' t^eba^aru (Ex 35, 3). w^elehem w^eqali (Lev 23, 14). kol m^ela'ka
(Lev 23, 31). d^eyom kippurim.^{84b}

3, 1, 3 Slovenski prevod

1⁰ (Nedoločnik) la^asot⁶⁷ je trinajstkrat napisan na nepopolni način. To pa je mnemotehnični obrazec: 1. »Mojzes je zbral vso občino«⁶⁸ (Ex 35, 1); 2. »da napravi načrte«⁶⁹ (Ex 35, 32); 3. »Beseleel torej naj izvrši delo z Ooliabom«⁷⁰ (Ex 36, 1); 4. »da bi se lotili dela«⁷¹ (Ex 36, 2); 5. »prejeli so od Mojzesa«⁷² (Ex 36, 3);

2⁰ 6. »Ljudstvo prinaša več kakor je treba«⁷³ (Ex 36, 5); 7. »kakor se je danes naredilo«⁷⁴ (Lv 8, 34); 8. »naj bi obhajalo pasho«⁷⁵ (Nm 9, 4); 9. »bilo je nekaj mož, ki so se omadeževali«⁷⁶ (Nm 9, 6); 10. »in naj oznanijo in razglasijo«⁷⁷ (Neh 8, 15); 11. »ob posvečevanju

3⁰ jeruzalemskega obzidja«⁷⁸ (Neh 12, 27); 12. »zdaj moramo o vas slišati«⁷⁹ (Neh 13, 27); 13. »kajti Ezdra je svoje srce pripravil«⁸⁰ (Ezdr 7, 10)

ca, lahko v črkah... bitym spoznamo besedo mšbtykm, ki je v vrstici Ex 35, 3. Tako bi ostale črke bile nedvomno bkl (prim. Ex 35, 3). Dvom ostane le glede tega, če je bila zapisana tudi beseda 'š (= 'eš »ogenj«). Glede na razpoložljivi prostor bi tudi ta beseda prišla v poštev, še zlasti glede na to, da je neki znak v začetku madeža podoben črki alef. — Za razumevanje masoretske opombe pa je navzočnost ali odsotnost besede 'eš popolnoma brez pomena.

⁶⁷ Kje vse pojavlja glagol l's: (la^asot »storiti«, »napraviti«, »izvršiti«), bo označeno v slovenskem prevodu (gl. op. 20) v naslednjih opombah, kjer je hebrejski glagol v oklepaju, pred njim pa ustrezen slovenski glagol.

⁶⁸ Ex 35, 1: Mojzes je zbral vso občino in jim rekel: »To je, kar vam je Gospod zapovedal storiti (l'st)«.

⁶⁹ Ex 35, 32: da napravi (l'st) načrte za delo iz zlata, srebra in bron.

⁷⁰ Ex 36, 1: Beseleel torej naj izvrši delo z Ooliabom in vsemi možmi, ki so umetnega duha, ki jim je Gospod dal umetnost in razumnost, da bodo znali izvršiti (l'st) vsakršno delo za napravo svetišča po vsem, kar je Gospod zapovedal.

⁷¹ Ex 36, 2: Potem je poklical Mojzes Beseleela in Ooliaba in vse moše, ki so bili umetnega duha, ki jim je Gospod dal čut za umetnost, vse, ki jih je nagibalo njihovo srce, da bi se lotili dela in ga izvršili (l'st).

⁷² Ex 36, 3: Prejeli so od Mojzesa vse prispevke, ki so jih prinesli Izraelovi sinovi, da bi se izvršilo (l'st) delo, potrebno za napravo svetišča; in ti so mu še prinašali jutro za jutrom prostovoljne prispevke.

⁷³ Ex 36, 5: Rekli so Mojzesu: »Ljudstvo prinaša več, kakor je treba, da se izvrši delo, ki ga je Gospod zapovedal izvršiti (l'st)«.

⁷⁴ Lv 8, 34: Kakor se je danes naredilo, tako je zapovedal Gospod, še delati (l'st), da se izvrši vaša sprava.

⁷⁵ Nm 9, 4: Mojzes je torej rekel Izraelovim sinovom, naj obhajajo (l'st) pasho.

⁷⁶ Nm 9, 6: Bilo pa je nekaj mož, ki so se omadeževali z mrličem in tisti dan niso mogli obhajati (l'st) pashe; ti so tisti dan stopili pred Mojzesa in Arona.

⁷⁷ Neh 8, 15: In naj oznanijo in razglasijo po vseh svojih mestih in v Jeruzalemu: »Pojdite na gore in prinesite vej z zlahtnih divjih oljk, mirtovih in palmovih vej in mladik drugega listnatega drevja, da se napravijo (l'st) iz njih šotori, kakor je pisano!«

⁷⁸ Neh 12, 27: Ob posvečevanju jeruzalemskega obzidja so poiskali levite iz vseh njihovih krajev ter jih privedli v Jeruzalem, da bi obhajali (l'st) posvečenje z veseljem in zahvaljevanjem in s petjem, s cimbali, harfami in citrami.

⁷⁹ Neh 13, 27: Zdaj moramo o vas slišati, da delate (l'st) vso to veliko hudobijo in se izneverjate Bogu, ko si jemljete tuje žene.

⁸⁰ Ezdr 7, 10: Kajti Ezdra je svoje srce pripravil, da bi preiskoval Gospodovo postavo ter spolnjeval (l'st) in učil v Izraelu zakone in naredbe.

... (Konstrukcija) b^ekol mošbrotekem⁸¹ (»v nobenem svojih prebivališč«) je trikrat zapisana nepopolno. To je mnemotehnični obrazec: 1. »ne smete netiti«⁸² (Ex 35, 3); 2. »kruh in praženo zrno«⁸³ (Lv 23, 14); 3. »nobenega dela«⁸⁴ (Lv 23, 31) dneva kippurim (»spravnega dneva«).^{84b}

3, 2 Velika masora Rkp. hebr. 88 b

3, 2, 1 Prepis hebrejskih črk

¹⁰ yb ps bsp 't 't w't wsym. wyqh 'mrn 't ykbd. hyr' 't dbr yyy⁸⁵. wbrk 't lhm. 't ql'y hhsr sbyb⁸⁶. wyqh mšh 't

²⁰ šmn hmšhh. 't hmškn. 't bgdyw hsrđ. wyby'w 't hmškn. 't hšlhn. 't ql'y hhsr... w't bgdy z wsymnhn

³⁰ w't bgdy hsrđ. g bw. dky ts' tny w't bgdy hsrđ tlyt dps bwyqhl wkn hbrn tly dw'lh pqwdy. wyqh mšh mšmn. wyrdw m'l ks'wtm.

3, 2, 2. Poenostavljeni fonetični prepis

¹⁰ 12 p^esuqin b^esipra' 'et... 'et... w^eet (Ex 35, 11): wsiman 1. wayyiqqah 'amran 'et yokebed (Ex 6, 20); 2. hayyare' 'et d^ebar YHWH⁸⁵ (Ex 9, 20); 3. wberak 'et lahm^eka (Ex 23, 25); 4. 'et qal'e hehaser (Ex 35, 17) sabib;⁸⁶ 5. wayyiqqah moše 'et

²⁰ šemen hammišha (Lv 8, 10); 6. 7. 'et hammiškan (Ex 35, 11); 8. 'et bigde hass^erad (Ex 35, 19); 9. wayyabi'u 'et hammiškan (Ex 39, 33); 10. 'et haššulhan (Ex 39, 36); 11. 'et m^enora (Ex 39, 17); 12. 'et qal'e hehaser (Ex 39, 40)... w^eet bigde (Ex 35, 19) 7 wsimanhon:

³⁰ w^eet bigde hass^erad (Ex 35, 19). 3 bo. d^eki tissa'⁸⁷ tinyana'. w^eet bigde hass^erad t^elitaya' d^ep^esuqa' b^ewayyaq^ehel⁸⁷ wken haberan t^elitaya' d^ew^eel-le p^equde⁸⁷. wayyiqqah moše miššemen (Lv 8, 30). w^eyaredu me'al kis'o-tam (Ez 26, 16).

3, 2, 3 Slovenski prevod

¹⁰ V knjigi (Pentatevha) je 12 vrstic⁸⁸ (ki imajo) 'et⁸⁹ (znamenje akuzativa)... 'et (znamenje akuzativa)... w^eet (skupaj črko waw in zname-

⁸¹ Beseda mošbrotekem je trikrat napisana nepopolno mšbtykm (gl. op. 82, 83, 84); šestkrat mwšbtykm (Ex 12, 20; Lv 3, 17; 7, 26, 23, 3; Nm 15, 2; 35, 29); enkrat pa mwšbwtykm (Ezek 6, 6).

⁸² Ex 35, 3: Sobotni dan ne smete netiti ognja v nobenem svojih prebivališč (bkl mšbtykm).

⁸³ Lv 23, 14: Kruha ter praženega ali zdrobljenega zrna ne uživajte prav do tega dne, ko prinesete daritev svojemu Bogu! To vam bodi večna postava od roda do roda po vseh vaših prebivališčih! (bkl mšbtykm).

⁸⁴ Lv 23, 31: Nobenega dela ne opravljajte! To vam bodi večna postava od roda do roda v vseh vaših prebivališčih! (bkl mšbtykm).

^{84b} Besede deym kippurim niso del sv. pisma.

⁸⁵ Tradicionalni hebrejski pravopis se izogiblje izpisovanju svetega tetragrama (YHWH), razen če je sveto besedilo prepisano za sveto rabo. Kot je znano, so božje ime tako v judovskem verskem okolju kot v starem krščanskem izročilu brali »Gospod« (hebr. 'adonay; haššem »Ime«, in pod.; LXX: Kyrios; Vg: Dominus). V svetni rabi in v ne izrazito verskih tekstih (npr. targum in masora) so tetragram nakazovali z začetno črko (Y), ki so jo ponovili dvakrat (YY) ali trikrat (YYY).

⁸⁶ Besede sbyb (= sabib) ni v svetopisemski vrstici.

⁸⁷ ki tišša' je ime 21. paraše (= Ex 30, 11–34, 35); wayyiqhel je ime 22. paraše (= Ex 35, 1–38, 20); w^eelle p^equde je ime 23. paraše (Ex 38, 21–40, 38).

⁸⁸ besipra' je tukaj v širšem pomenu (gl. op. 49).

⁸⁹ Velika masora si prizadeva odkriti sintaktično analogijo med različnimi bibličnimi vrsticami. Analogija je v tem, da najde vrstice, ki imajo naslednjo zgradbo: 'et... 'et... w^eet. Ker se v Ex 35, 11 ta zgradba pojavi dvakrat, je ta vrstica šteta dvakrat. — Glede sintaktično-semantične

nje akuzativa). (To je) mnemotehnični obrazec: 1. »Amram se je oženil«⁹⁰ (Ex 6, 20); 2. »se je bal besede Gospodove«⁹¹ (Ex 9, 20); 3. »in blagoslovil bo tvoj kruh«⁹² (Ex 23, 25); 4. »Zastore za dvor«⁹³ (Ex 35, 17) — [sabib] »naokoli«⁹⁴; 5. »Potem je vzel
20 Mojzes mazilno olje«⁹⁵ (Lv 8, 10); 6. in 7. »svetišče«⁹⁶ (Ex 35, 11); 8. »prekrasna oblačila«⁹⁷ (Ex 35, 19); 9. »Prinesli so prebivališče«⁹⁸ (Ex 39, 33); 10. »mizo«⁹⁹ (Ex 39, 36); 11. »svečnik«¹⁰⁰ (Ex 39, 37); 12. »dvorne zastore«¹⁰¹ (Ex 39, 40) ... (Konstrukcija) w'e't bigde¹⁰² (je) sedemkrat. (To je) mnemotehnični obrazec:

vloge 'et gl. Bauer-Leander, *Grammatik*, 641—642; Gesenius-Davies, *Grammar*, 289—290; König, *Syntax*, 264—269.

⁹⁰ Ex 6, 20: Amram se je oženil s svojo teto ('et) Johabedo, ki mu je rodila ('et) Arona in (we'et) Mojzesa. In let Amramovega življenja je bilo sto sedemintrideset.

⁹¹ Ex 9, 20: Kdor koli izmed faraonovih služabnikov se je bal ('et) besede Gospodove, je spravil ('et) hlapce in (we'et) živino v hiše na varno.

⁹² Ex 23, 25: »Služite pa ('et) Gospodu, svojemu Bogu in blagoslovil bo ('et) tvoj kruh in (we'et) tvojo vodo in odvzel bolezen izmed vas«. — Tu smo se oddaljili od ekumenske izdaje glede prevoda besede uberak, prevedene »in blagoslovil bom«. Zares imajo vulgata (ut benedicam), LXX (kai eulogeso) in arabski prevod v *Polyglotta Parisiensia* (VI, 323) v prvi osebi ednine glagol, ki pomeni »blagosloviti«. Vendar pa masoretski tekst (wberak; prim. Kittel BH⁹ 114 ad versum, nota beta), targum Onkelos (wibarek; prim. *Polygl. Antw.* I, 262), pešita (wenabrak; prim. *Polygl. Paris.*, VI, 322) in samarijanski targum (wybrk; prim. *Polygl. Paris.*, VI, 322) pišejo glagol v tretji osebi: »in blagoslovil bo«. Mandelkernova konkordanca (str. 237) analizira glagolsko obliko wberak kot 3. os. edn. mošk. spola perfekta pi'el glagol BRK, ki ima na začetku konverzivni waw.

⁹³ Ex 35, 17: ('et) zastore za dvor, ('et) njegove stebre in (we'et) njihove podstave in zagrijnalo za vhod v dvor.

⁹⁴ Da je na tem mestu zapisana beseda sabib, je nekaj čudnega, kajti ni je v sv. pismu in tudi je ne moremo imeti za strokovni izraz masoretske terminologije. Zdi se, da ima tukaj adverbialni pomen »naokoli«; prim. Gesenius-Buhl, *Wörterbuch*, 529; Jastrow, *Dictionary*, 949. — Morda je masoret hotel opozoriti tistega, ki se bo učil na pamet mnemotehnični obrazec (siman), da v tem primeru ne gre vse po običajnem vrstnem redu. Če namreč opazujemo razvrstitev bibličnih citatov, vidimo, da so vedno v določenem zaporedju: od prvih knjig sv. pisma do zadnjih, od prvih poglavij do zadnjih. Naš peti primer (Lv 8, 10) pa ima zmeden vrstni red (1 Ex; 2: Ex; 3: Ex; 4: Ex; 5: Lv; 6: Ex ...), zato je masoret čutil dolžnost, da je dodal besedo sabib in s tem opozoril, da izjemoma prej navede vrstico, ki bi po rednem načinu prišla na vrsto šele pozneje. — Pomen besede sabib bi torej lahko bil: »gre naokoli« z dodatkom: »da bi potem spet prišel v redno vrsto«.

⁹⁵ Lv 8, 10: Potem je vzel Mojzes ('et) mazilno olje, pomazilil ('et) prebivališče in (we'et) vse, kar je v njem, in tako posvetil.

⁹⁶ Ex 35, 11: ('et) svetišče, ('et) njegovo šotorsko pregrinjalo in (we'et) vrhnje pregrinjalo; kljuke, deske, ('et) zapahe, ('et) in stebre in (we'et) podstave.

⁹⁷ Ex 35, 19: ('et) prekrasna oblačila za službo v svetišču, ('et) sveta oblačila za duhovnika Arona in (we'et) oblačila njegovih sinov za duhovsko službo.

⁹⁸ Ex 39, 33: Prinesli so ('et) prebivališče Mojzesu, ('et) šotor (we'et) in vse njegove priprave, kljuke, deske, zapahe, stebre in podstave.

⁹⁹ Ex 39, 36: ('et) mizo z ('et) vsemi posodami in (we'et) hlebe oblička.

¹⁰⁰ Ex 39, 37: ('et) svečnik iz čistega zlata, ('et) njegove svetilke, v vrsti postavljene svetilke, (we'et) vse njegove priprave in olje za luč.

¹⁰¹ Ex 39, 40: »('et) dvorne zastore, ('et) njegove stebre in (we'et) podstave za vhod v dvor, vrvi, količke in vse priprave za službo v prebivališču, za shodni šotor.« — V ekumenski izdaji se Ex 39, 40 začne: »umivalnik in njegovo stojalo ...« (dalje kot zgoraj). V masoretskem tekstu pa so te besede konec Ex 39, 39: 'et kiyyor we'et kanno. Če primerjamo stare prevode med seboj, opazimo, da je morala biti prvotna predloga Ex 39 zelo negotova. Npr. v LXX (ed. Rahlfs, I, 156) vrstica TM Ex 39, 40 ustreza LXX Ex 39, 19. Vulgata (ed. Grammatica, 77) deli vrstice Ex 39, 39—40 drugače kot TM (in LXX) in se zdi, da je prevajala iz drugačne predloge kot je TM. Zato vrstica TM Ex 39, 40 ustreza Vg Ex 39, 39: tentorium atrii et columnas cum basibus suis; Vg. v. 40: tentorium in introitum atrii, funiculosque illius et paxillos. In še dodatek, ki ga ni v TM: Nihil ex vasis defuit quae in ministerium tabernaculi et in tectum foederis iussa sunt fieri. — Pešita (*Polygl. Paris.*,

3⁰ 1., 2. in 3. »in prekrasna oblačila«¹⁰³ (Ex 35, 19) — tega (so) trije (primeri).¹⁰⁴ (Upoštevaj, da sta) dva (vzporedna verza)¹⁰⁵ v (verzu) »in prekrasna oblačila« (Ex 35, 19) v (paraši) ki tissa'¹⁰⁶; tretji (bigde)¹⁰⁷ (vzporednemu) verzu v (paraši) wayyaq¹⁰⁸hel in tretji (bigde)¹⁰⁸ (v paraši) w'e'le p'qude (to je 4. = Ex 31, 10; 5. = Ex 39, 41). 6. »Mojzes je vzel mazilnega olja«¹⁰⁹ (Lv 8, 30); 7. »s svojih prestolov stopijo«¹¹⁰ (Ezek 26, 16).

3, 3 Opombe k veliki masori

3, 3, 1 Velika masora našega rokopisa vsebuje v glavnem štiri opozorila: dve na sprednji in dve na hrbtni strani. Na sprednji strani (a 1⁰–3⁰) prvo razlaga pisavo nedoločnika la'a'sot, ki je zapisan na nepopolni način l'st (brez črke waw, namesto l'swt), kar seveda velja za vrstico Ex 35, 1, ki je bila v neokrnjenem rokopisu na začetku drugega stolpca.²¹ Drugo opozorilo velja nepopolnemu zapisu⁸¹ besede mšbtykm (brez črke waw, namesto mwšbtykm, ki je v vrstici Ex 35, 3, a je le zadnji del tega rekla ohranjen na našem fragmentu.²¹

Na hrbtni strani (b 1⁰–3⁰) prvo opozorilo razlaga sintaktično strukturo⁸⁸ 't...t...w't v Ex 35, 11. V neokrnjenem rokopisu je bila ta vrstica napisana v sredi prvega stolpca.²⁶ Drugo opozorilo se bavi z zgradbo w't

VI, 402) samarijski targum (Polygl. Paris., VI, 402), arabski prevod (Polygl. Paris., VI, 403) in targum Onkelos (Polygl. Antwerp., I, 328) se natančno držijo TM tako glede besedila kot glede delitve vrstic. Jasno je, da bi bilo treba to vprašanje poglobiti na ravni tekstne kritike, ker se delitev v poliglotah (tako Paris. kot Antwerp.) ujema s TM. Treba je opozoriti, da delitev vrstic Ex 39, 39–40 v ekumenski izdaji nima osnove niti v izvirnem tekstu niti v kakem starem prevodu.

¹⁰² Masora se tukaj loti konstrukcije we'et bigde in trdi, da je sedemkrat v masoretskem tekstu. Drugače povedano: masora se vprašuje, kolikokrat je v TM samostalni beged »oblačilo« v status constructus plur. (= bigde) in pred njim znamenje akuzativa 'et in veznik w..

¹⁰³ Ex 31, 10: in prekrasna oblačila (we'et bigde), sveta oblačila (we'et bigde) za duhovnika Arona in oblačila (we'et bigde) njegovih sinov za duhovniško službo.

¹⁰⁴ Dobesedno: 3 (= g) v njem (= bo), tj. v vrstici Ex 31, 10.

¹⁰⁵ V rkp. imamo okrajšavo tny, ki se zdi, pomeni aramejski vrstilni števec tinyana' »drugi«; prim. Dalman, *Grammatik*, 132. — Pravzaprav bi pričakovali okrajšavo try (= tren) »dve«; prim. Dalman, *Grammatik*, 125. Kakor koli že, masoretsko izrazje je tako natančno, da postane dobessedni prevod nerazumljiv. Dobesedno bi morali prevesti »iz druge ki tissa'«. Zdi se mi, da masoret hoče reči, da ima vrstica Ex 31, 10, paraše ki tissa' dva vzporedna verza (prim. op. 87 in 108).

¹⁰⁶ O pojmu perašot gl. op. 87. Ne prezri aramejskega predloga d- (prim. Dalman, *Grammatik*, 116–118; Jastrow, *Dictionary*, 275), ki ustreza hebrejskemu (mišna) šel (prim. Jastrow, *Dictionary*, 1557). Oba predloga pogostoma nadomeščata casus constructus.

¹⁰⁷ Okrajšava tlyt nedvomno označuje aramejski vrstilni števec telita'a »tretji«; prim. Dalman, *Grammatik*, 132 (tam so tudi narečne variante). Okrajšava dps (= depe'suqa'): gl. op. 106 in 5.

¹⁰⁸ Obliko haberan sestavlja hebr. samostalni haber in osebni sufiks tretje os. mošk. spola množ. -an. V masoretski terminologiji pomeni haber odstavek, ki je podoben obravnavanemu odstavku, s tem si prihrani dvakratno navajanje istih besed; prim. H. Hyvernart, *Le language . . .*, RB 13 (1904), 536. V našem primeru se imenujeta haberin dve vrstici, ki sta v dveh različnih parašah, ker obe vsebujeta iste besede (to sta Ex 35, 19 in 39, 41). Razen tega sta obe ti dve vrstici v zvezi z Ex 31, 10, ker vse tri vsebujejo približno iste besede. Masora se bavi samo z besedo bigde in pred njo we'et (gl. op. 102), ki je na tretjem mestu v vrsticah haberin.

¹⁰⁹ Lv 8, 30: Mojzes je vzel mazilnega olja in krvi, ki je bila na oltarju, in pokropil Arona in njegova oblačila in z njim vred njegove sinove in oblačila njegovih sinov. Tako je posvetil Arona in njegova oblačila in z njim vred njegove sinove in oblačila (we'et bigde) njegovih sinov.

¹¹⁰ Ezek 26, 16: S svojih prestolov stopijo vsi knezi morja, odložijo svoje plašče in slečejo svoja pisana oblačila (we'et bigde). Oblekli se bodo v žalost, sedli bodo na tla, se tresli neprestano, in groza jih bo zaradi tebe.

bgdy¹⁰² v Ex 35, 19. Ta vrstica je bila v celotnem rokopisu napisana kmalu v začetku tretjega stolpca.³²

3, 3, 2 Pri vsakem od obravnavanih primerov navaja velika masora vsa prizadeta biblična mesta. Tako tam, kjer razlaga pisavo nedoločnika la^asot, ki je zapisan samo l'st, navaja vsa ustrezna biblična mesta.¹¹¹ Na isti način so obdelani drugi jezikovni pojavi: mšbtykm,¹¹² 't...t...w't¹¹³ in w't bgdy.¹¹⁴

3, 3, 3 Primeri ali, bolje, svetopisemska mesta, so v masori razvrščeni po določenem redu in vključeni v mnemotehnični obrazec, ki ga imenujejo siman.¹¹⁵ Siman je sestavljen tako, da si navedene vrstice sledijo v naslednjem vrstnem redu:¹¹⁶ knjiga — poglavje — vrstica. Masoret tako navaja biblično vrstico, ki jo potrebuje, na popolnoma nedvoumen način.¹¹⁷ Če se kdaj loči od tega vrstnega reda (knjiga — poglavje — vrstica), masoret vedno opozori na to nedoslednost.¹¹⁸

V simanu so biblične vrstice redno navedene s prvimi besedami, razen če kdaj zgradba besedila ali kak drug razlog zahtevajo izbiro kake druge besede v vrstici. Za primer si oglejmo siman¹¹⁹ glagolske oblike l'st. Prvi, drugi in tretji primer so navedeni z začetkom vrstice, četrti pa z eno izmed zadnjih besed vrstice; peti je ponovno začetek vrstice, šesti pa spet ne, itd. Pravi razlog za takšno izbiranje je v literarni zgradbi simana, ki mora podati ne samo potrebna mesta iz sv. pisma, ampak mora biti tudi samostojna slovstvena enota z lastnim ritmom. V celoti mora namreč biti besedilo, ki si ga zlahka zapomnimo in znamo na pamet.

3, 3, 4 V našem času raziskovalec seveda ne potrebuje takih mnemotehničnih pripomočkov, ker ima na voljo sv. pismo, ki je razdeljeno na oštevilčene knjige, poglavja in vrstice, razen tega so mu na voljo potrebne konkordance, ki se naslanjajo na to razdelitev. Masoreti vsega tega niso imeli, zato so se morali zateči k mnemotehničnim obrazcem. Velik del težav, ki nanje naleti sedanji raziskovalec pri študiju masore, izvira iz nepoznanja hebrejskega besedila sv. pisma, to znanje pa si more pridobiti samo z vsakodnevnim branjem ali poslušanjem bibličnih odlomkov v hebrejščini.

3, 3, 5 Opozorila v masori ohranjajo tudi danes del svoje vrednosti in bi jih morali bolj upoštevati pri prevajanju sv. pisma »iz izvirnika«. Za

¹¹¹ Gl. op. 68—80.

¹¹² Gl. op. 81—84.

¹¹³ Gl. op. 90—93, 95—101.

¹¹⁴ Gl. op. 103, 108—110.

¹¹⁵ Beseda siman, množ. simanin pomeni v jeziku masoretov lahko: 1) mnemotehnične obrazce, 2) odstavke ali vrstice, na katere se ti obrazci nanašajo. Prim. H. Hyvernath, *Le langage* . . . , RB 14 (1905), 228—231. Opozorjam, da Hyvernathova vokalizacija »seman« ni več v navadi, gl. Jastrow, *Dictionary*, 981 in Alcalay, *Dictionary*, 1759, pod geslom siman (pisano symn).

¹¹⁶ Masoret je včasih prisiljen, da poruši vrstni red: knjiga — poglavje — vrstica, če hoče sestaviti obrazec, ki si ga bo lahko mogoče zapomniti.

¹¹⁷ Kadar navedena beseda ali skupina besed ne zadošča, da bi s tem nedvoumno označili vrstico sv. pisma, masoret doda druge nebiblične besede, ki skupaj z bibličnimi pomagajo določiti zaželeno vrstico. Zgled za to imamo v prvem simanu (a 3^o), kjer beseda kol m'e'l'a'kah ne zadošča, da bi označila biblično vrstico. Masoret je dodal aramejski predlog d- in še besedo yom kippur in s tem povedal, da gre za vrstico, v kateri je konstrukcija v zvezi z dnevom kippur. Tako označena vrstica pa more biti samo Lv 23, 31. — Gl. tudi še op. 84—85.

¹¹⁸ Gl. op. 94.

primer: kadar masora opozarja, da je v sv. pismu sedemkrat zapisana vrstica, katere sintaktična struktura¹²⁰ je »podobna«, bi moral prevod iz originala nekako posredovati¹²¹ to podobnost in vseh šest mest prevesti enako. Kadar masora pove, da sta dve ali so tri vrstice haberin,¹⁰⁸ tj. »tovariša,« bi bilo prav, če bi to zaznali tudi v prevodu.¹²²

3, 3, 6 S filološkega stališča masora ohranja številne podatke, ki jih je težko najti kje drugje. Če je povedano, da je nepopolni zapis l'st tri najstkrat v masoretskem tekstu, vseh drugih 220-krat¹²³ pa je zapis popoln (torej l'swt), sili masora bibličnega jezikoslovca, da se vpraša, zakaj tako.

3, 3, 7 Bibličnohebrejska pravopisna pravila zahtevajo, da so nekatere besede zapisane v dveh (ali celo treh) različnih oblikah: popolni in nepopolni. Izbor določenega načina pisave pri določenih odlomkih sv. pisma ureja izročilo. Nekatere sedanje oblike pisave (bodisi popolne bodisi nepopolne) imajo morda svoj izvor že v pravopisnih pravilih bibličnih časov in z zgodovinskega vidika morda razodevajo stare hebrejske narečne oblike (npr. judovsko, samarijsko narečje in pod.)

Masoret se ne spušča v zgodovino kakšnega načina pisave, opozorja samo na pojav. Včasih pa kot dober ekseget sestavi siman tako, da razen jezikoslovnih opozoril posreduje tudi teološko moralno razlago. Masora npr. opozarja,¹²⁴ da pisavo mšbtykm (a 30) najdemo samo v okviru treh svetopisemskih zapovedi, ki so v zvezi s tremi svetimi časi hebrejske liturgije: sobota (Ex 35, 3), pasha (Lv 23, 14) in veliki spravni dan (Kippur —Lv 23, 31). Tri prepovedi so bile razglašene kot veljavne za vse čase in vse kraje (= mšbtykm), kjer in kadar bodo Izraelci živeli. Te prepovedi so: 1. prepoved prižigati ogenj na sobotni dan; 2. prepoved jesti kruh, praženo zrnje in sveže klasje, preden je bil darovan prvi žitni snop (obred, ki je bil zapovedan tik pred praznovanjem pashe); 3. prepoved opravljati kakršno koli delo na spravni dan.

3, 3, 8 Ena izmed slabosti masore je v tem, da je nakopičila ogromno raznovrstnih podatkov, ki jih je treba preiskovati posamič in jih je treba tudi vsakega posebej analizirati. Morda je še najbolje, če upoštevamo, preden se lotimo masore, da je to zbirka šolskih napotkov, ki so jih zbrali

¹¹⁹ Gl. op. 68—73.

¹²⁰ Vrstice (gl. op. 89) so navedene v op. 90—93 in 95—101.

¹²¹ Ne gre za dobesedno »prestavljanje« bibličnega hebrejskega besedila v kakšen drug jezik, kajti tako ne bi nastal prevod, ampak nekaj nerazumljivega. Gre za to, da bi strukturalne značilnosti hebrejščine prenesli v strukturo drugega jezika na tak način, da bi ob branju prevoda mogli »uživati« izvirnik. Pod tem vidikom je vulgata eden izmed najbolj uspešnih prevodov, tako vsaj meni Chaim Rabin, profesor za hebrejščino in semitske jezike na hebrejski univerzi v Jeruzalemu. Prevajanje izvirnega bibličnega besedila v kak drug jezik zahteva rešitev vrste vprašanj (jezikovnih, kulturnih, verskih, liturgičnih itd.), njihova pomembnost pa se spreminja od časa do časa, od okolja do okolja. Že način, kako berejo sveto besedilo vzhodnjaki, se razlikuje od našega. Koran kantilirajo po določenem napevu tako v šoli kot v mošeji. Sv. pismo so recitirali v določenih tonovskih načinih tako v verskih šolah (yešivot) kot v shodnicah. Številne vzhodne krščanske cerkve so ohranile tak način (npr. sirska in koptska itd.).

