
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 53 (1993)

ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- J. Krašovec, Kazen in prizanašanje pri Ozeju
V. Papež, Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava
C. Tóth, Filozofija kot odnos subjekt-objekt
F. Dolinar, Franc Grivec
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

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

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

Letna naročnina: 2000,00 SIT, posamezna številka 500,00 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Družina, Ljubljana.

Jože Krašovec

Kazen in prizanašanje pri Ozeju

Polarizacija med božjo jezo in ljubeznijo, kaznijo in prizanesljivostjo v hebrejski Bibliji nikjer ni tako skrajna in nenavadna kakor pri Ozeju. Ozejeva knjiga predvsem zaradi tega nasprotja pomeni veliko preizkušnjo v interpretaciji. Vprašanje avtorstva in časa nastanka posameznih odlomkov je tembolj pereče, čimbolj nepričakovani so prehodi iz ene skrajnosti v drugo. V prvih treh poglavjih je problematično predvsem vprašanje zgodovinske verodostojnosti poročil: Je zgodba o Ozejevem zakonu zgodovinsko resnična ali pa služi le kot prisposoda za prikaz razmerja med zaveznim ljudstvom in Jahvejem?

Poskusi interpretacije kažejo, da na pričujoče vprašanje ni mogoče odgovoriti zgolj z analizo besedil. V razreševanju najtežjih ugank hočeš nočeš prihajajo do veljave univerzalne človekove slutnje in izkušnje. Ključnega pomena je namreč ugotavljanje, kje so najgloblji razlogi za prevlado božje prizanesljivosti kljub konstantnosti odpada ljudstva in groženj oziroma napovedi neusmiljene božje kazni. S tem v zvezi se nujno postavlja vprašanje, kakšna je zveza med kesanjem ljudstva in božjim prizanašanjem.

Ozejeva knjiga ima dva formalno dokaj različna dela: 1. poglavja 1–3; 2. poglavja 4–14. Prvi del je biografski (pogl. 1–2) in avtobiografski (pogl. 3) opis oziroma nagovor, drugi del je zbirka prerokovih govorov.¹ V obeh delih prevladuje pesniška oblika, vendar imamo v prvem delu precej več proznih odlomkov kakor v drugem. To se zdi normalno, kajti govornik mnogo bolj teži po retoričnih in pesniških izraznih sredstvih kakor pripovednik.

1. Ozejev zakon (poglavja 1–3)

Pričujoči oddelek Ozejeve knjige je kljub razlikam v slogu in navidezni nepovezanosti med posameznimi enotami v tematskem pogledu enoten. Poročilo o Ozejevem zakonu določa zaporedje: nezvestoba žene, zavrženje njenih otrok, sprava zaradi Ozejeve oziroma Jahvejeve prizanesljivosti. Ta progresivnost je utelešena v paradoksnem Ozejevem zakonu, da prihaja do veljave resnica o Jahvejevem ravnanju z zaveznim ljudstvom: Izrael se popolnoma odtuji svojemu Bogu, ta ga kljub temu ne zavrže, temveč sklene z njim novo zavezo in mu zagotavlja svetlo prihodnost. Oddelek je razčlenjen v naslednje enote: uvod (1,1); pripoved o Ozejevi ženi, poimenovanju in ponovnem poimenovanju njenih otrok (1,2–2,3); obtožba nezveste žene, sprava in obnova zaveze (2,4–25); avtobiografska pripoved o odkupu odtujene

Ozejeve žene in zagotovilo, da se bodo Izraelovi otroci »v poslednjih dneh« spreobrnil h Gospodu (3,1–5).² Ker v sedanosti še ni videti jasnih znamenj Izraelove spreobrnitve, Ozejeva paradokсна sprava z odtujeno ženo hočeš nočeš nakazuje preobrat Izraela šele v nedoločeni prihodnosti.

a) 1,2–2,3 – Ozejeva žena in imena otrok

V 1,2 Bog naroča Ozeju: *lēk qah-lēkā 'ēšet zēnūnīm wēyaldē zēnūnīm kī zānōh tizneh hā'āres mē'ahārē yhwēh*, »Pojdi, vzemi si vlačugarsko ženo in vlačugarske otroke, zakaj dežela se kar naprej vlačuga proč od Gospoda«. To naročilo je ključnega pomena za razumevanje celotne Ozejeve knjige. Ker je besedilo izredno skopo in v jezikovnem pogledu nedoločeno, nobena razlaga ne more biti dokončna in odločilna. Možnosti in meje razlage določajo ne samo jezikoslovni razlogi in neposredno sobesedilo, temveč celotna Ozejeveva knjiga in izkušnje medosebnih odnosov v razmerju do Boga in človeka.

Posebnost prvih treh poglavij je poudarek na analogiji med usodo Ozejevega zakona in Jahvejeve zaveze z Izraelom. Značilnost naše vrstice pa je trikratna uporaba korena *znh*, ki v prvotnem pomenu označuje vse vrste nezakonitega spolnega udejstvovanja ženske osebe. Pokvarjena žena ni označena z izrazom *'iššāh zōnāh*, »vlačugarska žena« ali preprosto *zōnāh*, »vlačuga«, temveč abstraktno kot *'ēšet zēnūnīm*, »žena vlačuganja«. Zato se zdi verjetna domneva, da Ozejeva žena ob sklenitvi zakona dejansko ni bila vlačuga, temveč je bila po značaju nestanovitna in je kasneje prelomila zakonsko zvestobo.³ To pomeni, da Jahvejevo naročilo v 1,2 ne velja kot dejanski diktat pred sklenitvijo zakona, naj si Ozej vzame za ženo vlačugo, temveč kot ugotavljanje Jahvejeve volje po neuspelem zakonu. V bolečem razočaranju prerok spozna, da mora usodo svojega zakona presojati v luči Jahvejeve zaveze z nezvestim Izraelom. Ko v tej luči gleda nazaj, mu postane jasno, da je poroka z nestanovitno ženo morala biti po božji volji in velja celo kot bistveni sestavni del njegovega preroškega poslanstva.⁴

Ta domneva velja seveda za celotno izjavo, ki zadeva Ozeja: *lēk qah-lēkā 'ēšet zēnūnīm wēyaldē zēnūnīm*. Če izraz *'ēšet zēnūnīm* ne pomeni dejanske vlačuge, temveč nestanovitni značaj žene in njene negativne težnje, tudi izraz *yaldē zēnūnīm* (prim. *bēne zēnūnīm* v 2,6) pomeni isto. Otroci kažejo značilnosti njihove matere, čeprav so morda vsi trije tudi Ozejevi otroci.⁵ Že v naslednji vrstici 3 je rečeno, da je žena Gomera »zanosila in mu rodila sina«. Ime prvega otroka je samo na sebi pozitivno; Jezreel pomeni »Naj Bog seje«. Toliko bolj preseneča ime Nepomiloščena za drugega otroka (v. 6) in Ne moje ljudstvo za tretjega (v. 8). Če je Jahvejevo naročilo v vrstici 2 v resnici retrospektivna reinterpretacija po doživetju zakonolomstva Ozejeve žene, smemo vsaj v poimenovanju prvega otroka domnevati dve stopnji: prvič, poimenovanje z Jezreel v začetnem harmoničnem obdobju zakona in sreče prvega otroka; drugič, povezovanje tega imena z dolino Jezreel v zvezi s krvavo zgodovino Jehujeve dinastije po zakonolomu žene. Izbor izredno trdih imen za drugega in tretjega otroka je že izraz prerokovega razočaranja in besa zaradi ženine nezvestobe, napoved kazni v zvezi z vsemi tremi imeni pa hkrati dokazuje, da prerok usodo lastnega zakona že presoja v luči poloma zaveze med Jahvejem in Izraelom. Možno je seveda, da drugi in tretji otrok niti nista

Ozejeva. Globoko razočaranje v krogu lastne družine preroku dokončno odpre oči, da bolj jasno vidi vesplošno izprijenost celotnega naroda in neizbežno katastrofo. V ranjeni duši in razumu vse govori o koncu brez povratka. V vrsticah 4–15 imamo Jahvejevo naročilo:

Daj mu ime Jezreel, kajti le še malo in kaznoval bom (*wěpāqadīf*) nad Jehujevo hišo Jezreelovo kri in napravil bom konec (*wěhišbattī*) kraljestvu Izraelove hiše. Tisti dan se bo zgodilo, da bom zlomil Izraelov lok v dolini Jezreel.

V vrsticah 6-7 se Jahvejevo naročilo glasi:

Daj ji ime Nepomiloščena (*lō' ruhāmāh*),⁶ zakaj ne bom se več usmilil (*kī lō' 'ōsīp 'ōd 'ārahēm*) Izraelove hiše, da bi jim sploh še odpustil (*kī nāšō' 'eššā' lāhem*). Tudi Judove hiše se ne bom usmilil in je ne bom rešil kot Gospod, njihov Bog⁷; ne bom jih rešil z lokom, ne z mečem, ne z vojnim orožjem, ne s konji in ne s konjeniki.

V vrstici 9 beremo Jahvejevo naročilo Ozeju:

Daj mu ime Ne moje ljudstvo, zakaj vi niste moje ljudstvo in jaz nisem vaš.

Po teh hudih izjavah kazni, ki pomeni popolno zavrženje Izraela, se pojavi kakor sanje obljuba v 2,1–3, ki je v popolnem nasprotju z njimi. Najbolj neposredno prihaja nasprotje do veljave z Jahvejevim sklepom, naj se preobrnete imeni drugega in tretjega otroka v luči prihodnje usode Izraela:

Število Izraelovih otrok bo kakor je morskoga peska, ki ga ni moč premeriti in ne prešteti. Na kraju, kjer so jim rekli »Vi niste moje ljudstvo«, jim bodo rekli »Otroci živega Boga«. Sinovi Judovi in sinovi Izraelovi se bodo zbrali in si postavili enega poglavarja. Prestopili bodo svoje ozemlje, zakaj Jezreelov dan bo velik. Recite svojemu bratu Moje ljudstvo (*'ammī*) in svoji sestri Pomiloščena (*ruhāmāh*).

Popolno nasprotje med 1,2–8 in 2,1–3 brez slehernega prehoda lahko zbujata dvom o ustreznosti zadnje redakcije ali celo v Ozejevo avtorstvo obljube v 2,1–3. Toliko bolj velja upoštevati, da so skrajna nasprotja značilna za celotno Ozejevo knjigo.⁸ Ponavljanje nasprotujočih se izjav skrajna kazen // prizanesljivost in rešitev mora torej imeti globlje teološke razloge. O teh bo mogoče bolj zanesljivo spregovoriti šele po analizi vseh tozadevnih besedil v Ozejevi knjigi.

b) 2,4–25 – pogojna ločitvena pravda in obnova zakona

Podobno kakor 1,2–2,3 je tudi pričujoča enota sestavljena iz dveh nasprotnih delov: v vrsticah 4–15 imamo ostro obtožbo ženine nezvestobe, v vrsticah 16–26 zagotovilo ponovne zaroke. Vendar zdaj niso več otroci v središču pozornosti, temveč njihova mati. Besedilo se začne z besedami:

Pravdajte se s svojo materjo, pravdajte se,
ker ona ni moja žena in jaz nisem njen mož ... (2,4a).

Kdo poziva k pravdi, prerok ali Gospod? Ponavljanje obrazca *ně'um yhwh*, »Gospodov govor« (v. 15.18.23) in nekatere druge izjave (gl. npr. v. 18 in 25) dokazujejo, da v obeh antitetičnih delih govori Gospod. Toda v ozadju se tudi tukaj čuti Ozejeva zakonska drama. Kakor se prepletata resničnost prerokovega zakona in njegova alegorična vloga, tako se prepletata prerokova in Jahvejeva beseda. Dejansko se zlijeta v eno samo skupno obtožbo oziroma veličastno obljubo.

Pravda v vrsticah 4–15 razgalja vse vidike ženinega zakonolomstva, to pa v pravnem pogledu ne more pomeniti drugega kakor konec zakona: začne se z utemeljitvijo *kî hi' lô' 'išî wě'anōkî lô' 'išāh*, »ker ona ni moja žena in jaz nisem njen mož«. Namen pravde kljub temu ni formalna ločitev. Prevaran mož hoče doseči ravno nasprotno: žena naj spozna svojo zablodo in se vrne. Tudi grožnja s smrtno kaznijo služi temu namenu. V vrsticah 4b-5 pravi Gospod:

Naj odpravi svoje vlačugarstvo s svojega obraza
in svoje prešuštvovanje s svojih prsi.
Če ne, jo slečem do golega
in jo pustim, kot je bila na rojstni dan;
napravim jo kakor puščavo,
naredim jo kot izsušeno zemljo,
usmrtil jo z žejo.

Napoved kazni v vrsticah 8-15 ima en sam namen, ki je neposredno izražen v vrstici 9b:

Tedaj bo rekla: »pojdem
in se vrnem (*wě'āšūbāh*) k svojemu prvemu možu,
saj mi je takrat šlo bolje kakor zdaj.

Vrnitev je možna, ker je možno spoznanje, da je bistvo nezvestobe žene samoprevara. Ko bo žena doživela grenko razočaranje nad svojimi pustolovščinami, bo končno bolj jasno spoznala, kje je dejanski vir njenega življenja in jamstvo njenega obstoja. Ker Gospod trdno računa s to možnostjo, so vse njegove grožnje s kaznijo pogojne. Izvršitev skrajne kazni bi torej prišla v poštev samo v primeru, da nobena prevzgoja ne bi dosegla svojega namena.

V luči vere v uspešnost vzgojnih posegov postane razumljiv prehod v obljubo, ki velja za prihodnost (v. 16–25). Temu oddelku dajejo ton uvodne vrstice 16–18:

Zato, glej, jo privabim,
povedem jo v puščavo,
spregovorim ji na srce.
Potem ji vrnem njene vinograde
in dolino Ahor naredim za vrata upanja.⁹
Tam se bo odzvala kakor v mladih dneh,
kakor na dan svojega izhoda iz egiptovske dežele.

Tisti dan se bo zgodilo, govori Gospod,
da me boš imenovala »Moj mož«
in me ne boš več imenovala »Moj Baal«.

Vrstica 17b nakazuje naziranje, da je Izrael bil v svoji začetni dobi po izhodu iz Egipta zvest in se je šele kasneje izneveril. To naziranje je težko spraviti v sklad s prevladujočim izročilom o upornosti Izraela v puščavi.¹⁰ Morda ima Ozej pred očmi najbolj začetno obdobje takoi po izhodu iz Egipta, ko je ljudstvo še bilo pod vtisom tlake v Egiptu in čudežne rešitve. Možno pa je tudi, da takšno naziranje narekujeta tudi dva bližnja razloga: prvič, Ozejev zakon, ki se je dobro začel; drugič, splošne izkušnje o očiščevalni vlogi puščave. Šele v puščavi človek zares občuti svojo odvisnost in ubožstvo, zato pa postaja bolj kakor v deželi obilja sposoben za govoricu na srce. Ozej veruje, da bo nezvesta žena šele v puščavi prišla do spoznanja, da je baalizem prevara in bo Gospoda imenovala *'išf*, »Moj mož«.

Ko bo žena storila svoj odločilni korak, bo Gospod obnovil zakonsko zvezo. Vrstice 20-25 prinašajo veličastno obljubo, ki ima vse značilnosti klasičnih eshatoloških besedil Stare zaveze:

Tisti dan bom zanje sklenil zavezo (*běřît*)
z živalmi po polju, s pticami pod nebom
in z laznino po zemlji.
Lok in meč in orožje vržem iz dežele
in dam, da bodo varno počivali.
S teboj se zaročim na veke,
s teboj se zaročim s pravičnostjo in pravico (*běsedeq ūběmišpāt*),
z dobroto in usmiljenjem (*ŭběhesed ūběrahāmîm*).
S teboj se zaročim z zvestobo (*be'ěmŭnāh*)
in spoznala boš Gospoda.
Tisti dan bom odgovoril, govori Gospod,
odgovoril bom nebesom,
nebesa bodo odgovorila zemlji,
zemlja bo odgovorila žitu, vinu in olju
in te stvari bodo odgovorile Jezreelu.
Tedaj si jo posejem po deželi
in pomilostim Nepomiloščeno (*wěřīhamtī 'et-lō' ruhāmāh*);
in Ne mojemu ljudstvu rečem »Ti si moje ljudstvo«
in odgovorilo bo »Moj Bog«.

V obljubi vrstic 16–25 lahko ugotovimo nekatere prvine, ki so v neposrednem antitetičnem razmerju do prvega dela (v. 4-15): Zagotavljanje, da bo žena Jahveja imenovala »Moj mož« (v. 18), je antiteza Jahvejevi izjavi v vrstici 4a; obljuba ponovne zaroke in spošne blaginje je antiteza grožnji usmrtnitve nezveste žene in opustošenja v deželi (v. 5.11–15). Višek naše obljube je preimenovanje drugega in tretjega otroka v vrstici 25; ta vrstica je torej v neposrednem antitetičnem razmerju z 1,6–8, a se sklada z obljubo v 2,1–3. Podobno kakor v zvezi z obljubo v 2,1–3 se tudi v 2,16–25 postavlja vprašanje, kdaj bo nastala čudovita nova doba. Glede časovnosti je obljuba v 2,16–25 le na videz bolj določena kakor v 2,1–3, kajti tu se trikrat pojavi izraz *bayyom hahû'*,

»tisti dan« (v. 18.20.23); v resnici ostaja tudi tu čas popolna uganka. Očitno gre Ozeju mnogo bolj za sporočilo, da bo v prihodnosti gotovo nastal korenit preobrat v razmerju med Jahvejem in njegovim ljudstvom, kakor za določanje časa. Kdor verjame v čudežno moč božje ljubezni, lahko hkrati verjame, da je možen preobrat tudi v bližnji prihodnosti. Toliko bolj lahko verjame v povsem nov red v daljnih eshatoloških časih. Ozejeva veličastna vizija nove zaveze v prihodnosti je toliko bolj pomembna, ker velja kot najstarejše oznanilo nove zaveze, ki kasneje dobi klasično podobo v Jer 31,31 – 34 (prim. Ezk 36,24 – 32).

c) 3,1–5 – Ozej in njegova žena

Besedilo se dobro vključuje v tematski krog prvih treh poglavij Ozejeve knjige in dejansko spada na konec sklopa o Ozejevem zakonu. Skopo avtobiografsko poročilo lepo povezuje resničnost in alegorijo. Podobno kakor v 1,2 se zgodba začne z Jahvejevim naročilom: »Zopet pojdi in ljubi ženo, ki ima ljubimca in prešuštvuje, kakor Gospod ljubi Izraelove otroke, oni pa se obračajo za drugimi bogovi in ljubijo groznde kolače« (3,1). Če res ne kaže vzeti Jahvejevo naročilo v 1,2 dobesedno, temveč v prenesenem, retrospektivnem pomenu, se šele v 3,1 pokaže psihološki in teološki problem Jahvejeve volje. Kako ljubiti ženo, ki se je izneverila in je v tujih rokah?

Očitno pomeni sprava obojestransko odločitev. Žena je v tujih rokah doživela neizbežno razočaranje, zato je voljna, da se vrne prvemu možu. Razočaranje in ugotavljanje, kje je rešitev, še ne pomeni, da se je žena korenito spreobrnila. Storjen je le prvi, a odločilen korak, ki omogoča nadaljnjo vzgojo. Izkušnja puščave mora trajati dalj časa. Ko Ozej ženo odkupi (v. 2), ji naroča: »Mnogo časa ostani pri meni, ne nečistuj in ne ponujaj se moškemu in tudi jaz bom pri tebi« (v. 3). Vzgoja gotovo ne bi bila uspešna, če ne bi temeljila na doživetju ljubezni in odpuščanja. Samo ob takšnem doživetju je možna ponovna popolna skupnost. Očiščenje in nova skupnost bosta tembolj popolna, čim večje je bilo razočaranje in čim močnejše je doživetje ljubezni. Popolno spreobrnenje je možno le v žaru absolutne božje ljubezni, ki nikoli ne pristane na ločitev, temveč vedno znova v puščavi vzgaja svoje ljudstvo, da ga pridobi.

Ozejeva sprava z ženo dokazuje, da obnova zaveze ni samo zadeva eshatoloških časov, temveč je možna tudi v tem veku. Zato lahko Ozejev primer postane znamenje upanja vsega ljudstva za neposredno ali daljno prihodnost. V vrsticah 4-5 beremo:

Zakaj mnogo dni bodo Izraelovi sinovi ostali brez kralja in brez kneza, brez daritve in brez oltarja, brez svetih oblačil in kipcev. Potem se bodo Izraelovi sinovi vrnili (*'ahar yāšûbû*) in iskali Gospoda, svojega Boga, in svojega kralja Davida; s strahom bodo prišli h Gospodu in k njegovi dobroti na koncu dni (*bě'ahārît hayyāmîm*).

2. Ozejevi govori (pogl. 4–14)

Drugi del Ozejeve knjige obsega prerokove govore, ki so nastajali v različnih obdobjih in razmerah. Posamezne enote med seboj niso neposredno

povezane, v njih tudi ni videti formalnih znakov za enotno zgradbo celotne zbirke. Toliko bolj velja poudariti enotnost zbirke v temtskem pogledu. Že uvodne vrstice (4,1–3) nakazujejo, da je osnovna tema Gospodova pravda (*ryb*) z Izraelom, ker v deželi ni zvestobe (*'emet*), pobožnosti (*hesed*) in spoznanja Boga (*da'at 'ēlōhīm*); namesto tega se bohotijo krivo priseganje, laž, uboj, tatvina, prešuštvo, prelivanje krvi (4,1–2). Gospodova pravda pomeni grožnjo in napoved kazni; v nekaterih govorih imamo klasične formulacije povračila in kazni na splošno.

Kazen vendarle ni edina tema v pričujoči zbirki. Podobno kakor v prvem delu Ozejeve knjige jo nekajkrat nenadoma prekine izliv čustva neusahljive ljubezni, dokler ne prevlada zagotovilo odpuščanja in ljubezni za prihodnost.

Kljub formalni nepovezanosti govorov je zbirko mogoče deliti v tri oddelke: a) poglavja 4–7; b) poglavja 8–11; c) poglavja 12–14. V prvem oddelku je govor o sedanjem stanju, v drugem o pretekli nezvestobi Izraela, v tretjem se prepletajo vsa tri časovna obdobja.¹¹

a) Poglavja 4–7

Na napoved Jahvejeve pravde v uvodnih vrsticah 4,1-3 se navezuje enota 4,4–6, v kateri Jahve obtožuje duhovščino in izreka kazen po talionskem načelu:

Ne, nihče se naj ne pravda,
 nihče naj ne obtožuje,
 kajti s teboj se pravdam, duhovnik.¹²
 Spotaknil se boš (*wēkāšaltā*) podnevi,
 tudi prerok se bo s teboj spotaknil (*wēkāšal gam-nābī'*) ponoči¹³
 in uničil bom tvojo mater.
 Moje ljudstvo je uničeno, ker nima spoznanja;
 ker si ti zavrgel spoznanje (*kī-'attāh hadda'at mā'astā*),
 te bom jaz zavrgel, da ne boš moj duhovnik (*wē'em'ās'kā mikkahēn lī*).
 Pozabil si (*wattīškah*) postavo svojega Boga,
 tudi jaz bom pozabil (*'eškah*) tvoje otroke.

S tem ko Ozej uporablja isti glagol v povédi o krivdi in kazni, prihaja talionski zakon v polnosti do veljave. Kako posrečena je takšna oblika talionskega načela, je razvidno iz vrste zelo podobnih izrekov kazni v hebrejski Bibliji. V 1 Mz 9,6a imamo primer z najbolj popolnim skladjem med povedjo o krivdi in kazni: *šōpēk dam hā'ādām bā'ādām dāmō yiššāpēk*, »Kdor koli preljuje človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri«. Preden so Ahana kamnali v dolini Ahor, mu pravi Jozue: *meh 'akartānū yak'orkā yhwh bayyôm hazzeh*, »Zakaj si nas pahnil v nesrečo? Danes bo Gospod tebe pahnil v nesrečo« (Joz 7,25). V 1 Sam 15,23 Samuel uporablja zelo podobno izjavo kakor Ozej v 4,6b, ko biča Savlovo krivdo: »Ker si zvrigel (*mā'astā*) Gospodovo besédo, je tudi tebe zavrgel, da ne boš kralj (*wayyim'oskā mimmelek*)«. V 1 Sam 15,33 Samuel izreče smrtno sodbo nad Amalečanskim kraljem Agagom: »Kakor je tvoj meč vzel ženam otroke (*šikkēlāh nāšīm*), tako naj bo tvoja mati brez otrok (*tiškal*) med ženami«. V 2 Sam 12,12 Gospod izreka sodbo nad Davidom po preroku Natanu:

»Ti si sicer delal (*'āsītā*) na skrivnem, jaz pa bom to storil (*'e'ēšeh*) pred vsem Izraelom in pred soncem«. V 1 Kr 21,19b Gospod po Eliju napoveduje kazen Ahabu, ki je zagrešil Nabotovo smrt: »Na mestu, kjer so psi lizali (*lāqēqû*) Nabotovo kri, bodo psi lizali (*yāloqqû*) tudi tvojo kri«. V 2 Kr 17,15-20 sveti pisatelj navaja božjo kazen nad Izraelci po meri njihove krivde. »Zavrgli so (*wayyim'āšû*) njegove zakone in njegovo zavezo, ki jo je bil sklenil z njihovimi očeti... Zato je Gospod zavrzel (*wayyim'as*) ves Izraelov zarod ...« V Ps 137,5 se pojavi podoben primer kakor v Oz 4,6c: »Če pozabim tebe (*'im-'eškāhēk*), Jeruzalem, naj mene pozabi (*tiškah*) moja desnica«. V 2 Krn 12,5b prerok Šimi sporoča Jahvejevo sodbo Roboamu in Judovim knezom: »Vi ste mene zapustili (*'āzabtem*), zato sem tudi jaz vas zapustil (*'āzabtī*) v Šišakovi roki«. Podobno pravi prerok Zaharija v 2 Krn 24,20: ... *kī 'āzabtem 'et-yhwh wayya'āzōb 'etkem*, »Ker ste zapustili Gospoda, je on zapustil vas«. ¹⁴