¹²² S tega vidika so v ekumenski izdaji dobro prevedene vrstice Ex 31, 10; Ex 35, 19; Ex 39, 41. Treba pa bi bilo poenotiti prevod v Ex 31, 10 in 35, 19 (»za duhovsko službo«) in Ex 39, 41 (»za duhovniško službo«), ker je obakrat hebrejski izraz isti: we'et bigde ... lekahn.

¹²³ Prim. Mandelkern, *Concordantiae*, 924.

¹²⁴ Gl. op. 81.

učenci v dolgem času šolanja, času, ki je trajal skoraj deset stoletij. Mnogih stvari masoreti ne pojasnjujejo, ker so se jim zdele same po sebi umevne, druge pa večkrat ponovijo, ker so se jim zdele pomembne. Ni pa dvoma, da predstavlja masora eno največjih eksegetičnih šol, kar jih je poznala zgodovina.

4 Targum Onkelos

4, 1 **Uvodne opombe.** Navadno pišejo, da so targumi¹²⁵ stari prevodi v aramejskem jeziku, narejeni za uporabo v judovskem okolju.¹²⁶ Na temelju te opredelitve, vzete v strogem pomenu, sta s tem izključena prevod septuaginte¹²⁷ in sirski prevod Pešitta'.¹²⁸ Čeprav je prvi delo hebrejske občine v Aleksandriji,¹²⁹ ne sodi med targume zaradi jezika, ker gre za grški prevod; drugi, čeprav verjetno delo hebrejske skupnosti v Edesi¹³⁰ in čeprav je pisana v nekem aramejskem narečju,¹³¹ je izključen zato, ker je sčasoma postal prevod sirske krščanske skupnosti.¹³²

Treba je opozoriti, da ima točno ločevanje targumov od drugih starih prevodov predvsem praktični pomen. Z eksegetično zgodovinskega vidika bi takšno ločevanje vodilo v zmoto, ker bi ločilno črto med njimi podarjalo bolj, kot pa v resnici je.¹³³

4, 1, 1 V zadnjih dvajsetih letih je študij targumov doživel prebujenje. Zdaj imamo na voljo kritično izdajo targuma Onkelos in targuma Jona-

¹²⁵ Hebrejsko/aramejski samostalniki targum, množ. targumin, ki ni biblični izraz, pomeni v hebrejščini mišne »prevode«; v judovski aramejščini pa targum/targuma' pomeni »prevod« pa tudi »slovesni govor«; prim. Jastrow, *Dictionary*, 1695. Glagol * trgm v obliki Piel/Pual pomeni »prevesti« ali »glasno brati« (prim. Jastrow, *Dictionary*, 1695–1696, kjer so še drugi pomeni).

¹²⁶ Od časov, ko je živel Rab (175–247 po Kr.), ustanovitelj akademije v Suri, stavijo nastanek targumov v dobo Ezdra (prim. Neh 8, 8); gl. R. Le Déaut, *Les études targumiques*, v: H. Cazelles, *De Mari à Qumran*, I, Paris 1969, 302.

¹²⁷ Prim. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*³, Tübingen 1964, 951–971 za LXX; str. 971–973 za prevode Aquila, Simah in Teodotion. — J. W. Wavens, *Septuaginta Forschungen seit 1954*, ThR NF 33 (1968), 18–76. — Z lingvističnega vidika je zelo zanimiva razprava Ch. Rabin, *The Translation Process and the Character of the Septuaginta*, Textus 6 (1968), 1–26, ker posebej upošteva način prevajanja.

¹²⁸ Prim. O. Eissfeldt, *Einleitung*, 948–951; L. Leloir, *La Bible Syriacque*, BTS 119 (1970), 8–10. — Dobra sinteza na podlagi obsežne bibliografije je A. K. George, *The Peshitta Version of Daniel. A Comparison with the Massoretic Text, the Septuaginta and Theodotion*, Diss. Hamburg 1973 (v uvodu).

¹²⁹ Prim. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes 89), Paris 1962. Dodati je treba še: M. van Esbroeck, *Une forme inédite de la lettre du roi Ptolomée pour la traduction des LXX*, Bi 57 (1976), 542–549.

¹³⁰ Prim. J. B. Segal, *Edessa, the Blessed City*, Oxford 1970; razen dela A. K. George, *The Peshitta Version ...* (gl. op. 128).

¹³¹ Za razmerje sirščine do drugih aramejskih narečij gl. C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*,³ Leipzig 1965 (ponatis); W. Leslau, *Semitic Languages*, Enc. Brit. 20 (1967), 209. Bolj na kratko o sirščini v Pešiti prim. Th. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar*, London 1904, XIII–XIV.

¹³² Prim. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 18–19; 23–25. — O. Bardenheuer, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, IV, Freiburg 1923.

¹³³ Gl. opombo R. Le Déaut, *Les études targumiques*, 302, št. 2. Razen tega: M. Delcor, *Un cas de traduction »targumique« de la LXX*, A propos de la statue en or de Dan III, Textus 8 (1969), 30–35. Za pešito prim. A. Vööbus, *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des AT*, Muséon 68 (1955), 212–218.

tan,¹³⁴ revizijo targuma Psevo-Jonatan na temelju londonskega rokopisa¹³⁵ in objave drugih targumov.¹³⁶ Posebno zanimanje je zbudila najdba targuma Jobove knjige v Qumranu¹³⁷ in targuma Neophyti v Vatikanski knjižnici.¹³⁸

Targumi so se razodeli kot dragocen vir informacij za številne stroke. Aramaist lahko na njihovi podlagi ocenjuje stopnjo razvoja aramejskih narečij; ekseget se lahko ozira nanje, da spozna, kakšen pomen so dajali kakšni hebrejski besedi v določenem času, pri tem pa bo odkril, da imajo nekatere razlage stare zaveze, kakor jih beremo pri novozaveznih avtorjih, svojo potrditev v targumu.¹³⁹ Jezikoslovec, ki ga zanimajo vprašanja kontrastivne analize in »translation technique«,¹⁴⁰ ima tu možnost, da presodi prevajalsko tehniko targumistov, ki so prevajali sv. pismo. Na splošno¹⁴¹ lahko rečemo, da so se targumisti držali načela zvestega prevajanja (lahko celo rečemo: prestavljanja) pri peteroknjžju, bolj svobodnega prevajanja pa pri prerokih. V prevodu so se razen nekaterih narečnih posebnosti izogibali pogovornega jezika.¹⁴³

4. 1. 2 Čeprav so vprašanja, ki so sporna, še vedno številna,¹⁴⁴ kot je to velikokrat v znanosti, je vendar že nastalo načelno soglasje glede osnovnih

¹³⁴ A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, I—III, Leiden 1959—1968. Opozoriti je treba, da Sperberjeva izdaja ni brez napak; na nekatere je opozoril J. van Zijl, *Errata in Sperber's Edition of Targum Isaiah*, ASTI 4 (1965), 189—191.

¹³⁵ Prim. D. Rieder, *On the Ginsburger Edition of the Pseudo-Jonathan Targum of the Torah*, Lešonenu 32 (1967/68), 298—303, kjer je ocenil napake v Ginsburgovi izdaji. Isti avtor je zdaj objavil popravljeni izdaji Psevo-Jonatan: *Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch copied from the London MS British Museum add. 27031*, Jerusalem 1974.

¹³⁶ Deloma jih je objavil A. Sperber, *The Bible in Aramaic*, IV, Leiden 1962, deloma so objavljene na raznih mestih. Omenim tu palestinski targum, najden v genizi v Kairu; prim. P. Kahle, *Masoret des Westens* (ponatis), Hildesheim 1967; za pozneje najdene odlomke prim. A. Diez Macho, *Targum*, Enciclopedia de la Biblia 6 (1965), 865—881. Nove izdaje targuma Rutine knjige in knjige Kronik gl.: E. Levine, *The Aramaic Version of Ruth*, Rome 1973; R. Le Déaut-J. Robert, *Targum des Chroniques*: I, Introduction et traduction; II, Texte et Glossaire, Rome 1971.

¹³⁷ Prim. A. S. van der Woude, *Das Hiobtargum aus Qumran Höhle XI*, Suppl. to VT 11 (1963), 322—331; J. van der Ploeg, *Un targum du livre de Job*, BVC 58 (1964), 79—87. — S. A. Kaufman, *The Job Targum from Qumran*, JAOS 93 (1973), 317—327.

¹³⁸ Našel in objavil ga je A. Diez Macho. Delo je izdal hkrati v španščini (kastilščini) A. Diez Macho, v francoščini R. Le Déaut in v angleščini M. Mc Namara. Naslov dela: *Neophyti I. Targum palestinese MS de la Biblioteca Vaticana*, I—IV (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri), Barcelona 1968—1974. Peti zvezek (Deuteronomium) je v pripravi.

¹³⁹ Prim. E. Bertina, *Aportaciones recientes de los targumim a la interpretación neotestamentaria*, EstBibl 39 (1964), 361—376. — P. Nickels je zbral bibliografijo o sorodnosti med NZ in targumom (Institutum Biblicum, Roma 1967). V tej zvezi je pomembno novejšo delo M. Mc Namara, *Targum and New Testament: Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible. A Light to the New Testament*, Shannon 1972.

¹⁴⁰ Prim. Y. Komlos, *The Bible in Light of the Aramaic Translations*, (Bar Ilan University Series of Research Monographs 12), Tel Aviv 1973. Tudi: Ch. Rabin, *The Translation Process*, 17—19; M. L. Klein, *Converse Translation: A Targumic Technique*, Bi 57 (1976), 515—537.

¹⁴¹ Prim. E. Mangénat, *Targums*, EB 5/II (1912), 1996.

¹⁴² O pojmu prevajanja in o vprašanjih v zvezi z njim pod strukturalno lingvističnim vidikom prim. E. A. Nida, *Translation or Paraphrase*, BiTrans 1 (1950), 97—106; H. W. Law, *Grammatical Equivalences in Bible Translating*, BiTrans 17 (1966), 123—128; M. Mc Namara, *The Aramaic in Translations*, Script 18 (1967), 47—56; W. D. Reymann, *Cultural Equivalences and Non-Equivalences in Translation*, BiTrans 20 (1969), 158—167.

¹⁴³ Prim. A. Tal (Rosenthal), *The Language of the Targum on the former Prophets and its Position within the Aramaic Dialects*, Tel Aviv 1975, XXX—XXXII.

točk. Polemika med šolama Th. Nöldekeja in G. Dalmana na eni strani in A. Geigerja in P. Kahleja na drugi strani je npr. danes že presežena. Obe šoli sta se razhajali glede geografskega izvora in uporabljenega jezika v targumih Onkelos in Jonatan. Th. Nöldeke¹⁴⁵ in G. Dalman¹⁴⁶ sta izhodišče obeh targumov postavljala na palestinska tla, njun jezik pa naj bi bil isti kot neko aramejsko narečje blizu t.i. »Jezusovega jezika«.¹⁴⁷ A. Geiger¹⁴⁸ in P. Kahle¹⁴⁹ pa sta nasprotno trdila, da sicer oba targuma izhajata iz Palestine, toda v babilonskih hebrejskih občestvih sta doživela takšno spremembo, da sta skoraj popolnoma izgubila prvotne značilnosti; treba ju je torej imeti za docela babilonska targuma.

Zdaj pa skupina odličnih znanstvenikov, kot so E. Y. Kutscher,¹⁵⁰ M. Black,¹⁵¹ P. Wernberg-Møller,¹⁵² A. Diez-Macho,¹⁵³ G. Vermés,¹⁵⁴ R. Le Déaut¹⁵⁵ in A. Tal (Rosenthal)¹⁵⁶ zastopa stališče, da je izvor obeh targumov

¹⁴⁴ Prim. R. Le Déaut, *The Current State of Targumic Studies*, BibTB 4 (1974), 3–32; M. Z. Kaddari, *L'état actuel de la recherche sur le Targum Onkelos*, HaMiqrà' weToledot Ysrael, Tel Aviv 1972.

¹⁴⁵ Prim. Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, Halle 1875, XXVII, kjer avtor trdi, da je targum Onkelos palestinskega izvora, da pa je končna redakcija bila opravljena v Babiloniji. Po primerjavi s targumom Pseudo-Jonatana vidi Nöldeke v targumu Onkelos palestinski temelj; prim. njegovo delo: *Die Alttestamentliche Literatur*, 1868, v franc. prevodu: *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, Paris 1873, 371–372. — Pozneje je Nöldeke spremenil svoje mnenje, ker je tudi za T. Onkelos dopustil babilonski vpliv; prim. *Literarisches Centralblatt* (1877), 305.

¹⁴⁶ G. Dalman, *Die Worte Jesu*,¹ Leipzig 1898, 6 je trdil, da je TO brez babilonskega vpliva, in je v TO videl prav galilejsko aramejsko narečje. Pozneje je svoje stališče omilil; prim. *Grammatik des Jüdisch-palästinischen Aramäisch*, Darmstadt 1960 (= 1905²), 12: »Die Sprache dieses Targum ist vom aramäischen Dialekte sowohl des palästinischen als des babylonischen Talmud ebenso grammatikalisch wie lexikalisch deutlich unterschieden und steht dem biblischen Aramäisch näher als diesem.«

¹⁴⁷ Prim. Dalman, v op. 146; H. Ott, *Um die Muttersprache Jesu Forschungen seit Gustav Dalman*, NovTest 9 (1967), 1–25.

¹⁴⁸ Prim. A. Geiger, *Urschrift und Übersetzung der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums*, Frankfurt/M. 1923, 151, 164–165.

¹⁴⁹ Prim. P. Kahle, *The Cairo Geniza*,² Oxford 1959, 194: »Targum of Onkelos originated in Babylon.«

¹⁵⁰ Prim. E. Y. Kutscher, *The Language of the Genesis Apocryphon*, Scripta Hierosolymitana 4 (1958), 10: »in favour of a Palestinian and perhaps even Judean origin for TO.« Za kritiko Dalmana prim. istega avtorja: *Studies in Galilean Aramaic*, Jerusalem 1968 (v hebrejščini s kratkim angleškim povzetkom).

¹⁵¹ Prim. M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*,³ Oxford 1967, 18: »The official and authoritative Onkelos; the latter was written in an artificial Aramaic which had to be understood by both Babylonian and Palestinian Jews.« Avtor postavlja končno redakcijo v Babilonijo in ima TO za »fundamentally a Babylonian composition«, čeprav je njegov izvor palestinski.

¹⁵² P. Wernberg-Møller, *An Inquiry into the Validity of the Text-Critical Argument for an Early Dating of the Recently Discovered Palestinian Targum*, VT 12 (1962), 330; gl. tudi: *Studia Theologica* 15 (1961), 129–180 in JSS 7 (1962), 253–256.

¹⁵³ Prim. A. Diez Macho, *La lengua hablada por Jesu Christo*, OrAnt 2 (1963), 103. Zaradi podobnosti s samarijanskim targumom avtor na str. 113 piše: »El Onkelos probablemente procede de Palestina aunque su forma definitiva la recibiera en Mesopotamia.«

¹⁵⁴ Prim. G. Vermés, *Haggadah in the Onkelos Targum*, JSS 8 (1963), 169, kjer piše: »Onkelos is a Babylonian revision of Palestinian Targumic tradition.«

¹⁵⁵ Prim. R. Le Déaut, *Introduction à la littérature targumique*, I (ad usum privatum), Rome 1966, 84. — Isti: *Etudes targumiques*, 303: »Un targum officiel du Pentateuque dit d'Onkelos... sans doute simple transcription araméenne du grec Aquila, dont la rédaction finale se situe en Babylonie en IV^e–V^e siècle. — O predhodnikih Akvile gl. D. Barthélemy, *Les dévanciers d'Aquila*, Leiden 1963.

¹⁵⁶ A. Tal (Rosenthal), *The Language of the Targum*, XIII–XXX in 203–212.

na palestinskih tleh v času, ko se je začelo krščanstvo. Skrbna primerjava na ravni aramejščine¹⁵⁷ je pokazala, da jezik obeh targumov ni jezik, ki bi ga bili govorili v Palestini v prvem krščanskem stoletju, ampak knjižni jezik, ki je bil daleč od govornega jezika, nekaj takega, kot staroslovanščina v primerjavi s sedanjo slovenščino. Takó je zdaj ostalo vprašanje o »Jezusovem jeziku« ponovno na mrtvi točki.¹⁵⁸

4, 1, 3 Drug vidik, ki ga je na katoliški strani dobro osvetlil R. Le Déaut,¹⁵⁹ se tiče zgodovine, kdaj so nastali targumi. Do pred nekaj leti je bilo splošno mnenje,¹⁶⁰ da so bili targumi potrebni zaradi »pastoralnih« razlogov, če smemo tako reči. Pojav so razlagali približno takole: Po vrnitvi iz babilonskega izgnanstva je aramejščina polagoma postala pogovorni jezik palestinskih Izraelcev, verniki pa so vedno manj razumeli hebrejščino, ki je ostala v liturgični rabi. Da bi olajšali razumevanje sv. pisma, so čutili potrebo, da so po prebranem hebrejskem besedilu prebrali še aramejski prevod.

Danes se zdi, da je imel jezikovni razlog pri tem postransko vlogo. Targum je nastal prvenstveno iz teološko-eksegetičnih potreb, da bi namreč svetemu besedilu dali uradno razlago. Niso takoj prevedli vsega sv. pisma, v začetku so se omejevali na branje uradnega prevoda težjih odlomkov.¹⁶¹ Ščasoma so različne variante »uradnih« prevodov zbrali v zaključene enote.¹⁶² Ohranili so se nam le Targum Jerušalmi II,¹⁶³ Targum Onkelos,¹⁶⁴ Targum Jonatan,¹⁶⁵ Targum Psevdo-Jonatan,¹⁶⁶ Samarijanski tar-

¹⁵⁷ Prim. prav tam, 203—212.

¹⁵⁸ H. Birkenland, *The language of Jesus*, Oslo 1954, pravi, da je Jezus običajno govoril hebrejsko, aramejsko pa, kadar je hotel svojemu govoru dati večji poudarek. Izmed obsežne literature o vprašanju navedem le nekaj razprav, ki so bolj zanimive: prim. P. Kahle, *Das palästinische Pentateuchtargum und das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, ZNW 49 (1958), 100—116; polemični odgovor E. Y. Kutscherja: *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch*, ZNW 51 (1960), 46—54, in Kahlejeva samoobramba: *Das zur Zeit Jesu gesprochene Aramäisch. Erwiderung*, ZNW 51 (1960), 55 sl. — Prim. R. H. Grundy, *The Language Milieu of First Century Palestine. Its Bearing on the Authenticity of the Gospel Tradition*, JBL 83 (1964), 17—28; R. Degen, *Sprachen und Sprachprobleme Hebräisch, Aramäisch, Griechisch c. 200 v. Chr. — ca. 200 n. Chr.*, LitRelFrühjud (1973), 107—116; M. Delcor, *Le Targum de Job et l'araméen du temps de Jesus*, RScRel 47 (1973), 232—261. — Na splošno lahko rečemo, da se vprašanje zdaj giblje v teh mejah: kakšni so bili jeziki, ki so jih v Palestini govorili v 1. stol. po Kr.? Ali je mogoče napraviti jezikovni zemljevid za Palestino v 1. stol. po Kr.? Zdi se, da so v Judeji zunaj večjih mest še naprej govorili hebrejsko, v Galileji pa so bolj uporabljali aramejščino. V mestih so raje govorili grško, zaradi zvez z okupacijskimi silami pa tudi latinsko. Ni neverjetno, da je povprečni tedanjí prebivalec Palestine aktivno in pasivno obvladal hebrejščino, aramejščino in grščino.

¹⁵⁹ R. Le Déaut, *Jalons pour une histoire d'un manuscrit du targum palestinien* (Neofiti I), Bi 48 (1967), 509—533; isti: *Introduction à la littérature targumique*, I, Rome 1966.

¹⁶⁰ Prim. npr. E. Mangelot, *Targums*, EB 5/II (1912), 1995—2008.

¹⁶¹ Prim. R. Le Déaut, *Les études targumiques*, 303, 322—330; F. Maas, *Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung*, ZThK 52 (1955), 144.

¹⁶² Prim. R. Le Déaut, *Les études targumiques*, 320.

¹⁶³ Prav tam, 303.

¹⁶⁴ Prav tam.

¹⁶⁵ Prav tam.

¹⁶⁶ Prim. A. Diez Macho, *Entorno a la datación del Targum Palestinense*, Sefarad 20 (1960), 1—14; G. J. Kuiper, *The Pseudo-Jonathan Targum and Its Relationship to Targum Onkelos*, Roma 1972. — Ponatisnili so izdajo M. Ginsburgerja: *Pseudo-Jonathan ben Uziel zum Pentateuch*, Hildesheim 1972 (= Berlin 1903); gl. tudi op. 135.

gum¹⁶⁷ in Targum Neophyti.^{167b} Verjetno pa je, da je bilo v rabi še več targumov.

Targumi niso prevodi, ki bi bili zapisani zato, da bi nadomestili izvirnik. V starem hebrejskem izročilu¹⁶⁸ je veljalo načelo: »brati prevod« peteroknjžja vrstico za vrstico in »brati prevod« prerokov po vsaki tretji vrstici. Iz tega sledi, da v bogoslužnem branju ohranja izvirno besedilo glavno vlogo, »prevod« pa ima le od izvirnika odvisno vlogo, ne da bi ga hotel nadomestiti.¹⁶⁹

Jezik targumov ni pogovorna aramejščina (prim. 4, 1, 2). V liturgični rabi in v eksegetičnih šolah so ustvarili nekak svet knjižni jezik, ki je imel za zgled klasično aramejščino. Za ta jezik so v zadnjem času predlagali, naj bi ga imenovali aramejski koiné.¹⁷⁰ Njegova naloga je, da tudi v prevodu ohrani sakralnost izvirnika, na drugi strani pa, da ustali razlago v standardizirani govorici.

Eksegetični vidik targumov je najbolj jasno viden v teološko pomembnejših odlomkih. Včasih je dovolj, da nadomesti eno samo besedo izvirnika,¹⁷¹ včasih zadošča kratek dodatek,¹⁷² ki pojasni smisel izvirnika, včasih pa je potreben daljši dostavek (tošefet),¹⁷³ ki razloži teološki pomen odlomka. Ni izključeno, da so tošafot¹⁷⁴ bili tudi podlaga za liturgično homilijo (d^eraša).¹⁷⁵

¹⁶⁷ Prim. J. Ramon Diaz, *Ediciones del Targum Samaritano*, EstBibl 15 (1956), 105–108. Isti avtor pripravlja kritično izdajo.

^{167b} Gl. op. 138.

¹⁶⁸ Prim. E. Mangelot, *Targums*, EB 5/II (1912), 1885–2008; E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, II, 539–544. Navedeni vir je traktat Megilla (= »zvitke«) IV, 4. 6. 10 iz Mišne.

¹⁶⁹ Verjetno je, da je bil prvi samostojni prevod septuaginta, čeprav so morali sprva brati v dveh jezikih (hebrejsko in grško) in še to le pri kakšnem delu bogoslužja (pentatevh, šema' Israel in molitve); prim. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée*, 76–77.

¹⁷⁰ Izraz je uvedel A. Tal (Rosenthal), *The Language of Targum* (angleški povzetek), X.

¹⁷¹ Npr. v Balaamovih izrekih (Nm 24, 7) beremo namesto imena kralja Agaga (TM: »višji kot Agag je njegov kralj«) v samarijanskem targumu in v LXX ime Gog (prim. Polyg. Paris. VI. 666–667; Rahlfs, I, 259), Targum Onkelos (Polyg. Antv., I, 548), Pešita in Vulgata pa imajo Agag kot TM. Zamenjavo je povzročil razvoj legende o Gogu in Magogu (prim. Ezek 38–39; Raz 20, 8) in dejstvo, da so Balaamovi izreki dobivali vedno bolj mesijanski pomen. Prim. G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961, 122–177. Zgodovinski sovražnik Agag je postal simbol končnega sovražnika Goga, zato je targum zamenjal ime kralja, ker je hotel dati simbolično razlago. Zanimivo je, da povsod, kjer gre za pomembne eshatološke odlomke, targuma Onkelos in Jonatan rada vnašata ime Gog.

¹⁷² Prav tako v zvezi z Balaamom. TM uporablja kot uvod obliko wayyissa' mešalo (Nm 23, 7.18; 24, 3.15.20.21) »tedaj je povedal svoj mašal (=rek)«. V hebrejščini biblije in mišne pa ima lahko beseda mašal različne pomeni (prim. F. Zorell, *Lexicon hebraicum*, 482; F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs, *Lexicon*, 605; in seveda delo O. Eissfeldta, *Der Maschal in AT*, Giessen 1913). Stari prevodi imajo: LXX »parabolé«, TO in pešita »matla«, Vulgata »parabula«. Targum Psevdo-Jonatana dodaja besedi matleh še besedo denebuteh in s tem razloži TM »je povedal mašal svoje prerokbe«. S tem kratkim dostavkom pove, da je treba besedo mašal tukaj razumeti v pomenu »preroškega izreka«.

¹⁷³ Primer dolge tošefet je študiral R. Le Déaut, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*. Rome 1963.

¹⁷⁴ Beseda tošefet; množ. tošafot, ki pomeni »dodatek« (prim. Jastrow, *Dictionary*, 1654), v zvezi s targumom pomeni daljši dostavek, ki ni del svetega besedila.

¹⁷⁵ Beseda d^eraša (istega korena kot midraš; prim. R. Bloch, *Midrash*, DBS 5 (1957), 1263–1281) v hebrejščini mišne pomeni »liturgično homilijo v shodnici«; prim. Schürer, *Geschichte*, II, 535–536.

Navidezna svobodnost glede na izvirnik je možna in dopustna le zato, ker targum ni samostojen prevod in ima poslušalec stalno priložnost, da prevod neposredno primerja z izvirnikom.

4, 1, 4 Naš rokopis je lahko praktičen zgled za to, kar je bilo povedano zgoraj. Za vsako hebrejsko vrstico peteroknjižja je napisan targum, kot je v skladu s pravili izročila.¹⁷⁶ Kjer hebrejski izvirnik vsebuje težje izraze, čuti targum za svojo dolžnost, da razloži vsebino (prim. besedilo spodaj).

4, 2 Targum Onkelos v Rkp. hebr. 88

4.2.1 V Rkp. hebr. 88 a so ohranjene naslednje svetopisemske vrstice: cela vrstica Ex 34, 35 (I, 3—9),¹⁷⁷ cela vrstica Ex 35, 3 (II, 1—4), začetek Ex 35, 4 (II, 9), cela vrstica Ex 35, 8 (III, 3—6) in začetek Ex 35, 9 (III, 9).

4, 2, 2. Prepis hebrejskih črk

whzw bny (I, 3) ysr'l yt sbr 'py (I, 4) mšh 'ry sgy zyw (I, 5): yqr' d'py mšh (I, 6) wmtyb mšh yt byt (I, 7) 'py 'l 'pwhy 'd (I, 8) d'lyl lml'my ...l' [tb'rwn]¹⁷⁸ (II, 1) ['y]št'¹⁷⁹ bkl...¹⁸⁰ (II, 2) mwrtbnykwn bywm' (II, 3) dšbt' (II, 4) w'mr (II, 9)...wmšh' l'nhrwt (III, 3) wbsmy' lmšh (III, 4) rbwt' wlqtrt (III, 5) bwsmy' (III, 6) w'bny byrl (III, 9).

¹⁷⁶ Prim. op. 168. Tudi R. Le Déaut, *Liturgie juive et Nouveau Testament*, Rome 1965.

¹⁷⁷ Ob prevodu vrstice Ex 34, 35, kakor ga beremo v targumu Onkelos, lahko opozorimo na razlike od izvirnika. — Odstavek Ex 34, 29—35 pripoveduje, kako je Mojzesu po prihodu s Sinajske gore obraz pokrivala tako slepeča svetloba, da si je moral zagrniti obraz, kadar je ljudstvu razlagal božje zapovedi (vrst. 34). Glede na stare prevode pomeni vrst. 35 predvsem štiri težave: 1. ali perfekt Qal wera'u »videti« izraža dejanje, ki se je dogodilo v določenem času, ali pa kakšno trajno dogajanje? Z drugimi besedami: stari ekseget se je vprašal: »Koliko časa so Izraelci videli Mojzesovo obličje sijoče? TO (izd. Sperber, I, 151), pešita, arabski prevod in vulgata prevajajo tako, kot da je pojav trajal stalno, samarijanski targum, LXX in nekatere variante TO (tudi naš rokopis) pa ga omejujejo na določeno zgodovinski čas. 2. TM nadaljuje: »Izraelci so videli Mojzesov obraz...« Stari prevodi so čutili potrebo, da so določene povedali, kako Izraelci niso videli samo Mojzesov obraz (saj so tega videli tudi, preden je šel Mojzes na goro), ampak neko svetlobo, ki jo je izžarevala njegova oseba (prim. glede tega tudi prevod TO v našem rokopisu). 3. Težavni hebrejski izraz qaran'or pene Moše (Ex 34, 35; podoben izraz tudi v vrst. 30) so stari prevodi preskočili (samo Vulgata ima »cornuta facies« — obraz z rogovi — prim. stare upodobitve, npr. Gustava Doréja) oziroma poiskali izraze, ki so bolj sprejemljivi, npr. »njegovo obličje (= oseba) je bilo častitljivo« (LXX), »koža njegovega obličja je izžarevala sijaj« (pešita), »na Mojzesovem obličju je bila slava« (TO). 4. Zadnje besede vrstice Ex 34, 35 razlagajo (LXX, samarijanski targum TO) v pomenu, da je Mojzes zakrival obraz vpricho ljudstva in da si ga je odgrnil pred Njim (= Bogom). Od vseh starih prevodov samo vulgata razlaga TM drugače: »on pa je spet pokrnil svoje obličje, kadar je govoril z njimi (= Izraelci; »Wolfow« prevod, Ljubljana 1857). — Uporabljene izdaje: TO (Sperber, I, 151; Polygl. Antv. I, 306); LXX (Rahlf, I, 147; Polygl. Antv. I, 307; Vigouroux, Polygl. I, 445); arabski prevod, pešita in samarijanski targum (Polygl. Paris. VI, 376—377); vulgata (Grammatica, 72). — O Mojzesovem zagrinjalu in njegovih vzporednicah v novi zavezi prim. H. Lesêtre: Voile, DB 5/II (1912), 2447—2449; A. Oepke, kalumma, TWNT 3 (1938), 560—563; H. Cazelles, Moïse, DBS 5 (1957), 1331—1337.

¹⁷⁸ Besedilo rekonstruirano na podlagi izdaje Sperber, I, 151 in v Polygl. Antv. I, 306.

¹⁷⁹ Začetek besede rekonstruiran na podlagi Sperberja: 'yšt'. Polygl. Antv. I, 306 ima pisavo 'št' »ešta«. Iz našega rkp. je težko sklepati, kaj je bilo prvotno napisano, od drugod sta izpričani obe pisavi štyšt »ogenj«; prim. Jastrow, Dictionary, 61 in 126.

¹⁸⁰ Manjkajoče črke (konec vrste II, 2) rekonstruiram mwrtb; so začetek naslednje besede. O tem gl. op. 45.

4, 2, 3 Poenostavljeni fonetični prepis

wehazu¹⁸¹ b^ene isra'el¹⁸² yat s^ebar 'appe¹⁸³ (I, 4) moše 'are sage¹⁸⁴ ziw¹⁸⁵ (I, 5): y^eqara' d^e'appe moše (I, 6) wmetib moše yat bet (I, 7) 'appe¹⁸⁶ 'al'appohi 'ad (I, 8) d^e'allel l^emallala' 'imme¹⁸⁷...la' [t^eba'run] (II, 1) ['i]šta¹⁷⁹b^ekol (II, 2) motbanekon b^eyoma' (II, 3) d^ešabta' (II, 4) wa'mar (II, 9) ...wmiša' l^e'anharut¹⁸⁸ (III, 3) w^ebusmaya limšah (III, 4) r^ebuta¹⁸⁹ w^eliqtoret (III, 5) busmaya' (III, 6) w^eabne birl (burl)¹⁹⁰ (III, 9).

4, 2, 4 Slovenski prevod

In videli so sinovi (I, 3) Izraela izraz obličja (I, 4) Mojzesa, ki (je bil) zelo svetel (I, 5): (bila je) slava na Mojzesovem obličju (I, 6). Mojzes si je ponovno nadel zagrinjalo (I, 7) na svoj obraz vse dotlej (I, 8), dokler

¹⁸¹ To je prva varianta našega rkp. glede na tisto, ki jo je sprejel Sperber in Polyg. Antv. Sperber ima whzw »so videli« za manj važno varianto (prim. kritični aparat, Sperber, I, 177; in op. 177 v točki 1.).

¹⁸² Opozarjam na pisavo zadnjih črk v besedi ysr'l (isra'el) (vrsta I, 4): črki alef/lamed sta zapisani kot en sam znak.

¹⁸³ Sperber ima besedo sebar za manj važno varianto (gl. kritični aparat na n. m.); Polyg. Antv. pa sprejema prav to. Tu pomeni sebar »vidik« (v drugačnem kontekstu »veselje«, »upanje«); prim. Jastrow, Dictionary, 852.

¹⁸⁴ V našem rkp. so črke sgy vokalizirane (druga roka!) kot sage s games/sere magnum. V tem primeru bi šlo za particip ednine mošk. sp. Qal glagola sgy/sg': »rasti«, »večati se«, »biti številn«, »biti velik« (glede vokalizacije prim. Dalman, Grammatik, 350 in 406). Prevod vokaliziranega besedila (kot ga je razumel pisec druge roke) bi bil: »... je videl Mojzesovo obličje, ki je rastle v sijaju«. — Sperberjeva izdaja vokalizira sgi in Polyg. Antv. sege: tu bi šlo za samostalnik v pomenu »velikost«, »mnogočica« (prim. Jastrow, Dictionary, 954). V tem primeru bi bil prevod: »so gledali Mojzesovo obličje, ki je bilo velika svetloba«.

¹⁸⁵ Naš rkp. menda vokalizira (znaki so komaj vidni) zayew (!); vokalizacijo je nedvomno treba popraviti v ziw »sijaj«; prim. Sperber; Polyg. Antv.; Dalman, 53; Jastrow, 392.

¹⁸⁶ TO ima za hebr. maswe (prim. LXX kalumma; Vg velamen v vrst. 33) izraz bet 'appe. Če ta izraz prevedemo besedo za besedo, pomeni »hiša (bet) obraza ('appe)«; prim. Kaerle, Chrestomathia-Lexicon, 14: bet appin »hiša obraza«, »zagrinjalo«, »pokrivalo obraza«.

¹⁸⁷ Naš rkp. piše 'my (vokalizirano 'imm' »z Njim«), Sperber in Polyg. Antv. pa imata 'ymy (vokalizirano 'imheh' »z Njim«). To je spet posebnost našega rokopisa, ker take pisave ne pozna Dalman, Grammatik, 232. — Za prevod v vulgati gl. op. 177, točka 4.

¹⁸⁸ Naš rkp. ima besedo 'anharut »razsvetljenje« v status absolutus, Sperber in Polyg. Antv. pa imata status emphaticus ('anharuta'). Opozarjam, da te besede (v status absolutus) tudi ni v slovarju Jastrowa (str. 82). Ni dvoma, da je to značilnost, ki govori za starost našega rkp (in za nepopolnost Sperberjeve izdaje, ker ne omenja, da obstaja tudi takšna pisava). Druga roka, se zdi (znaki so namreč komaj vidni), vokalizira 'anharuta'.

¹⁸⁹ Hebr. izraz semen hammiša (LXX: to helaion tes chriseos, gl. pa Vigouroux, Polyg. I, 466; Vg: ut conficiatur unguentum) prevaja in razlaga TO busmaya' limšah rebuta' »dišave za mazilno olje odličnikov«. Beseda rebuta' (v Ex 35, 8) pomeni »dostojanstvo«, »služba«; mešah je »olje«, »maziljenje«; prim. Jastrow, Dictionary, 851 in 1440. Znano je, da so v stari zavezi verske in svetne dostojanstvenike (npr. kralje) posvetili z maziljenjem. TO čuti potrebo dostaviti, da so dišave (busmaya') bile potrebna sestavina olja za posvetitev verskih odličnikov.

¹⁹⁰ Rkp. ima tukaj nejasno pisavo: byrl/burl. Nejasnost izvira odtod, ker je druga črka prekratka, da bi mogla biti waw, in preveč ravna, da bi bila yod. Druga roka je vokalizirala burla' (kakor Sperber in Polyg. Antv.). Pisava birl (ne pa birla') res ni nemogoča (prim. Jastrow, Dictionary, 166) in je morda celo boljša. Opozarjam, da je prva roka raje pisala status absolutus (birl/burl) kot pa status emphaticus (burla'). Aramejska beseda prevaja Ex 35, 9 hebr. izvirnik šoham (LXX sardios/on; Vg onchyus) pomeni pa krizoberil ali rumen smaragd (prim. Jastrow, Dictionary, n. m.; Lewy, Wörterbuch, I, 103). — Terminologija dragih kamnov v starih jezikih je seveda nejasna; prim. H. Boegel-J. Sinkankas, Minerals and Gemstones, London 1972, 124; R. Rosenthal, Jewelry in Ancient Time, Jerusalem 1973, 44—62.

ni vstopil, da bi govoril z Njim (I, 9) [...] ¹⁹¹ Ne (prižgite) (II, 1) ognja v nobenem (II, 2) vašem bivališču na dan (II, 3) sobote (II, 4). In rekel je (II, 5) [...] ¹⁹² Olje za svečnik (III, 3), dišave za mazilno olje (III, 4) odličnikov in (dišave) (III, 5) za dišavni dim (III, 6) in kamni iz berila (III, 9) [...] ¹⁹³

4, 2, 5 V Rkp. hebr. 88 b so ohranjene: zadnja vrstica Ex 35, 12 (I, 1), vrstica Ex 35, 13 (I, 4—7), del vrstice Ex 35, 16 (II, 1—2), del Ex 35, 17 (II, 6—9) in del Ex 35, 21 (III, 4—9).

4, 2, 6 Prepis hebrejskih črk

...dprs' (I, 1) yt (I, 4) ptwr' wyt 'ryhwhy (I, 5) wyt kl mnwhy wyt (I, 6) lhm ¹⁹⁴ 'py' (I, 7) ...[wyt kl mn] why yt ¹⁹⁵ (II, 1) [kywr'] ¹⁹⁶ wyt bsyseh (II, 2) yt (II, 6) srđy drt' yt (II, 7) 'mwdwhy wyt (II, 8) smkwhy ¹⁹⁷ wyt prs' (II, 9) ...w'tw kl (III, 4) gbr dy 'tr'y ¹⁹⁸ lby ¹⁹⁹ (III, 5) vkl dy 'šlymt ²⁰⁰ (III, 6) rwhyh ytyh ²⁰¹ (III, 7) 'yt'w yt (III, 8) 'pršwt' qdm (III, 9).

¹⁹¹ Za izpolnitev te praznine gl. op. 21. Latinski prevod besedila, ki ga ima TO, je v Polyg. Antv. I, 307—309.

¹⁹² To je začetek vrstice Ex 35, 4; manjkajoče besedilo gl. v op. 23.

¹⁹³ TO je začetek vrstice Ex 35, 9, ki se nadaljuje na hrbtni strani rokopisa (Rkp. hebr. 88 b),

¹⁹⁴ TO Ex 35, 13. Ista pisava lhm »kruha« v Polyg. Antv., Sperber pa ima lhym. V rokopisih so uporabljali obe pisavi; prim. Jastrow, Dictionary, 704.

¹⁹⁵ TO Ex 35, 16. Besede v oglatem oklepaju so v našem rkp, komaj berljive, dopolnjene so po Sperberjevi izdaji, I, 152.

¹⁹⁶ TO Ex 35, 17. Sperber in Polyg. Antv. imata zapisano smkh' namesto smkwhy (te pisave ni v Sperberjevem kritičnem aparatu!). Samostalni smk' (samka') »osnova« (prim. Jastrow, Dictionary, 1001) na tem mestu prevaja hebr. *'eden (prim. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 11). — Razliko med pisavo v našem rkp. in v drugih izdajah povzroča slovnični spol besede darta' »dvorišče« (prim. Jastrow, Dictionary, 326): darta' je včasih samostalni moškega, včasih ženskega spola. Naš rkp. ga ima nedvomno kot samostalni moškega spola (-ohi »njega«; prim. Dalman, Grammatik, 396), Polyg. Antv. pa ga ima kot samostalni ženskega spola (-aha' »nje«; prim. Dalman n. m.). Besedilo v Sperberjevi izdaji, ki ima enkrat oznako moškega (-ohi, npr. 'ammudohi), drugič pa ženskega spola (-aha', npr. samkaha'), se zdi, da je napačno. S tega vidika sta najbrž naš rkp. in Polyg. Antv. (ki ga ima za ženskega spola) bolj dosledna.

¹⁹⁷ TO Ex 35, 17. Sperber in Polyg. Antv. predlagata pisavo prs' (prim. tudi Jastrow, Dictionary, 1233: prs' »courtain«, »cover«). Čeprav je druga roka v našem rkp. vokalizirala pisane konzonante prs (status absolutus), kakor da gre za status emphaticus, torej perasa', vendarle zapisani konzonantni tekst razodeva tendenco našega rkp., ki ima raje status absolutus.

¹⁹⁸ TO Ex 35, 21. Tu je razlika od Sperberja in Polyg. Antv., ki imata: Sperber d'try, Polyg. Antv. dytry. Naš rkp. navadno ločuje oziralni člen dy od glagola 'try Itpel od r'y »biti ljubek«, »najti zadovoljstvo v kaki stvari«; prim. Jastrow, Dictionary, 1486. Pisava v našem rkp. je nedvomno zanimiva, a ni omenjena v Sperberjevem kritičnem aparatu.

¹⁹⁹ TO Ex 35, 21. Sperber ima lybyh, Polyg. Antv. pa lbyh »njegovo srce«. Tudi v tem primeru naš rkp. kaže, da raje uporablja nepopolno pisavo (manjka yod po črki lamed) in za to, da izpušča končni (h) v sufiksu osebnega zaimka tretje osebe moškega spola (vendar so tudi izjeme glede tega!).

²⁰⁰ TO Ex 35, 21. Pisava je različna tako od Sperberjeve (d'slymt) kot od Polyg. Antv. (d'slmt). Tudi v tem primeru naš rkp. ločuje oziralni člen dy od glagola 'šlymt (oblika Af'el glagola šlm »dopolniti«, »dokončati«, »izpolniti«; prim. Jastrow, Dictionary, 1586). Gl. tudi op. 198. Sperberjev kritični aparat ne navaja variante našega rkp.

²⁰¹ TO Ex 35, 21. Sperber in Polyg. Antv. imata 'myh ('imneh) »z Njim«. Naš rkp. (in nekateri drugi, ki jih Sperber navaja v kritičnem aparatu) se zvesto drži TM. V resnici tako 'myh kot ytyh prevajata hebr. 'tw ('itto) »z njim«. Z drugimi besedami: naš rkp. uporablja aramejsko členico yat v isti vlogi kot hebrejski 'et (prim. Gesenius-Buhl, Handwörterbuch, 76) v pomenu »z«, »skupaj«. O pojavu v targumih gl. Dalman, Grammatik, 110.

4, 2, 7 Poenostavljeni fonetični prepis

...diprasa' (I, 1) yat (I, 4) patora'²⁰² w^eyat 'arihoi (I, 5) w^eyat kol manohi w^eyat (I, 6) l^ehem²⁰³ 'appaya' (I, 7) ...[w^eyat kol man]ohi yat (II, 1) [kyora'] w^eyat b^esise (II, 2) yat (II, 6) s^erade darta' yat (II, 7) 'ammudohi w^eyat (II, 8) samkohi²⁰⁴ w^eyat p^eras(a')²⁰⁵ (II, 9) ...wa²⁰to kol (III, 4) g^ebar di 'itre^e²⁰⁶ libbe (III, 5) w^ekol dy 'ašlemet²⁰⁷ (III, 6) ruhe yate²⁰⁸ (III, 7) 'ay^eti²⁰⁹ w^eyat (III, 8) 'aprašuta'²¹⁰ qadam (III, 9).

4, 2, 8 Slovenski prevod

[...] ²¹¹ zastirajoče zagrinjalo (I, 1) in (I, 4) mizo, njena droga (I, 5) in vse njene posode in (I, 6) kruh obličja²¹² (I, 7) [...] ²¹³ droga in vse njegove priprave (II, 1); umivalnik in njegovo stojalo (II, 2) in (II, 6) zastore za dvor (II, 7) njegove stebre in (II, 8) njihove podstave in zagrinjalo (II, 9) [...] ²¹⁴ Potem pa so prišli vsi (III, 4) ljudje, ki jih je sililo njihovo srce (III, 5) in vsi, ki jih je nagibal njihov popolni (III, 6) duh (III, 7), ter so prinesli (III, 8) prispevek pred [...] ²¹⁵

²⁰² TO Ex 35, 13. Tako (patora') vokalizira tudi Polyg. Antv., Sperber, ki uporablja nadčrtni sistem, pa vokalizira patura'; prim. Jastrow, Dictionary, pod besedo pator/a' (tudi ženskega spola: patorta') »miza« (n. d. 1250).

²⁰³ TO Ex 35, 13. Ni dvoma, da je vokalizacija našega rkp. in Sperberja pravilna: lehem 'appaya' »kruh obličja«. Samostalni (v stat. absol.) lehem/ (ozir. stat. emphat.) lahna' mora biti v status constructus vokaliziran lehem (in ne lehem kot Polyg. Antv.). Gl. tudi še op. 194.

²⁰⁴ TO Ex 35, 17. Gl. op. 196.

²⁰⁵ TO Ex 35, 17. Druga roka je vokalizirala p^erasa' (stat. emphat.) kakor Sperber in Polyg. Antv. Gl. tudi op. 197.

²⁰⁶ TO Ex 35, 21. Glede pisave gl. op. 198. — Sperber in Polyg. Antv. vokalizirata de'itre'i. — Dalman, Grammatik, 341 ima za pravilno pisavo 'itre'i, za izjemno pa tisto, ki je v našem rkp. (prim. n. d. 341 in 253). Ni neverjetno, da gre za narečni varianti.

²⁰⁷ TO Ex 35, 21. Glede pisave gl. op. 200. Sperber in Polyg. Antv. imata de'ašlemat; Dalman (Grammatik, 260) pravi, da je ta vokalizacija nujna za 3. os. mošk. spola ednine oblike Af'el. Drugi rokopisi (gl. Sperberj kritični aparat: G dy 'šlymyt) vokalizirajo enako kot naš rkp.

²⁰⁸ TO Ex 35, 21. Gl. op. 201.

²⁰⁹ TO Ex 35, 21. Tako vokalizira Polyg. Antv. in verjetno tudi ena izmed variant v Sperberjevem kritičnem aparatu ('yytyw'). Slovnico je to 3. os. mošk. spola. množine oblike Af'el glagola 't' »nositi« (za druge pomene prim. Jastrow, Dictionary, 132). Rokopisi pa imajo za to slovnico obliko različne vokalizacije, prim. Dalman, Grammatik, 358. Pojav ne sme zbuhati začudenja, ker so nekatere oblike starinske (npr. 'ay^etun), druge so le pravopisne različice (alef in he se bolj razlikujeta v palestinskih judovskih aramejskih narečjih), druge so narečne (npr. pisava 'et'w je videti, da se je diftong ay monoftongiziral).

²¹⁰ TO Ex 35, 21. Tako vokalizira Polyg. Antv., Sperber pa ima, 'aprešuta', kar je verjetno tiskovna napaka. Jastrow, Dictionary, 109 piše, da je stat. absol. oblika 'aprašu, stat. emphat. pa 'aprašuta'.

²¹¹ TO Ex 35, 12. [yat 'arona' weyat 'arihoi yat keporta' weyat parokta'] diprasa' [»skrinjo in njena droga: spravi pokrov in] zastirajoče [zagrinjalo]«. O manjkajočem besedilu gl. tudi op. 26.

²¹² TO Ex 35, 13. V vrstah I, 7–9 se začneja hebr. besedilo vrstice Ex 35, 14. O manjkajočem besedilu gl. tudi op. 29 in 30.

²¹³ TO Ex 35, 16. [yat madbeha' da'alata' weyat serada' dinehaša' dileh yat 'arihoi] weyat kol manohi yat kyora' weyat besiseh (Sperber) »[oltar za žgalne daritve in njegovo bronasto omrežje], njegova droga in vse njegove priprave; umivalnik in njegovo stojalo«.

²¹⁴ TO Ex 35, 17. Za dopolnitev vrstice manjkajo le naslednje besede, ki so bile v neokrnjenem rokopisu napisane na začetku stolpca III: weyat p^eras (a') [dit'ra darta'] »in zagrinjalo [za vhod v dvor]«. O manjkajočem besedilu gl. op. 32.

²¹⁵ TO Ex 35, 21. Vrstica je prekinjena in jo je treba tako dopolniti (Sperber): [ywy le'abidat moškat zimna' ul'ekol polhoneh we'ililboše qudša'] »pred [Gospodom za zgradbo shodnega šotora, za vso službo pri njem in za sveta oblačila]«.

²¹⁶ Npr. 'anharut (a III, 3), gl. op. 188; bu/irl (a III, 9), gl. op. 190; p^eras (b III, 9), gl. op. 197.

4, 3 Sklepne opombe k targumu

4, 3, 1 Rokopis razodeva jasno tendenco za ohranitvijo status absolutus samostalnikov.²¹⁶ Besedilo pa je preveč fragmentarno, da bi dovoljevalo kakšne splošne sklepe. V primeru, da bi celoten rokopis v prvotni obliki obsegal iste značilnosti, bi mogli Rkp. hebr. 88 pripisati družini rokopisov, ki ohranjajo nasprotje med določno in nedoločno obliko. Kot je znano, je opozicija med obema oblikama obstajala v palestinskih aramejskih narečjih,²¹⁷ izgubila pa se je pri babilonskih aramejskih narečjih.

4, 3, 2 Ob prepisovanju targuma Onkelos je prepisovalec ostal zvest istim pravopisnim načelom, ki se jih je držal pri prepisovanju masoretskega teksta, npr: maqqef²¹⁸ ni označen; besede, ki so predolge, da bi jih končal v isti vrsti, začenja v tisti vrsti, nato jih v celoti zapiše v naslednji.²¹⁹

4, 3, 3 Kljub svoji fragmentarnosti prinaša Rkp. hebr. 88 nekaj novih variant,²²⁰ ki jih ne pozna Sperber v svoji kritični izdaji; nekatere bi bile celo boljše.²²¹ Včasih se naš rokopis ujema s Polyg. Antv. proti Sperberju.²²²

4, 3, 4 Glede translation technique lahko opozorimo, da tam, kjer ni bogoslovnih ali jezikoslovnih problemov, TO natančno sledi²²³ TM, kadar pa je besedilo težko,²²⁴ čuti TO kot svojo dolžnost, da razloži njegovo bogoslovno pomembnost. Če to obrnemo, lahko izvajamo splošen sklep: vedno, kadar se targum oddalji od TM (in tega ni kriva drugačna predloga), je treba vedeti, da je hebrejska eksegeza čutila potrebo po jasnejšem poudarku bogoslovno-liturgičnega pomena, ki je bil skrit v težkih izrazih izvirnika. Te primere je treba vzeti za podlago pri študiju eksegeze, bogoslovja in liturgičnega življenja hebrejskih občin v prvih stoletjih po Kristusu.

Včasih gre za vprašanja slovničnega ali slogovnega značaja, ki so teološko nepomembna. V teh primerih daje targum dragocene podatke za poznavanje slovnice, skladnje in besednjaka stare hebrejščine,

5. Vokalizacija, ločila in naglasi

5, 1 Znake za vokale in ločila je dodala druga roka, nič manj izurjena, čeprav manj skrbna od roke, ki je pisala konzonantno besedilo. Za skrbno

²¹⁷ Prim. Dalman, *Grammatik*, 188; F. Rosenthal, *Die aramaische Forschung seit Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leiden 1964 (= 1939), 115; W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1971, 22–25; A. Tal (Rosenthal), *The Language of the Targum*, 85–87.

²¹⁸ Gl. op. 36. Med drugim maqqef ni označen v izdajah: Sperber, Polyg. Antv. in v hebr. izdaji: hmšh hwmšy twrh 'm pyrwš r'sy wtrgwm 'wnqlws [Pentatevh z razlago Rashija in targumom Onkelos], Wien 1812.

²¹⁹ Npr. patora' (b I, 3–4); 'ammudohi (b II, 7–8); samkahi (b II, 8–9); 'ayeti'w (b III, 7–8); 'aprašuta (b III, 8–9).

²²⁰ Npr. pisave: 'my (gl. op. 187); bu/irl (gl. op. 190); 'nhwrt (gl. op. 188); lhm (gl. op. 194); smkwhy (gl. op. 196); prs (gl. op. 197); dy 'yt'y (gl. op. 198); lby (gl. op. 199); dy 'šlmyt (gl. op. 200).

²²¹ Npr. smkwhy (gl. op. 196) in vokalizacija 'aprašuta' (gl. op. 199). Gl. tudi op. 184.

²²² Sbr (gl. op. 183); pisava (ne pa vokalizacija!) lhm (gl. op. 194); ytyh (gl. op. 201); vokalizacija 'yty'w (gl. op. 209).

²²³ Npr. ytyh (gl. op. 201). Prim. npr. prevod TO vrstic Ex 35, 3. 13. 16. 17. 21.

²²⁴ Gl. op. 177 za Ex 34, 35.

in natančno paleografsko analizo bi bila zaradi številnih in nelahkih primerov potrebna posebna študija; tu se omejim le na to, da kratko opozorim na najpomembnejše.

5, 2 Pri vokalizaciji TM in TO je druga roka ravnala po tiberijskem načinu.²²⁵ Za TM ni večjih posebnosti, ki jih ne bi poznali iz tiskanih izdaj, razen pisave qames,²²⁶ ki ga piše kot vodoravno črtico in piko pod njo, in pa že omenjeno večje nagnjenje k nepopolnemu načinu pisanja (prim. 1, 3, 1). Različice pa so pri vokalizaciji TO, oziroma boljše povedano, v TO je očitno razhajanje med vokalizacijo, ki bi jo zahtevali prvotno zapisani soglasniki, in med vokalizacijo, ki jo je zapisala druga roka (prim. 4, 3, 1).

Pazljivo primerjanje s Sperberjevo izdajo in Dalmanovo slovnico vodi do sklepa, da je prva roka prepisovala zelo stare rokopise, kakršni sodijo v dobre (palestinske) družine, druga roka pa je pri vokaliziranju imela za podlago mlajše rokopise.

5, 3 V hebrejščini in aramejščini pozna skupina soglasnikov BeGaDKeFaT dvojno fonetično realizacijo:²²⁷ eksplozivno in spirantno. V prvem primeru so soglasniki označeni z dageš,²²⁸ v drugem pa z rafe.²²⁹ Dageš je pika²³⁰ v sredini soglasnika, rafe pa je vodoravna črtica²³¹ nad soglasnikom. Naš fragment Rkp. hebr. 88 pozna oba znaka tako v TM kot v TO, in ju uporablja s potrebno natančnostjo.

5, 4 Maqqef je označen po tradicionalnih pravilih. To je tanka vodoravna črtica, ki jo je zarisala druga roka med besedami.²³² Črnilo svetlejšje brve, enako kot za ločila, se dobro razlikuje od bolj temnega črnila, s katerim je pisano konzonantno besedilo.

²²⁵ Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 102.

²²⁶ Qames je pisan takó v vrsti starih rokopisov iz 12.—14. stol.; prim. B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts*, geslo qames.

²²⁷ Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 117—129.

²²⁸ O pomenu besede prim. Bauer-Leander, n. d. 119—121.

²²⁹ Prim. prav tam 120—121.

²³⁰ Tako v tiberijskem načinu, prim. Bauer-Leander, n. d. 125. Sperberjeva izdaja TO pa se ravna po nadčrtnem načinu, zato ne označuje hatafim (reducirane na šewa), dageš in rafe. — Naš rkp. pa ima vse te znake.

²³¹ Prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 125. Moderne masoretske izdaje ne označujejo rafe. Spirantni glasovi BeGaDKeFaT so pač takrat, kadar ni zapisan dageš. Naš rkp. pa tako kot mnogi drugi stari rokopisi, redno označuje rafe. Npr. rafe nad tau 'et (a I, 1); rafe nad dalet l'dbr (a I, 3); rafe nad bet h'dbr (a II, 7); rafe nad tau l'qirt (a III, 2); rafe nad bet w'bny (a III, 6—7); rafe nad pe in nad dalet l'pd (a III, 8); rafe nad tau w't (b I, 2—3); rafe nad tau 't (b II, 3); rafe nad tau 't . . . w't (b II, 4); rafe nad dalet 'dnyh, rafe nad tau w't, rafe nad kaf msk (b II, 5); rafe nad dalet mw'd, rafe nad kaf wkli (b III, 2); rafe nad bet in nad dalet 'bdtw, rafe nad bet, dalet in gimel w'bdgy (b III, 3); rafe nad dalet hqdš (b III, 4). Z enako natančnostjo je rafe označen v aramejskem delu besedila, in to ne samo takrat, kadar ga zahtevajo slovnična pravila, ampak tudi tedaj, kadar ga zahteva sandhi (o tem pojavu v biblični hebrejščini gl. Bauer-Leander, *Grammatik* 199). Za primer: rafe nad bet 'bny zaradi slovničnega pravila, rafe nad bet bwrl zaradi sandhi (a III, 9).

²³² O maqqef (mqp) gl. op. 36. Zaradi črnila, ki ga je uporabljal tisti, ki je rkp. vokaliziral, maqqef ni vedno viden tam, kjer bi ga pričakovali, npr. 't hmswh namesto 't-hmswh (a I, 1). Na splošno pa podrobna analiza pokaže, da je maqqef tam, kjer ga imajo navadne masoretske izdaje. Morda izjema je w't-kl klyw namesto w't-kl-klyw (b I, 3; prim. Kittel BH ob tej besedi, in Tanach-Koren ob tej besedi). — V TO ga ima naš rkp. redno med tistimi besedami, kjer ga ima tudi TM, npr. TM: 't-hšlhn (b I, 1—2), TO: yt-ptwr' (b I, 4—5); TM: w't-bdyw (b I, 2), TO: wyt-'ryhwhy (b I, 5) itd.

5,5 Po prvopisanih pravilih je konec vrstice (sof p^esuqa')²³³ označen z dvema navpičnima pikama, ki sta precej poudarjeni,²³⁴ povezani pa sta z navpično črtico; hebrejski (TM) in aramejski (TO) tekst pa sta ločeni samo z navpično črtico.²³⁵ V Rkp. hebr. 88 se pravzaprav oba znaka skoraj zlivata v samo navpično črtico.

5,6 Če upoštevamo, da ima prazen prostor v vrstici poseben pomen (s tem se biblično besedilo deli na večje in manjše literarne enote),²³⁶ so vrstice vedno popolne, razen kadar pravopisno pravilo ne zahteva kaj drugega.²³⁷ Da bi se pisec izognil nepotrebnim prazninam, je ravnal na dva načina. Navadno je začel pisati besedo v prejšnji vrsti in jo nato v celoti zapisal v naslednji,²³⁸ bolj poredkoma pa je raztegnil črko tako, da je izpolnil vrstico.²³⁹

5,7 Naš rokopis je opremljen z naglasi (te'amim), ki jih zahteva tiberijski način.²⁴⁰ Seveda gre le za naglase, ki so uporabljani v proznih tekstih.²⁴¹ V glavnem imajo dve nalogi: so ločilna znamenja in glasbena znamenja za sinagogalno kantilacijo. Po tradiciji²⁴² jih delijo na ločilne (domini) in vezne (servi) naglase. Na splošno se v našem rokopisu (TM in TO) ravna po masoretskih pravilih, kakor so v tiskanih izdajah (npr. za TM: Kittel, BH³ in Tanakh-Koren); besedilo TO pa se ravna po naglasih TM.

5,7,1 Ločilni naglasi (domini).²⁴³ Srednjeveške in moderne slovnice jih navadno razvrščajo po nekakšnem hierarhičnem redu: cesarji, kralji, knezi, vitezi (imperatores, reges, duces, comites). Cesarja²⁴⁴ sta silluq in atnah. Siluq²⁴⁵ je na koncu vrstice, atnah²⁴⁶ pa pod zadnjim poudarjenim zlogom pred

²³³ Gl. op. 5.

²³⁴ Npr. a II, 4 — konec TO Ex 35, 3; a III, 6 — konec TO Ex 35, 8; b I, 1 — konec TO Ex 35, 12; b I, 7 — konec TO Ex 35, 13; b II, 2 — konec TO Ex 35, 16. Skrben pregled znakov za sof p^esuqa' pokaže, da sta obe piki komaj kdaj vidni in sta pogostoma zlitii v navpično črtico.

²³⁵ Npr. a I, 3 — konec TM 34, 35 in začetek TO Ex 34, 35; a II, 1 — konec TM Ex 35, 3; a II, 9 — konec TM Ex 35, 4; a II, 2 — konec TM Ex 35, 8; a III, 9 — konec TM Ex 35, 9; b I, 4 — konec TM 35, 13; b II, 6 — konec TM Ex 35, 17; b III, 4 — konec TM Ex 35, 21. Pogostoma ni velike razlike med znakom za sof p^esuka' in črtico, ki ločuje TM od TO.