Primerov je toliko in podobnost tako velika, da lahko govorimo o različnih variantah talionskega obrazca. Takšen obrazec se je lahko udomačil le tam, kjer sta bila enako močna zahteva po sorazmerni kazni in volja po umetniškem oblikovanju. Glagolsko izražanje talionskega zakona se ni uveljavilo samo v hebrejščini, temveč tudi v drugih jezikih sirsko-palestinskega kulturnega kroga. Vendar med bibličnimi in drugimi znanimi primeri obstaja pomembna razlika glede naklona glagolskih oblik. V vseh bibličnih primerih imamo povedni naklon. To pomeni, da obrazec velja kot izrek kazni za zablodo, do katere je že prišlo. Edina razlika v tem pogledu je 1 Mz 9,6a, kjer ni govora o določenem že storjenem hudodelstvu, temveč o splošnoveljavnem zakonu krvnega maščevanja. Ko se je zgodila velika krivda, sodni izrek zagotavlja kazen, ki je sorazmerna dejanju. kazen pa ne izreka človeška, temveč božanska avtoriteta. Takšne apodiktične izreke božje kazni pozna samo preroška religija Izraela. Ker v religijah Izraelovih sosedov ni teološke osnove za preroški protest proti izprijeni religioznosti in brezpravju, zaman iščemo primere talionskega obrazca v povednem naklonu, pač pa so znani primeri glagolskih oblik v pogojno-želelnem naklonu. Obrazec torej ne velja kot izrek kazni za določeno storjeno hudodelstvo, ki je v nasprotju z božjo postavo, temveč izraža željo, naj morebitnega hudodelca, ki se je pregrešil s posegom v območje interesov človeške avtoritete, zadene kazen po meri njegovega hudodelstva. Takšen primer je sklep feničanskega napisa kralja Kilamuva I iz Zenjirlija (okr. 825 pr. Kr.); vrstici 15–16 se glasita: »... če kdo razbije (*yšht*) ta napis, naj Baal Semed, ki pripada Gabarju, razbije njegovo glavo (*yšht rš*), in naj Baal Hamon, ki pripada BMH-ju in Rakabelu, gospod dinastije, razbije njegovo glavo (*wyšht rš*)«. ¹⁵

Biblični primeri talionskega obrazca z glagolsko obliko se v marsičem razlikujejo tudi od klasičnega talionskega zakona v 2 Mz 21,23–25; 3 Mz 24,18–20; 5 Mz 19,21 (prim. 1 Kr 20,42): prvič, ta zakon ima samostalniško obliko: »... življenje za življenje, oko za oko, zob za zob ...«; drugič, pojavlja se v sklopu pravnih odredb in zakonov, to pa pomeni, da velja kot splošnoveljavna odredba kazni za določene vrste hudodelstva¹⁶; tretjič, ne velja kot pravilo božjega ravnanja s človekom, temveč kot odredba za človeške ustanove.¹⁷

Po vsem tem je jasno, da ima Ozejev talionski obrazec v 4,6 posebno težo. Velja namreč kot božji sklep kazni za duhovne voditelje ljudstva in je edini dvojen bibličen primer. Tako hočeš nočeš senca tega sodnega izreka pada tudi

na druge enote, v katerih se sodni izrek in kritika pojavljata v drugačnih oblikah. V 4,9 se pojavi značilna oblika povračilnega načela:

Kakor bo z ljudstvom, tako bo z duhovnikom,
in kaznoval bom (*ûpâqadtî*) na njem njegovo ravnanje
in njegova dela mu bom povrnil (*'ašîb*).

V 4,7–8.10–11 je naveden tudi razlog, zakaj bo duhovnike zadela ista usoda kakor ljudstvo. Ko je v nadaljevanju govor o raznih vrstah zablod, je v 5,4 rečeno, da njihova dela ne dopuščajo, da bi se vrnili h Gospodu, zato je v 5,5 na mestu zagotovilo, da se bosta tako Efraim kakor Juda spotaknila po svoji krivdi (*yikkâšêlû ba'âwônâm*).

Vendar grožnja kazni ni tako neizprosna, kakor se morda zdi, posebno ker ima izključno vzgojni namen. V 5,15–6,3 beremo:

Odšel bom in se vrnil na svoje mesto,
dokler ne bodo priznali svoje krivde in iskali moje obličje.
Ko bodo v stiski (*bassar lâhem*), bodo koprneli po meni:
»Pridite, vrnimo se h Gospodu (*lêkû wênâšûbâh 'el-yhwh*).
On nas je raztrgal, pa nas bo tudi ozdravil,
zadal nam je rano, pa nas bo obvezal.
Po dveh dneh nas bo oživil,
tretji dan nas bo dvignil,
da bomo živeli pred njim.
Zavestno si prizadevajmo,
da bi spoznali Gospoda,
prišel bo zanesljivo kakor jutranja zarja,
prišel bo k nam kakor jesenski dež,
kot spomladanski dež, ki napaja zemljo«.

Ključ za razumevanje tega besedila je izjava v 5,15c: »Ko bodo v stiski, bodo koprneli po meni«. Preroki upoštevajo izkušnje, da je za večino ljudi prvi osnovni pogoj spreobrnitve negativne narave. O krivdi in vrnitvi začnejo razmišljati šele, ko izginejo slepila, ko padejo politični in religiozni maliki, ko se znajdejo v brezizhodnem položaju.¹⁸ Ko ljudstvo spozna in prizna svojo krivdo in je voljno, da se vrne, brez pridržka nastopi Gospod, da ga ozdravi in mu pomaga, da se v moči njegovega usmiljenja in ljubezni dejansko spreobrne. Celotna pot od spoznanja krivde in prvih vzgibov hrepenenja po izvoru lastnega življenja do popolne ozdravitve bolj ali manj pomeni vstajenje od smrti k življenju. Izjava o obuditvi k novemu življenju v 6,2 lahko v luči preroške vere v absolutnega Boga razumemo metaforično in dobesedno-realno. Bog svetopi-semskega razodetja lahko ozdravlja tudi neozdravljive bolezni in puščavo spreminja v oazo (prim. Ezk 37,1–14; 47,1–12); to pa pomeni, da lahko v pravem pomenu besede tudi obuja od mrtvih.¹⁹

Da bo ozdravljenje in obujenje od mrtvih prišlo v poštev šele v prihodnosti, je med drugim razvidno iz enote 6,7–7,2. Tukaj Gospod biča prelomitev zaveze v preteklosti in hudodelstvo vseh vrst v sedanjosti. V 6,11 in 7,1a je besedilo žal nedoločeno glede časovnosti, vendar sobesedilo kaže smer interpretacije v smislu prevoda:

Tudi tebe, Juda, čaka žetev,
 ko bom spremenil usodo svojega ljudstva.
 Ko hočem ozdraviti Izraela,
 se pokaže Efraimova krivda
 in hudobna dejanja Samarije.

Povéd *běšûbî šěbût 'ammî*, »Ko bom spremenil usodo svojega ljudstva« očitno velja kot obljuba rešitve ljudstva v prihodnosti. Jahve torej svojega ljudstva kljub zablodam ne bo zavrgel, toda kaznoval bo vse hudobije, zaradi katerih Izraela ne more ozdraviti v sedanosti. Na kakšni osnovi bo spremenil usodo svojega ljudstva v prihodnosti? Očitno najprej z sodbo nad hudodelci in z ozdravljenjem tistih, ki niso popolnoma odpadli. Vse to se bo torej dogajalo v tiski, ki bo ljudstvo prisililo k premisleku in ustrezni odločitvi.

b) Poglavlja 8–11

Tudi v teh poglavjih je v glavnem govor o Izraelovih zablodah in s tem v zvezi se nekajkrat pojavijo izjave o kazni oziroma povračilu. Prvi takšen primer je 8,7a in se glasi: »Da, sejejo veter, žanjejo vihar«. Ta prispodoba nazorno kaže, kako bistvena je zveza med ravnanjem zaveznega ljudstva in njegovo usodo. Izjava velja kot modrostni izrek, ki je izraz določenih zakonitosti v naravi in človeškem življenju, zato ima univerzalen pomen. Toliko bolj je pomembno vprašanje, kakšno je razmerje med besedama »veter« in »vihar«. Lahko sta v bistvu sinonimni ali ne, ker vihar pomeni več kakor veter. Splošne izkušnje o razmerju med semenom in žetvijo v naravnem redu ter med človeško dejavnostjo in učinki v moralnem redu, kažejo, da je »žetev« navadno večja kakor »setev«; sejanje sicer ne bi imelo smisla. Nesorazmerje med setvijo in žetvijo velja seveda tudi v negativni smeri. Splošno izkustvo je, da se človeško zlo množi, posebno ker je neizbežno socialne narave. Zato ni naključje, da biblična prazgodovina prikazuje stopnjevanje zla in božje ukrepe, ki naj bi zavrli stopnjevanje. Kljub vsem tem izkušnjam vendarle ostane v veljavi osnovni naravni zakon, da vsako dejanje rodi ustrezen učinek; med dejanjem in učinkom torej obstaja sorazmerje. Veter in vihar sta v prvi vrsti sorodna pojma. Za to govori tudi uporaba v sinonimnem paralelizmu; njegova značilnost je v tem, da drugi stih z drugo besedo izraža več ali manj isto kakor prvi stih. Za sinonimnost pa govori tudi raba para sejati // žeti v pozitivnem pomenu v 10,12. Besedi *šědāqāh* in *hesed* sta sinonimni. Besedilo se glasi:

Sejte si v pravičnost (*lisdāqāh*),
 žanžite po vzoru dobrote (*lěpî-hesed*),
 prekrčite si novo zemljo,
 čas je, da iščete Gospoda,
 dokler ne pride, da vam da deževati odrešenje (*sedeq*).

V tej prispodobi pride zelo nazorno do veljave načelo: Kakršna bo setev, takšna bo žetev. Ne smemo prezreti bistvene zveze med človeško in božjo

pravičnostjo. Če človek seje »za pravičnost«, žanje božjo pravičnost, tj. božjo naklonjenost, njegove dobrine, odrešenje.²⁰ Zvezo med božjo in človeško pravičnostjo avtor poudarja z uporabo para sejati // žeti v smislu merizma. Ker sta pojma *šēdāqāh* // *hesed* sinonimna, izjava »Sejte si za pravičnost, žanjite po vzoru dobrote« pomeni naslednje: Karkoli delate, naj bo storjeno z dobrimi nagibi.²¹ Človekovo dejanje mora biti v celoti pozitivno, šele potem ga lahko zaliva božja pravičnost. Primerjava med izjavama v 8,7 in 10,12 dopušča naslednji sklep: prvič, žetev nikoli ne more biti dobra, če je setev slaba; drugič, žetev bo lahko dobra, če je dobra ne samo setev, temveč tudi negovanje posevkov vse do žetve.

Kako je z drugimi izjavami o povračilu v pričujočem oddelku? V 8,13 prerok zagotavlja: »Zakaj se bo spomnil njihove krivde, kaznoval bo (*yipqōd*) njihove grehe«. Ta izjava se ponovi v 9,9b. V 9,7a pa imamo klasičen primer izjave o povračilu v perfektovi obliki: »Prišli so dnevi kazni (*pēquddāh*), prišli so dnevi povračila (*šillum*)«. Perfektova oblika pomeni, da so učinki kazni že tu ali pa, da je sklep o kazni že dokončen. V 9,15 Jahve grozi, da bo Izraelce zaradi njihovih hudobnih del izgnal (*gāraš*) iz svoje hiše in jih ne bo več ljubil. V 9,17 pa beremo: »Moj Bog jih bo zavrgel (*yim'āsēm*), ker ga niso poslušali, blodili bodo med narodi«. V 10. poglavju imamo napoved kazni v vrsticah 2, 10, 15.

V 11. poglavju Bog najprej toži, kako je Izrael v preteklosti njegovo naklonjenost in ljubečo skrb vračal z nehvaležnostjo in nezvestobo. Poglavje se začne z besedami: »Ko je bil Izrael mlad, sem ga ljubil, iz Egipta sem poklical svojega sina« (v. 1). Toda Izraelci so šli za Baalom in drugimi maliki (v. 2). Bog je skrbel za svoje ljudstvo, kakor mati neguje svoje otroke (v. 2-4), toda oni niso spoznali, da jih je on ozdravil (v. 3b). Po vsem tem se zdi ustrezna kazen vrnitev v bedo in stisko, iz katere jih je rešil. V vrstici 5 beremo:

Vrnil se bo v egiptovsko deželo,
Asirec bo njegov kralj,
ker se niso hoteli spreobrniti (*kê mē'ānû lâšûb*).

V vrstici 6 Bog napoveduje morijo z mečem v domači deželi, v vrstici 7 pa toži nad odpadom od njega.

Po vsem tem bi lahko sklepali, da se bo Bog popolnoma umaknil in Izraela prepustil breznu lastnih zablod, ki vodijo v uničenje. Toda v tem najbolj kritičnem trenutku Bog s presunljivimi besedami izjavlja, da v njem zmagujejo čustva ljubezni nad čustvi uničujoče jeze. V vrsticah 8-11 pravi:

Kako bi te mogel oddati, Efraim,
te prepustiti drugim, Izrael?
Kako bi te mogel oddati kot Admo,
te izenačiti s Cebojimom?
Srce se trga v meni, moje sočutje (*nîhûmāy*) plameni.
Ne bom se ravnal po nagibu svoje jeze,
ne bom ponovno uničil Efraima,
zakaj Bog sem in ne človek,
Sveti sem v tvoji sredi,
ni mi treba prihajati v mesto.
Hodili bodo za Gospodom,

rjovel bo kakor lev,
 da, rjovel bo in drhteči bodo prišli
 sinovi od zahoda.
 Drhteči kakor ptica bodo prišli iz Egipta,
 kakor golob iz asirske dežele,
 in namestil jih bom v njihove domove,
 govori Gospod.

V teh vrsticah upravičeno vidijo teološki vrh Ozejeve knjige, eno najbolj pomembnih besedil Stare zaveze in stičišče med Staro ter Novo zavezo. Tu imamo tudi ključ za razumevanje besedil v 2,1 – 3.16–25 in 3,1 – 5. Bog Izraela ne namerava uničiti kakor Admo in Cebojim, ki sta doživela konec skupaj s Sodomo in Gomoro. To pa seveda ne more pomeniti, da svojega ljudstva ne bo kaznoval, saj je o zablodi in kazni govor od začetka do konca knjige. V Gospodovi notranjosti pride do odločilnega preobrata le takrat, kadar gre za alternativo popolno uničenje ali rešitev. Napeto razmerje med grožnjami kazni in občasnimi izbruhi čustev usmiljenja pričuje, da Bog svoje ljudstvo dejansko vedno kaznuje z bolečino v srcu in izključno zato, da ga pridobi. Uničenje ne more biti njegov namen. V namenu kazni in v uravnovešenosti med motivi jeze ter usmiljenja in ljubezni pa se kaže bistvena razlika med Bogom in človekom. Zgodovina človeštva dovolj zgovorno priča, kako sporna so človeška merila in nagibi za ravnanje s svetom, človekom in Bogom. Na splošno je vse preveč pristranskosti, sovraštva in maščevalnosti z namenom, da se »sovražnik« uniči. Ko je govor o božji svetosti, torej ne more iti toliko za zahteve božje jeze kot za imperativ njegove ljubezni in reševanja, saj je to gonilna sila stvarjenja in dopolnitve sveta. Namen stvarjenja in človeške zgodovine je tako jasen, da Boga nobena sila ne more ustaviti pri uresničevanju njegovih načrtov. »Rjovel bo kakor lev«, da bo svoje ljudstvo priklical iz vseh koncev sveta in ga namestil v obljubljeni deželi.

c) Poglavlja 12 – 14

Prvo enoto imamo v 12. poglavju. Tu govornik večinoma v 3. osebi govori o sedanjem ravnanju Izraela (Efraima) in o ravnanju očaka Jakoba (v. 4 – 6.13); le v vrsticah 10–11 govori Gospod sam v 1. osebi. Razlog kritike je splošna zlaganost, paktiranje s tujimi narodi in malikovanje. Zato se v vrstici 3 zopet pojavi motiv pravde (*ryb*; prim. 4,1), in sicer skupaj s povračilnim izrekom:

Gospod se pravda z Judom
 in bo Jakoba kaznoval (MT *wēlipqōd*)
 za njegovo ravnanje, povrnil mu bo (*yāšīb lô*) po njegovih delih.

Navajanje Jakobovega ravnanja ob rojstvu, njegovega boja z Bogom in srečanja z njim v Betelu (prim. 1 Mz 25,19–26; 32,23–33; 35,1–15) ima v pričujočem sobesedilu očitno vsaj dvojen namen: prvič, avtor opozarja na Jakobovo zvižanost ter upornost in s tem daje razumeti, da je bil Izrael že od nekdaj lažniv in uporen; drugič, toliko bolj neposredno poudarja, da Jakob ni bil deležen privilegiranega položaja zaradi svoje pravičnosti, temveč zaradi

svobodne božje izvolitve in usmiljenja. Izjava »jokal je in ga milo prosil« v vrstici 5 seveda pomeni, da se je Jakob zavedal svojih slabosti in odvisnosti od Boga. V tem je gotovo razlog upanja, da bo do takšnega spoznanja prišel tudi sedanji Izrael. V vrstici 7 se govornik osebno obrača nanj in ga nagovarja:

In ti, vrni se (*tāšûb*) k svojemu Bogu,
varuj dobroto in pravico
in stanovitno zaupaj v svojega Boga.

Poziv k spreobrnjenju je toliko bolj nujen, ker si Izrael domišlja, da je pravičen in ne potrebuje spreobrnjenja; še več, celo svoje bogastvo pripisuje svoji pravičnosti (v. 9). V Gileadu in Gilgalu darujejo malikom (v. 12). Vse to se dogaja, čeprav je Jahve Izraelov Bog od egiptovske dežele sem in samo on zagotavlja obstoj v prihodnosti; čeprav je po prerokih reševal svoje ljudstvo (v. 10–11.14). Ker Izrael vsega tega ne upošteva, prerok za sedaj ne more obljubiti drugega kakor kazen po meri njegovih dejanj. V vrstici 15 pravi:

Efraim ga je bridko izzival;
nanj bo naložil njegova krvoprelitja,
njegovo sramotenje mu bo povrnil (*yāšîb lô*) njegov Gospod.

Ta izjava o povračilu ni samo ustrezen sklep 12. poglavja, temveč tudi nakazuje temo naslednjega oddelka 13,1–14,1, ki pomeni višek Jahvejeve rabsodbe nad Izraelom pod imeni Efraim in Samarija. Besedilo je na mnogih mestih tekstnokritično problematično, tudi ni sestavljeno sistematično; kljub temu je glavna tema dovolj jasna. Tu se v skrajnih nasprotjih prepletajo izjave o edinstvenosti Jahveja in o nezaslišanem odpadu Izraela, da je toliko bolj očitna pot v pogubo. Na začetku (13,1) imamo izjavo o kazni:

Ko je Efraim govoril, je vladal strah,
dvignil se je v Izraelu;
potem se je pregrešil (*wayyešam*) z Baalom
in je moral umreti.

Govornik vidi torej bistveno zvezo med grehom in sedanjim potekom zgodovine, ki že kaže znamenja bližajočega se poloma. Podobna je rabsodba na koncu (14,1):

Samarija se je pregrešila (*tešam*),
da, uprla se je svojemu Bogu.
Padli bodo pod mečem,
njihovi maliki bodo raztreščeni,
njihove nosečnice razparane.

Izjave o krivdi z isto besedo (*šm*) in o kazni na začetku in koncu lahko razumemo kot inkluzijo enote 13,1–14,1.

Uvodni del te enote (13,1–3) biča malikovalstvo (v. 2) in napoveduje ustrezno kazen s prisposodbo o jutranji megli, rosi, plevah in dimu, ki nimajo obstoja (v. 3). Odpad k tujim bogovom je nezaslišan, ker je Jahve Izraelov Bog,

edini rešitelj že od egiptovske dežele sem (v. 4; prim. 12,10a) in je svoje ljudstvo podpiral v puščavi (v. 5). Ker se je Izrael prevzel in pozabil svojega Rešitelja, kakor hitro se je nasitil (v. 6), mu ta ne more prizanašati; kakor lev in medvedka bo planil nanj in ga raztrgal (v. 7–8; prim. 5,14). Na dan stiske mu tudi kralj in drugi velikaši ne bodo mogli pomagati. V vrstici 1 beremo Jahvejeve besede:

Dal sem ti kralja v svoji jezi,
v svojem srdu ga bom vzel.

Izraelova krivda je tako velika, da je ni mogoče pozabiti in odpustiti. To dejstvo je nazorno izraženo v vrstici 12:

Zavita je Efraimova krivda,
shranjena je njegova pregreha.

Mera je očitno tako polna, da že gre za življenje in smrt. V vrstici 14 Bog vzklika:

Iz rok podzemlja naj bi jih rešil?
Iz oblasti smrti naj bi jih odkupil?
Kje je tvoja kuga, o smrt?
Kje je tvoje želo, o podzemlje?
Sočutje (*nōham*) se je skrilo pred mojimi očmi.

V vrstici 15 končno govornik predstavi neizprosne sodnika s podobo vzhodnega vetra, ki posuši celo studence.

Kljub vsem trdim izjavam o kazni se Ozejeva knjiga končuje z blagodejno pomiritvijo. Ko se zdi, da za Izraela ni rešitve, ker se ne mara in najbrž ne more spreobrniti, ga prerok v 14,2-4 poziva:

Vrni se (*šûbāh*), o Izrael, h Gospodu, svojemu Bogu,
kajti spotaknil si se po svoji krivdi (*kî kâšaltā ba'āwōnekā*).
Vzemite besede s seboj
in vrnite se h Gospodu (*wēšûbû 'el-yhwh*).
Recite mu: »Odpusti vso krivdo (*kol-tiśšā' āwôn*),
sprejmi, kar je dobro,
izpolnili bomo sad svojih ustnic.
Asirec nas ne more rešiti,
ne bomo več sedli na konja;
nikoli več ne bomo rekli »naš Bog«
delu naših rok,
zakaj pri tebi najde sočutje sirota (*'āšer-bēkā yēruham yātôm*)«.

V skladu z nazorom celotne knjige prerok najprej opozarja na razlog sedanjega poloma; Izrael se je spotaknil po svoji lastni krivdi. Poziv k vrnitvi torej pomeni, da mora ljudstvo spoznati svojo krivdo; biti mora sposobno, da zavestno izreče besede, ki mu jih prerok polaga v usta v vrsticah 3b–4. Morda je do tega poziva prišlo po uničenju Samarije leta 721, ko se je velik del Izraelcev moral strezniti in je bil končno voljan, da prisluhne preroku.

Ko prerokov poziv k vrnitvi doživi sprejem v srcih spokorjenega ljudstva, lahko Jahve zagotovi svojo ljubezen, ki se je poprej morala umikati pred navali jeze. V vrsticah 5-9 pravi:

Ozdravil jih bom ('*erpā*') njihovega odpada,
 pristrčno jih bom ljubil,
 zakaj moja jeza se je odvrnila od njih (*kī šāb 'appī mimmennû*).
 Kakor rosa bom Izraelu,
 cvetel bo kakor lilija,
 pognal bo korenine kakor Libanon.
 Njegovi poganjki se bodo razvejali,
 veličasten bo kot oljka,
 dišal bo kakor Libanon.
 Vrnili se bodo (*yāšûbû*) in prebivali v njegovi senci,
 preživljali se bodo z žitom,
 cveteli bodo kakor trta,
 sloveli bodo kakor libanonsko vino.
 Efraim, kaj imam še opraviti z maliki?
 Jaz sem tisti, ki odgovarjam in bedim nad njim.,
 Jaz sem kakor zelena cipresa,
 od mene prihaja sad, ki je na tebi.

Nemogoče je, da bi Bog po tolikih izjavah o kazni Izraela za njegovo krivdo govoril tako, če v ljudstvu ne bi nastal določen preobrat. Stisko in spremembo mišljenja nakazuje izjava v vrstici 4: »... zakaj pri tebi najde sočutje sirota«.

Vsi razlogi govorijo za to, da 14,2–9 spada na konec Ozejeve knjige. Prvi razlog je vloga božje ljubezni; ta je počelo in namen stvarjenja in zgodovine. Drugi razlog je vzgojni namen kazni; prej ali slej je moral biti ta namen dosežen. Tretji razlog je poslanstvo preroka; njegovo trpljenje in vztrajni klic k spreobrnjenju nista mogla ostati brez sadov. Četrty razlog je polom malikov, ko je nastopil njihov čas sodbe. Vsi ti razlogi skupaj razložijo, zakaj v Ozejevi knjigi ljubezen nekajkrat premaga razočaranje in jezo: 2,1–3.16–26; 3,1–5; 11,8–11; 14,2–9.

Ozejeva knjiga je dinamičen prikaz dveh možnih poti za človekovo življenje: ena vodi v življenje, druga v pogubo. Zato je redaktor tukaj videl lepo priložnost, da seže po modrostnem izročilu in v sklepni vrstici (14,10) nagovori svoje bralce:

Kdor je moder, naj razume te reči,
 kdor je razumen, naj jih spozna:
 da so Gospodova pota ravna;
 pravični hodijo po njih,
 uporniki pa se ob nje spotaknejo.