²³⁶ Gl. op. 37, 38 in 40.

²³⁷ Gl. npr. vrsti a II, 4–5. — Prazni prostor je tukaj zato, ker se v vrsti 4 končuje manjša odprta literarna enota (Ex 35, 3). V modernih masoretskih izdajah je v tem prostoru črka pe; prim. Kittel BH na tem mestu, ali izdaja Meir Ha-Levy (Wien 1891) na tem mestu.

²³⁸ Za TM gl. primere, navedene v op. 45, za TO pa tiste v op. 219.

²³⁹ Npr. črka bet na koncu vrste: a III, 4; b I, 9; črka he: a II, 8; a III, 1; b I, 9; črka lamed: b III, 4; črka reš: b II, 3; črka tau: a III, 5; b I, 3; b I, 6; b II, 1; b II, 4.

²⁴⁰ Za druge načine gl. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146–147.

²⁴¹ Prim. prav tam, 146–151; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52–53; König, *Lehrgebäude*, I, 75–83.

²⁴² Ker imajo ista naglasna znamenja včasih različna imena in različno transkripcijo, sem se raje ravnal po terminologiji in transkripciji v Bauer-Leander, *Grammatik*, 146–147; gl. pa tudi J. Aleksič, *Kratka slovnica hebrejskega jezika*, Ljubljana 1951, 7 (ciklostil). Opozarjam, da prevod »naglas« (hebr. ta'am/te'amim) lahko vodi v zmoto. Morda bi bolje razumeli vlogo te'amim, če bi v njih v prvi vrsti videli glasbena znamenja za kantilacijo v shodnicah, Sele v drugi vrsti pa kot ločilna znamenja.

²⁴³ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 75; Gesenius-Davies, *Grammar*, 51.

²⁴⁴ König, prav tam, 75–76, šteje med imperatores le silluq in atnah, Gesenius-Davies, nav. d., 52, pa tudi segolta in šalšelet. Raje se ravnam po Königu.

²⁴⁵ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 75; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Aleksič, *Kratka slovnica*, 7: »stoji na naglasnem zlogu zadnje besede v stavku«. V našem rkp. je znak za silluq podoben tistim v tiskanih izdajah po tiberijskem načinu, razlika je le v tem, da črtica ni navpična, ampak nekoliko nagnjena v levo. (O znakih v drugih načinih vokalizacije gl. Bauer-Leander, *Gram-*

sredino vrstice. Razen teh dveh so v rokopisu vidni: kralji²⁴⁷ (zaqef qaton,²⁴⁸ zaqef gadol,²⁴⁹ rebi'a²⁵⁰), knezi²⁵¹ (pašta,²⁵² jetib,²⁵³ tifha,²⁵⁴ tebir²⁵⁵) in vitezi²⁵⁶ (gereš,²⁵⁷ pazer,²⁵⁸ teliša gedola²⁵⁹).

matik, 146—147.) — V TM gl. npr.: a I, 3: 'tw pod tau; a II, 1: hšbt pod bet; a II, 9: l'mr pod mem, a je silluq komaj viden; b III, 4: hqdš pod kof. V TO: a, I, 9: 'my pod mem; a II, 4: hšbt' silluq ni viden, morda pod tau; a III, 6: bwsmy' pod yod; b I, 1: dprš pod samek; b I, 7 'py' pod yod; b II, 2: bsysy pod drugim samek.

²⁴⁶ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52, št. 3: »usually under the tone-syllable of the last word in the first half of the verse«; Aleksič, *Kratka slovnica*, 7: »pomeni zarezo v stavku, podobno kot naša vejica.« (O znakih v drugih načinih gl. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—147.) — V TM gl.: a III, 8: ml'ym pod alef; b I, 9: nrtyh pod tau; b II, 5: 'dnyh pod yod. V TO gl.: a I, 6: mšh pod šin; a II, 3: mwtbnkwn atnah ni viden, morda pod waw; b I, 6: mnwby pod nun; b II, 9: smkwhy pod kaf; b II, 5: lby pod bet.

²⁴⁷ König, *Lehrgebäude I*, 76 šteje med reges razen v našem besedilu navedenih naglasov še segolta in šalšelet, ki jih Gesenius-Davies, *Grammar*, 52 šteje med imperatores. O znakih v drugih načinih gl. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148.

²⁴⁸ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148. Za qef qaton je, razen v enem primeru, povsod tam, kjer ga zahteva tradicija. Gl. npr. v TM: a I, 2: pnyw komaj viden nad pe; a II, 5: mšh nad šin; b II, 3: hšr nad sade. V TO gl.: a I, 5: mšh nad šin; a I, 6: sgy nad gimel; a I, 8: 'pwhy nad pe; a II, 2: ['y]št' nad tau; a III, 4: lmšh ni viden, morda nad šin. Omenjeno izjemo gl. v naslednji op.

²⁴⁹ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148; Aleksič, *Kratka slovnica*, 8: »zaqef gadhol in zaqef qaton označujeta kratek prestanek v stavku ali verzu.« Naš rkp. ima v enem primeru zaqef gadhol namesto zaqef qaton, ki ga pišejo moderne masoretske izdaje (prim. Kittel, BH; Tanach-Koren): TM (Ex 35, 9), a III, 7: šhm nad šin = TO, a III, 9: bwrl nad lamed. V drugih primerih se tudi naš rkp. ravna po tradicionalnih pravilih. Npr. v TM: b II, 5: w't nad alef; v TO: b II, 9: wyt nad yod; b III, 4: w'tw komaj viden nad tau.

²⁵⁰ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148; Aleksič, *Kratka slovnica*, 7: »R'bh'i'a ustreza često naši vejici, včasih pa dvopičju.« V našem rkp. je bil naglas verjetno nad ytyh (TO, b III, 6), najbrž nad črko tau. Zda naglas ni več viden.

²⁵¹ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; oba štejeta med duces razen zgoraj v besedilu naštetih še zarqa. O pisavi znakov v drugačni vokalizaciji prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146.

²⁵² Prim. König, *Lehrgebäude I*, 76; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 148. V našem rkp. je naglas v TM: a I, 1: hmswh komaj viden nad končnim he; a III, 6: w'bny nad alef; b III, 1: lml'kt komaj viden nad drugim lamed; b III, 2: mw'd nad dalet. V TO: a I, 4: wmtyb nad tau; a I, 6: 'py nad yod; a III, 4: wbsmy' komaj viden nad alef; a III, 9: w'bny komaj viden nad alef.

²⁵³ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148. V našem rkp. je v TM naglas: b II, 3: 't pod alef. V TO pa: a I, 3: whzw pod zain.

²⁵⁴ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—148. V našem rkp. je v TM: a I, 2: bw' pod alef; a II, 9: ywhw pod waw; a III, 2: yltqr pod tet; a III, 7: w'bny pod yod; a III, 8: l'pd pod dalet; b I, 2: bdyw pod dalet; b I, 3: w't pod alef; b II, 4: 'mwidyw pod dalet; b II, 5: msk pod samek; b III, 3: wlbgy pod dalet. V TO: a I, 9: d'lyl pod yod; a II, 2: bkl zdaj neviden, morda pod kaf; a II, 3: bywm' pod mem; a III, 3: w'mšh' neviden, morda pod sin; a III, 5: wltwrt pod tet; b I, 5: 'ryhwy pod het; b I, 6: wyt lhm pod yod; b II, 8: 'mwdwy pod dalet; b II, 9: prs pod samek.

²⁵⁵ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146—149. V rkp. je en sam primer: TM — b I, 8: hm'r pod alef.

²⁵⁶ Prim. König, *Lehrgebäude I*, 77. On šteje med comites naslednje naglase: gereš, geršal-jim, legarmeh, pazer, pazer gadol, teliša gedola. Gesenius-Davies, *Grammar*, 52 pa imenuje garne-fara tistega, ki mu König pravi pazer gadol. O pisavi znakov za naglase v različnih načinih prim. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146, 149, 150.

5, 7, 2 Izmed veznih naglasov (servi)²⁶⁰ je mogoče videti: merka,²⁶¹ munah,²⁶² darga,²⁶³ mehuppak,²⁶⁴ teliša qetanna,²⁶⁵ 'azla' qadma'.²⁶⁶

5, 8 Meteg²⁶⁷ je narisala druga roka po vzorcu običajnih masoretskih rokopisov, ker ni opaziti razlik med rokopisom in tiskanimi izdajami. Vendar glede tega nimogoče narediti prehitrih sklepov, ker je biblično besedilo našega rokopisa zdaj omejeno le na nekaj vrstic, ki so razen tega še fragmentarne.

6. Sklepne opombe

6, 1 **Datiranje.** Ni lahko datirati Rkp. hebr. 88. Prva osnova je lahko latinski rokopis Physica, ki je bil pisan leta 1648. Hebrejski fragment je nedvomno starejši in je bil nekoč del večjega kodeksa, ki je danes izgubljen, ali vsaj še ne najden. Različni razlogi silijo k sklepu, da je bil rokopis pisan med 1300 in 1500.

Kot je znano, je učeni Ya'qob ben Hayyim oskrbel drugo izdajo Biblia Sacra Rabbinica, ki je bila tiskana v Benetkah 1524/25 z Bombergovimi črkami. Ta biblija je nameravala biti in je tudi postala textus receptus hebrejske biblije. Poznejši rokopisi in tiskane izdaje za liturgično uporabo so narejene po tem vzorcu. Celo moderne masoretske biblije za znanstveno rabo se ne oddaljujejo bistveno od textus receptus Ben Hayyima. Rkp. hebr. 88 pa obsega hebrejsko masoretsko besedilo, ki je različno od navedene izdaje. V

²⁵⁷ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146, 149. V našem rkp. gl. npr. za TM — b III, 1: yhw nad drugim he; za TO — b III, 7: rwhyh pod het.

²⁵⁸ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146. V rkp. gl. v TO — b III, 6: wkl nad kaf.

²⁵⁹ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 52; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146. V rkp. je za to en primer v TO — b III, 8: 'ty'w nad prvim alef.

²⁶⁰ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53. Med conjunctivi ali servi šteje naslednje naglase: merka, merka kefula, munah, darga, qadma, mehuppak, teliša qetanna, jerah/gagal, maila. O pisavi v različnih načinih gl. Bauer-Leander, *Grammatik*, 146–147; 150–151.

²⁶¹ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146 in 150. Primeri v TM — a I, 3: ldr pod bet.; a II, 6: 'dt pod dalet; a II, 9: sw pod waw; b I, 2: slhn pod het; b I, 4: lhm pod lamed; b II, 6: 'r pod šin. V TO — a I, 9: lml' pod tretjim lamed; b I, 5: ptwr' pod reš; b I, 7: lhm pod lamed.

²⁶² Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146 in 150. Primeri v TM — a II, 5: wy'mr pod yod; a II, 7: zh med zain in he; a III, 1: lšmn pod šin; b II, 3: ql'y pod ayn; b III, 3: 'bdw pod bet. V TO — a I, 4: 'py pod pe, 'ry pod reš; a I, 6: d'py pod pe; a II, 1: tb'rw pod reš?; a III, 4: lmšh verjetno pod šin; b III, 5: 'try pod ayn.

²⁶³ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146 in 150. Naš rkp. ima en sam primer v TM — b I, 8: mnr pod tau.

²⁶⁴ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 77; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 146 in 150. Za TM gl. npr.: b III, 2: 'hl pod alef; za TO: a I, 7: mšh pod šin. Treba je opozoriti, da ima v tiberijskem načinu mehuppak isti znak kot jetib. Gl. op. 253.

²⁶⁵ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 78; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 147 in 151. V rkp., je en sam primer v TO — b III, 5: dy nad dalet.

²⁶⁶ Prim. König, *Lehrgebäude*, I, 78; Gesenius-Davies, *Grammar*, 53; Bauer-Leander, *Grammatik*, 147 in 150. Primeri iz TO — b III, 6: 'šmyt pod mem; b III, 9: 'pršw' pod tau.

²⁶⁷ O metegu prim. König, *Lehrgebäude*, I, 86–90; Gesenius-Davies, *Grammar*, 55–57; Bauer-Leander, *Grammatik*, 154–156; Aleksič, *Kratka slovnica*, 8: »važen je znak metheg, ki opozarja čitalca, da dotični zlog malo zadrži.« Za primer gl. a II, 6: bny-ysr'l pod prvim yod; a III, 8: l'pd pod lamed; b I, 9: nrtyh pod nun; b II, 3: hšr pod he.

nekaterih primerih, ko tradicionalna pisava zahteva popolno pisavo, ima Rkp. hebr. 88 nepopolno (prim. 1, 3, 1) in obratno: v enem primeru, ko ima naš rkp. popolno pisavo, imajo splošno izdaje nepopolno (prim. 2, 2, ad b I, 7').

Do bolj prepričljivih sklepov bi bilo mogoče priti le ob pregledu celotnega (izgubljenega) rokopisa, toda že štiri variante v tako kratkem besedilu dajejo slutiti, da je bil Rkp. hebr. 88 prepisan pred izdajo *textus receptus* Ben Hayyima.

Drugi razlog, ki potrjuje starost rokopisa, je način, kako je prepisovalec dopolnjeval posamezne vrste. Raje je delal tako, da je besedo začel v prejšnji vrsti in jo znova v celoti zapisal v začetku nove vrste. Le redkokdaj je v ta namen raztegnil zadnjo črko. Prvi način je starejši; drugi, mlajši, je odvisen od iznajdbe »raztegnjenih« črk.²⁶⁸ Lahko rečemo, da je pisec zmerno uporabljal drugi način, redno pa se je držal prvega.

6, 2 Targum Onkelos. Targum Onkelos so pisci prepisovali bolj svobodno kakor pa masoretsko besedilo; variante niso redke, prav tako dostavki, opuščanja in podobno.²⁶⁹ Glede tega ni dovolj sklicevanje na rabinsko biblijo Ben Hayyima, ker ta nikoli ni postala *textus receptus* za Targum Onkelos. Danes je treba znanstveno oceno podati na podlagi izdaje A. Sperberja²⁷⁰ in slovnice G. Dalmana²⁷¹ (ponekod ju je treba popraviti z opazkami E. Y. Kutschera²⁷²).

V našem rokopisu zbuja največ začudenja razlika med pisavo prve in druge roke. Prva pozna rabo status absolutus (tj. nedoločenost) kot nasprotje status emphaticus (tj. določenost); druga roka, ki je besedilo vokalizirala, pa tega nasprotja ne pozna in vokalizira besedilo tako, da vse postavi v status emphaticus. Za primer: prva roka piše byrl (a III, 9; TO Ex 35, 9) brez črke alef. S slovničnega vidika je samostalni birl (tako, se zdi, je treba brati pismenke byrl) v status absolutus, tj. brez člena in nedoločen. Druga roka, ki je vokalizirala, pa je postavila qames (= a) pod črko lamed. Druga vokalizirano besedo je treba brati birla, torej kot samostalni v status emphaticus, določen s členom (torej birla'). Slovnična pravila pa bi zahtevala, da bi samostalni v status absolutus pisali brez alef, npr. byrl, v status emphaticus pa bi ga pisali s končnim alef, npr. byrl'.²⁷³

Kako bi razložili to večkrat ponovljeno nesoglasje med prvo in drugo roko? Zdi se, da je treba domnevati, da se je prva roka ravnala po družini starih rokopisov, ki je poznala nasprotje med določno (status emphaticus) in nedoločno (status absolutus) obliko, da pa je druga roka vokalizirala tekst po vzoru družine rokopisov, kjer se je to nasprotje že nevtraliziralo v

²⁶⁸ Gl. op. 43.

²⁶⁹ Čeprav so tudi za TO sestavili svojo posebno masoro (objavil A. Berliner, *Die Massorah zum Targum Onkelos*, Leipzig 1887), so variante v besedilu zelo številne. Dovolj je, če si ogledamo kritični aparat v Sperberju: *The Bible in Aramaic. The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden 1959.

²⁷⁰ A. Sperber, n. d. Čeprav vsebuje to delo očitne napake, je vendarle to doslej najbolj zanesljiva izdaja.

²⁷¹ Prim. Dalman, *Grammatik*.

²⁷² Predvsem E. Y. Kutscher, *Studies in Galilean Aramaic*, Jerusalem 1956 (pisano v izrael-ski hebrejščini).

²⁷³ Prim. Dalman, *Grammatik*, 188; Stevenson, *Grammar*, 22–23.

korist status emphaticus. To je nagib, ki je drugo roko silil k vokaliziranju samostalnikov, s tem da je dodajala končni qames. Ta način je pisec druge roke uporabljal, ker ni mogel spreminjati konzonantnega besedila, kateremu bi moral za isti učinek dodajati končni alef.

Študije G. Dalmana²⁷⁴ in E. Y. Kutschera²⁷⁵ so na podlagi številnih starih in pomembnih aramejskih rokopisov pokazale, da so samo palestinska knjižna aramejska narečja poznala opozicijo med obema oblikama, v Babiloniji pa je ta opozicija izginila. Za primer: v Palestini še poznajo melek »neki kralj« »roi«, »king«, »König« v nasprotju do malka' »kralj« »le roi«, »the king«, »der König«; v Babiloniji pa je le še oblika malka' tako za »neki kralj« »roi«, »king«, »König« kot za »kralj«, »le roi«, »the king«, »der König«.

Beseda byrl, kot se mi zdi, da je treba brati to besedo v konzonantnem tekstu Rkp. hebr. 88, zasluži kratko razlago. Prva roka je zapisala byrl; druga roka je vokalizirala burla, ko je zapisala piko v sredo črke yod in tako yod brala za waw. Sperber²⁷⁶ se je odločil za pisavo bwrl' (treba brati kot burla'), ne da bi v kritičnem aparatu zabeležil variante.

Beseda birl je izposojenka iz grščine. Grški bérullos, moškega in ženskega spola, pomeni »morskozeleni dragi kamen«.²⁷⁷ Besedo je sprejela tudi latinščina v obliki beryllus / beryllus / beryllus v pomenu »morskozeleni indijski dragulj« ali »akvamarin« in vsi modro obarvani kristali.²⁷⁸

V sirščini je grška beseda prodrila v obliki bērula' (sing.) in bērule' (plur.); moškega spola v ednini, ženskega v množini.²⁷⁹ V judovskih aramejskih narečjih so izpričane edninske oblike birl-a' in burl-a' in množinske burlin in bērulin.²⁸⁰ Po M. Jastrowu²⁸¹ pomeni »krizoberil ali rumeni esmeral«, po J. Levyju²⁸² pa »morskozelen dragulj«. V Targum Onkelos je s tem prevedena hebrejska beseda šoham, katere pomen pa ni natančno določen.²⁸³

Navedena pričevanja zadoščajo, da spoznamo zgodovino te izposojenke v aramejskih narečjih. Samostalnik je prišel vanje v dveh oblikah: v vzhodna narečja (med njimi tudi v sirščino) je prišel v obliki *berul / *birul; v zahodna narečja pa v obliki *berl- / *birl-.

Prva oblika je lahko spoznatna v sirski berula' in v množ. (jud. aram.) berulin. Zamenjava med i in e ni redka, kadar gre za zapis grškega glasu, ki ga označuje črka eta/ita,²⁸⁴ v aramejščini. Znamenje grškega sklona (nomi-

²⁷⁴ Prim. Dalman, *Grammatik*, 11–16.

²⁷⁵ Prim. E. Y. Kutscher, *Aramaic*, v: *Current Trends in Linguistics* 6 (1971), 402–403; tudi istega avtorja: *The Research on the Aramaic of the Talmud Babli*, Lešonenu 26 (1961/62), 149–183.

²⁷⁶ Prim. Sperber, n. d., 152.

²⁷⁷ Jacobitz-Seiler, *Wörterbuch*, 289.

²⁷⁸ Georges, *Handwörterbuch*, I, 764 (za njim tudi F. Wiesthaller, *Latinsko-slovenski veliki slovar*, Ljubljana 1923, 321).

²⁷⁹ Payne-Smith, *Dictionary*, 55. V sirščini je še sekundarna oblika berulha' »biser«; kipa' berulha' »beril« (n. d. 55).

²⁸⁰ Jastrow, *Dictionary*, 186 pod geslom byrl'.

²⁸¹ Jastrow, *Dictionary*, 186.

²⁸² Levy, *Wörterbuch*, I, 203.

²⁸³ Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch*, 803 ima kot semitsko paralelo asirski sântu »Name eines roten Edelsteines«. Beseda šoham je desetkrat v masoretskem besedilu; o starih prevodih prim. n. d., 803.

²⁸⁴ Gl. L. Rocci, *Grammatica greca*,³⁷ Milano 1964, 2–3; Blass-Debrunner, *Grammatik*, 17.

nativa) -os pogosto izgine v izposojenkah,²⁸⁵ in ker samostalnik v teh narečjih navadno²⁸⁶ nastopa v status emphaticus, je izposojenka takoj dobila obliko, ki je znana v širšini: berula'.

V zahodnih narečjih pa je izposojenka doživela bolj zapleteno zgodovino. Grška beseda *bérullos* ima tonični naglas na prvem zlogu: je torej proparoksitonon.²⁸⁷ Ko je izginilo obrazilo za nominativ (-os), je bila sprejeta v začetni obliki (ki ni izpričana) *bírul-. Nenaglašeni u je odpadel in s tem imamo obliko, kot je v našem rokopisu: birl-. Ne zdi se, da bi bila izposojenka v začetku podvržena slovničnim pravilom za samostalnike v palestinski aramejščini, to je, glede opozicije med status absolutus in status emphaticus. Na splošno se izposojenke iz grščine na začetku pojavijo le v status absolutus, tudi kadar bi bil nujen status emphaticus,²⁸⁸ Sčasoma pa se je samostalnik udomačil in po analogiji so mu dajali iste oblike, kot so splošno veljale v jeziku; takó sta nastali obliki: birl »neki beril« in birla' »beril«.

Oblika burla', ki jo navajata Sperber²⁸⁹ in Dalman²⁹⁰, je brez dvoma poznejša oblika, njena zgodovina pa še ni dobro pojasnjena (morda po meta-tezi iz *burela' > burla'; morda po regresivni asimilaciji iz *burula' > burla', morda kot pojav hiperkorekcije itacizma birla' > burla'). Naš rokopis prinaša neko obliko, ki je etimološko in slovnično pravilna, pa sta jo Sperber in Dalman spregledala.

Druge zanimive variante, ki jih Sperberjeva izdaja ne pozna, so: 'nhrrwt²⁹¹ in prs²⁹² v status absolutus, variante smkwhy²⁹³ in pisava dy 'šlymyt.²⁹⁴ O njih sem govoril že v opombah k besedilu, kjer je treba to pogledati. Skratka, naš fragment podaja vsaj pet zanimivih variant, ki jih bo morala upoštevati kakšna novejša izdaja targuma Onkelos.

6, 3 Masora. Iz tega, kar je bilo povedano o značilnostih hebrejskega besedila Rkp. hebr. 88, je lahko razumeti, kako je mogoče, da masoretske opombe ne soglašajo s tistimi v textus receptus ali s tistimi, ki jih ima Kitelova Biblia Hebraica. Primerjava s to izdajo resda pokaže, da v bistvenih stvareh soglašata (npr. mala masora pri 't-hmswh; Ex 34, 35), vendar so tudi rahle razlike glede popolne ali nepopolne pisave in glede tega, ali se določena opomba nahaja ob robu, ali pa je ni.

²⁸⁵ Prim. Dalman, Grammatik, 185.

²⁸⁶ Prim. Nöldeke, Grammar, 151–160. Kjer se status absolutus še ohranja, nima več distinktivne moči; vpliva le, če ga zahteva sintaktična pozicija.

²⁸⁷ Prim. L. Rocci, n. d., 18.

²⁸⁸ To je pravilo v biblični aramejščini. Gl. npr. imena za glasbila v Dan 3, 5. Izposojenki iz grščine *p'santerin* (gr.: psalterion) in *qaytros* (gr.: kitharis) sta v status absolutus; druga, tj. aramejska imena kot *qol qarna'*, *mašroqita'* so v status emphaticus, ker to zahteva slovnica. — Izposojenka iz grščine *sumponya(h)* (gr.: symphonia), ki se končuje na -a, je na videz v status emphaticus, pa vendar formalno ne spada ne v ta ne v oni status. O izposojenkah iz grščine v judovski aramejščini gl. Dalman, Grammatik, 182–187, pa tudi staro a še vedno dobro delo: S. Krauss, *Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, I–II, Berlin 1898.

²⁸⁹ Sperber, n. d., 152.

²⁹⁰ Dalman, Grammatik, 185.

²⁹¹ Gl. op. 188.

²⁹² Gl. op. 197.

²⁹³ Gl. op. 196.

²⁹⁴ Gl. op. 200.

Nekaj primerov naj to ponazori. R. Kittel v BH³ ima naslednjo opombo,²⁹⁵ — tu jo prevajam — ob robu besede l'p'wd (Ex 35, 9): »Ta beseda je trikrat v sv. pismu: dvakrat je zapisana na popolni, enkrat pa na nepopolni način«. Naš Rkp. hebr. 88 pa samo pove, da se beseda l'pd (brez waw) nahaja »trikrat v sv. pismu skupaj z besedo wlhšn«.

Drug primer: R. Kittel pripominja²⁹⁶ pri besedah w't mnrt (Ex 35, 14), da je »tako zapisana beseda slovnično-slogovni hapax«; Rkp. hebr. 88 pa dodaja, »da obstaja primer s pisavo 't-mnwr't« (z waw, medtem ko ima BH³ brez waw: 't-mnrt).

Fragmentaričnost Rkp. hebr. 88 je seveda velika ovira, ker so opombe male masore težko razumljive celo v dobro ohranjenem besedilu, postanejo pa prave in velike uganke, če besedilo ni lahko berljivo. Povezava med okrajšavo na robu in med določeno besedo je majhen krog nad tisto besedo v tekstu. Kadar je krožec dobro viden, ni dvoma, za katero besedo gre, sicer pa nastanejo dvomi, ki so težko rešljivi.

Primer: V našem rokopisu imamo na robu tretjega stolpca prednje strani naslednjo opombo: »Dvojica v knjigi. Prva beseda je zapisana nepopolno, druga pa popolno«. Čeprav ni videti nobenega krožca v tekstu, je vendar jasno, da opomba meri na vrstico Ex 35, 8; dvom ostaja le glede tega, na katero besedo v vrstici opomba meri. Za isto vrstico daje R. Kittel v BH³ naslednjo opombo,²⁹⁷ ki je v tekstu označena z dvema krožcema nad začetnima besedama vrstice Ex 35, 8 (wšmn lm'wr): »5 zogin 3«. Številka 5 meri le na pisavo wšmn; zogin 3 (= tri dvojice) pa zadeva obe besedi. Res je beseda wšmn petkrat v peteroknjižju (Ex 30, 24; 35, 8; Nm 4, 16; Dt 28, 40; 32, 13), besedi šmn in m'wr pa sta kot dvojica (zogin) trikrat v Ex 25, 6; 35, 8 in 35, 28.

Morda sta bila tudi v Rkp. hebr. 88 krožca nad besedama wšmn lm'wr kot v Kittelovi mali masori. Celó verjetno je to, toda gotovosti nimamo, ker obe besedi manjkata v našem rokopisu. Ni pa mogoče izključiti možnosti, da hoče naš rokopis opozoriti na nekaj, kar manjka v Kittelovi mali masori: tri vrstice (Ex 25, 6; 35, 8 in 35, 28) niso med seboj bližnje (zogin) samo po besedah wšmn lm'wr, ampak tudi po skoraj vseh drugih besedah. Veliko je stičnih točk.

Naš rokopis dodaja še: »prva beseda je zapisana na nepopolni, druga pa na popolni način«. Ker krožci manjkajo, ni lahko vedeti, za katere besede gre. Mislim, da velja opozorilo za besedi wlqtrt (nepopolno, brez waw) in hsmym (popolno, z yod) v vrstici Ex 35, 8, ker sta prav poleg opombe (prim. Rkp. hebr. 88: a III, 2).

Velika masora kaže podobno sliko. Npr. R. Kittel opozarja²⁹⁸ ob robu besede l'st (Ex 35, 1): »12«. Jasno je, da hoče povedati, da je to zapisano dvanajstkrat v masoretskem besedilu. Naš rokopis pa ne samo, da piše, da je teh mest 13, ampak v simanu našteje vseh 13 vrstic, kjer je ta beseda zapisana.

²⁹⁵ BH³, 134.

²⁹⁶ Prav tam.

²⁹⁷ Prav tam.

²⁹⁸ Prav tam.

Bolj natančna primerjava bo mogoča šele po izidu Massorah Gedolah po leningrajskem rokopisu, ki jo pripravlja E. Weil.²⁹⁹ Zdaj so izšli šele katalogi v prvem zvezku, ki je uvod v celotno delo. Iz seznama masoretskih opomb, ki so v leningrajskem rokopisu, je mogoče razbrati, da spadata oba rokopisa — leningrajski in naš — v različni šoli. Seveda so tudi soglasja, npr. glede pisave w't bdyw,³⁰⁰ vendar zbuja začudenje, da v leningrajskem kodeksu manjka veliko masoretskih opomb, ki jih ima naš rokopis. Jasno pa je, da fragmentarni značaj Rkp. hebr. 88 ne dovoljuje iti prek ugibanj.

Samo kot primer naj bodo tu navedene nekatere masoretske opombe, ki so v leningrajskem kodeksu (po katalogu E. Weil). Za obliko wbbw' je navedeno,³⁰¹ da je v sv. pismu štirikrat: dvakrat nepopolno (tj. wbb' brez waw: v Ex 34, 34 in Nm 7, 89) in dvakrat popolno (tj. wbbw: v Ezek 46, 8. 9). Drugo opozorilo³⁰² pravi, da je oblika 'lh hdbrym petkrat v sv. pismu (tj. Ex 19, 6; 35, 1; Dt 1, 1; Iz 42, 16; Zah 8, 16). Res so podobne opombe tudi v Rkp. hebr. 88, manjkajo pa prave slovnične opombe, kakor so v leningrajskem rokopisu; npr. glede³⁰³ besede wy'sw: »trikrat rafek«, kar pomeni, da je v treh vrsticah (tj. Ex 5, 9; 35, 10; Nm 9, 2) črka waw, ki je pred glagolom y'sw, vokalizirana s šewa (w^e-) in ne kot navadno s patah (wa-).

6, 4 Fragment, ki je predmet te razprave, je nedvomno zanimiv z več vidikov, kakor sem poskušal pokazati. Številne opombe, dodane objavi besedila rokopisa, bodo, upam, lahko pomagale bolj razumeti rokopis. Eden izmed glavnih razlogov, ki so me vodili pri delu, pa je, da bi napisal praktičen uvod v študij masore. Menda ga v slovenščini še ni. Upam, da mi je to uspelo.