Antitetični paralelizem je idealno slogovno-retorično sredstvo za ponazoritev usode zvestih in nezvestih. Na začetku ali na koncu besedila povzema osnovno vsebino celote (prim. Sod 5,31; Ezk 27,33–34; 31,18; Ps 1,6; 31,24; 40,15–16; 68,24; 73,27–28; 81,16–17; 112,9–10; 145,20; 146,9; Prg 1,32–33; 2,21–22; 8,35–36).

3. Sinteza: Teme, ki dajejo enotnost Ozejevi knjigi

Izhodišče Ozejeve knjige je dvojna negativna izkušnja na osebnostni ravni: po eni strani razočaranje preroka nad nezvesto ženo, po drugi strani Jahvejeva zgodovinska izkušnja z nezvestim ljudstvom. Ker med Bogom in prerokom obstaja najtesnejše osebno razmerje, lahko Ozejev zakon velja kot prisposodba razmerja med Bogom in zaveznim ljudstvom. Za Ozejevo knjigo je značilna pogosta raba korena *znh* v glagolu *zānāh* (1,2; 2,7; 3,3; 4,10.12.13.14.15.18; 5,3; 9,1) in v samostalniških oblikah *zēnūnīm* (1,2; 2,4.6; 4,12; 5,4) in *zēnūt* (4,11; 6,10). Označevanje Izraelove krivde s tem korenem pomeni, da ne gre toliko za določene primere te ali one zablode, temveč za odpad v samem jedru človeških oseb; za odpad, ki do temeljev ruši medčloveške odnose in zavezno razmerje do Boga. Zato bolečina prevaranega partnerja preroka oziroma Boga vedno znova prekipeva v izbruh jeze, ki zahteva ustrezno kazen ali celo uničenje. Med izrazi za kazen sta pri Ozeju najbolj značilna korena, ki sta osebnostne narave, tj. *rhm* in *nhm* v negativnem pomenu. Drugi Ozejev otrok dobi ime *lō' ruhāmāh*, ker ne bo deležen usmiljenja (1,6–7). V posebno ostri izjavi o kazni v 13,14 pravi Bog: »Sočutje (*nōham*) se je skrilo pred mojimi očmi«. Spričo teh in drugih izjav o kazni ni videti prave možnosti za odpuščanje. Te izjave najdejo namreč zadnjo utemeljitev v ugotovitvah, da se ljudstvo ne mara in dejansko tudi ne more spreobrniti. V 5,4 beremo: »Njihova dela jim ne dopuščajo, da bi se vrnili k svojemu Bogu«. V 7,10 pravi govornik: »Izraelova ošabnost priča proti njemu, vendar se ne vrnejo h Gospodu, svojemu Bogu, kljub vsemu temu ga nočejo iskati«. V 11,5 je razsodba kazni za Efraima utemeljena z besedami *kī mē'ānū lāšûb*, »Ker se niso hoteli spreobrniti«.

Kljub tem ugotovitvam Ozejeva knjiga iztopa zaradi teme o usmiljenju in obnovi zaveze. Prerok in Bog ravnata v nasprotju z določbo glede nezveste žene (prim. 5 Mz 24,1–4) in z lastnimi izjavami o neizprosni kazni. Ljudstvo z nazivom »Vi niste moje ljudstvo« dobi novo ime »Otroci živega Boga«, otrok z imenom »Ne moje ljudstvo« dobi ime »Moje ljudstvo«, sestra »Nepomiloščena« pa novo ime »Pomiloščena« (2,1–3). 2,16–25 prinaša pravo nasprotje razsodbi v 2,4–15: Namesto izjave »Ona ni moja žena in jaz nisem njen mož« (2,4) je v vrsticah 20–21 govor o novi zavezi in večni zaroki v pravičnosti in pravici (*bēsedeq ūbēmīšpāt*), v dobroti in usmiljenju (*bēhesed ūbērahāmīm*); namesto izjave »Njenih otrok se ne bom usmilil ...« (2,6) imamo v 2,25 obljubo: »Tedaj si jo posejem po deželi in pomilostim Nepomiloščeno (*wērihamtī 'et-lō' ruhāmāh*), »Ne mojemu ljudstvu« rečem »Ti si moje ljudstvo: in odgovorilo bo »Moj Bog.«. V 3,1 Bog naroča preroku: »Zopet pojdi in ljubi ženo, ki ima ljubimca in prešuštvuje, kakor Bog ljubi Izraelove otroke ...«

Na kakšni osnovi nastane takšen preokret v čustvovanju? Odgovor ni možen zgolj v luči jezikovnih in literarnih indikacij besedil v naši knjigi; upoštevati je treba tudi univerzalne značilnosti ljubezni, vloge kazni in možnosti ter nemožnosti spreobrnjenja. Odpušča lahko le tisti, ki ljubi iz vsega srca. Ker je ljubezen najvišje načelo v osebnem človekovem življenju, pri Bogu pa počelo stvarjenja in vse zgodovine med začetkom in dopolnitvijo na koncu, je jasno, da je po svojem bistvu večna in nepreklicna. Takšne ljubezni tudi nezvesti partner ne more razveljaviti. Zvesti partner bo zelo prizadet in bo začel snovati ustrezno kazen, vendar se svoji prvi ljubezni ne bo mogel odpovedati. Odtujenega druga

bo poskušal znova pridobiti. Popolna ljubezen pomeni, da je tudi kazen izraz ljubezni. V 11,8-9 torej razlogi popolne ljubezni narekujejo Gospodove besede: »Kako bi te mogel oddati, Efraim, te prepustiti drugim, Izrael ...?« Moč ljubezni v harmoniji in krizi pomeni prvo osnovo upanja, da bo nezvestega partnerja zasvojila in mu pomagala, da se vrne. To pa hkrati pomeni, da nezvesti partner konec koncev lahko spozna svojo zablodo in se lahko vrne. Ozejeva knjiga dejansko zelo resno računa s to možnostjo, zato ne govori samo o zavračanju oziroma nesposobnosti spreobrnitve (5,4; 7,10; 11,5), temveč izraža tudi prepričanje, da se bo nezvesto ljudstvo vrnilo. V 2,9 pravi Gospod v napovedi kazni za nezvesto ženo: »Tekla bo za svojimi ljubimci, pa jih ne bo dohitela; iskala jih bo, pa ne našla. Tedaj bo rekla: »Pojdem in se vrnem (*'elkâh wê'âšûbâh*) k svojemu prvemu možu, saj mi je takrat šlo boljše kakor zdaj«. V 3,5 beremo: »Potem se bodo Izraelovi sinovi vrnili (*'ahar yâšûbû bënë yišrâ'el*) in iskali Gospoda, svojega Boga ...« V 6,1 pride do besede domneva o koprnenju Izraelcev v stiski prihodnosti: »Pridite, vrnimo se Gospodu (*lêkû wênašûbâh 'el-yhwh*) ...« Ko so nastopili ustrezni pogoji, končno prerok sam spodbuja svoje ljudstvo: »Vrni se (*šûbâh*), o Izrael, h Gospodu, svojemu Bogu, zakaj spotaknil si se po svoji krivdi. Vzemite besede s seboj in vrnite se (*wêšûbû*) h Gospodu ...« (14,2-4).

Navedene izjave kažejo, da je glavni razlog namere, da se nezvesti partner vrne, izkušnja prve ljubezni. Druga ljubezen ne more nadomestiti prve. Toda odkritje edinstvene vrednosti in neponovljivosti prve ljubezni ni naključno. Takšno odkritje zahteva ne samo izkušnjo prve, temveč tudi druge ljubezni. Iskanje druge ljubezni prej ali slej vodi v razočaranje, če nov partner ni vsaj enakovreden prvemu. Če je nadomestilo za prvo ljubezen izrazito inferiorno in se izkaže celo kot prevara, je razočaranje popolno in toliko močnejše hrepenenje po prvi ljubezni. Izraelci so se odtujevali svojemu zaveznemu Bogu s tem, da so se družili s tujimi narodi in sprejemali njihove bogove. Večnega Boga so zamenjali za slepilo, zato je bilo razočaranje neizbežno. Ko je nastal polom, ko so v kritičnih trenutkih okušali prevaro tujih sil in nemoč njihovih bogov, so začeli spoznavati resničnost razodetja Izraelovega Boga. Ugotavljali so sadove njegove absolutne ljubezni; spoznavali so, da je on edini vir vseh dobrin in edina rešitev. Prerok je to spoznal brez večjih pretresov, očitno zaradi posebnega navdiha. Množice pa so prihajale do tega spoznanja šele v stiski, ki je bila posledica njihovih napačnih potov. V 2,16 Gospod govori o vzgoji v puščavi. Šele v »puščavi« ljudstvo spoznava, da je Gospod edini izvor življenja in je torej rešitev samo v njem.

Spoznanje krivde in želja po vrnitvi še seveda ne pomenita spreobrnitve v smislu ozdravljenja. Ozdraviti, preroditi more le absolutna božja ljubezen. Toda spoznanje krivde ter želja po vrnitvi je nujno potreben pogoj za božje usmiljenje in odpuščanje. Razodevanje božje ljubezni in rušenje malikov omogočata takšne premike v človeški osebnosti v vseh časih, zato obljuba o ozdravljenju in novi zavezi ne more veljati samo za daljno prihodnost, za eshatološke čase. V večjem ali manjšem obsegu se ta obljuba uresničuje tudi v sedanjosti. Najodličnejši dokaz za to je ravnanje preroka samega. Ta se v sedanjosti ne odreka nezvesti ženi, ne pristane na ločitev, temveč jo poskuša pridobiti in jo dejansko pridobi. Njegovo paradokсно dejanje je v nasprotju z določenim delom postave in skrajno spotakljivo za vsako farizejsko samopravičnost. Kljub temu tisočletja navdušuje neštete lačne in žejne božje pravičnosti. Dejansko je za občutje

večine Ozejevo ravnanje bolj prepričljivo kakor pohujševanje ponosnih pravičnih.²² Ozejevo ravnanje torej mora biti v skladu z najglobljimi čuti, slutnjami in upi človeške narave, ki kljub svoji krhkosti priča, da je ustvarjena po božji podobi. Zato in samo zato je Ozejev zakon lahko v vseh časih prisposodba zaveze med Bogom in Izraelom. Ozej v veri in ravnanju gotovo ni čisto osamljen primer med sodobniki, saj je v vseh časih obstajala večja ali manjša skupina pravičnih in le ta je lahko osnova upanja za prihodnje mesijanske čase. Kritika Izraelove nezvestobe v preroški literaturi včasih res lahko naredi vtis, da so vsi zablodili. Toda biblična besedila so literarno-retorična, polna simbolov in izrazov, ki jih ne kaže razumevati dobesedno. Po drugi strani razodetje absolutne božje svetosti in ljubezni prerokom narekuje izredno strogost v presojanju zvestobe oziroma nezvestobe zaveznega ljudstva, vendar njihova kritika ne velja toliko preprostemu ljudstvu kot vodilnim slojem, ki so nosili odgovornost za usodo celotnega naroda, a so vse preveč iskali svoje lastne interese.

Popolno nasprotje med izjavami o kazni in usmiljenju ter novi zavezi na eni strani in postavka o obstoju zvestih in nezvestih na drugi strani morata biti zadosten razlog za domnevo, da grožnja in napoved kazni nista bila izrečena istim osebam kakor izjave o čudovitih sadovih nove zaveze. Če pa je v obeh primerih vsaj delno bilo isto občinstvo, so morale biti različne razmere in razmerje ljudstva do osnovnih zahtev Gospodove postave.²³ Razmere lahko odločilno vplivajo na človekovo vedenje; zunanji blišč ga lahko zavaja, puščava ga osvobaja. Da je temu tako, med drugim priča primer Ozejeve žene. V določenem obdobju se je dala zapeljati in se izneverila, po neizbežnem razočaranju je bila pripravljena, da se vrne. Ozejeva čustva in izjave so gotovo odvisne tudi od razpoloženja in ravnanja njegove žene. Ko še ni upanja za spoznanje krivde, pride po navalu jeze grožnja neusmiljene kazni. Ko so razvidni vsaj določeni znaki spokornosti in volja po vrnitvi, popolnoma prevladajo čustva ljubezni in usmiljenja.

Človek globljega navdiha ima toliko razlogov za odpuščanje kakor Bog sam: primarnost in izključno pozitiven namen ljubezni, spoznanje o človekovi krhkosti, izredna moč osebnih zapeljevalcev in raznih drugih slepil. Prerok in Bog ugotavljata, da je večina nezvesta svojemu Bogu. Ta ugotovitev mora biti velika olajševalna okoliščina, ko gre za izbiro zakonske družice in za ukrepanje po njeni nezvestobi. Šele v luči splošne nezvestobe postane razumljivo Jahvejevo naročilo Ozeju v 1,2: »Pojdi, vzemi si vlačugarsko ženo in vlačugarske otroke, zakaj dežela se kar naprej vlačuga proč od Gospoda«. Če je vsa dežela nezvesta, prerok dejansko ne more računati, da bo dobil zares zvesto ženo. Zaradi tega pa je lahko tudi prizanesljiv, ko je ta po določenem obdobju odtujitve pokazala pripravljenost, da se vrne. Izkušnja krhkosti človeške narave in zapeljivosti okolja po drugi strani potrjujeta vlogo ljubezni pravičnega partnerja. Čimbolj krhek je človek in čim več je slepil, ki ga zavajajo, tembolj je potrebna resnična ljubezen, saj ga edina lahko rešuje zlasti v obdobju krize. Nerešeno razmerje med osebno človekovo odgovornostjo in vlogo okolja v njegovem verovanju ter ravnanju pa hočeš nočeš pomeni, da je v prevaranem partnerju razmerje med čustvi naklonjenosti in zavračanja dramatično. Tudi če ljubezen nikoli ne podleže popolnoma navalu jeze in maščevalnosti, jo navdaja bolečina, ki je lahko tudi neizmerna. Ozejeva knjiga ne zakriva niti Ozejeve niti Gospodove bolečine, ki jo povzroča nezvestoba Izraela. To pa pomeni, da je ta

knjiga eno najboljših pričevanj, da je v rasti človeštva k dopolnitvi trpljenje neizbežno in igra tudi bistveno vlogo pri njegovem zdravljenju. Trpljenje je dejansko eden glavnih razpoznavnih znakov odrešitvene zgodovine. Nепrestana možnost odklona od prave poti pomeni, da je zelo umestno govoriti o »retributivni reformaciji sveta«. ²⁴ Ker Bog ljubi svoje stvarstvo in svoje ljudstvo z večno ljubeznijo, ga nikoli ne more zapustiti, toda njegova ljubezen se mora mnogokrat spreminjati v šibo, da ljudstvo ne bi popolnoma zgrešilo svojega namena.

Božja ljubezen je sama na sebi samo ena in konstantna, na zunaj pa se glede na človekov odziv kaže v raznih odtenkih. Kadar ji človek pritrdilno odgovarja, je mirna; če se ji izneveri, postane nemirna in odpadnika preganja; ko se ji ta v puščavi znova odpre, je zopet polna usmiljenja in novih obljub. Toda pri vsem tem ne more biti kompromisarska.

¹Vprašanje zgradbe Ozejeve knjige je v ospredju zanimanja vseh novejših komentarjev, dalo pa je tudi povod za posebne študije. Problem ostaja nerešljiv, če se raziskovalci preveč enostransko opirajo na formalne kriterije zgradbe, čeprav se nekateri motivi in izrazi ponavljajo skozi celotno knjigo. Toliko bolj velja upoštevati tematske vidike, kajti ti pričajo za temeljno enotnost knjige v stalni napetosti med izjavami o kazni in prizanesljivosti. Gl. zlasti novejše komentarje, ker ti povzemajo tudi poglede starjših: W. R. Harper, *A Critical and Exegetical Commentary on Amos and Hosea*, ICC, T. & T. Clark, Edinburgh 1905; A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I*, ATD 24, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950, 1–104; H. W. Wolff, *Dodekapropheton I: Hosea*, BK XIV/1, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965; F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 24, Doubleday, Garden City, New York 1980; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea: Übersetzt und erklärt*, ATD 24/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983; H. W. Wolff, F. I. Andersen in D. N. Freedman so precej izčrpni tudi v navajanju bibliografije, ki je zelo bogata. Med posebnimi študijami o zgradbi prim. H. Frey, *Der Aufbau der Gedichte Hosas*, v: *WuD.NF* 5 (1957), 9–103; E. M. Good, *The Composition of Hosea*, v: *SEA* 31 (1966), 21–63.

²O prvih treh poglavjih v celoti ali o posameznih delih je bilo napisanih več razprav, ki so bolj ali manj hipotetične in tudi bolj ali manj poglobljene: A. D. Tushingham, *A Reconsideration of Hosea, Chapters 1–3*, v: *JNES* 12(1953), 150–59; L. Waterman, *Hosea, Chapters 1–3*, in *Retrospect and Prospect*, v: *JNES* 14(1955), 100–109; U. Devescovi, *La nuova alleanza in Osea (2,16–25)*, v: *BeO* 1(1959), 172–78; H. H. Rowley, *Men of God: Studies of Old Testament History and Prophecy*, T. Nelson, London 1963, 66–97: *The Marriage of Hosea*; H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 22, Chr. Kaiser, München 1964, 151–81: *Der grosse Jesreeltag (Hosea 2,1–3)*; E. Galbiati, *La struttura sintetica di Osea 2*, v: *Studi sull'Oriente e la Bibbia*, izd. G. Buccellati et al., Editrice Studio e Vita, Genova 1967, 317–28; H. Krszyna, *Literarische Struktur von Os 2,4–17*, v: *BZ.NF* 13(1969), 41–59; J. Schreiner, *Hosas Ehe, ein Zeichen des Gerichts (zu Hos 1,2–2,3; 3,1–5)*, v: *BZ.NF* 21(1977), 163–83.

³Prim. E. Eichrodt, »*The Holy One in Your Midst*«: *The Theology of Hosea*, v: *Interpretation* 15 (1961), 260: »... the term used for the prophet's wife («a wife of harlotry») can mean only a woman inclined to promiscuity. It is thus a question of a character trait and not an activity«; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 157–68.

⁴Prim. A. Weiser, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I*, 17–18; W. Eichrodt, *Interpretation* 15 (1961), 260–63; F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 162–67.

⁵Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 168.

⁶Oblika *ruhāmāh* je perfekt Puala; *lō' ruhāmāh* označuje torej dovršeno dejanje zavrženja; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 187–88.

⁷Prevodi vsi po vrsti izjavo o Judu razumejo pozitivno: »Toda Judove hiše se bom usmilil in jo rešil po Gospodu, njihovem Bogu.« Vendar se zdi bolj verjetna in sprejemljiva domneva, da se začetni *ki lō' 'ōšp 'ōd*, »zakaj ne bom več« nanaša na celotno izjavo; to pomeni, da Gospod tako Izraelu kot Judu odreka svoje usmiljenje; prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 188–87.

⁸Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 199–77213.

⁹Zaradi smrtne kazni nad Ahanom (prim. Joz 7,24–25) velja dolina Ahor kot znamenje božje sodbe. Ker pa izvršitev kazni hkrati pomeni, da je prenehala božja jeza, lahko velja tudi kot vrata upanja.

¹⁰Prim. G. W. Coats, *Rebellion in the Wilderness: The Murmuring Motif in the Wilderness Traditions of the Old Testament*, Abingdon Press, Nashville-New York 1968; K. Adamiak (with a Foreword by D. N. Freedman), *Justice and History in the Old Testament: The Evolution of Divine Retribution in the Historiographies of the Wilderness Generation*, J. T. Zuba, Cleveland 1982.

¹¹Prim. F. I. Andersen in D. N. Freedman, *Hosea*, 314.

¹²Prevod vrstice 4c je poskusen in se sklada z domnevo večine; masoretski tekst se glasi wē 'ammēkā kimrībē kōhen, »Tvoje ljudstvo je kakor tisti, ki se pravdajo z duhovnikom«.

¹³Ker sta duhovnik in prerok sinonimni besedi, ima par podnevi // ponoči po vsej verjetnosti vlogo merizma v pomenu »vedno, stalno«; duhovnik oziroma prerok se bo »kredno« spotaknil; prim. N. Lohfink, *Zu Text und Form von Os 4,4–16*, v: *Biblica* 42 (1961), 331; J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, BibOr 33, Biblical Institute Press, Rome 1977, zlasti str. 105.

¹⁴Vse te primere obravnava N. Lohfink, *Biblica* 42 (1961), 311–25.

¹⁵Gl. J. C. L. Gipson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, Clarendon Press, Oxford 1982, 30–39; KAI 24,15–16. Podobno se končuje aramejski napis iz Sfīre (stela I C 16-25) iz srede 8. st. pr. Kr. Prim. KAI 222 C 16–25: »Kdor pa besed napisa, ki so na tej steli, ne obvaruje, ampak govori: 'njihove besede bom izbrisal' ali 'dobro bom prevrnil in obrnil k slabemu ('hpk tbt' wšm //lhyt)! – tisti dan, ko tako ravna, naj bogovi prevrnejo (ykpkw) tistega moža in njegovo hišo in vse, kar je v njej, in naj njegovo spodnjo stran obrnejo (wyšmw) navzgor! In njegovo potomstvo naj nima nobenega imena!«

¹⁶Ne smemo pa seveda prezreti, da glagolska oblika talionskega zakona v 1 Mz 9,6a in oba navedena nebiblična primera tudi nista izrek kazni za določeno dejanje; tudi v teh primerih gre za načelo oziroma željo, da morebitnega hudodelca zadene njegovemu dejanju ustrežna kazen.

¹⁷Glede talionskega zakona prim. zlasti S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, A. & C. Black, London 1903, 249–62; D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, A. Hölder, Wien 1903, 146–56: XXXV. *Die Talion*; J. Blau, *Lex Talionis*, v: *Central Conference of American Rabbis XXVI*, I. E. Marcuson, Wildwood, New Jersey 1916, 336–75; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, Cambridge University Press, Cambridge 1947, 102–53: *Chapter II. Lex Talionis*; J. K. Miklitzanski, *The Law of Retaliation and the Pentateuch*, v: *JBL* 66 (1947), 295–303; A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I*, O. Beck, München 1959, 341–44: *Zur Talionsformel*; W. Lillie, *Towards a Biblical Doctrine of Punishment*, v: *SJTh* 21 (1968), 449–61; prim. tudi N. Lohfink, *Biblica* 42 (1961), 303–32.

¹⁸Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, Chr. Kaiser, München 1968, 121–29: *Die Eschatologisierung des Geschichtsdenkens durch die Propheten*; von Rad uporablja izraz »Nullpunktsituation«. Prim. tudi str. 152 njegove knjige.

¹⁹Zaporedje »po dveh dneh – tretji dan« v 6,2 ne kaže razlagati dobesedno. Uporaba števil v smislu stopnjevanja je v Bibliji tako pogosta, da so v ozadju očitno umetnostno-slogovni razlogi. Stopnjevanje za eno število mora imeti svoje razloge v paralelizmu. Prim. zaporedje števil v različnih kombinacijah: 1–2 v Ps 62,12–13; Job 40,5; 2–3 v Iz 17,6; Sir 23,16; 26,28; 50,25 (prim. tudi Ahikar 92); 3–4 v Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6; Prg 30,15–16.18–19.21–23.29–31; Sir 26,5; 4–5 v Iz 17,6; 6–7 v Job 5,19; Prg 6,16–19; 7–8 v Mih 5,4; Prg 11,2; 9–10 v Sir 25,7. Mesto in pomen zaporedja števil v Stari zavezi in v literaturi drugih narodov starega Bližnjega Vzhoda izčrpno obravnava G. Sauer, *Die Sprüche Agurs: Untersuchungen zur Herkunft, Verbreitung und Bedeutung einer biblischen Stilform unter besonderer Berücksichtigung von Proverbia c. 30*, BWANT 3/4, W. Kohlhammer, Stuttgart 1963.

²⁰Prim. J. Krašovec, *La justice (sdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*, OBO 76, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz- Göttingen 1988.

²¹Prim. J. Krašovec, *Der Merismus*, posebno str. 98.

²²Prim. S. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea: Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, GöThA 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975. Zgodovina interpretacije Ozejeve knjige kaže, da je Gospodovo naročilo v 1,2–3 bilo razlog spotike pri mnogih judovskih in krščanskih razlagalcih. V krščanskem izročilu je značilna razlika med antiohijsko in aleksandrijsko šolo: antiohijska je vztrajala pri dobesedni razlagi, aleksandrijska pa je dajala prednost alegorični razlagi. Ta dva osnovna tipa eksegeze sta ostala v veljavi vse do danes. Rešitev pa je v resnici v povezovanju obeh. Ko gre za razmerje med Bogom in njegovim ljudstvom, Ozejev zakon ne more biti drugo

kakor prispodoba (alegorija). Toda Jahvejevo ravnanje z zaveznim ljudstvom konec koncev lahko prepričljivo predstavljajo le podobe in primeri, ki so uresničljivi v človeškem življenju. Vzajemnost med dobesedno in alegorično razlago dobi svoj poln pomen in globino, če stalno upoštevamo nepopolnost človeške narave, pozitivni namen stvarstva v celoti, vzgojno vlogo odnosov Boga do človeka, vzgojno vlogo človeških voditeljev (npr. prerokov) med ljudstvom. V luči teh aksiomov izginejo razlogi za spotiko, tudi če Gospod v 1,2–3 Ozeju naroča, naj se poroči z žensko, ki se je vlačugala že pred sklenitvijo zakona.