Pregled literature

Razen običajnih kratic je v opombah okrajšano navedena naslednja strokovna literatura:

Albeck, **Mišna** = Ch. Albeck, *sšh sdry mšnh³* (Šest redov mišne), I—VI, Jerusalem Tel Aviv 1969;

Alcalay, **Dictionary** = R. Alcalay, *The Complete Hebrew-English and English-Hebrew Dictionary*, I—III, Jerusalem 1965;

Bauer-Leander, **Grammatik** = H. Bauer-P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testament*, Halle a. s. 1922;

BH³ = P. Kahle-R. Kittel, *Biblia Hebraica³*, Stuttgart 1937;

Blass-Debrunner, **Grammatik** = F. Blass-A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch¹²*, Göttingen 1965;

Brown-Driver-Briggs, **Lexicon** = F. Brown-S. R. Driver-Ch. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1957;

Castiglioni, **Mishnaïot** = V. Castiglioni, *Mishnaïot*, I—III, Roma 1962;

²⁹⁹ G. E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta codicem Leningradensem*, I, Catalogi, PIB Roma 1971.

³⁰⁰ Prav tam, 75.

³⁰¹ Prav tam, 74.

³⁰² Prav tam, 74.

³⁰³ Prav tam, 75.

- Dalman, *Grammatik* = G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch*², Darmstadt 1960 (= Leipzig 1905);
- GAG = W. von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*² samt *Ergänzungshefte zum GAG*, Roma 1969;
- Georges, *Handwörterbuch* = K. E. Georges, *Ausführliches Lateinisch-deutsch und Deutsch-lateinisches Handwörterbuch*⁷, I—IV, Leipzig 1879;
- Gesenius-Buhl, *Handwörterbuch* = F. Buhl, *Wilhelm Gesenius' hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*¹⁵, Leipzig 1910;
- Gesenius-Davies, *Grammar* = B. Davies, *Gesenius' Hebrew Grammar. New Edition*, London 1903;
- Jacobitz-Seiler, *Wörterbuch* = K. Jacobitz — E. Seiler, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1860;
- Kaerle, *Chrestomathia* = J. Kaerle, *Chrestomathia targumico-chaldaica addito Lexico*, Viennae 1852;
- König, *Lehrgebäude* = F. E. König, *Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache*, I—II, Leipzig 1881—1895;
- König, *Syntax* = F. E. König, *Historisch-Comparative Syntax der hebräischen Sprache*, Leipzig 1897;
- Levy, *Wörterbuch* = J. Levy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, I—IV, Leiden 1876;
- Mandelkern, *Concordantiae* = S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae*, Leipzig 1925;
- Nöldeke, *Grammar* = Th. Nöldeke, *Compendious Syriac Grammar, translated from the second and improved German Edition*, London 1904;
- Payne-Smith, *Dictionary* = R. Payne-Smith, *A Compendious Syriac English Dictionary*, Oxford 1967 (= 1903);
- Polyglotta Antverpiensia* = *Biblia Sacra hebraice chaldaice graece latine*, Antverpiae 1569;
- Polyglotta Parisiensia* = Michaelis le Yay, *Biblia Polyglotta Parisiensia, Lute-tiae Parisiorum* 1645;
- Tanakh-Koren* = *Tanakh* (Bibbia), *editio maior*, Jerusalem 1975; *editio minor*, Jerusalem 1966 (Koren Publishers);
- Schürer, *Geschichte* = E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu*,⁵ I—III, Leipzig 1920;
- Stevenson, *Grammar* = W. B. Stevenson, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*², Oxford 1971 (= 1962);
- Vigouroux, *Polyglotta* = F. Vigouroux, *La Sainte Bible Polyglotte*, I—VII, Paris 1900—1908;
- Zorell, *Lexicon* = F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1951.

Za TM sem, razen prejšnjih, uporabljaj naslednji izdaji:

hmšh hwmš twrh 'm prwš r'šy wtrgum 'wnqlws (pentatevh z razlago Rashi-ja in targumom Onkelos), Wien 1812;

Tanakh (biblija, natisnil Meir Ha-Levy), Wien 1891. Obe izdaji sta v knjižnici bibličnega seminarja teološke fakultete v Ljubljani.

LXX navajam (če ni omenjeno drugače) po izdaji:

A. Rahlfs, Septuaginta, I—II, Stuttgart 1943.

Pešitta:

ktb' qdš': h dytq' 'tyqt' (Sveto pismo stare zaveze), London 1954 (Trinitarian Bible Society).

Vulgata:

A. Grammatica, Biblorum Sacrorum... nova editio, Typis Polyglottis Vaticanis 1946.

Targum Onkelos:

A. Sperber, The Bible in Aramaic. The Pentateuch according to Targum Onkelos, Leiden 1959.

Povzetek: ANGELO VIVIAN, LJUBLJANSKI FRAGMENT MASORE Z ONKELSKIM TARGUMOM (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22)

Pergamentni list Rkp. hebr. 88 je bil prvotno uporabljen za vezavo latinskega rokopisa, ki je bil pisan 1648 in je v Semeniški knjižnici v Ljubljani (Rkp. 88).

Objavljena raziskava ni mogla ugotoviti, kje je bil ta hebrejski rokopis pisan, ni pa dvoma, da je bil nekoč del večjega masoretskega kodeksa s celotnim pentatevhom.

Rkp. hebr. 88 ima na sprednji (a) in hrbtni (b) strani posamezne vrstice iz Ex 34, 35—35, 9 in 35, 12—22. Prepisovalec se je pri pisanju tega rkp. ravnal po pravilih, ki so veljala za kodekse te vrste: v treh glavnih stolpcih je hebrejsko masoretsko besedilo (TM) z vmesnim aramejskim targumom (TO), na stranskih robovih je mala masora, na spodnjem (in zgornjem) robu pa velika masora. Značke za vokale in ločila je pozneje napisal drug pisec, ki se je ravnal po tiberijskem načinu.

Posebnosti tega rokopisa je mogoče kratko naštet: paleografska posebnost so le redke »raztegljive črke«, pravopisna pa pogostna »nepopolna pisava«. V TO je nedoločnost izražena s »status absolutus«, predlog dy je pisan ločeno pred glagolom, nekatere starinske (ali vsaj stare posnemajoče) variante so drugačne, kot so v kritični izdaji A. Sperberja. Zelo zanimivo in poučno je razhajanje med piscem konzonantnega besedila in poznejšim piscem vokalov (= prva, druga roka).

Te in še druge v razpravi razložene posebnosti vodijo do sklepa, da je bil Rkp. hebr. 88 pisan nekako med koncem 13. in začetkom 15. stoletja.

Summary: ANGELO VIVIAN, FRAGMENTARIAN PARCHEMENT'S LEAF FROM A MASSORETIC CODE WITH ONKELOS' TARGUM (Ex. 34 : 35—35 : 9; Ex. 35 : 12—22), FOUND IN LJUBLJANA

The fragmentarian leaf Ms. hebr. 88 (= Rkp. hebr. 88) has been recuperated by detaching the parchment's bookcover of a Latin Manuscript, written 1648, which is propriety of the Seminary Library (Semeniška Knjižnica, num. cat. 88) of Ljubljana.

It is very difficult to know exactly the provenance of a Ms. hebr. 88. Certainly it is a leaf from unknown Massoretic Biblical code containing the Pentateuch.

On the recto (= a) and on the verso (= b) of the manuscript are preserved fragmentarian verses of Ex. 34:35—35:9 and Ex. 35:12—22. The writing's technique is the same as in the codes of this kind: three central columns are reserved for the Hebrew Biblical Text (= TM) and the Targum

(=TO); the lateral margins for the Massorah Parva and the lower (and upper) margin for the Massorah Magna. Later, a second hand has put on the vowel-points and the other accents, according to the Tiberian point-system.

The most evident particularities of the Ms. hebr. 88 are: the rare usage of *litterae dilatabiles* (from the paleographic point of view) and the predominance of *scriptio defectiva* (from the orthographic point of view). I have to point out the constant preference of the *status absolutus* for indetermination, the spelling of the preposition *dy* (written separated before a verb) and some other archaic (or archaizing?) variants, which are not collated by A. Sperber in his *Onkelos' Critical Edition*. Very interesting and very instructive is the frequent discordance between the first and the second hand.

From those and other particularities, discussed in the present paper, I conclude that the Ms. hebr. 88 was copied between the end of 13. and the beginning of 15. Century A. D.

Résumé. ANGELO VIVIAN, FEUILLE FRAGMENTAIRE PARCHEMINÉE D'UN CODE MASSORÉTIQUE AVEC LE TARGUM D'ONKELOS (Ex. 34, 35—35, 9; Ex. 35, 12—22), TROUVÉE A LJUBLJANA.

La feuille MS. hébr. 88 (= Rkp. hebr. 88) a été récupérée en détachant la couverture en parchemin d'un manuscrit latin, écrit en 1648, appartenant à la Bibliothèque du Séminaire (Semeniška Knjižnica, num. cat. 88).

Dans l'état actuel des recherches il est presque impossible d'établir l'origine et la provenance exactes du MS. hébr. 88. Cependant la feuille parcheminée faisait partie d'un code biblique massorétique, contenant le Pentateuque.

Le MS. hébr. 88 conserve sur le *recto* (=a) et sur le *verso* des versets fragmentaires de Ex. 34, 35—35, 9 et de Ex. 35, 12—22. Dans la «disposition graphique» du manuscrit, le copiste a suivi le norme relatives à la copie des codes de ce genre: trois colonnes centrales sont destinées au text biblique hébreu (=TM) et au Targum (=TO), les marges latérales à la petite massore et la marge inférieure (et supérieure) à la grande massore. La vocalisation et la ponctuation du TM et du TO ont été ajoutées plus tard par une autre main, selon le système de Tiberiade.

En bref, on peut énumérer les particularités suivantes: du point de vue paléographique le rare usage de «*litterae dilatabiles*», du point de vue orthographique une nette prédominance de «*scriptio defectiva*». Dans le TO, on doit remarquer la présence du «*status absolutus*» pour indiquer l'indétermination, la graphie de la préposition *dy*, (écrite détachée devant le verbe), et quelques variantes archaïques (ou archaïsantes?), pas collationnées par A. Sperber dans son édition critique. Très intéressantes aussi, et très instructives, sont les discordances entre la «*prima manus*» et la «*secunda manus*».

Ces particularités, avec d'autres qui ont été discutées dans l'article, permettent de conclure que le ms. hébr. 88 a été copié entre la fin du XIII^e siècle et le début du XV^e.

Avtorji razprav v tej številki

Alojz M., Ambrožič, nekdanji profesor bibličnih ved v bogoslovnem semenišču v Torontu, sedaj torontski pomožni škof. Naslov: 55 Gould Street, Toronto, Canada, M5B 1G1

Jože Krašovec, honorarni predavatelj za biblični študij stare zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana

Joseph L. Mihelič, professor emeritus, arhivist na University of Dubuque, ZDA. Naslov: RR 2 Box 208, Mound View Rd. Dubuque, Iowa 52001 USA

Marijan Peklaj, asistent za biblični študij nove zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Dolničarjeva 4, 61000 Ljubljana.

Jože Plevnik SJ, profesor bibličnih ved na Regis College, Toronto School of Theology. Naslov: 15 St. Mary's Street, Toronto, Ont. Canada M4Y 2R5

France Rozman, izredni profesor za biblični študij nove zaveze na teološki fakulteti v Ljubljani. Naslov: Partizanska 23, 61000 Ljubljana.

Angelo Vivian, profesor hebrejske filologije na univerzi v Pisi. Naslov: Via Cesare Battisti 6, 50122 Firenze, Italia

CERKEV ZA BOGA ALI CERKEV ZA ČLOVEKA?

La civiltà cattolica je letos marca prinesla nepodpisan uvodnik Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? Zdi se nam k problematiki, ki je izražena že v naslovu, tako živ in tako jasen, da ga kaže objaviti tudi pri nas.

Gre za vprašanje, ali ima Cerkev spričo vedno večje sekularizacije in »smrti Boga« v srcih ljudi še smisel kot oznanjevalka Boga in njegovega razodetja. Ali ni nastopil čas za »krščanstvo brez Boga«, ki se zanima samo za človeka in njegovo zemeljsko srečo?

Vprašanje za kristjane ni samo teoretično. Zastavlja ga praktično stališče tistih katoličanov, ki je zanje versko sporočilo Cerkve nekaj postranskega ali sploh nepomembnega. Iz njega jemljejo samo tisto, kar ustreza njihovi socialni in politični opredelitvi; nanj gledajo le kot na eno izmed ideologij, ki vsebuje tudi nekaj lepih idej za razvoj družbe in človeka k večji človečnosti.

Članek lepo pokaže, da je Cerkev hkrati v službi Boga in človeka in da krščanstvo tem popolneje spolnjuje svoje obojno poslanstvo, čim bolj celovito je v dejanskem življenju.

Kakšno poslanstvo ima Cerkev v današnjem svetu? Morda se bo komu zdelo to vprašanje odveč. Pa se vendar kristjanom danes z vso silo zastavlja. Tudi med kristjani namreč ne manjka takih, ki se sprašujejo: Ali ima še kakšen smisel govoriti o nekakšnem »verskem« poslanstvu Cerkve in ali ne bi bilo bolje jasno in odkrito povedati, da smo stopili v poversko in pokrščansko dobo in mora zato Cerkev, če hoče ohraniti kakšen pomen za današnjega človeka, pustiti ob stran vprašanje o Bogu in se posvetiti vprašanju o človeku; zlasti pa naj ne skrbi več za večno zveličanje in naj se namesto tega zavzema za zboljšanje življenjskih razmer na zemlji.

Po sodbi teh kristjanov naj bi večina današnjih ljudi, ki so pod takó močnim vplivom sekularizacijskega procesa, da so zgubili smisel za versko vprašanje in so zanj nedostopni, razpravljanja o čisto verskih vprašanjih sploh ne razumela in ne sprejela. Pač pa bi odločno zavzemanje Cerkve za človeka, se pravi za pravico in mir, današnjega sekulariziranega človeka lahko nagnilo, da bi posvetil nekaj pozornosti tudi razpravljanju o Bogu ali pa bi versko vprašanje vsaj kolikor toliko resno vzel v pretres.

Toda tem kristjanom ne gre toliko za vprašanje apostolske taktike — da bi po delu za človeka postal pogovor o Bogu veroven — temveč veliko bolj za novo razumevanje krščanstva. Sprašujejo se namreč, ali ne gre dosedanjega načina razumevanja in oznanjevanja evangelija globoko popraviti v tem smislu, da v središču krščanskega sporočila ne bo stal več Bog, temveč človek, ne torej več »verske«, temveč človeške vrednote, ne več božje

kraljestvo in večno življenje, temveč človekovo kraljestvo in zemeljsko življenje. Ne mislijo seveda tajiti Boga, verskih vrednot in večnega življenja, temveč hočejo s »svetnimi« izrazi, ki so modernemu človeku dostopni, podati tisto, kar je bilo v preteklosti izraženo z »verskimi« izrazi; s tem hočejo dati določeno vsebino besedam, ki so na tem, da postanejo abstrakcije brez smisla. Saj ima, pravijo, ljubezen do Boga smisel, če jo prenesemo na ljubezen do bližnjega; vera ima smisel, če jo prenesemo na prizadevanje za pravičnost; božje kraljestvo ima smisel, če pomeni kraljevanje pravičnosti in miru na tem svetu. Krščanstvo je v resnici humanizem v polnem pomenu besede.

Če drži, kar poroča Epoca (16. 2. 1977), bi bilo v tem smislu razumeti nekatere izjave g. E. Balduccija (ki verjetno povedo več, kot on misli):

»Cerkev, pravi, mora imeti za cilj božje kraljestvo; to pa ni ona. Božje kraljestvo je človeško kraljestvo, je vse človeštvo. Kjer koli so torej prizadete človekove pravice, je prizadeto to kraljestvo in je prizadeta Cerkev. Zame ni pomembno vedeti, ali je kdo katoličan ali ni. Pomembno je vedeti, ali je za mir, za pravičnost. Ali živi v upanju ali v sovraštvu.« Sogovornik ga tu vpraša: »Po tem takem je tudi nevernik kristjan, če živi s to dinamiko upanja?« G. Balducci odgovarja: »Seveda! Zakaj evangelij ni versko sporočilo — če pod verskim razumemo odnose, ki človeka ločujejo od Boga — temveč vseobsežno sporočilo, ki zajema tudi razmerje človeka do človeka. Dovolj je, če pomislimo na priliko o Samarijanu, v njej Bog sploh ne pride v poštev; kjer Samarijan, to je izobčenec, stopi dol, se zavzame za človeka, in Jezus pravi: Pojdite in storite vi prav tako. V starem izročilu smo evangelij skrčili na versko knjigo, kar pa ni.«

Poglejmo globlje: Če se sprašujemo, ali ima Cerkev v današnjem svetu kakšno poslanstvo, postavljamo v bistvu vprašanje o krščanstvu, o veri, končno o Kristusu samem: Ali ima krščanstvo kakšen pomen več kot samo to, da je popolnejši humanizem? Ali ima Kristus ljudem kaj več in kaj drugega povedati, kot so povedali in pravijo tisti, ki so se bili in se bijejo za človekovo svobodo in za pravičnost na svetu?

Ko npr. v navedenem razgovoru beremo, da je za g. Balduccija verovati ali ne verovati »drugotno vprašanje« in »je človek lahko kristjan tudi, če odklanja Cerkev«, ker so »v božjem kraljestvu vsa dejstva in vse osebe, ki so na poti k edinosti, slogi in miru«, se moramo vprašati, ali niso za nekatere današnje kristjane vera v Kristusa in pripadnost Cerkvi več kot drugotna vprašanja, temveč za človekovo usodo odločilna vprašanja? Zakaj če človekova usoda ne poteka na veri v Kristusa in na pripadnosti Cerkvi — in potemtakem človek ne živi tako, kot ta vera in ta pripadnost nujno zahtevata — se lahko vprašamo: Ali ne shajamo lahko čisto mirno brez Kristusa in Cerkve in ali ni v bistvu nekaj čisto drugotnega, če ne brezpomembnega, če si kristjan in katoličan. Saj ni rečeno, da moraš biti nujno kristjan, da se boriš za pravičnost in boljši svet, ali da je za revolucionarno dejavnost koristnejši evangelij kot Marxov Kapital ali Maova Rdeča knjižica.

Kakšno poslanstvo ima torej Cerkev v današnjem svetu? Če hočemo to določiti in v ta namen upoštevamo na eni strani, kar pravi evangelij, na drugi strani pa zavest, ki jo ima Cerkev pod pritiskom zgodovinskih sprememb sama o sebi in o svojem poslanstvu v stoletjih, moramo reči predvsem to,

da je poslanstvo Cerkev »versko«. To pomeni, da je cilj, ki si ga Cerkev postavlja, da so metode in sredstva, ki jih uporablja, da bi ga dosegla, da so oblike njenega delovanja verske. Ko pravimo, da je poslanstvo Cerkev versko, ne pa socialno in politično, zato še nočemo trditi, da so Cerkvi socialni in politični problemi tuji in se ne menijo zanje; trdimo le, da je vidik, ki ga zavzema spričo politične, ekonomske in socialne dejavnosti, vedno verski.

O tem pravi II. vatikanski zbor: »Posebno poslanstvo, ki ga je Kristus zaupal Cerkvi, ... ni političnega, gospodarskega ali družabnega reda: cilj, katerega ji je določil, spada namreč v verski red« (CS 42). Ko potem skuša točneje opredeliti poslanstvo Cerkev, dodaja, da »Cerkve ne nagiblje nikakršen pohlep po zemeljskih dobrinah, njen cilj je marveč samo eden: ob vodstvu Duha Tolažnika nadaljevati delo Kristusa, ki je prišel na svet zato, da bi spričal resnico; da bi reševal, ne pa obsojal; da bi stregel, ne pa da bi mu stregli« (CS 3).

Zato je poslanstvo, ki ga je prejela Cerkev od svojega božjega Ustanovitelja, »da oznanjuje in vzpostavlja Kristusovo in božje kraljestvo med vsemi narodi« (C 5); da je »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48), »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Še bolj natančno je cilj Cerkev: »da v slavo Boga Očeta širi Kristusovo kraljestvo po vsej zemlji in s tem vse ljudi napravi deležne zveličavnega odrešenja, da bi se po njih vesoljni svet zares usmeril h Kristusu« (LA 2). Zato »poslanstvo Cerkev teži za zveličanjem ljudi, ki naj ga dosežejo po veri v Kristusa in z njegovo milostjo« (LA 6); vendar ni samo v tem, da Kristusovo poslanstvo in njegovo milost ponese med ljudi, »marveč tudi, da časni red prekvasi in spopolni z duhom evangelija« (LA 5). Cerkvi je seveda »zaupana naloga, da razodeva skrivnost Boga, ki je končni človekov namen«, ali »obtem odkriva človeku smisel njegovega bivanja, to je najbolj notranjo resnico o človeku« (CS 41); v moči svojega poslanstva »vsem ljudem oznanja evangelij in naklanja zaklade milosti«, s tem pa »pomaga povsod utrjevati mir in graditi trden temelj za bratsko vzajemnost posameznikov in narodov; ta temelj je poznavanje božjega in naravnega zakona« (CS 89); Cerkev goji in pospešuje »vse, kar je v človeški skupnosti resničnega, dobrega in lepega« (CS 76), »daje spodbudo in prispevek k napredku človeške in družbene kulture« (CS 58). Z drugimi besedami: »Poslanstvo Cerkev se ... spolnjuje z delovanjem, s katerim poslušna Kristusovi zapovedi in po nagibu milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti navzoča vsem ljudem in narodom« (M 5). To pomeni, da je poslanstvo Cerkev »versko in prav s tem ... globoko človeško« (CS 11).

To zadnje pojasnilo je zelo pomembno; saj nam pomaga versko naravo poslanstva Cerkev doumeti v njenem pravem pomenu. Kadar namreč govorimo o »verskem«, takoj mislimo na nekaj takega, kar ne spada v človeško in zgodovinsko področje in se ne tiče človekovega življenja in zgodovinskega razvoja oziroma ni zanj pomembno: na področju stvarnosti ločimo torej dva dela: enega, ki ga predstavlja »verski« svet; tega pa postavljamo nasproti vsemu drugemu, kar predstavlja »profani« svet. Takó nastaja dualizem med Bogom in človekom, med verskim in profanim, med Cerkvijo in svetom, med milostjo in naravo in tako naprej; dualizem se pa kaj rad sprevrže v nasprotje.

Zato je treba ta dualizem prav razumeti, da razlikovanje, ki je v njem obseženo, ne postane delitev, ločevanje in nasprotje. Med Bogom in človekom je namreč razlika, ni pa ločitve, še manj pa odtujenost ali nasprotje. Bog ni človek, je pa njegov Stvarnik, tako da je razdalja med Bogom in človekom neskončna in bo vedno taka ostala; vendar Bog ljubi človeka, mu je blizu, se zavzema zanj, je osebno udeležen pri uresničevanju njegove časne in večne usode, tako da je vselej, ko je človek povišan, Bog s tem deležen slave, in da je Bog vselej, ko je človek ponižan in razžaljen, prav tako razžaljen. Isto moramo reči o Cerkv in svetu: Cerkev ni svet in ne bo nikoli mogla postati svet, se v njem izgubiti; vendar je Cerkev v svetu, je deležna njegovih pridobitev in njegovih tragedij, se zavzema kot za nekaj svojega za mir in pravičnost in ni tuja ničemur, kar je resnično človeško.

Zato je med »verskim« in »profanim« razlika, ne pa ločitev, ne pa odtujenost ali nasprotje: »versko« ne pomeni nečesa nepropustnega, kar je ločeno od profane in svetne stvarnosti; temveč je znotraj njih. Ni torej nasprotja med »verskim« in »svetnim«, temveč med »verskim« in »ateističnim«, »sekularističnim«, »laicističnim«; ne torej med Bogom in človekom, temveč med Bogom in človekom, ki odklanja Boga in ga pozitivno izključuje iz svojega življenja. Vera potemtakem po svoji naravi ni tuja življenju in svetu; to postane le za človeka, čigar odločitev je pozitivno protiverska. »Versko« je po vsem tem globoko »človeško«.

Zelo se torej moti, kdor vidi v veri nekaj človeku tujega, kar se mu od zunaj dodaja in nalaga; še huje, če vidi v njej nekaj protičloveškega, kar človeka krni in mune da, da bi bil popolnoma to, kar je. Žal še vedno živi v zavesti ali podzavesti mnogih današnjih ljudi stara Feuerbachova misel, ki jo je povzel in razširil Marx, da je vera v bistvu odtujitev, izguba in izpraznjenje človeka, češ da »človek tem manj ohrani zase, čim več postavi v Boga (K. Marx, Ekonomsko filozofski rokopisi 1844).

»Človeško« naravo »verskega« najdemo več ali manj v vsakem verstvu; v krščanstvu pa pride do svoje polnosti. Krščanstvo je namreč vera v Boga, ki je postal človek, da bi človek postal božji otrok in deležen božje narave in sreče. Krščanski Bog ni kakšno od človeka oddaljeno in njegovi zgodovini tuje Bitje, temveč je Bog, ki je človeku blizu, ki posega v njegovo zgodovino: čeprav je neskončno nad človekom in zgodovino, čeprav je skrivnosten in skrit, se je človeku razodel, mu je govoril in je v osebi Jezusa Kristusa sam postal človek in tako postal »Bog-z-nami«. Tako je, ker je krščanski Bog v svojem najbolj notranjem bistvu Ljubezen (1 Jan 4, 16). Ljubezen je, ki ljubi človeka in svet tako zelo, da je dal svojega Sina. Tako namreč sv. Janez zgoščeno podaja krščanstvo: »Bog je... svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje. Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet obsodil, marveč da bi se svet po njem rešil« (Jan 3, 16—17). Takó krščanstvo ni le vera »Boga s človekom«, temveč tudi »Boga za človeka«: v Jezusu Kristusu postane Bog zaveze s človekom-za človeka križani Bog.

To pomeni, da v krščanstvu ni moč nikoli ločiti Boga od človeka: v Jezusu je dokončno in za vedno povezan s človekom in zanj. Zato gre v krščanstvu za človeka, ko gre za Boga, in obratno: ko gre za človeka, gre za Boga. Kdor se torej bori za Boga, se bori za človeka, kdor pa se bori za človeka,

se bori za Boga. Bog in človek skupaj stojita in skupaj padeta. Zato za »smrtjo Boga« takoj pride »smrt človeka«, ne samo duhovna, temveč tudi fizična: nikoli se ljudje toliko in tako lahko ne ubijajo, kot tedaj, kadar je Bog v srcih ljudi na pol pozabljen ali v njih umre.

Ko torej Cerkev izvršuje svoje versko poslanstvo, opravlja hkrati zelo pomembno človeško nalogo, ki je človeku v korist. Ko namreč oznanja svoje versko sporočilo in ga spreminja v zgodovinsko resničnost, ne dela samo za Boga in njegovo kraljestvo, temveč tudi za človeka ter za njegovo veličino in srečo. Zakaj samó v Bogu in njegovem kraljestvu človek lahko najde svoje rešenje, svojo veličino in svojo srečo. Če bi se torej Cerkev odpovedala svojemu verskemu poslanstvu in se posvetila kakšnemu čisto človeškemu in svetnemu poslanstvu, ne bi izdala le Boga, marveč tudi človeka, ker bi ga oropala razmerja z Bogom, ki ga edino lahko naredi človeka v polnem pomenu besede.

Če pravimo, da je poslanstvo Cerkve v bistvu versko, mislimo reči, da mora biti v današnjem svetu božja priča. Cerkev mora s svojo besedo, svojim življenjem in z vsem svojim obstojem pričati, da Bog je, da je »Prvi in Poslednji« (Iz 44, 6; 48, 12), Začetek in Cilj človeka in zgodovine. Z drugimi besedami: Cerkev mora pričati za transcendenco in prvenstvo Boga in njegovega kraljestva in zato dajati prvo mesto češčenju Boga, molitvi, ljubezni do Boga in prizadevanju za njegovo kraljestvo.

Predvsem iz zvestobe do Kristusa, čigar poslanstvo mora nadaljevati. Zakaj, če odpremo evangelij, obstanemo iznenadeni pred mestom, ki ga Bog zavzema v Jezusovem osebnem življenju in oznanjevanju: ne samo, da je božje kraljestvo predmet vsega njegovega oznanjevanja, ne le da uči, da je treba Boga ljubiti z vsem srcem in vso močjo in je prva in najpotrebnejša stvar iskati božje kraljestvo: on osebno živi v globoki in tesni edinosti z Očetom; to prihaja do veljave v češčenju in molitvi, ki jima posveča veliko časa, in v prizadevanju, da spolnjuje njegovo voljo, ko celo žrtvuje svoje lastno življenje. V Jezusovem življenju ima Bog absolutno prvenstvo. Če hoče torej Cerkev zvesto nadaljevati Kristusovo poslanstvo, mora z besedo in življenjem pričevati za prvenstvo Boga.

Nadalje je to dolžna zaradi skrajne potrebe današnjega sveta po pričevanju za Boga in njegovo prvenstvo in torej za vrednote češčenja, molitve, kontemplacije, ljubezni do Boga, iskanja Boga in božjega kraljestva. To niso le velike verske vrednote, temveč so tudi velike človeške vrednote, brez katerih je človek manj človek. Žal tiči moderni človek ves v globoko laiziranem in sekulariziranem svetu in zato v nevarnosti, da izgubi vsak smisel za Boga in duhovne vrednote ter postane plen praktičnega ateizma ter materializma, ki je ves obseden od skrbi za materialno blaginjo, slep pa za vsako duhovno in versko vrednoto. Takó je v nevarnosti, da izgubi boljši del samega sebe, svojo dušo, ter postane stvar med stvarmi, nepomemben in od danes do jutri kot óne. Ko Cerkev pričuje za prvenstvo Boga in duhovnih vrednot, izkazuje človeku veliko uslugo, ker ga dramatično iz začaranosti, ki ga vanjo spravljajo svetne zadeve, in ga odpira vrednotam, ki dajejo smisel življenju. Zato je zelo zmotna misel, da morajo kristjani — in tudi duhovniki — če hočejo govoriti modernemu človeku in biti v njegovi službi, danes iskati neverskih poti: da morajo torej opustiti vsako govorjenje o Bogu in njegovem prvenstvu in go-

voriti samo o človeku in njegovih problemih; da morajo opustiti versko dejavnost in se posvetiti izključno socialnemu boju za pravičnejši svet.

Današnji človek — tudi sekularizirani človek — najbolj potrebuje Boga ter duhovnih in verskih vrednot. Res se vedno ne zaveda te potrebe; naloga kristjanov in v prvi vrsti duhovnikov je, da dajejo zanj pobudo in jo zbuja, ali da jo v srcih, od koder še ni izginila, temveč je le zaspala ali so jo skrbi materialne narave že skoraj zadušile, le znova pokličejo iz spanja. Biti moramo nezaupni do trditve D. Bonhoefferja — ki jo le preveč kristjanov in tudi teologov nekritično sprejema — da je današnji človek »dorastel« v tem pomenu, da je areligiozen: da mu torej »Bog mašilec lukenj«, kot mu ga podaja »verstvo«, ni več potreben, ter da zato živi v božji odsotnosti. Zato naj bi v sekularni dobi ne bilo več možno govoriti z »verskimi« izrazi, temveč le s »sekularnimi«, »neverskimi« izrazi.

Sekularistično in areligiozno teženje nedvomno pridobiva tla. Vendar potreba po Bogu in Absolutnem srcem mnogih ljudi ne da miru: vera se rada sprevrča v lažne verske oblike, kot so okultizem, astrologija, spiritizem in magija, ali pa v iskanje novih doživetij, kot spričuje čar, ki ga imajo na mnogo duhov vzhodna verstva, ugasne pa ne. Pač pa se zdi, da je v duhovni pušči, ki sta jo ustvarila sekularizem in brezboštvo, človeški duh postal žrtev globoke zmedenosti in obupno išče za smislom svojega življenja: znamenje tega je privlačnost, ki jo imajo zlasti za mlade »sekularne vere« ... Versko teženje v srcu današnjega človeka torej ni mrtvo. Naloga Cerkve je, da pokaže, da krščanstvo bolj in bolje kot vsako lažno verstvo ustreza človekovim željam in pričakovanjem.

Bog, ki mora zanj Cerkev pričati, je Bog Jezusa Kristusa: se pravi ne samo Bog, ki ga je Kristus razodel ljudem kot »Očeta«, kot Ljubezen, ki odpušča in rešuje, kot »Bog z nami«, marveč tudi Bog, ki je v osebi Jezusa iz Nazareta za rešenje ljudi postal človek in resnično ter polno stopil v človeško zgodovino, ki je pod Poncijem Pilatom umrl na križu ter tretji dan vstal od mrtvih. To pomeni: bistvena in prvenstvena dolžnost Cerkve je, da izrečno, »na strehah« (Mt 10, 27) oznanja, da je Bog v Jezusu Kristusu ljubil in rešil ljudi in zato lahko najdejo svoje rešenje le, če verujejo v Kristusa ter se s krstom pridružijo njemu in njegovi Cerkvi. Kdor torej izrecno odklanja Kristusa in rešenje, ki ga ponuja, ter noče verovati vanj in živeti v skladu z evangelijem, kdor zavestno in preiščljeno odklanja Cerkev kot odrešenjsko občestvo ter noče vanjo stopiti ali pa izstopiti iz nje, ko je že bil v njej, ne more biti rešen. Bog v Kristusu, Kristus v Cerkvi. Kristus Bog in človek, Cerkev Kristusovo telo. Kristus Rešitelj ljudi, Cerkev odrešenjsko občestvo. Takó je z osnovnimi izrazi podano sporočilo, ki ga mora Cerkev dati vsem ljudem, ko jih kliče k veri in krstu.

Bistveno poslanstvo Cerkve je torej, da pričuje za Jezusa Kristusa, Luč sveta in Rešitelja ljudi. Kristus pa, ki mora zanj Cerkev pričati, ni »ideja« o Kristusu in tudi ne le »spomin« na Kristusa: ni torej Kristus — simbol človeških teženj po ljubezni, pravičnosti in miru, tudi ne samo »zgodovinski« Kristus, temveč križani in od mrtvih vstali Kristus, ki danes živi v Cerkvi, ki je njegovo telo in mesto, kjer izvršuje svoje odrešenjsko delo. Ne smemo torej ločiti Kristusa od njegove Cerkve, kot da bi lahko sprejeli Kristusa in odklonili Cerkev. Cerkev seveda nima za svoj cilj in za razlog svojega obsto-

ja samo sebe, temveč Kristusa: se pravi, da obstaja in živi v Kristusovi službi za oznanjevanje rešenja v Kristusu. To pa ne pomeni, da bi Cerkev smela ali morala delati za to, da zgine, ali da ne bi smela skrbeti za svoje življenje in za svojo rast: Cerkev obstaja za Kristusa, vendar Kristus ne živi brez nje in zunaj nje. Tudi če njegova milost deluje prek vidnih mejá Cerkve, je vendar le Cerkev »normalno« mesto, kjer v polnosti poteka njegovo odrešitjsko delovanje. Zato nima smisla trditev, da je človek lahko kristjan, tudi če odklanja Cerkev. Glede tega pravi II. vatikanski zbor in v njegovih besedah slišimo odmev zares dolgotrajnega dogmatičnega (in ne samo teološkega) izročila:

»Cerkveni zbor . . . , oprt na sveto pismo in izročilo, uči, da je ta potujoča Cerkev potrebna za zveličanje. Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč za nas v svojem telesu, ki je Cerkev . . . Zato se ne bi mogli zveličati tisti ljudje, ki vedo, da je Bog po Jezusu Kristusu ustanovil katoliško Cerkev kot potrebno za zveličanje, pa bi vendar ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati« (C 14).

Pričevati za Boga in Kristusa Cerkvi pomeni isto kot pričevati za ljubezen. Bog je namreč Ljubezen in Kristus je tisti, »ki nas ljubi in nas je opral naših grehov s svojo krvjo« (Raz 1, 5). Ko Cerkev priča za Boga, ne more, da ne bi pričala o svoji ljubezni za vse ljudi, zlasti za tiste, ki imajo pri Bogu prednost in so kandidati za njegovo kraljestvo: za uboge, obrobne, trpeče, zadnje. Ko priča za Kristusa, ne more, da ne bi pričala za osvobodjenje in rešitev, ki ju je Kristus prinesel ljudem.

Cerkvi pomeni pričevanje za božjo ljubezen in Kristusovo rešenje: ljubiti vse ljudi in delati za rešitev vsega človeštva, ker je Bog Oče vseh in je Kristus za vse umrl; hkrati pa tudi pomeni, da daje prednost ubogim in poslednjim. Ne gre — ne pozabimo tega — za dajanje prednosti kakšnemu razredu, ker Cerkev ne more sprejeti delitve družbe na nasprotujoče si in sovražne si razrede, čeprav je socialen boj nujna stvarnost, ki ga mora upoštevati. Gre namreč za prizadevanje na političnem in družabnem področju, pri katerem daje prednost ubogim in med ubogimi najbolj ubogim: tistim, ki jih družba izloča na rob, tistim, ki nimajo nobene veljave, tistim, ki nimajo moči in glasu, da bi njihov glas slišali. Takó se Cerkev postavlja na isto stališče kot Jezus, ki je prišel oznanit veselo sporočilo o božjem kraljestvu ubogim.

Ko pa Cerkev oznanja rešenje, ki ga je prinesel Kristus, in dela zanj najprej med ubogimi in zadnjimi, mora jasno in pogumno povedati, da je krščansko rešenje sicer res tudi rešitev iz fizičnega in moralnega zla, kot so lakota, nevednost, bolezni, nerazvitost, politično nasilje, vendar pa predvsem rešitev in osvoboditev od greha po delovanju milosti ter življenje v ljubezni do Boga in drugih; ta rešitev se mora uresničevati že v človeški zgodovini, dopolnila pa se bo onstran zgodovine v večnem življenju. Krščansko rešenje je tudi fizičnega in zgodovinskega reda, ker je Kristus rešil vsega človeka z vsemi njegovimi razsežnostmi, torej tudi v njegovi fizični in zgodovinski razsežnosti; vendar je prvenstveno duhovnega in eshatološkega reda, ker se rešitev človeka popolnoma uresniči, ko postane deležen božjega življenja v večnem božjem kraljestvu. Zato mora Cerkev danes pričati za pričakovanje božjega kraljestva in za upanje v večno življenje.

To je danes precej težko pričevanje; zakaj ne samo neverni, temveč tudi nekateri kristjani se boje in sumijo, da bo pričakovanje božjega kraljestva zmanjšalo napor za uresničitev bolj pravičnega sveta v naši zgodovini, in bo upanje na večno življenje postalo lagoden alibi, s katerim se bo vernik umaknil iz trdega socialnega in političnega boja za izboljšanje človeških razmer na tem svetu. Zato mora Cerkev pregnati ta strah in ta sum ter pokazati, »da eshatološko upanje ne zmanjšuje pomembnosti zemeljskih nalog, ampak celó z novimi nagibi podpira njih spolnjevanje« (CS 21). Žal je v preteklosti upanje na večno življenje včasih pomagalo, da so se krivična stanja vzdrževala; če jih že ni opravičevalo, se pa ni zavedalo, kako zelo to nasprotuje evangeljskemu pojmovanju krščanske eshatologije. To je en razlog več, zakaj se Cerkev takó, kot je primerno verski naravi njenega poslanstva, prizadeva, da bi človek ustvaril pravičnejši in bolj človeški svet.

Cerkev za Boga torej ali Cerkev za človeka? Cerkev, ki se zavzema za verske ali Cerkev, ki se zavzema za politične in družabne zadeve? To je alternativa, ki za kristjana nima smisla; zakaj Cerkev za Boga je hkrati vedno tudi Cerkev za človeka. Da, čim globlje in temeljiteje Cerkev pričuje za božje prvenstvo in živi v Kristusovi ljubezni, tem bolj je za ljudi zakrament edinstva in razlog upanja. Zakaj v strašni noči, ki se v njej premetava človeštvo, ker njegovo upanje eno za drugim propada, je edina luč, ki nenehno sveti ter daje upanje in pogum ljudem, Kristusovo vstajenje. To po svoje priznava tudi nekateri marksisti, kot M. Machovec in R. Garaudy. Ko Cerkev pričuje o vstajenju, zato s tem za vse ljudi, tudi za neverne, nenehno nosi prižgano baklo upanja.

Zelo potrebno pa je naglasiti, da je Cerkev za človeka zato, ker je za Boga. To pomeni, da izhaja njeno zavzemanje za človeka in dobiva svojo moč iz ljubezni do Boga in Kristusa. To je posebnost krščanskega zavzemanja za človeka; po tem se razlikuje od zavzemanja nevernika za boljši svet. Če pa pravimo, da se razlikuje, še ni rečeno, da je manj vredno. Prav zato, ker je Cerkev za Boga, hoče biti — čeprav z vsemi svojimi slabostmi in pomanjkljivostmi — za človeka bolj kot kdor koli drug. Če torej kristjani ne narede več kot drugi za človeka in za pravičnejši svet, ni to zato, ker so kristjani, temveč zato, ker niso dovolj in do dna kristjani.

SODOBNI ČLOVEK PRED ETIKO IN MORALO

Med oznake sodobnega človeka štejejo mnogi tudi izgubo čuta za etične vrednote in za obveznost moralnih norm kakor tudi izgubo zavesti moralne odgovornosti. Nemški fizik Max Born je pred leti v članku o krizi današnje civilizacije zapisal, da je največja bolezen sodobnega človeka razpad etičnih načel, ki so v zgodovini omogočila življenja vredno sožitje. Sociologi, psihologi in teologi so ponovno analizirali položaj na etičnem in moralnem področju. Našli so različne vzroke za moralno krizo in skušali nakazati tudi pota, ki vodijo iz sedanjega stanja.

Bernhard Stoeckle, profesor moralne teologije na univerzi v Freiburgu i. Br. je v knjigi »Normen im Konflikt« (Herder, Freiburg i. Br. 1977) objavil dva članka o razmerju sodobnega človeka do etičnih in moralnih norm. Knjiga prinaša predavanja, ki jih je pred dobrim letom priredila katoliška akademija v Freiburgu o temi »Razum, vera in nравnost — apologija nравnih norm«. Poleg omenjenih člankov so v knjigi objavljena še štiri druga predavanja (A. Auer, Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung; J. Gründel, Die Erfahrung als konstitutives Element der Begründung sittlicher Norm; A. K. Ruf, Entstehung und Verbindlichkeit sittlicher Normen; R. Hofmann, Was ist Sittlichkeit? Zur Klärung des Begriffes). V naslednjem poročilu bo govoril o obeh člankih prof. Stoeckleja. Prvi (Normenkenntnis und Normbestreitung. Bemerkungen zum Ethos der Gegenwart) je nekaka panorama in analiza današnjega stanja, drugi (Christlicher Glaube und Ethos der Zukunft) skuša podati nekaj prognoz za prihodnost.

I

Nравne norme niso kakšna naravna nujnost, ki se ji človek sploh ne more izogniti. Človek se svobodno odloča, ali jih sprejme ali ne. Kjer ni svobode, nравne norme sploh nimajo smisla. Po svojem naravnem nagnjenju pa človek nравnih norm navadno ne sprejema z veseljem in navdušenjem, posebno tedaj ne, kadar so v nasprotju z njegovimi osebnimi željami in koristmi. Vsako normiranje omejuje človekovo svobodo in samoodločanje. Zato je do njega kritičen in rezerviran. Tako razpoloženje do nравnih norm sicer ne pomeni, da jih načelno zavrača in se jih na splošno brani, a preden jih sprejme kot obveze za svoje odločanje in življenje, jih hoče kritično preiskati in dognati, zakaj so zanj koristne ali celo potrebne.

Za današnjega človeka je posebno značilno, da je bolj nagnjen k temu, da nравne norme najprej odklanja ali jim vsaj oporeka, kakor pa da jih zadovoljno sprejme. Vzrok za to je treba videti v dejstvu, da današnji človek na podlagi svojih izkušenj tako rekoč o vsem nравnem redu dvomi. Vse mu je postalo problematično, negotovo, krhko in nezanesljivo. Kritika in odklanjanje dosedanjih odgovorov se kaže v vprašanju, ki ga vedno znova slišimo: »Kaj pa sploh še velja?« Razumljivo je torej, da sta v težkem položaju etika in morala, ki hočeta človeku posredovati splošno veljavne in priznane norme, ki naj urejajo življenje in zagotavljajo upoštevanje osnovnih nравnih vrednot, gotovost in varnost.

Kakšno je razpoloženje današnjega človeka do nравnih norm, je mogoče ugotoviti takó na podlagi znanstvenih dognanj kakor praktičnega življenja.

Seveda je težko razbrati vse pojave, ki so danes v znanstvenem razpravljanju in dejanskem življenju značilni. Skoraj vsaki tezi je mogoče postaviti nasproti antitezo. Vrednotenje in ocenjevanje pojavov in dejstev nikakor ni enotno.

Dognanja antropoloških, socioloških in psiholoških znanosti zadnjega časa precej soglasno priznavajo, da so npravne norme človeku nujno potrebne, če naj ima njegovo življenje smisel in naj ne preide v popoln kaos. Že na podlagi bioloških, psihičnih in socialnih struktur se kaže, da brez obveznih npravnih norm humano življenje in sožitje sploh ni mogoče. Še več: znanosti so si vedno bolj edine v tem, da je potrebno tudi institucionalno poroštvo npravnih norm, da torej ne gre brez socialnih, pravnih in političnih institucij in avtoritete, ki skrbe za to, da ljudje norme tudi izpolnjujejo.

Na drugi strani pa je v sodobni znanosti mogoče ugotoviti, da hoče npravne norme ločiti od vsake transcendentne avtoritete, ob Boga in onostranstva. Modernemu človeku se zdi naravnost nemogoče, da bi v npravnih normah gledal božje zapovedi. Avtonomna etika, ki nima z Bogom ničesar opraviti, ki ne išče utemeljitve v transcendentnem in absolutnem Bogu in njegovem večnem zakonu, je eden glavnih postulatov sodobne sekularistične filozofije in antropologije. Odvisnost od Boga je po mnenju teh znanosti za človeka nesprijemljiva in neznosna, ker zmanjšuje njegovo dostojanstvo. Vso utemeljitev npravnih norm je treba iskati le v človeku, čeprav si v razlagi te utemeljitve avtorji niso edini. Stoeckle navaja več filozofov, ne samo marksističnega svetovnega nazora, ki odločno zastopajo izključno avtonomno humanistično etiko. Koliko je mogoče v pravilnem smislu govoriti o etični avtonomiji v krščanskem kontekstu, tega vprašanja, ki je danes v katoliški morali zelo aktualno, avtor tu ne načinja.

Na podlagi teh ugotovitev prihaja Stoeckle do zaključka, da današnja antropološka znanost in humanistična etika pravzaprav ne priznavata nikakih splošno veljavnih norm, ker vsa njihova obveznost izvira le iz tihega dogovora in družbenega soglasja oz. kompromisa in imajo zato le začasno in omejeno veljavo.

V drugem delu svojega članka opisuje Stoeckle na podlagi praktičnega življenja razmerje današnjega človeka do npravnih norm. Najprej ugotavlja več dejstev, iz katerih izvira zavračanje npravnih norm in njihov razpad. Prvo tako dejstvo je prizadevanje za emancipacijo. Ker se hoče sodoben človek čimbolj emancipirati, ne sprejema dosedanjega reda in se noče vključiti vanj, ampak išče vedno novih alternativ in sprememb. Upor proti dosedanji etiki in nje odklanjanje, smešenje tradicije, zanikanje vsakih trdnih etičnih načel, samovoljnost v odločanju na vseh mogočih področjih, ki najde svoj višek v raznih oblikah etične in moralne revolucije, kažejo v to smer. Agresivnost, etična neresnost in moralna neodgovornost, anarhizem in nihilizem so le razne oblike prizadevanja za emancipacijo oz. demonstracije zanjo.

Za sodobnega človeka je dalje značilno, da ga bolj zanima razvoj kakor pa rezultati razvoja. Glavno je, da se čimveč dogaja, da se vse kolikor mogoče spreminja, da ne pride nikdar do miru in ustalitve. Spreminjanje zaradi spreminjanja in ne kot pot do cilja se mu zdi pomembno. Razumljivo je, da v takem razpoloženju npravne norme, ki hočejo zagotoviti jasnost, stalnost in red, nimajo posebne vrednosti.

Takšno razpoloženje ima usodne posledice predvsem na področju nagonskega življenja. Sem spada hedonizem, ki razglša brezobzirno uživanje in izživiljanje za glavni in edini smisel življenja. Kdor si lahko več privošč, tudi več velja. Nравne norme, ki omejujejo čutno uživanje, so takim ljudem le v napoto.

V zvezi s hedonizmom omenja Stoeckle vandalizem, ki se kaže v raznih oblikah napadalnosti, veselja nad rušenjem, nasilnosti in terorizma. Kjer človek ne čuti nobene nравne odgovornosti, je težko uvideti, zakaj ne bi razbil vsega, kar mu je na poti in kar ga ovira pri uresničenju svojih želja.

Kot protiutež pa ugotavlja avtor, da je tudi v praktičnem življenju današnje družbe mogoče ugotoviti vedno večje iskanje obveznih in stalnih nравnih norm. To prihaja do veljave v želji po »dobrem« življenju, v poudarjanju nравnih vrednot, novega življenjskega sloga in smisla. Na dnu se pojavlja hrepenenje po absolutnem, po novi etiki, ki presega avtonomijo in relativizem.

Tri stvari so za to iskanje značilne: pripravljenost podrediti se potrebam občestva in se zavzeti za bližnjega; pripravljenost za preprosto in skromno življenje in zavračanje potrošniškega mišljenja in sebične uživaželjnosti; iskanje religiozne poglobitve nравnega življenja, ki brez odprtosti v transcendenco ni mogoča.

Prof. Stoeckle priznava, da je njegova oznaka sodobnega človeka in njegovega razpoloženja in razmerja do nравnih norm precej splošna, premalo diferencirana in v marsičem nepopolna. Tudi če vse to drži, pa je njegova panorama in analiza sedanjosti zelo spodbudna za nadaljnje razmišljanje.

II

V drugem članku nakazuje Stoeckle obris etosa prihodnosti in poudarja nekatere naloge, ki jih ima krščanstvo na etičnem področju. V uvodu omenja, da se je stališče današnjega človeka do prihodnosti precej spremenilo. Namesto evforije, navdušenja in optimizma se pojavlja streznjenje, malodušnost in strah pred prihodnostjo. Vse bolj se uveljavlja spoznanje, da prihodnosti ni mogoče kratko in malo načrtovati in se lahko miselno in brezskrbno zanesti na to, da se bo posrečilo načrte uresničiti. Ali je zaradi slabih izkušenj raznih futurologij sploh mogoče postavljati prognoze za prihodnost na etičnem področju? Vsaj nekoliko je to mogoče in potrebno, ker prihodnost ni nikdar čisto nekaj novega in nepričakovanega, ampak se vedno razvija iz sedanjosti. Razne strukture, institucije in dejavnosti današnjega časa so vendar toliko stalne in njihov vpliv toliko daljnosežen, da je mogoče v marsičem predvidevati razvoj v prihodnosti.

Kot glavna skrb etike in morale za prihodnost je mogoče ugotoviti prizadevanje za bolj humano življenje. Da bi človek postal svobodnejši, srečnejši, z eno besedo, da bi njegovo življenje postalo bolj človeško, za tem gre skupno prizadevanje vseh, ki se čutijo odgovorne za posameznika in družbo. In pri tem se vse bolj uveljavlja spoznanje, da brez upoštevanja moralnih norm in brez resnega moralnega prizadevanja tega ne bo mogoče doseči.

Zanimivo je, da se pri tem kažejo nekateri premiki na etičnem področju. Takó postaja vedno bolj jasno, da npr. kritika preteklosti še ni edina pot v boljšo prihodnost. Človek ne živi samo od kritike, kot da bi bila ona jedro in krona vseh spoznanj. Če hoče človek zoreti in biti dobro pripravljen na

prihodnost, mora biti zakoreninjen v tradiciji, iz nje prevzemati trajne vrednote in jih razvijati in ohranjati tudi za prihodnost. Stoeckle meni, da bo etos v prihodnosti spet bolj živel iz spominjanja na preteklost. Čut za zgodovino, zgodovinsko izkušnjo in rast preteklosti v prihodnost se bodo vedno bolj razvijali. Pri tem bodo pomembni posebno štirje dejavniki: smisel za človekovo identiteto, za omejenost osebnih prizadevanj, za neuspeh, ki se kaže v trpljenju, konfliktih in smrti, na drugi strani pa tudi za uspeh, kolikor se je posrečila uresničitev boljšega človeka. Če bo človek pripravljen, da se iz izkušnje zgodovine nauči in zapomni te štiri stvari in jih trezno upošteva, bo podlaga za njegovo prizadevanje vse bolj trdna, kakor pa če se bo predajal vsem mogočim utopijam.

V etiki prihodnosti bo ena najvažnejših tem osebno dostojanstvo človeka, ki se zaveda svoje osebne odgovornosti in je kot osebnost dovolj zrel in močan, da ostane samemu sebi zvest. Spoštovanje pred človekom kot osebo, uveljavljanje njegovih pravic in dolžnosti se bo na etičnem področju bolj utrdilo ob doživljanju prepričujočih zgledov kakor pa na podlagi formalnih predpisov in postav. Zgledi velikih osebnosti bodo spet imeli večjo vlogo kot v neposredni preteklosti.

Dve zahtevi bo morala etika prihodnosti prav posebej upoštevati: trdno in odločno voljo, da človek preživi vse krize in pretresljaje — to proti fatalizmu, pesimizmu in skepticizmu, češ da je tako vse izgubljeno; pripravljenost za odpoved in žrtev, skromnost in potrpežljivost — to proti sebičnosti in brezobzirnemu izživiljanju. Iz tega notranjega razpoloženja se bo razvilo tudi novo gledanje na tehniko. Če hoče človek ostati človek in živeti humano, ne sme storiti vsega, kar tehnično in materialno zmore.

Etika prihodnosti pa svojega cilja ne bo dosegla le z besednimi opomini in suhim moraliziranjem. Znova bo morala odkriti in verodostojno prikazati tiste osnovne etične vrednote, ki niso odvisne od javnega mnenja in od pristanka večine, ampak od človeka zahtevajo brezpogojno priznanje. To pa bo mogoče le, če se bo etika osvobodila napačne avtonomije in relativizma in prišla do spoznanja, da je zakoreninjenost v Bogu edini trdni temelj za humano življenje.

V tej smeri pa more in mora krščanstvo dati svoj bistveni prispevek. Odprtost v transcendo za človeka ni kako samoodtujevanje, ampak pot k osvobajajoči resnici. Le kjer bo človek spet priznal, da ga je Bog ustvaril po svoji podobi, da ga je Kristus odrešil in poklical v življenjsko občestvo z Bogom, bo našel in uresničil svojo pravo podobo. Le nov človek, ki je najpopolneje uresničen v Jezusu Kristusu, ker je Bog v njem ljudem izkazal svojo ljubezen in jih poklical v življenje ljubezni, bo zmožen uresničiti pravi smisel življenja. Konkretna oblika pa sta ljubezen do bližnjega in trdno upanje v prepričanju, da se tako življenje spleča in vodi k svobodi ter sreči.

III

Članka prof. Stoeckleja upoštevata predvsem razmere v zahodni Evropi, zlasti v Nemčiji. Tudi znanstvena literatura je navedena večinoma iz nemškega področja. Vendar pa se zdi, da daje prikaz dejanskega položaja in prognoza za prihodnost zanimivo orientacijo tudi za presojanje razmer na Sloven-

skem. Bistvenih razlik najbrž ne bo, razen v tem, da je razporeditev vernih in s Cerkvijo povezanih ljudi do moralnih norm drugačno, kakor ga prikazuje avtor. Treba pa je upoštevati, da članka nimata pred očmi v prvi vrsti vernikov, ampak današnjega človeka v sekularizirani družbi na splošno.

Ne bi se podrobneje spuščal v primerjanje položaja pri nas in drugod, pač pa bi želel omeniti nekatere naloge, ki jih imajo predvsem teologi in dušni pastirji, pa tudi laiki, posebno starši.

Prvo je, da skušajo čimbolj trezno in stvarno spoznati in analizirati dejanski položaj in imajo pogum za soočenje z današnjim stanjem. Mnogi namreč večkrat ne vidijo dovolj jasno velikih sprememb na moralnem področju ali pa jih nočejo vzeti na znanje. Preveč so še obrnjeni v preteklost in mislijo, da bi moralo biti vse tako kot v starih, »dobrih« časih. Premalo upoštevajo sociološki, psihološki in antropološki razvoj in vpliv novega okolja, v katerem živi današnji človek, posebno mladina. Večkrat preveč enostransko in posamič presoja posamezne dejavnike in jih ne znajo vključiti v celoto in jih pod takim vidikom presoja. Zato manjka razumevanja za konkretnega človeka in njegovo razporeditev kakor tudi za njegova osebna vprašanja. Mislijo, da je mogoče rešiti ta vprašanja s ponavljanjem dosedanjih odgovorov, ne najdejo pa prave oblike razgovora in ne primerne poti za odprt in stvaren razgovor.

Drugič je torej potrebno, da bi nekoliko več razmišljali in govorili o tem, kako današnjemu človeku posredovati osnovne etične vrednote, kako buditi čut zanje in kako poglobiti zavest odgovornosti. Brez dvoma sklicevanje na le formalno avtoriteto Cerkve in na obveznost moralnih norm na podlagi formalne avtoritete ne zaleže dosti. Potrebni so utemeljeni in uvidevni odgovori. Posebno pomembno je pravilno prikazati notranjo povezanost etike, ki vidi svoj zadnji vir v človeku, z božjim načrtom s človekom. Pravilno razložena avtonomija, ki poudarja humano etiko, nikakor ni v nasprotju s krščansko moralo. Vsebinsko je nauk krščanske morale isti kot nauk humane etike, le da so v krščanski morali teološka podlaga, gledanje na človeka, motivacija in cilj drugačni, ne v smislu negacije človeškega, ampak v smislu poglobitve in dopolnitve. O tem bi bilo potrebno več razmišljati in govoriti.

Velikega pomena je odkrit in stvaren pogovor o etiki in njeni vlogi v življenju z zastopniki raznih znanosti in s tistimi, ki ne priznavajo Boga kot zadnjega temelja moralnih norm. Če gre tako vernim kot nevernim za človeka, za humano življenje, za osvobajanje in izpopolnitev človeka na vseh področjih, so skupna vprašanja neizogibna. Treba je ugotoviti, koliko so možni tudi skupni odgovori, in kje niso možni in zakaj ne. Da so razlike velike, je jasno, a vendar niso take, da bi bil pogovor nemogoč.

Krščanska morala mora čimbolj jasno, razumljivo in verodostojno prikazati tiste npravne vrednote za človekovo življenje, ki so za res humano življenje neobhodno potrebne. Gre za to, da se kristjani otresejo vsakega občutka manjvrednosti, kakor da bi bila njihova morala zastarela in za sodobnega človeka nesprejemljiva. Če je bila krščanska morala včasih res preveč moraliziranje in premalo oznanjevanje vrednot in klicanje in navajanje k bolj bogatemu in lepemu življenju, daje današnja kriza ugodno priložnost za pre-novo in poglobitev.

Švicarski moralni teolog Fr. Böckle je pred nedavnim zapisal: Kriza morale, o kateri danes toliko govore, ni najprej kriza vrednot, ampak kriza posredovanja teh vrednot in utemeljitve norm v zvezi s temi vrednotami. Če pa je takó, je treba več osebnega izkustva in pričevanja iz takega izkustva, bodisi kar se tiče vrednot bodisi kar zadeva posredovanje vrednot in utemeljitev norm. Etika in morala nista nikdar le teorija, ampak vedno hkrati — in v prvi vrsti — življenje, osebno izkustvo in osebno pričevanje.

Alojz Šuštar

»KRISTJAN SEM«. ALI RES?

(Ob knjigi Roger Garaudy, »Človekova beseda«)¹

Pred kratkim je izšla pri Mohorjevi družbi v lepem prevodu Marije Kovačeve knjiga znanega Rogera Garaudyja Človekova beseda. Ko je to delo izšlo v francoskem izvirniku, je ocenjevalec (kristjan) med drugim zapisal: »Zelo lepa, topla knjiga; ni je mogoče brati brez ganjenja.«² Vendar pa tudi ta ocenjevalec pri najboljši volji ne more pritrditi Garaudyjevemu zadnjemu stavku v knjigi: »Kristjan sem.« Zakaj ne? Ali ni nekaj izrazito krščanskega, če more Garaudy tik pred tema dvema sklepnama besedama dramo svojega burnega življenja, v katerem je izredno dejavno nastopal kot filozof, politik in pesnik ter se srečaval z najrazličnejšimi velikimi in majhnimi osebnostmi (sicer pa dostikrat ni mogoče razložiti, kdo je velik in kdo majhen), svoje življenje povzeti v besede:

»Živeti po osnovnem zakonu bitja: v ljubezni.
Križ me je naučil odrekanja.
Vstajenje preseganja«?

Gotovo, skoraj bi ne mogli lepše in jedrnateje izraziti tega, kar navadno označujemo za »bistvo krščanstva«. Za resničnega kristjana, ki ni kristjan le po imenu, je prav to nepogrešljivo. Vendar pa le pod pogojem, da v teh stavkih niso mišljene le ideje, marveč hkrati z idejami tudi tista realnost, katero te ideje in ti stavki izražajo — navsezadnje Realnost osebnega (še bolje: nadosebnostnega) Boga. V tem je namreč ljubezen: »ne da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10).