²³Prim. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II*, 151: »Toda kdo vendar pravi, da je Ozej pred istimi ljudmi, ki jim je naznanjal sodbo, govoril tudi o prihodnjem odrešenju!«

²⁴Gl. E. H. Maly, *Messianism in Osee*, v: *CBQ* 19 (1957). 213–25, posebno str. 224.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in prizanašanje pri Ozeju

Ozejeva knjiga je sestavljena iz dveh neenakih delov: biografskega in avtobiografskega opisa Ozejevega zakona z nezvesto ženo (pogl. 1–3) in zbirke preroških govorov (pogl. 4–14). Prerokovo življenjsko izkustvo z njegovim zakonom je postalo analogija za razmerje med Bogom in Izraelom. Napetost med zahtevami kazni in notranjo nujnostjo za prizanesljivost tvori glavno tematsko povezavo med obema deloma. Najbolj izrazita posebnost te knjige je paradoks nepreklicne sodbe in zavrženja nehvaležne žene ali ljudstva in neustravljive ljubezni do nje ali njih, da pride do obnove in rehabilitacije. Božja volja, da kaznuje, in njegova volja, da odpusti svojemu ljudstvu, daje videz, da so govori nepovezani. Mogoče je dobiti vtis, da ljudstvo ni sposobno kesanja. Če to drži, bi morali božje odpuščanje razumeti kot popolnoma brezpogojno danost. Toda takšen sklep lahko zavaja, kajti obstajajo jasni znaki, da žena, ki je zablodila, in nezvesto ljudstvo kažejo določene znake kesanja, ko ga utvare vodijo v puščavo razočaranja. Končno prerok veruje, da se bo ljudstvo nekoč vrnilo (prim. 22,9; 3,5; 6,1; 14,2-4). Ta vera temelji na naravi prve ljubezni, ki je neponovljiva in je ni mogoče pozabiti. Vsak poskus, da bi našli nadomestilo zanj, neizbežno vodi v razočaranje. Čimbolj prvo ljubezen presojamo v absolutnem smislu, tembolj je jasno, da je za osebo, ki je zablodila, edini izhod vrnitev prvi ljubezni. V tej luči postane jasno, da je namen kazni na svetu usposabljanje za obnovo.

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Mercy in Hosea

The book of Hosea consists of two unequal parts: a biographical and autobiographical description of Hosea's marriage with his faithless wife (chs. 1–3) and a collection of prophetic utterances (chs. 4–14). The prophet's lifetime experience with his marriage became an analogy to the relationship between God and Israel. The tension between requirements of punishment and inner urgency of mercy form, therefore, the main thematic link between the parts. The most striking feature of this book is the paradox of irreversible judgment and repudiation of the ungrateful wife or people and irresistible love to her or them resulting in restoration and rehabilitation. God's will to punish and his will to pardon his people gives the speeches a seeming incoherence. One gets the impression that the people are not capable to repent. If this is true God's pardon should be understood as wholly unconditioned. This conclusion can be, however, misleading, for there are clear evidences that the straying wife and the faithless people show some signs of repentance once their illusions lead them to the desert of disappointment. In the end, the prophet believes that the

people will return some time (cf. 2:9; 3:5; 6:1; 14:2–4). This belief is based in the nature of the first love which is unrepeatable and unforgettable. Every attempt to find a substitute for it unavoidably leads to disappointment. The more the first love is perceived in absolute terms the more it is clear that the only way out for a straying person is to return to the first love. In this light it becomes clear that punishment has a reformatory role in the world.

Viktor Papež

Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava

Uvod

Globoke družbene in politične spremembe v vzhodni Evropi v zadnjih letih so vplivale posredno ali neposredno tudi na ekumensko gibanje katoliške Cerkve do nekatoliških skupnosti in obratno. To dejstvo nas niti ne sme čuditi, če vemo, da so problemi in dejavnosti ekumenizma v nekaterih vzhodnoevropskih deželah močno povezani in pogojeni z zgodovinskim, družbenim, kulturnim, tipično verskim in tudi političnim razvojem. Nekateri danes že govorijo o tako imenovani »stagnaciji« ekumenizma.¹ Naloga katoliške Cerkve, da po svojih močeh in možnostih prispeva svoj del k uresničitvi Kristusove volje, »da bi bili vsi eno in bi svet veroval« (Jn 17, 21), stoji danes pred novimi izzivi časa, okoliščin, zahtev in družbenih sprememb. Vse to ima svoj vpliv na današnje ekumensko gibanje, je od njega odvisno in ga usmerja.

V to nemajhno prizadevanje katoliške Cerkve, da se uresniči Jezusova zapoved, da »bi bili vsi eno«, se na stvaren način in v skladu z značilnostmi svoje narave in namena vključuje tudi Zakonik cerkvenega prava (ZCP) latinske Cerkve. Tega dejstva, kljub kritiki tako s strani nekaterih katoličanov kot nekatoličanov,² ne moremo zanikati. Gre namreč za logično posledico nauka II. vatikanskega koncila, kateremu je novi ZCP hotel ostati popolnoma zvest,³ tako da papež Janez Pavel II. govori o zakoniku kot »zadnjem koncilskem dokumentu«,⁴ ki je želel »prenesti... nauk cerkvenega zbora o Cerkvi v govorico cerkvenega prava« in tako po svojih močeh uresničiti cilj zadnjega koncila, ki je »prenova krščanskega življenja«. ⁵ ZCP je torej ostal zvest »temeljni novosti« nauka vatikanskega koncila o Cerkvi, tudi s stališča ekumenizma, in to »novost« koncilskega eklesiološkega nauka sprejel kot pravno normativo.⁶ Med zahtevami, ki so dajale smernice za pripravo novega zakonika, najdemo tudi željo po pospeševanju in razvoju ekumenizma, ki se mora opirati predvsem na Sveto pismo in pristni nauk Cerkve,⁷ čeprav je res, da med desetimi temeljnimi principi za prenovo novega zakonika izrečno ne najdemo ekumenskega,⁸ kar je kritizirala škofovska sinoda 1967,⁹ vendar pa njeni predlogi po spremembi niso bili sprejeti.¹⁰ Janez Pavel II. poudarja, da »od prvin, ki izražajo pravo in lastno podobo Cerkve, moramo navesti predvsem... prizadevanje, ki ga mora Cerkev posvečati ekumenizmu«. ¹¹

ZCP, ki je po papeževih besedah »prvenstven zakonodajni dokument Cerkve, oprt na pravno in zakonodajno dediščino razodetja in izročila«, ¹² se v nalogo Cerkve, da pospešuje in vzdržuje edinost kristjanov, vključuje na ta

način, da je v nekatere pravne norme vnesel koncilski nauk o ekumenizmu. V tem smislu Kristusova volja, »da bi bili vsi eno«, postane obvezujoča pravna norma za vso Cerkev, posebno še za pastirje, ki so prvi poklicani, da pospešujejo, gojijo in usmerjajo ekumensko gibanje katoliške Cerkve in za ta področja izdajajo tudi praktične določbe (kan. 755).¹³ Vendar pa je treba poudariti, da tudi za ekumensko področje velja to, kar pravi papež Janez Pavel II. na splošno o nauku cerkvenega zbora, da ni mogoče »natančno prenesti v cerkvenopravni jezik« bogastvo nauka cerkvenega zbora o ekumenizmu. Pravni jezik ima svoje značilnosti, ki jih mora ohraniti in jih je treba tudi upoštevati.¹⁴

I. Splošne ekumenske smernice v ZCP

ZCP izhaja iz nekaterih splošnih doktrinalnih smernic zadnjega koncila, ki so temeljnega pomena za zakonodajno normativo o ekumenizmu.

1. Ekumenski dialog

Zadnji koncil je znova priklinal v življenje dialog med različnimi verskimi skupnostmi, še posebej med katoliško Cerkvijo in ločenimi brati (prim. E 4, 18; Š 16; D 16; KV 11; M 16). Pri tem dialogu gre za globlje medsebojno poznanje nauka in življenja, za močnejše sodelovanje pri vsakovrstnih nalogah za skupni blagor in za priznanje Kristusovega bogastva in moči v življenju drugih, ki pričajo za Kristusa (prim. E 4). Ekumenski dialog predpostavlja jasnost, natančnost in zvestobo katoliškemu nauku v pogovorih, v načinu izražanja in podajanja verskega nauka (prim. E 4, 11, 24), upoštevajoč »neki red ali hierarhijo resnic, ker je njihova zveza s temeljem krščanske vere različna« (prim. E 11). Ta »hierarhija resnic« je po mnenju nekaterih protestantskih teologov ena izmed »revolucionarnih« novosti II. vatikanskega koncila.¹⁵ Cerkvena oblast je dolžna, da bedi in konkretno usmerja ekumenski dialog (prim. E 4, 8, 9). Ta pastoralna skrb Cerkve je potrebna zato, da dialog in sploh ekumensko gibanje ne bi povzročila škode vernikom zaradi »napačnega irenizma, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in točni smisel« (E 11).¹⁶ Ekumenski dialog je zahtevala tudi škofovska sinoda leta 1985.¹⁷ Dialog predpostavlja dobro poznanje ekleziologije občestva in zahteva popolno zvestobo evangeliju in lastnemu nauku, je odprt za medsebojno sodelovanje, kliče po pristnosti vere v ljubezni in resnici ter upošteva, da nimajo vsi potrebne priprave, da bi se lahko vključili v ekumenski dialog.¹⁸

Ekumenski dialog pa ni samo stvar cerkvenega vodstva, ampak so zanj odgovorni tudi verniki,¹⁹ ki bodo prek dialoga z ločenimi brati postali vedno bolj občutljivi za ekumenizem.²⁰ K ekumenskemu dialogu bo prispeval tudi novi Katekizem katoliške Cerkve, ki na več mestih pojasnjuje nekatere nejasnosti oziroma napačno pojmovanje ekumenizma.²¹ Ekumenski dialog z ločenimi brati, ki se ne sme nikoli skrčiti le na preproste pogovore med posameznimi osebami ali ustanovami, je po svoji naravi dolžnost celotne Cerkve (prim. E 4).²² Najvišja oblast Cerkve pa ta dialog in sploh ekumensko gibanje pospešuje in usmerja s pomočjo papeškega sveta za edinost kristjanov, ki je v smislu dokumenta »Pastor bonus« pristojen za ekumensko področje.²³

2. Priznanje cerkvenosti in pravne ureditve nekatoliškim Cerkvam

II. vatikanski cerkveni zbor je priznal in sprejel eklezialnost in pravni red nekatoliških Cerkva in drugih krščanskih skupnosti. Med katoliško Cerkvijo in drugimi nekatoliškimi cerkvenimi skupnostmi ne obstaja ločitev v pravem pomenu besede, temveč občestvo, četudi ne popolno (*communio non plena*). Tudi zunaj katoliške Cerkve »je namreč mogoče najti več prvin posvečenja in resnice, ki kot darovi, lastni Kristusovi Cerkvi, nagibljejo k vesoljni edinosti« (C 8), npr.: »Napisana božja beseda, življenje milosti, vera, upanje, ljubezen, notranji darovi Svetega Duha in vidne prvine. Vse te stvari prihajajo od Kristusa in vodijo k njemu in po pravu pripadajo eni sami Kristusovi Cerkvi« (E 3). Ne gre samo za neke zunanje vidike občestva, ampak za notranje vezi, ki pridejo na poseben način do izraza pri skupnosti svetih obredov (*communicatio in sacris*).²⁴

Upoštevaloč koncilski nauk o Cerkvi, je ZCP v svojo zakonodajo vnesel novost, ki ne pomeni samo spremembe glede na prejšnji zakonik iz leta 1917, ampak pomeni novost glede na stoletno cerkvenopravno doktrino.²⁵ Po prejšnji zakonodaji so vsi krščeni bili podvrženi »zgolj cerkvenim zakonom«, ne glede na to, v kateri cerkveni skupnosti so bili krščeni oziroma so ji pripadali (kan. 12 ZCP 1917). Sedanji zakonik pa v kan. 11 zavezuje k »čisto cerkvenim zakonom« samo tiste, ki so krščeni v katoliški Cerkvi ali bili vanjo sprejeti, in izključuje na ta način ločene brate oziroma tiste, ki so bili krščeni v nekatoliških Cerkvah oziroma skupnostih.²⁶ Katoliški normativi so podrejeni nekatoliščani samo v točno določenih primerih, npr. pri mešanih zakonih (kan. 1124, 1086, 1117), vendar pa se tudi v teh primerih predpisi nanašajo na posameznika in ne na skupnosti. Prejšnji zakonik, ki je izhajal iz popolne identifikacije Kristusove Cerkve s katoliško Cerkvijo, na nekatoliške skupnosti pa gledal kot na sekte, je upošteval v prvi vrsti teološki vidik krsta, v moči katerega so bili vsi krščeni vcepljeni v Kristusovo Cerkev, s tem pa se postali podrejeni pravnemu redu katoliške Cerkve. Sedanji zakonik ne upošteva samo teološkega vidika krsta, ampak tudi pravnega, ki krščenega v katoliški Cerkvi naredi za člana te Cerkve z vsemi pravicami in dolžnostmi (kan. 96, 204) in ga podreja katoliškemu pravnemu redu. Obveznost »čisto cerkvenih zakonov« namreč izhaja iz cerkvene avtoritete in zato lahko svoji zakonodaji podredi tiste, ki so bili krščeni v katoliški Cerkvi ali bili vanjo sprejeti, izključujoč iz podrejenosti katoliškemu pravnemu redu vse tiste kristjane, ki so bili krščeni v nekatoliških cerkvenih skupnostih. Ločeni bratje so v moči krsta včlenjeni v »Kristusovo Cerkev« in podrejeni pravni zakonodaji lastne cerkvene skupnosti. Kanon 11 torej tudi pravno prizna nekatoliškim Cerkvam in cerkvenim skupnostim njim lastni pravni red kot »*ius legitimum*«,²⁷ s to razliko, da vzhodnim Cerkvam ta pravni red prizna izrečno (prim. E 16, kan. 1127), zahodnim pa vključno.²⁸