V zvezi s tem je vredno (in v nekem pogledu potrebno), da si pod teološkim vidikom ogledamo nekatere tiste točke v Garaudyjevi knjigi, ki so posebno pomembne za odgovor na vprašanje, kdo je kristjan in kdo ne in kaj spada k »bistvu« krščanskosti.

¹ Roger Garaudy, Človekova beseda, Mohorjeva družba, Celje 1977, 156 str.

² O. de Dinechin, Roger Garaudy: entre christianisme et marxisme, v: Cahiers de l'actualité religieuse et sociale, n. 107 (1975) 537—542, tu 537.

1. Pojem Boga

Navedena naj bodo izrazitejša mesta, kjer Garaudy govori o Bogu.

Na str. 30 beremo: »Nedosegljivi in bližnji vir, osebno in ljubečo prisotnost, ki misli v meni, ko mislim, se pravi, ko spočenjам nove možnosti, ko se s svojim delom realiziram in se tako dotaknem misli ali dela, ki presega, preobražuje, kar sem doslej spoznal, spočel in naredil, to imenujem Bog'.

Bog je tudi to, kar v meni ljubi, ko prekoračim meje svojega individualizma in ljubim drugega bolj od samega sebe v težavni in čudoviti ljubezni, tako da soglašam, da zanj umrem, kakor tudi da se njemu in zanj odprem spreobrnjenju in metamorfozam samega sebe. To je drugo izkustvo prehajanja in preseganja.

Bog je končno in predvsem to, kar v meni ustvarja s to mislijo, s to ljubeznijo z vsemi dejanji in deli, ki v delu, znanju, umetnosti, žrtvi, revoluciji pomenijo moj osebni prispevek k ustvarjanju. To je višje izkustvo presežnosti.

Bog v meni misli, ljubi, ustvarja.

Bog umre v meni in z menoj, ko nimam več moči, da bi postal nekaj drugega in več od tega, kar mi je skupek pogojev življenja določil, da sem; kadar mi ne uspe več ustvarjanje novih možnosti, novih načrtov, doživljanje novih izkušenj; kadar se zaprem ljubezni, se umaknem in osamim v individualizmu, ko tako sprejem, da sem manj, zato da bi imel več, ko neham biti ustvarjalen, pesnik ali prerok, in se zabubim v pridobljeno obliko. Tedaj preživljam poraz v brezupnem položaju.

Kako ne bi verjel v zopetno vstajenje Kristusa in svoje lastno, ki sta ne- ločljivo povezani — kot priča sveti Pavel — ko pa zacvete in se zablesti radost novega načrta in dela, nenehno mlada ljubezen, zanos ustvarjanja kot pomladno popje v večni veliki noči? Kako ne bi radostno slavil Boga ljubezni in smrti, Kristusa blagrov, križa in Vstajenja?

To ustvarjanje ni moje, Bog ustvarja v meni.« (Prim. tudi str. 87 in 96).

V teh stavkih je povedano polno resničnega o Bogu. Bog v resnici ni le transcendenten, marveč hkrati tudi imanenten — v imanentnosti transcendenten in v transcendentnosti imanenten, tako da bi mogli prav razumeti tisto, kar pravi naš pesnik Kette o Bogu, »da v slednjem vzdihu, plamenu in zvoku, magnetnem toku in rastlinskem soku, deluje v mislih On — prvotna Moč«. Saj je tudi sv. Avguštín dejal, da je Bog »življenje našega življenja« (Conf. 10, 6), da je bil Bog v njem — Avguštínu — celo tedaj, ko se je še predajal zablodam počutnosti: »Globlji v meni ko moja najgloblja notrina« (intimior intimo meo: Conf. 3, 6).

Toda Garaudy ostaja samo pri imanentnosti Boga. Kolikor gre za božjo »presežnost«, je to le naša, človeška presežnost. S takim »Bogom« bi se sv. Avguštín ne mogel pogovarjati in mu ne bi mogel reči: »Glej, bil si v meni, ali jaz sem bil zunaj in tam sem te iskal in nelepa spaka sem se poganjal za lepimi liki, ki si jih ustvaril. Z menoj si bil, jaz s teboj ne. Daleč od tebe so me držale stvari, ki bi sploh ne bivale ne, ko bi v tebi ne bivale. Klical si in klical, da si mi gluhoto prebil. Bliskal si in žarel, da si mi slepoto pregnal. Sladkó zavonjal si mi in vsrkal sem tvoj vonj in zdaj koprnim po tebi. Okusil sem te in zdaj sem telačen in žejen« (Conf., 10, 27, Sovretov prevod). Z Garaudyjevim Bogom se ni mogoče pogovarjati. To ni Bog Abrahama in Izaka

in Jakoba; to ni Bog Jezusa Kristusa, temveč Bog Johna J. T. Robinsona, vsaj kolikor je mogoče to podobo Boga razbrati iz mnogih trditev njegove knjige »Honest to God«. Ni se mogoče zares pogovarjati z »globino v človeku«, z »osebnostnim temeljem (dnom) našega izkustva«, z »brezpogojnostjo naših odnosov do samega sebe in do bližnjega«, s »poslednjo globino mojega bitja.³ Če bi bil Bog samo to, potem bi tudi Jezusu morali pripisovati strahovito zmoto, ki bi se ji vdajal, ko je cele noči prečul v molitvi.⁴

Da gre Garaudyjevo pojmovanje Boga v to smer, je pač še bolj jasno iz tega, kar je zapisal na str. 145:

»Besedi ‚Bog je‘ pomenita, da je človek vedno več kot človek. Specifično človeško življenje je vedno nad njegovim biološkim življenjem, je preseganje njega samega, z njim se osvobaja, da postaja stvarnik svoje lastne prihodnosti in prihodnosti vseh. Besedi ‚Bog je‘ pomenita, da človekova prihodnost ni samo rezultanta že bivajočih pogojev in vzrokov in da bo jutri drugačna od danes, če privolim v napor. Že ko se skušam znajti v kaosu sodobnega sveta, da bi začel neko akcijo, se zavedam, da ta kaos ni skupek neurejenih in sovražnih sil, ampak je možno dojeti vse te nasprotnosti v njihovi enovitosti in jim dati s svojim dejanjem smisel in se mi je primerilo nekaj čudovitega. Bog biva v meni. V meni je navzoč. Besede ‚Bog je oseba‘ pomenijo, da moja povezanost s prihodnostjo ni povezanost med stvarmi ali med pojmi, da postajam iz biološkega individua ali socialnega bitja oseba zaradi odgovorov, ki jih dajem na vprašanja tega, kar me kliče in opozarja v bedi in trpljenju drugih, v njihovi jezi in upanju, v njihovi ljubezni. Besede ‚Bog je oseba‘ pomenijo, da vsak dan doživljam v sebi dar, da se osvobodim svojih bioloških ali družbenih koristi, da lahko svobodno ‚osebno‘ odgovarjam na te klice. To pa pomeni, da je ta dar omogočil ta dialog.

Besede ‚Bog je oče‘ pomenijo, da postane človek človeški le v občevanju z drugimi, ki z njim sestavljajo eno samo družino. Da sestavljamo neki nedeljivi ‚mi‘, središče in izvir našega ustvarjanja. In da se človeštvo oblikuje kot eno samo ljudstvo.

Besede, da obstaja Sin ali Beseda, pomenijo spoznanje, da nam vsak človek delno razodeva tisto, kar nam Kristusovo vstajenje razodeva v popolnosti: življenjski slog, kjer ne bi bilo nobene sebičnosti in privajenosti in bi bil samo ustvarjanje, ljubezen sama.

Besede, da je Duh, pomenijo, da obstaja v človeškem srcu, v vsakem srcu, neizčrpen vir ustvarjalnosti za življenje.

Kar tukaj pove Garaudy, more v bralcu, ki veruje, a ne ravno trdno in zrelo (kolikor ta zrelost sploh mogoča), prebuditi nekaj podobnega tistemu, kar so prebudili v desetletnem J. H. Newmanu Voltairovi verzi, ki so tajili neumrljivost duše. Newman je tedaj sam pri sebi vzdiknil: »Kako strašno, toda kako verjetno!«⁵ Garaudyjeva razlaga bistvene vsebine krščanskega razodetja se zdí tako »lepa«, tako razumljiva in »globoka«, tako odlično »prilagojena modernemu človeku! Sploh ni treba verovati! (Kvečjemu v človeka). Tudi najgloblja krščanska skrivnost, skrivnost sv. Trojice, se tako zelo pri-

³ Prim. L. Scheffczyk, *Der Eine und Dreifaltige Gott*, Mainz 1968, 75–92, zlasti 99.

⁴ Prim. J. Loew, *La prière à l'école des grands priants*, Fayard, Paris 1975, 107–122.

⁵ J. H. Newman-J. Fabijan, *Apologia pro vita sua*, Kartuzija Pleterje 1973, 63.

bliža »človekovemu občutju« in »razumevanju samega sebe«. Vse postane le simbol, vendar pa »globoko pomenljiv« simbol!

Vse to pa je navsezadnje le slepilo in videz! Vse je samo bleščeča lupina, a brez prave vsebine, pravzaprav sploh brez vsebine — saj tukaj mišljeni »Bog« ničesar ne ve o mojem neutešljivem hrepenenju po taki ljubezni, ki ni krhka, minljiva in varljiva. Tak »Bog« ničesar ne ve o mojih stiskah in bojih za pravo podobo človeka v sebi... Takemu »Bogu« niti ne morem potožiti: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil!« Saj bi mogel pričakovati le hladen, brezčuten molk, le votel odmev na prazno, nesmiselno klicanje. Če Bog ni tu, di sam v sebi »oseba« (pravzaprav »Nadoseba«, še več, v Kristusovi luči celo večna, brezmejna Troosebnost), potem od nikoder ne morem pričakovati odrešujočega odgovora, kakršnega daje Bog prerokov in Jezusa Kristusa: »Ne boj se, ker sem s teboj! Ne oziraj se plaho, ker sem tvoj Bog! Krepim te in ti pomagam, podpiram te z desnico svoje pravičnosti« (Iz 41, 10).

S tem seveda ne obsojam Garaudyja. Sodba o krivdi ne gre nam ljudem. Morda je v posameznih primerih mnogo več krivde pri katerem od tistih, ki sicer verujemo v osebnega Boga, v Boga Jezusa Kristusa, a te vere ne izpo-vedujemo z življenjem in je zato naša vera bolj abstrakcija kakor pa »vera« v polnem pomenu. Navzlic temu je treba reči, da bi bilo konec vsake vere, če bi sprejeli takšen pojem o Bogu, kakor ga sicer tako lepo podaja Garaudy.

Z njegovim pojmovanjem Boga se sklada tudi pojem vere. Tako med drugim pravi: »Moje človeško življenje se je pričelo, ko sem postal revolucionaren borec, da bi uresničil zahteve svoje krščanske vere. Moje življenje je do- bilo ves svoj smisel...« Nato nadaljuje:

»Za kakšno vero gre? Za vero v Boga? Za vero v človeka?

Vprašanje je napačno: vera v Boga, ki ne bi vsebovala vere v človeka, bi bila izmikanje, opoj; vera v človeka, ki se ne bi odpirala tistemu, kar človeka presega, bi vzela človeku njegovo specifično človeško razsežnost: presežnost. Ta presežnost ne pade z neba, pronica iz zgodovine« (131).

Kaj naj rečemo k temu?

V polnem starokrščanskem smislu sicer »vere v človeka« ni mogoče imeti; »vera v« se po strogem izražanju more nanašati samo na Boga (kristjani so se tega držali tja do časov renesanse, nekristjani pa »vere v« sploh niso poznali), kajti samo Boga se moremo oklepati brezpogojno kot tistega, od kate-rega smo odvisni do poslednjega atoma svojega bitja in v katerem edinem moremo doseči poslednji smisel in cilj svojega življenja. Vendar drži, da vera v Boga, kakršnega postavlja pred nas Jezusovo oznanilo, ni mogoča brez zelo resnega upoštevanja človeka (vera v Boga ni mogoča brez »vere v človeka«, če jemljemo vero v širšem pomenu); drugače bi bila vera res »opoj«, »opij za ljudstvo«. Vendar pa bi navsezadnje bila najstrašnejši opij in najpogubnejše mamilo takšna »vera« v »Boga brez Boga«, kakršno ima v mislih Garaudy in kakršni so ponekod začeli zapadati tudi kristjani, zlasti pod vplivom že ome- njene Robinsonove knjige »Honest to God«. Garaudy to knjigo izrečno navaja. Saj bi temeljila povsem le na slepilu, na »govoricah in bajkah za stare žen- ske«, glede katerih sv. Pavel ukazuje, naj jih zavračamo (1 Tim 4, 7).

Ko govori o »Svobodi in o osvoboditvi«, pripoveduje, kako je francoske- mu voditelju komunistične partije Mauriceu Thorezu »svetoval, naj bere knji- go anglikanskega škofa Robinsona **Honest to God**, ki so jo integristi pravkar

prevedli v francoščino z izzivajočim naslovom **Bog brez Boga**. In Garaudy nadaljuje: »Maurice Thorez jo je bral in vesel sem ugotovil njegovo navdušenje, ko je spraševal tovariše: Ali si bral to knjigo? Treba jo je brati, da razumemo, kaj se dogaja! Seveda je to skrajni primer, vendar se zavedamo, kako pomembne so te spremembe« (58).

Tudi mi moramo »razumeti, kaj se dogaja«, če kristjani ponekod skušajo »euaggélion Theou« (Rimlj 1, 1), veselo oznanilo o Bogu Jezusa Kristusa nadomestiti z gnozo, z nekimi zelo lepo zvenečimi idejami, pri katerih sploh ni kaj verovati, ker so končno same po sebi razumljive. Le da se te »simpatične ideje« navsezadnje izkažejo za nekaj povsem praznega, kakor hitro gre do dna zares, za »biti — ne biti« v človeškem življenju.

Če Bog ni oseba (»Nadoseba«), ki me more poznati in ljubiti, potem se razpuhtevajo v ničevost tudi naslednje Garaudyjeve besede:

»Vera je odločitev, da živimo v gotovosti, da to, kar je, ni vse. Brez nje bi ne bilo svobode, ker bi popolnoma potonili v dokončno in izpolnjeno realnost, ki nam je ne bi bilo treba oplajati, spreminjati in prekašati« (38; prim. 57 sl., 65, 70, 88).

Tudi v tem opisu vere je vse tisto, kar opis trdi, globoko resnično — in žal, da kristjani tolikokrat na to pozabljamo. Ni pa resnično to, kar ta opis zanika. Vera je v krščanskem smislu neprimerno več kakor pa »odločitev« in vedno novo odločanje za nedoločeni »nekaj«, ki nas ne more poznati in ljubiti; vera je odločitev za Nekoga, za Njega, ki je v Kristusu postal »Bog z nami« in z binkoštnim izlitem Svetega Duha tudi Bog v nas. Seveda pa bi morali mi kristjani to vzeti zares, da bi nam vera ne bila le »imeti za resnico« in nič več (taka »vera« bi pravzaprav ne bila nič boljša kakor pa tista, kakršno prikazuje Garaudy; brez življenjskega odločanja pa bi bila še neprimerno slabša).

2. Kristus in njegovo vstajenje

V skladu s podobo Boga nastopa pri Garaudyju tudi podoba Jezusa Kristusa.

»Zakaj je Kristusovo življenje božansko?« se vprašuje Garaudy. In odgovarja: »Zato, ker je čisto celo stekano iz tega, kar se tako redko najde pri človeku: samo iz odločitve. Kristus ni nikoli, v nobeni svojih besed, v nobenih svojih dejanjih tam, kjer ga pričakujemo. Nikoli ne odloča ne iz rutine in ne iz upora, temveč z nenadnimi odkritji, ki so za nas vsakič presenečenje kot pesem, ki razoroži našo običajno logiko in je nenehen vir ustvarjalnega zagona« (7). — Kako resnično je vse to! Le da bi mi ljudje nazadnje spet ostali sami s svojo nemočjo, če bi šlo pri Kristusu le za to izrednost. Kajti Kristus, ki bi bil zgolj višji človek, ne bi mogel biti odrešenik, saj bi potem tudi sam potreboval odrešenja.

Tam, kjer Garaudy ponavlja Harnackovo — danes pri boljših poznavalcih že temeljito premagano — tezo, da je »platonizem pokvaril krščanstvo«, pristavlja: »Čudo učlovečenja je v tem, da Bog ni več kot pri Grkih abstraktna absolutnost 'dobrega' ali 'negibno gibalno' vesoljstva, temveč privzame podobo človeka in ga sploh lahko ljubimo le kot človeško bitje. S to ljubeznijo nas vsak moški in vsaka ženska vabi, da prekoračimo svoje meje in da le v bližnjem najdemo to, kar nam manjka do popolnejšega bivanja« (18; prim. 23). Drugje pravi: »Popolnoma se oklepam misterija krščanskega utelešenja. V

tem je skrivnost intelektualnega življenja in vsega življenja sploh in zvedel sem jo od svojih tovarišev delavcev, ki žive kot komunisti štiriindvajset ur na dan» (59; v izvirniku je pač »incarnation«, čemur v slovenščini navadno pravimo »učlovečenje«). Iz tega zadnjega stavka bi se mi kristjani lahko znova spomnili na to, da krščanska vernost ni tukaj le za eno uro v tednu in morda še za nekaj minut zjutraj in zvečer vsakega dneva, marveč za štiriindvajset ur na dan. (Kako čudno bi torej bilo, če bi kdo celo službeno duhovništvo hotel jemati le za nekakšen »hobby«, kakor je bilo med nami izrečno zapisano!)

Za Kristusovo skrivnost in sploh za krščanstvo je odločilno Kristusovo vstajenje, s tem v zvezi pa tudi naše vstajenje in prenovitev vesoljstva. To Garaudy dobro ve in v svoji knjigi o tem večkrat govori, najboljše od str. 140 do 144. Vsaj nekaj od tega naj bo izrečno navedeno (polno takega, kar moramo odobravati).

**»Človek je naloga, ki jo je treba izpolniti;
družba je naloga, ki jo je treba izpolniti.**

Ta postulat se ujema s tistim, kar je bistvo vere: vera v Kristusovo vstajenje...

V dogodku vstajenja je zgodovinska in zgodovinsko neovrgljiva predvsem vera prvih kristjanov v to vstajenje, izkustvo, ki je vdrla v njihovo življenje, jih spremenilo in zasukalo tok zgodovine» (140). Nato navaja Garaudy Hegla, češ da je ravno on »odkrival v krščanstvu korenine vsake predstave o svetu in priznal človeku razsežnost dejavne notranjosti, ko ga je postavil za razvojno počelo resničnosti. Kristus kot človek, v katerem se je pojavila božja in človeška enovitost, je s svojo smrtjo in sploh s svojo zgodovino pokazal večno zgodovino Duha» (140). Garaudy se tukaj pridružuje Heglovemu idealističnemu monizmu, ki vidi v svetu in še posebej v krščanstvu le razvijanje in »osveščanje« absolutnega duha, ki je sam po sebi le brezosebna ideja.

»Ta duh ima lastnost, da nenehno presega stari naravni družbeni red in ustvarja novega.

Prvi kristjani, predvsem tisti, ki so preliči evangelije v govorico in kulturno ozračje svojega časa, so uskladili vse svoje pripovedi, podobe in prilike s to prvenstveno zahtevo, da oznanijo osvobajajočo »veselo novico«: vse je mogoče.

V tej luči dobi Vstajenje ves svoj pomen. Kristus je prišel in je podrl vse naše meje. Smrt, zadnja človekova meja, je bila premagana... Vstajenje ni zgodovinsko dejstvo, se pravi tako, da bi ga bilo moči zaznati in preveriti s stvarnimi sledovi in pričevanjem, ker se je Kristus prikazal samo tistim, ki so vanj verovali.

Njegovo vstajenje poznamo le po veri njegovih učencev...
Kristusovo vstajenje dojemamo vera, ne pa čuti...» (141).

»Vsakikrat, ko se moremo odpovedati svojim navadam, svoji vdanosti v usodo, popuščanju in odtujitvi v razmerju do vladajočega reda ali naše utesnjene individualnosti in ko nato v umetnosti, znanosti ali ljubezni izvršimo ustvarjalno dejanje, kadarkoli dajemo človekovi podobi nekaj novega, Kri-

stus živi v nas, z nami, po nas se nadaljuje stvarjenje. Vstajenje se dogaja vsak dan.

Vsaktero mojih osvobajajočih in ustvarjalnih dejanj vsebuje postulat Vstajenja...

Vstajenje mrtvih, kakor Kristusovo vstajenje, ni dejstvo posameznikov. Kako naj bi bilo Kristusovo vstajenje zgolj vstajenje nekega mojega jaza? Če še danes ogovarja vsakega izmed nas, to pomeni, da ni vstal zase, kot posameznik, ampak za nas, v nas, da bi nam pokazal pot.

Ne rešuje nas od zunaj, kakor da bi dobili darilo. Temveč od znotraj; kajti odrešuje nas naša odločitev, naša vera... Vstajenje je naloga, ki jo moramo izpolniti, in sicer vsak dan... Vera... ne more biti opij ljudstva. Vsak udarec proti njej bi bil udarec proti revoluciji, ki ji je vera počelo... (143 sl.).

Več podobnih trditev, kakor jih tukaj izreka Garaudy, najdemo danes tudi pri nekaterih katoliških teologih, tudi take trditve, ki jih ne moremo odobravati, če hočemo ostati zvesti stalnemu nauku vsega krščanstva od začetka naprej: da je namreč to, kar nam pripoveduje sv. pismo, odrešitelska zgodovina s svojim viškom, ki je Kristusovo vstajenje, in ne brezčasni mit, zamisel človeškega duha, ki bi rad v nazorno podobo zajel »razlago samega sebe« in skupaj s tem tudi razlago veseljstva (kolikor po eksistencialistični filozofiji — in teologiji —, ki tukaj botruje, veseljstvo sploh obstaja). Ustavimo se nekoliko ob trojem.

a) Najprej ob trditvi, da Kristusovo vstajenje »poznamo le po veri njegovih učencev« (141).

Gotovo, vera prvih učencev (in nato vera ter življenje poznejših učencev, zlasti tisočernih in tisočernih mučencev, potem vera Cerkve vseh poznejših stoletij) je (navadno) izhodišče, da —vsaj v logičnem redu — pridemo do spoznanja: Za Jezusa, ki si je že tedaj, ko je učil, prideval takšne stvari, da so ga judovski voditelji obsodili na smrt kot bogokletneža, se je Bog sam zavzel s tem, da ga je obudil od mrtvih. Jezusova sramotna smrt na križu je po svoji zunanji plati nekako nujno prebujala vtis, da so imeli prav Jezusovi sovražniki in ne njegovi učenci. Ti so Jezusa, ko je prišel v roke svojim nasprotnikom, »vsi zapustili in so zbežali« (Mr 14, 49; Mt 26, 56). V njihova srca se je naselil dvom glede Jezusovega mesijanstva in glede vseh trditev, s katerimi se je Jezus postavljaj na stran samega Boga.⁶ Ali niso morda imeli prav veliki duhovniki in pismouki, ki so se posmehovali in govorili med seboj o Jezusu: »Drugim je pomagal, sam sebi ne more pomagati; Kristus, Izraelov kralj, naj stopi zdaj s križa, da bomo videli in verovali« (Mr 15, 31; prim. Mt 27, 42—44)? Teh misli se pač tudi najzvestejši Jezusovi učenci niso zlahka otresli.

Ni res, da »se je Kristus prikazal samo tistim, ki so vanj verovali«, kakor trdi Garaudy (pač tudi v odvisnosti nekaterih teologov, ki mislijo, da je treba optirati za iracionalistični fideizem, če naj se izognejo nagibanju v racionalizem oz. semiracionalizem). Neka vera, tako rekoč vera v nastavkih, je v najzvestejših Jezusovih učencih sicer ostala tudi ob Jezusovem trpljenju in smrti, tudi pred velikonočnim jutrom. Vendar pa niti daleč ne trdna vera; in popolnoma bi bila splahnela, če bi se z vstajenjem ne bilo izkazalo, da se je

⁶ Prim. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1975, 165 ss.

Bog, o katerem je Jezus govoril kot o svojem »Očetu« (Abba) v povsem enkratnem smislu, zavzel za Jezusa in potrdil resničnost njegovega oznanila, Jezusa pa kot resničnega božjega Sina.⁷

Res pa je, da se je vstali Gospod prikazal samo tistim, ki so že prej hodili za njim — saj je za resnično vero v Vstalega bilo potrebno poistovetenje vstalega Jezusa z Jezusom v njegovem umrljivem življenju in v njegovem smrt-nem trpljenju. Vstali se je torej prikazal samo tistim, ki so **potem** trdno, ne-omajno verovali vanj in so že tedaj, ko se jim je prikazal, bili notranje tako usmerjeni, da jih ni bilo treba **prisiliti** k verovanju. Nasilja nad človekovo svobodno voljo Bog namreč nikjer in nikdar ne uveljavlja. Ko daje »dovolj luči za tistega, ki hoče verovati«, tudi pusti »dovolj temè za tistega, ki noče verovati« (Pascal). Tako je bila — in je še danes — omogočena svobodnost vere, čeprav so dani povsem trdni razlogi zanj.

b) Za trenutek obstojmo dalje pri trditvi, da **»vstajenje ni zgodovinsko dejstvo«**.

Znano je, da tudi nekateri katoliški teologi tako trdijo, le da k temu pri-stavljajo takšne povedke, s katerimi vendarle priznavajo, da je Jezusovo vsta-jenje vsaj **v nekem pogledu zgodovinsko dejstvo** (če se le hočejo izogniti gno-sticizmu, ki mu je Jezusovo vstajenje le šifra za veliko idejo: »človeško živ-ljenje ni nesmiselno, niti smrt ne uniči njegovega smisla«). Res je: Jezusovo vstajenje ni nekaj, kar bi mogli kratko in malo uvrstiti med navadne »znotraj-svetne« dogodke, ki bi jih bilo mogoče razlagati zgolj iz »znotraj-svetnih« vzrokov, takih, ki jih v svojih metodah pozitivne znanosti edino upoštevajo. V takem, najožjem pomenu, Jezusovo vstajenje res ni »zgodovinski«, marveč je »nadzgodovinski« ali še bolje »nadzgodovinsko-zgodovinski« dogodek. Vstaje-nja samega na sebi, to se pravi prehoda Jezusove človeške narave v razsež-nost Boga samega, v notranje območje notranjega, edino nesmrtnega, božjega življenja, tudi apostoli niso videli. Vendar pa je ta dogodek pustil globoke, neizbrisne sledove tudi prav v tej naši »svetni« zgodovini. Za apostole in dru-ge učence, ki se jim je Jezus prikazal, so bili ti sledovi zlasti prikazovanja, pa tudi prazen Jezusov grob; za nas pa je to tako rekoč celotna zgodovina Cerkve s svojimi globokimi vplivi na celoten razvoj človeške zgodovine, česar si brez resničnosti Jezusovega vstajenja od mrtvih sploh ni mogoče zamisliti. H. Schlier ima gotovo prav, ko zoper R. Bultmannovo trditev, da »moderni človek ne more sprejemati čudežev« — in torej tudi ne resničnega, »telesne-ga« vstajenja —, naglaša: Trditev, da je Jezus vstal v kerigmo Cerkve (češ: Jezusovo vstajenje obstoji v tem, da Cerkev že od prvih časov naprej neustav-ljivo oznanja o Kristusu, da živi in da naj se zato odločamo zanj) — ta trdi-tev predpostavlja čudež, ki nikakor ni manjši od čudeža, na kakršnega čisto jasno misli sv. Pavel v 1 Kor 15, kar na enem mestu izrazito priznava tudi Bultmann sam.⁸

Protestantski teolog W. Panneberg pa pravi: »Ni sicer stvar historične zna-nosti, da bi kazala na notranjo stvarnost vstajenja, ker se ta stvarnost kot božja stvarnost izmika siehernemu človeškemu določanju. Vstajenja seveda ni mogoče dojeti in dokazati enako kakor kakšno fizično dogajanje. Zato pa

⁷ Prim. K. Rahner, *Grundkurs der Glaubens*, Freiburg 1976, 274–276; L. Scheffczyk, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Lebens*, Johannes V., Einsiedeln 1976, 163–168.

⁸ H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes V., Einsiedeln 1968, 40.

tudi ni mogoč znanstveno-zgodovinski izkaz (Ausweis) Kristusovega vstajenja v modernem pomenu. Toda zgodovinska znanost more pri bibličnih poročilih o prikazovanjih spoznati, kako trdno so bili učenci prepričani, da so videli Vstalega. Zgodovinska znanost more potrditi pristnost teh pričevanj in s tem posredno že nekaj tudi dognati o vstajenju ... Nikakršnega pravega temelja tudi ni za trditev, da je Jezusova obuditev od mrtvih sicer resničen dogodek, če ne moremo o tej obuditvi trditi, da je to historičen dogodek. Če bi se tukaj sploh odrekli pojmu historičnega dogodka, potem bi sploh ne bilo mogoče več trditi, da se je Jezus res obudil od mrtvih (dobesedno: obuditev se je res dogodila: wirklich geschehenes Ereignis) oziroma da so se prikazovanja obujenega Jezusa v tem našem svetu v določenem času resnično pripetila (wirkliches Widerfahrnis).⁹ Pannenberg prepričljivo kaže, kako nesprejemljivo je kar tako trditi, da vstajenje ni »zgodovinski« dogodek.

O Jezusovem vstajenju je treba reči, da je »zgodovinski«, a hkrati »nadzgodovinski« dogodek, podobno kakor moramo reči o Bogu, da je transcendent in hkrati imanenten, da sicer neskončno presega našim čutom dojemljivi svet, a da je vendarle (neprostorninsko) v tem svetu vsepovsod navzoč. Jezusovo vstajenje v svojem bistvu povsem presega nam dojemljivo zgodovino, vendar pa posega globoko vanjo. Kdor bi kar nasploh zanikal »zgodovinskost« vstajenja, bi se moral pravzaprav logično odreči tudi govorjenju o »odrešenjski zgodovini«. Saj je vendar ravno Jezusovo vstajenje (seveda ne brez zveze s smrtjo na križu) višek in središče te odrešenjske zgodovine, ki se odvija tudi še po Kristusovem vstajenju v tem našem zgodovinskem svetu (čeprav s svojimi razsežnostmi sega v nadzgodovinskost). Bog je z dogodkom Jezusove obuditve od mrtvih odločilno in globoko, preustvarjajoče posegel prav v ta naš vidni svet, ki ga bo nekoč tudi prenovil (ne uničil!), upošteva je pri tem tudi človeško svetno dejavnost (prim. CS 38; 39).

Tudi bi bilo narobe, če bi kdo kar absolutno zatrjeval, da so »vsi čudeži, tudi Jezusovo vstajenje, tukaj samo za verujoče«. Ne bi se mogel izogniti fideizmu in bi teologiji ter krščanstvu napravil kaj slabo uslugo, še slabšo kakor prearogantna teologija s konca 19. stoletja.¹⁰ Tudi pri apostolih je njihova vera postala trdna šele na temelju vstajenja; brez vstajenja bi povsem splahnela.

c) Nazadnje še pripomba k stavku: »**Odrešuje nas naša odločitev, naša vera ...** Vstajenje je naloga, ki jo moramo izpolniti, in sicer vsak dan.«

Res je, da v evangelijih Jezus večkrat govori čudežno ozdravljenim: »Tvoja vera te je ozdravila« (prim. Mt 9, 22; Mr 5, 34; 10, 52) oziroma »rešila« (npr. Lk 7,50; 17, 19). A iz miselne zveze je jasno, da vera tu »ozdravlja« ali »rešuje« ne sama po sebi, marveč ker in kolikor povezuje s Kristusom. Popolnoma tuja celotnemu sv. pismu pa bi bila misel, da nas »odrešuje naša odločitev«. Ne odrešujemo se sami, temveč Bog. »Z milostjo ste namreč rešeni po veri; in to ne iz sebe, božji dar je; ne iz del, da bi se kdo ne hvalil.

⁹ W. Pannenberg, nav. L. Scheffczyk, v op. 7 n. d., 160–162. Dogaja pa se včasih, da kdo »zgodovinskost« Jezusovega vstajenja z besedo taji — ker misli, da je treba »zgodovinskost« pridevati le dogodkom, ki se odvijajo znotraj območja, ki je dostopno pozitivno-izkustveni znanosti. Tako ravna npr. Ignace Berten, *Fait historique et réalité eschatologique*, v: *Lumière et vie* n. 107 (1972) 53–64.

¹⁰ Prim. L. Scheffczyk, v op. 7 n. d., 192–199.

Zakaj njegovo delo smo, ustvarjeni v Kristusu Jezusu za dobra dela, za katera nas je Bog naprej pripravil, da bi v njih živeli» (Ef 2, 8—10). S tem seveda naše odločanje in naše največje prizadevanje ni prezrto kot nekaj nepomembnega ali vsaj malo pomembnega. Če bi to mislili, bi pozabljali na to, da božje delovanje, posebno še odrešensko delovanje v stvareh, ravno prebuja delovanje stvari, v umnih stvareh svobodnost dejavnosti, nikoli pa ne uničuje. In Bog nas resnično ne odrešuje zgolj »od zunaj«. In Kristusovo vstajenje nas niti daleč ne odvezuje od nalog, ki jih moramo izpolniti prav mi, »in sicer vsak dan« — le da je vse to učinkovito samo v naslonitvi na resnično, objektivno izvršeno Kristusovo vstajenje oziroma na vstalega Kristusa, ki »živi na vekov veke in ima ključ smrti in podzemlja« (Raz 1, 18). Če bi mislili, da nas zares rešuje naša odločitev sama (ali naša »vera«), ločeno od Kristusa, bi zašli v najhujše nasprotje do krščanstva — v utvaro o samoodrešenju (avtosoteriji).

3. »Dualizem, ki je popačil krščanstvo«

Glede verske resnice o »brezmadežnem spočetju« ima Garaudy popolnoma napačno predstavo. Ne ve, da se ta resnica naravnost nanaša na Jezusovo mater Marijo in ne na Jezusa samega. Ni mu znano, da »brezmadežno spočetje« nikakor ne pomeni, kakor da je bila Marija spočeta drugače kot ostali ljudje, namreč brez sodelovanja človeškega očeta, deviško; »brezmadežno spočetje« marveč pomeni, da niti en sam trenutek ni bila brez stanja božjega prijateljstva, brez posvečujoče milosti, brez nadnaravne deležnosti notranjega božjega življenja (vse troje pomeni isto). Garaudy misli, da Cerkev z izrazom »brezmadežno spočetje« meri na Jezusa in da njegovo deviško spočetje imenuje »brezmadežno«, in sicer zaradi tega, ker se je to spočetje izvršilo brez udeležbe človeškega očeta. Očividno mu ni znano, da Cerkev nikoli nima pred očmi Jezusovega deviškega spočetja, če govori o »brezmadežnem spočetju«; saj je vendar »brezmadežno spočetje« nekaj povsem drugega kakor pa »deviško spočetje«. Po nauku Cerkve Marijino spočetje ni deviško, navzlic temu pa je »brezmadežno« (pa ne kakor da bi se verski nauk pri tem kakorkoli nanašal na samo spočetno dejanje staršev (aktivno spočetje!) pri Marijinem (pasivnem) spočetju. **»Brezmadežno spočetje« torej nikakor ne reči, da je navadno (nedeviško) spočetje nekaj omadeževanega ali se z njim kot takim omadežujejo starši.** Kaj takega tudi verska resnica o Jezusovem deviškem spočetju niti malo ne pomeni. Samo po sebi bi mogel biti tudi Jezus spočet nedeviško; to npr. izrečno trdi veliki teolog dr. Fr. Suarez (†1617); in bi zaradi tega ne bil nič »omadeževan«, kakor tudi za Marijo dejstvo, da je bila spočeta nedeviško, ni pomenilo nikakršne omadeževanosti. Vendar vemo iz sv. pisma, da je bil Jezus spočet deviško. In lahko je videti globok razlog primernosti zlasti v tem, da je z njim na zemljo prišlo nekaj, kar ne more biti učinek človeške dejavnosti, pa naj bi bila še tako plemenita. A »brezmadežno spočetje« moramo dobro razlikovati od deviškega spočetja. Marija je bila spočeta nedeviško, pa je bila vendarle že v prvem trenutku »brezmadežna«, tj. v stanju božjega prijateljstva — in to na temelju prihodnjega Kristusovega zasluženja zato, ker jo je Bog določil za edinstveno nalogo Odrešenikove matere in njegove najtesnejše sodelavke.

Samo na temelju takšnega nesporazuma je mogel Garaudy zapisati naslednje:

»Mladina danes preizkuša drug način človeških in spolnih odnosov. Njene zmote in porazi so prav tako plodni kot njeni uspehi.

Prezgodaj bi bilo ocenjevati to spremembo. Vendar se že kažejo nekateri glavni obrisi porajajoče se prihodnosti.

Prvi je v zavračanju dualizma, ki je popačil krščanstvo in po katerem so spolni odnosi nekaj nizkotnega in umazanega.

Kadar sem slišal govoriti o 'brezmadežnem spočetju', sem imel vedno vtis, da je tu neka goljufija: če bi bil Kristus rojen kot vsi ljudje, bi bilo njegovo 'spočetje' omadeževano in umazano! To je dogma, ki žali vsako mater in izobča Kristusa iz narave in zgodovine, iz človeškega življenja. Res je, da mladina v tej zadnji četrtini XX. stoletja s svojo upravičeno reakcijo proti tisočletnim predsodkom ustvarja z izključnim priznavanjem telesa narobe obrnjen dualizem. 'Platonična' ljubezen in pa spolnost kot igra in šport sta dva načina, ki rušita človeško enovitost in ne poznata polnosti ljubezni...

Tradicionalno, arhaično krščanstvo pa prav do teh zadnjih let tudi ni pripomoglo k razjasnitvi problema. Najprej zato ne, ker je zdravo biblično celovitost človeka zamenjalo z grškim dualizmom, pa pri tem krščansko enovitost izkustvo s fevdalno in meščansko hierarhijo snovi in duha, telesa in duše...« (21 sl.).

Če imamo pred očmi pristen nauk vere, potem zlahka uvidimo, kako neutemeljena je ta Garaudyjeva trditev o dualizmu, ki da je »popačil krščanstvo«, zlasti kar zadeva spolnost kot takšno. Pač pa je treba pristaviti, da so se odenki nekakšnega dualizma pritaknili nekaterim teološkim razlagam verskega nauka; zlasti se je v praktično življenje kristjanov vedno znova zajedlo tudi nekaj nekrščanskega dualizma. A napačno je, če kdo te stvari kar hitro posploši. (Za naše razmere, kolikor sem jih jaz izkušal v svojem življenju, se vselej čudim, kadar se kdo pritožuje, »kakšen dualizem« je glede pojmovanja spolnosti in podobno vladal. Jaz tega prav nikjer nisem videl, čeprav niti malo nisem imel zavezanih oči ali zamašenih ušes — zlasti ni bilo kaj takega v škofovih zavodih v Št. Vidu nad Ljubljano, prav tako ne v ljubljanskem semenišču. Niti malo nisem tukaj opazil kakšnih nezdravih pojavov).

Zdi pa se, da se danes tudi v vrste kristjanov polagoma vtihotaplja tisti »narobe obrnjeni dualizem«, kakršnega Garaudy po pravici odklanja. Morda bi smeli to označiti tudi kot nevarnost monizma, malikovanja gole telesnosti. Zdi se, da si nekateri domišljajo, da je že vsaka dualnost »dualizem« in da se je »grškega dualizma« nalezal tudi sv. Pavel, ko pravi: »Veselim se božje postave po notranjem človeku, vidim pa v svojih udih drugo postavo, ki nasprotuje postavi mojega duha in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih« (Rimlj 7, 23). Vendar pa z neko dualnostjo (ki ni še dualizem) moramo računati in se ne smemo vdajati utvari o lahkotnem doseganju harmonije v človeku, čeprav ima ta disharmonija svoj sedež pač še bolj v človekovih duhovnih kakor pa v telesnih »plasteh«. Gotovo je nevarno iz ene skrajnosti prehajati v drugo, kakor to npr. za Francijo poleg Garaudyja ugotavljajo tudi drugi. Tudi pri nas nismo zoper to zavarovani.

Seveda je še vrsta drugih stvari v Garaudyjevi knjigi, ki so označene kot »krščansko« gledanje, v resnici pa to niso. Spet pa bi bili krivični, če bi ne priznali, da nam Garaudy odkriva pristne prvine krščanstva, na katere mnogokrat temeljito pozabljamo, čeprav so v evangeliju in v življenju resničnih

kristjanov, zlasti svetnikov skoraj dvatisočletne cerkvene zgodovine, jasno izražene. V tem pogledu nas more Garaudy s »človekovo besedo« usmeriti k Besedi, ki je v polnem pomenu božja, h Kristusu. Garaudy zlasti o nesebični ljubezni pove v tej svoji knjigi zelo lepe reči. Vendar ima njegov rojak Camille Pasquier prav, ko pravi:

»Tisto, kar je prvo, pa naj Garaudy misli karkoli, ni ‚amamus‘, mi ljubimo, marveč ‚ljubljeni smo‘. Od tu šele izvira ‚mi ljubimo‘. Če tega ni, je molitev droga, alienacija in strahopetnost; in če ni tega, potem je akcija evazija v obliki bega naprej, pa naj bo še tako pogumna... Za Teilharda Chardina, na katerega se Garaudy sklicuje, sta ‚Zgoraj‘ in ‚Naprej‘ neločljivo povezana. Od tega ‚Zgoraj‘ sprejemam tisto, kar me poganja naprej... Tisti, ki prihaja prebujat nas zaspance, je Bog.«

C. Pasquier ob koncu svojega zapisa izraža občudovanje Garaudyjeve poti. Nato pa pristavlja: »Vi, Garaudy, sanjate o socializmu s človeškim obrazom. Mi sanjamo o Cerkvi z obrazom, ki bi bil manj nečloveški. Hvala za to, ker ste nas znali izzvati, da bi ne izgubili poguma.«¹¹

Le če bodo tudi slovenski bralci znali razlikovati in obenem ločiti zlato zrnje od ljuke v tej knjigi, bo lahko tudi tukaj, iz te knjige, zanje priteklo nekaj resnično »žive vode«, tiste, ki neizčrpno žubori iz živega Boga, ne iz kakšnih človeških idej, pa naj bi bile še tako očarljive. Le tako bo tudi zanje Garaudy mogel biti izziv k vse globljemu krščanskemu (ne zgolj ideološkemu, »svetovnonazorskemu«) življenju, s čimer bodo nujno »tudi v zemeljski družbi prispevali k temu, da bo življenje postajalo bolj človeško« (C 40, 2). Saj »vrednote razuma, volje, vesti in bratstva vse temeljijo v Bogu Stvarniku (ne v naši ideji!) in so v Kristusu (Bogu-človeku) čudovito ozdravljene in dvignjene« (CS 61, 1).

A. Strlè

SVETO PISMO NOVE ZAVEZE. EVANGELIJ IN APOSTOLSKA DELA

Priredil s sodelavci prof. Janko Moder, Celovec (Družba Sv. Mohorja) 1977, 397 strani.

Knjiga je zanimiv pojav, ker je poskus prevoda iz francoskega prevoda tako imenovane Jeruzalemske biblije. Ker prevod prevoda bralca lahko kaj hitro vodi v resne pomisleke, bi hotel podati nekaj osebnih vtisov, ki so se porajali ob branju te knjige in ob razgovoru z nekaterimi sodelavci J. Modra. Kot raziskovalec in predavatelj stare zaveze se ne čutim dovolj kompetentnega za presojanje posameznih vprašanj nove zaveze, zato se dotikam bolj okoliščin, ki govorijo za večjo ali manjšo zanesljivost prevoda, in nekaterih stilističnih značilnosti svetopisemskega besedila.

J. Moder se sam najbrž najbolj zaveda problematičnosti prevoda po prevodu. Vendar nevarnost stranpota najbrž ni tako velika, kakor se na prvi pogled zdi. Jeruzalemska biblija kljub pomanjkljivostim uživa mednarodni ugled, ker ni delo enega avtorja, temveč velike ekipe strokovnjakov. Evangelije in Apostolska dela je prevajalo kar pet ljudi, med katerimi so posebno znani P. Benoît (Matej), D. Mollat (Janez), J. Dupont (Apostolska dela). Ta imena govorijo predvsem za teološko zanesljivost francoskega teksta, kolikor francoski jezik po svoji naravi lahko enakovredno izraža teološko misel izvirnega teksta. Poleg besedila pa je prevajalec J. Moder za določanje pomena in za iskanje ustreznega slovenskega izrazoslovja imel na voljo opombe, ki spodaj spremljajo besedilo in razlagajo težja mesta. Prejšnji slovenski tekst, ki je gotovo upoštevanja vreden poskus izražanja biblične misli, je tudi lahko bil koristen. In končno so njegov prevod pregledali nekateri priznani slovenski strokovnjaki svetega pisma nove zaveze, kakor sta A. Ambrožič in pokojni prof. S. Cajnkar.

Spričo tega osebno nisem prevelik pesimist že z ozirom na samo dejstvo, da prevajalec ne izhaja direktno iz izvirnega teksta, zlasti ker se prevajalci navadno srečajo z večjimi težavami pri iskanju ustrezne strukture jezika, v katerega prevajajo, kakor pri ugotavljanju pomena v izvirniku. Marsikateri prevod doma in po svetu razodeva sicer dokaj solidno prevajalčevo razumevanje izvirnega besedila, a premajhno sposobnost to misel preliči v novo jezikovno strukturo.

Če Modrov prevod presojava po tej plati, verjetno zasluži vso pozornost. Prevod je eleganten, klen in po navadi dobro zadene koncizno semitsko izražanje v paralelizmih, ki so prisotni tudi v novi zavezi. Žal je novozavezni tekst še vse premalo raziskan glede na pesniške posebnosti. Zato toliko bolj preseneča, da D. Mollat večji del Janezovega evangelija razume kot sestav pesniških enot in preveden tekst tudi temu primerno strukturira. J. Moder se drži Mollatove strukture in s slovenskimi izraznimi sredstvi dobro zadene dinamično ritmiko.

Jezikovno in stilistično lep prevod bo gotovo zelo privlačen za koroške šolarje, ki jim je prevod predvsem namenjen. Temeljiti uvodi v posamezne svetopisemske knjige, ki jih je J. Moder prav tako prevedel iz Jeruzalemske biblije, jim bodo nudili tudi potrebne zgodovinske in teološke informacije. Zaželeno bi bilo, da bi po njem segli tudi teologi, ki bi prevod lahko kritično preverjali glede posameznih fraz in izrazov, predlagali izboljšave in na ta način pomagali, da pričujoči tekst čimprej dozorí do stopnje zaželenega »sprejetega teksta« tudi za liturgično uporabo na Slovenskem.

J. Krašovec

G. B. GRAY, THE FORMS OF HEBREW POETRY

Considered with Special Reference to the Criticism and Interpretation of the Old Testament.

KTAV Publishing House, New York 1972, LX, 303 strani.

Knjiga znanega angleškega eksegeta, ki je sestavil klasičen komentar preroka Izaija za *The International Critical Commentary*, Edinburg 1912, 1975, je prvič izšla 1915. Ponatis je organiziral vrhunski ameriški filolog in ekseget D. N. Freedman, ki v uvodnem traktatu — *Prolegomenon* — poudarja, da je pričujoča knjiga klasično delo na področju hebrejske poezije. D. N. Freedman podaja tudi stanje študija na tem področju po letu 1915 in opozarja predvsem na vlogo ugaritskih tekstov za presojanje oblik hebrejske poezije.

G. B. Gray pozna tri osnovne oblike hebrejske poezije: miselni paralelizem, ritem in kitico. V obravnavanju paralelizma poudarja, kako je šele R. Lowth v svojem delu *De sacra poesi Hebraeorum*, Oxonii 1953, utemeljil neizpodbitno tezo, da je miselni paralelizem najpomembnejša oblika hebrejske poezije. R. Lowth ugotavlja tri pomembne tipe paralelizma: sinonimni (kadar se misel prvega stiha ponovi v drugem), antitetični (kadar drugi stih izraža nasprotje prvega) in sintetični (kadar drugi stih nadaljuje misel prvega stiha). G. B. Gray sprejema delitev paralelizma v sinonimnega in antitetičnega, a namesto pojma »sintetični paralelizem« uporablja rajši pojem »nepopolni paralelizem«.

G. B. Gray se dobro zaveda, da izražanje misli v paralelizmih, v distihih in tristihih samo po sebi poraja ritem. Kadar je ritem konstanten, imamo opraviti s poezijo, kadar ni konstanten, navadno s prozo. S tem v zvezi pa nastane vprašanje, ali je ritem le v vzročni zvezi s paralelizmom, ali pa ima še druge, od paralelizma neodvisne osnove. Dejstvo, da je paralelizem zelo običajen tudi v prozi, kjer torej vsaj ni konstantnih ritmičnih enot, in da po drugi strani obstajajo pesnitve z zelo konstantnim ritmom, a več ali manj brez paralelizma (npr. prva štiri poglavja knjige *Žalostink*), G. B. Grayja vodi do sklepa, da ima hebrejski ritem neke samostojne osnove in merila. Žal iz starohebrejske

roke o tem nimamo nobenih poročil. Vse kasnejše teorije o hebrejskem ritmu, od Jožefa Flavija naprej do 19. stol., so pa vse preveč pod vplivom grškega in rimskega kvantitativnega ritma.

V 19. stol. je vprašanje hebrejskega ritma izzvalo mnogo kontroverz. Rezultat teh kontroverz je spoznanje, ki je danes splošno sprejeto, da hebrejski ritem ni kvantitativen kakor v grški in latinski poeziji, ampak naglasen. Ritem torej ni izraz konstantnega zaporedja dolgih in kratkih, temveč poudarjenih in nepoudarjenih zlogov. Metrični naglas sovпада s naravnim naglasom hebrejskih besed. Ker imajo hebrejske besede naglas na koncu, navadno na drugem ali tretjem zlogu, hebrejska poezija pozna ali dvozložne ali trizložne stopice rastočega ritma, se pravi jambe in anapeste.

G. B. Gray posebno pozornost posveča tako imenovanemu kinah-ritmu v knjigi *Žalostink*. Značilnost tega ritma je v tem, da ima prvi stih vsakega distiha tri, drugi stih pa dva poudarjena zloga. Očitno je ta ritem zelo primeren za izražanje čustev žalovanja.

Knjiga *Žalostink* pa pričujočemu avtorju služi tudi kot izhodišče za presojanje tretje osnovne oblike hebrejske poezije: kitice. V kiticah, ki so navadno sestavljene vsaj iz dveh distihov, je zaobsežena večja miselna enota. Ker je na splošno težko določiti kriterije za včlenjenje pesnitev v kitice, so toliko bolj dobrodošle akrostihne pesnitve, v katerih vsako novo kitico nakaže nova črka hebrejske abecede. Akrostihne pesnitve vsebujejo torej najbolj otipljiv kriterij za členjenje pesnitev v kitice, vendar tega kriterija ne moremo naobračati na neakrostihne pesnitve.

Ko avtor ugotovi, da so kriteriji za določanje hebrejskega ritma in kitic v glavnem negotovi in zato razlagalcem hebrejskih poetičnih tekstov priporoča večjo mero opreznosti, toliko bolj vedno znova poudarja pomen paralelizma v reševanju tekstno-

kritičnih problemov. Bodoče raziskovanje hebrejske poezije po njegovem mnenju ne bo vodilo do resnih rezul-

tatov, če raziskovalci ne bodo vzeli resno predvsem paralelizma.

J. Krašovec

JEAN BEYER, VERSO UN NUOVO DIRITTO DEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA

Centro studi U.S.M.I. — Roma, založba Milano, str. 294.

Avtor najprej na kratko opisuje delo komisije, ki je sestavila »nove kanone za ustanove posvečenega življenja«. Od novembra 1966 do maja 1974 je imela 16 sej, pri katerih je najprej določila štiri načela, ki so navedena v uvodu k »novim kanonom« in po katerih se je ravnala pri sestavi novega redovniškega prava.

Poleg teh štirih načel pa se je komisija po avtorjevem sporočilu držala še štirih drugih smernic. Namen novih kanonov naj bi bil čimbolj ohraniti posebnost posameznih redovnih družb, medtem ko je sedanje pravo težilo k poenotenju. Ker bo v prihodnje partikularno pravo imelo veliko večjo vlogo kot doslej, se je komisija držala načela, da je treba olajšati tudi skladnost med splošnim in partikularnim pravom. Tretje načelo je bilo: zagotoviti enakost in odpraviti vsako razlikovanje med moškimi in ženskimi redovi. Komisija je bila končno mnenja, da je treba tudi v redovnem življenju priznavati jamstvo človeške osebe in upoštevati človečanske pravice.

Novo pravo se precej loči od sedaj veljavnega, tako da o njem ne velja načelo kan. 6: Zakonik je večinoma ohranil do zdaj veljavni pravni red, čeprav prinaša prilične spremembe, ampak velja obratno načelo: osnutek prinaša prilične spremembe v dozda veljavne določbe, vendar se jih večinoma ne drži.

Drugačnaja je med drugim že terminologija. Domus bo odslej sedes, communitas bo coetus, superior se bo

imenoval moderator, subditi bodo sodales, professio se bo imenovala cooptatio, provinciae partes maiores vel minores instituti, aspirantes candidati, novitii recepti in novitiatus probatio canonica. Namesto exclaustratio bo govor o indultum vitam agendi extra institutum, saecularisatio pa se bo imenovala indultum discedendi. Nekateri se bodo najbrž težko odvadili izrazov, ki so bili v rabi že dolga stoletja.

Odpravljeno je dalje razlikovanje med ordines et congregationes, med regularji in neregularji, med slovesnimi in večnimi zaobljubami, med domus formata in non formata ter med instituta hominum in mulierum. Ostalo pa bo še razlikovanje med ustanovami iuris dioecesani et iuris pontificii. Prav tako bodo še ločili instituta clericalia in laicalia.

Zaradi velikih sprememb dosedanje redovniško pravo povečini ne bo moglo biti v pomoč razlaganju novih predpisov, ampak bo večinoma ohranilo samo svoj zgodovinski pomen. Pri razlaganju bo treba uporabljati primerjalno pravo z drugimi mesti prihodnjega zakona in s pomeni iz splošne rabe.

Novi zakoni še nimajo pravne veljave, ampak so jih poslali škofom in drugim, da naj stavijo svoje pripombe in predloge. Da bi jim olajšal to delo, jim je avtor hotel priskočiti na pomoč z opisom in razlago novih kanonov.

Vinko Bevk

MIROSLAV VULIĆ, ANTUN KACIĆ I NJEGOVO »BOGGOSLOVJE DILLOREDNO« (1729)

(Samozaložba) Rim 1974, 147 strani.

Pričujoče delo je doktorska disertacija iz moralne teologije, ki jo je avtor predložil na zagrebški teološki fakulteti pred drugo svetovno vojno. Zaradi vojnih (in najbrž tudi drugih razmer) je delo izšlo šele sedaj. Avtor je disertacijo razposlal raznim ustanovam, uredništvom teoloških revij in nekaterim posameznikom z željo, da bi knjiga našla pot do ljudi, ki se zanimajo za domačo (hrvaško) kulturno in teološko preteklost.

Nadškof Anton Kacić spada v vrsto velikih reformatorjev in pastoralistov 18. stoletja. Rodil se je leta 1686 v Makarski (Dalmacija). Študiral je doma, nato pa v Italiji (Fermo in Rim). Za duhovnika je bil posvečen leta 1710 v lateranski baziliki v Rimu. Na zavodu De Propaganda Fide je dosegel doktorat iz filozofije in teologije. Po vrnitvi v domovino je bil najprej kanonik v Makarski, nato v Zadru, kjer je bil učitelj filozofije in moralke bogoslovcem oziroma duhovnikom, škof v Trogirju (1722–1730) ter končno nadškof v Splitu (1730 do 1745).

Že ko je Kacić bival v Zadru, je spoznal potrebe domačega klera, bogoslovcov in duhovnikov. Videl je, da je njihova pastoralna in moralna usposobljenost nezadostna, disciplina načeta, poznanje cerkvenih predpisov pomanjkljivo. Zato je za bogoslovce organiziral javne dispute, z duhovniki pa je posebej reševal moralne kazuse.

Tako se je rodila misel na izdajo moralnega priročnika, ki je izšel v Bologni (Italiji) leta 1729. Priročnik z naslovom »Boggoslovje dilloredno« je prva tovrstna knjiga v hrvaškem jeziku.

Kačičeva moralka je napisana po kazuistični metodi, kakor večina podobnih del tedanje dobe. Vendar pa ima tudi nekatere značilnosti, ki jih je vredno omeniti. Ker je imel pred očmi domači kler, se je skušal čim bolj približati njegovi stopnji teološke izobrazbe in vsakdanjim potrebam. Zato je v priročniku upošteval tudi razna ascetična, liturgična in sploh pastoralna navodila. Prav zara-

di tega je moral kovati nove, domači duhovščini razumljive izraze. Originalna je tudi razdelitev snovi: prvi del obravnava mašniško posvečenje (de ordine), drugi del zakramente (krst, birma, obhajilo, bolniško maziljenje), tretji del pokoro in četrti zakon.

Cas, v katerem je nastajala in izšla Kačičeva moralka, je znan po takó imenovanih probablističnih bojih. To se nekoliko kaže tudi v Kačičevi moralci. Čeprav si je prizadeval, da bi našel srednjo pot med laksizmom in rigorizmom, kar mu je v večini primerov tudi uspelo, se je v bojazni pred prvim često znašel v drugem. Tako se npr. v nekaterih primerih odloča za tisto, kar je le nasvet, ne pa zapoved. Prav takó se pogosto zateka k naštevanju (ali celo preštevanju), koliko avtorjev je za eno oziroma za drugo rešitev, pri tem pa seveda moč dokazov stopi v ozadje. Od sholastičnih teologov Kacić navaja predvsem sv. Tomaža Akvinskega ter sv. Bonaventura in Duns Scota, od svojih sodobnikov pa Clauda de Croixa, Patriciausa Sporerja, Paula Laymanna in Thomasa Tamburinja. Čeprav jih ne navaja v vsakem primeru, ko se je v svojih izvajanjih naslonil na njihove predloge, je vendar to več kot očitno.

Izvirnost Kačičeve moralke je predvsem v tesni povezanosti z domačim klerom, narodom in narodnimi običaji. Skoraj do kraja 19. stoletja je bila njegova moralka nekak uradni učbenik v semeniščih v Zadru in Priku, uporabljali so jo tudi drugi duhovniki po Dalmaciji in vse do Kvarnerskih otokov. Kacić je ohranil tudi številne običaje, pregovore in molitve, ki jih je Avtor disertacije pred vojno še načel med narodom, tako da bi bilo mogoče dobršen del Kačičeve moralke rekonstruirati iz življenja ljudstva v Dalmaciji.

Vulić se je z disertacijo lotil hvalnega dela: Čeprav je disertacija bolj faktografska in manj analitična, pomeni dragocen prispevek v mozaiku spoznanj hrvaške kulturne in verske preteklosti.

Rafko Valenčič

VSEBINA (index)

Razprave (Dissertationes)

- | | | |
|-----------------------|-----|--|
| Alojz M. Ambrožič | 415 | Nekaj misli o pokoncilski prenovi
Einige Gedanken über nachkonzilische Erneuerung
Quelques considérations sur le renouveau post-conciliaire |
| Jože Krašovec | 423 | Antitetični stil v knjigi psalmov
Antithetischer Stil im Buche der Psalmen
Le style antithétique dans le livre des psaumes |
| Joseph L. Mihelič | 449 | Delovanje Gospodovega Duha v stari zavezi
Wirkung des Geistes Gottes im Alten Bunde
L'Esprit du Seigneur à l'oeuvre dans l'Ancien Testament |
| Marijan Peklaj | 456 | Ustvarjen po božji podobi (Gen 1, 26—27)
Als Ebenbild Gottes geschaffen (Gen 1, 26—27)
Créé à l'image du Dieu (Gen 1, 26—27) |
| Jože Plevnik | 479 | Pomen vstajenjske skrivnosti v 1 Kor 15
The significance of Resurrection's mystery in 1 Kor 15
Bedeutung des Auferstehungsgeheimnisses in 1 Kor 15 |
| France Rozman | 494 | Zveličavne resnice Jezusove mladosti
Heilswahrheiten der Kindheit Jesu
Les vérités salutaires de l'enfance de Jésus |
| Angelo Vivian | 525 | Ljubljanski fragment masore z onkelskim targumom (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22)
Fragmentarian parchment's leaf from a massoretic code with onkelos' targum (Ex 34, 35—35, 9; 35, 12—22) found in Ljubljana
Feuille fragmentaire parcheminée d'un code massorétique avec le targum d'onkelos (34, 35—35, 9; 35, 12—22) trouvé à Ljubljana |
| Pregledi (Conspectus) | 568 | Cerkev za Boga ali Cerkev za človeka? (La Civiltà cattolica) |
| | 576 | Sodobni človek pred etiko in moralo (Alojz Suštar) |
| | 581 | »Kristjan sem.« Ali res? (A. Strle) |
| Ocene (Recensiones) | 593 | Sveto pismo nove zaveze. Evangeliji in apostolska dela (J. Krašovec) |
| | 594 | G. B. Gray, The Forms of hebrew Poetry (J. Krašovec) |
| | 595 | Jean Beyer, Verso un nuovo diritto degli Istituti di vita consacrata (Vinko Bevk) |
| | 596 | Miroslav Vulić, Antun Kačić i njegovo »Boggoslovje dilloredno« (Rafko Valenčič) |