Priznanje cerkvenosti in lastnega pravnega reda nekatoliškim Cerkvam je bilo mogoče samo na osnovi ekleziologije II. vatikanskega koncila, ki ne sprejema več ekskluzivne identifikacije Kristusove Cerkve s katoliško Cerkvijo, ko pravi: »Edina Kristusova Cerkev... na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba obstaja (*subsistit*) v katoliški Cerkvi« in da katoliška Cerkev najde v Kristusovi Cerkvi svojo popolno in zvesto uresničitev (C 8; E 3; kan. 204, 205).²⁹ Na ločene brate se ne gleda več kot na »krivoverce, odpadnike in razkolnike«, ampak kot na brate, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo, ki pa v

moči krsta pripadajo Kristusovi Cerkvi, so člani lastnih Cerkva in podvrženi lastnemu pravnemu redu.³⁰

Principu medsebojnega priznanja med katoliško Cerkvijo in drugimi nekatoliškimi verskimi skupnostmi, ki ga je nakazal vatikanski koncil in ki je vedno bolj navzoč v pokoncilski ekleziologiji, je odprt in naklonjen tudi novi ZCP.³¹ Kan. 11 vsebuje torej pravno novost, za katero lahko trdimo, da je ena najvidnejših sadov temeljitega teološkega in ekumenskega razmišljanja II. vatikanskega koncila.³²

3. Obstoj Kristusove Cerkve v katoliški Cerkvi

Z II. vatikanskim cerkvenim zborom postane Cerkev stvarnost, ki presega meje svoje »katoliškosti« in ki jo ZCP definira kot na tem svetu ustanovljeno in urejeno družbo, ki jo vodi Petrov naslednik in škofje v občestvu z njim (kan. 204). Z ekleziologijo vatikanskega koncila je bila presežena ekskluzivna identifikacija katoliške Cerkve s Kristusovo Cerkvijo. Če je to istovetenje še zelo močno prikazano v »Mystici Corporis« Pija XII.,³³ pa se zadnji cerkveni zbor ne izraža več v tem jeziku, ko trdi, da »edina Kristusova Cerkev... na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja (subsistit) v katoliški Cerkvi« (C 8). Besede dogmatične konstitucije o Cerkvi v celoti navaja tudi kanon 204 § 2. Tudi ta trditve ZCP v kan. 204 § 2 odpira vrata ekumenskemu dialogu in kliče po poglobljenem teološkem študiju in ekumenski analizi.³⁴ Ta prehod od »Christi Ecclesia est Romana Ecclesia« v »Mystici Corporis« papeža Pija XII. h »Christi Ecclesia subsistit in Ecclesia catholica« v dogmatični konstituciji o Cerkvi št. 8, pomeni zelo očitno spremembo, vendar pa v bistvu ni nasprotja med obema dokumentoma, ker gre pač za dva različna vidika v dveh različnih teoloških in ekzilezioloških trenutkih.³⁵ Ta sprememba v dogmatični konstituciji »Luč narodov«, ki je bila vnesena iz ekumenskih razlogov, na eni strani prizna, da so tudi Cerkve, ki so ločene od Rimske, nosilke odrešenja in imajo delež pri odrešenjskem poslanstvu Kristusove Cerkve, na drugi strani pa zatrjuje, da je katoliška Cerkev popolna uresničitev Kristusove Cerkve,³⁶ kar pa ne izključuje dejstva, da so tudi zunaj katoliške Cerkve prvine posvečenja in resnice (prim. C 8).

II. Pravne norme in ekumenizem v ZCP

Temeljna pravna norma, ki določa vključitev katoliške Cerkve v ekumenizem, je izražena v kan. 755 ZCP. Ta norma, ki je po vsebini splošnega značaja, dobi svojo konkretno aplikacijo v nekaterih drugih kanonih, ki govorijo o zakramentalnem, disciplinskem in kazenskem vidiku življenja v Cerkvi. Kan. 755 je mogoče razumeti samo v luči uresničitve Kristusove volje, »da bi bili vsi eno«. Dolžnost pospeševati in uresničevati ekumenizem izhaja torej »ex voluntate Christi«, zato je božjepravnega značaja. Kristus je namreč to dolžnost zaupal svoji Cerkvi (prim. E 1, 4).³⁷

Kan. 755 § 1 določa temeljno usmeritev, ko pravi: »Ekumensko gibanje, katerega cilj je obnovitev edinosti med vsemi kristjani in jo je Cerkev po Kristusovi volji med katoličani dolžna pospeševati, morata gojiti in usmerjati predvsem celoten škofovski zbor in apostolski sedež«. Ekumensko gibanje³⁸ ni

več zasebna iniciativa posameznih katoličanov ali skupin, ki si prizadevajo po svojih močeh za edinost kristjanov,³⁹ ampak je postalo obvezujoča pravna norma za vso Cerkev, posebno še za najvišjo cerkveno oblast, ki to svojo odgovornost konkretno opravlja s pomočjo in prek papeškega sveta za edinost kristjanov.⁴⁰ Pravna norma »pospeševati, gojiti in usmerjati ekumensko gibanje« obvezuje tudi posamezne škofove in škofovske konference po določbi prava. Ti so dolžni z »različnimi zahtevami in ugodnimi priložnostmi izdajati praktične določbe«, ki pa morajo biti v skladu s predpisi, ki »jih je izdala vrhovna cerkvena oblast« (kan. 755 § 2). Zanimivo je, da niti ta kanon, niti kanoni, ki govorijo o dolžnostih in pravicah vernikov (kan. 208-231), izrečno ne omenja dolžnosti oziroma odgovornosti vernikov za ekumenizem, kar pa ne pomeni, da verniki te dolžnosti in odgovornosti sploh nimajo,⁴¹ saj je ta dolžnost zelo jasno poudarjena v koncilskem odloku o ekumenizmu: »Skrb za obnovitev edinosti je stvar celotne Cerkve, tako vernikov kakor pastirjev, in zadeva vsakogar po lastni zmožnosti« (E 5).

Osnutek poglavja »De Populi Dei 1977« je v kan. 20 izrečno omenjal odgovornost vseh vernikov za ekumenizem. V osnutku »De Populi Dei 1980« pa je ta kanon komisija črtala.⁴² Nekateri pravniki vidijo v tej spremembi »korak nazaj« od tistega, kar določa koncilski odlok o ekumenizmu vseh kristjanov (prim. E 5) oziroma zmanjševanje te njihove odgovornosti.⁴³

1. Normativni kanoni

Splošna navodila v kan. 755, ki določajo, kdo je prvenstveno odgovoren za ekumensko gibanje in pristojen za izdajo praktičnih določb, so v nekaterih kanonih ZCP bolj podrobno določena kot pristojnosti posameznih škofov oziroma škofovskih konferenc.

a) *Ekumenska vzgoja klerikov (kan. 256)*. Ekumenska vzgoja je bistveni del formativnega procesa vsakega kristjana, pravi papež Janez Pavel II.⁴⁴ Vzgojo klerikov v luči ekumenizma zahteva II. vatikanski cerkveni zbor, saj morajo biti kleriki prvi pospeševalci edinosti kristjanov in so tudi v neposrednem vsakodnevnem stiku z ločenimi brati (prim. E 4,10,11; D 16; M 16). Ta vzgoja klerikov mora izhajati iz principov katoliške Cerkve o ekumenizmu in koncilskem nauku o Cerkvi (prim. C 8; E 2- 4). Kan. 256 § 1 govori o tem, da naj se bogoslovci »temeljito (diligenter) usposablajo za tisto, kar se posebej nanaša na sveto službo, zlasti za... občevanje z ljudmi, tudi z nekatoličani in neverujočimi«. Gre za zmožnost dialoga oziroma »prijateljskega in bratskega občevanja z drugimi ljudmi« (D 17), posebno še do bratov in sester, ki pripadajo različnim krščanskim skupnostim. »Bogoslovce je treba... seznanjati s potrebami vesoljne Cerkve, da bodo skrbeli za... ekumenska vprašanja« (kan. 256 § 2). Bogoslovci si morajo biti svestni, da ekumenizem ni toliko teorija, ampak vsakdanja praksa njihovega duhovniškega delovanja (prim. DV 16; D 6).⁴⁵ Koncil zahteva, da se mora poučevati vse teološke discipline »tudi pod ekumenskim vidikom« (E 10). Cerkev je splošni vzgoji klerikov, kamor spada tudi ekumenska, vedno namenjala veliko pozornost⁴⁶ zavedajoč se, da sta od »izobrazbe duhovnikov v kar največji meri odvisna potrebni pouk in duhovno oblikovanje vernikov« (E 10). Za takšno vzgojo klerikov so v prvi vrsti

odgovorni škofje (prim. E 4), ki morajo za področje ekumenske vzgoje izdati praktične smernice (kan. 755) upoštevajoč različnost okoliščin, potreb, zrelosti oseb in že obstoječo ekumensko prakso.⁴⁷ Ekumensko oblikovanje klerikov, ki je po svoji naravi trajno na vseh treh že kar klasičnih področjih - duhovna, doktrinalna in pastoralna - je temeljnega pomena za celotno pastoralno delovanje duhovnikov.⁴⁸ Za takšno ekumensko vzgojo klerikov se je zavzela tudi škofovska sinoda leta 1990 in poudarila, da ostaja tudi »medkonfesionalna in medverska ekumenska pastoralna« in da je stil duhovniškega delovanja tudi ekumenski.⁴⁹

Med študijskimi predmeti, ki so se »razvijali in se razvijajo kot odgovor na probleme, ki se danes močno čutijo«, spada tudi študij ekumenizma, ki ga je treba prišteti med bistvene sestavine nove evangelizacije, pravi papež Janez Pavel II.⁵⁰

Ekumenska formacija klerikov, ki jo izrečno omenja kan. 256, je posredno nakazana tudi v drugih kanonih (kan. 252, 253, 254).

aa) Duhovna razsežnost v ekumenski vzgoji klerikov. Ekumenski direktorij poudarja, da duhovna razsežnost ekumenske vzgoje zahteva »spreobrnjenje srca in obnovo duhovnega življenja«; hrepenenje po edinosti »se poraja in zori iz prenavljanja duha, iz samozatajevanja in iz velikodušnega izvrševanja ljubezni« (E 7).⁵¹ Ne gre za »conversion confessionnelle... Nous prenons ici conversion dans le sens formel du mot, qui signifie une revision de notre vision de choses, un changement de notre attitude profonde e de notre comportement«.⁵² Duhovna razsežnost ekumenske vzgoje se mora odražati v liturgičnem in zakramentalnem življenju klerikov in predvsem v pristnem krščanskem pričevanju; svojo moč črpa iz duhovnega bogastva, ki ga hranijo različne tradicije krščanskih Cerkev, tako vzhodne kot zahodne. Ni dovolj samo poznati to duhovno dediščino ločenih bratov, ampak so potrebne tudi določene oblike skupne molitve in bogoslužja, upoštevajoč navodila pristojnih cerkvenih oblasti (prim. E 3, 4, 14, 21 – 23).⁵³ Za duhovno oblikovanje v ekumenskem duhu je velikega pomena študij cerkvenih očetov, ki niso samo last določene Cerkve, ampak pripadajo vsem kristjanom. Njihovo učenje namreč spada v čas pred razkolom med Vzhodom in Zahodom in zato so njihovi duhovni zakladi last vseh.⁵⁴ Duhovna ekumenska vzgoja pripravlja duhovnike na dialog z drugimi⁵⁵ in je usmerjena k čistosti in pristnosti krščanskega življenja.⁵⁶ Od duhovne ekumenske vzgoje klerikov je v veliki meri odvisna tudi vzgoja vernikov in njihova soudeležba pri ekumenizmu (prim. E 10).⁵⁷

bb) Doktrinalna ekumenska vzgoja klerikov. Ta vidik formacije skuša pridobiti modrost, ki se s svoje strani odpira in usmerja v spoznanje Boga in povezavo z njim in ima svoje posebno opravičenje v sami naravi duhovniške službe in kaže, kako je v sedanjem času nujen zaradi nove evangelizacije.⁵⁸ Ekumenski dialog in skupno iskanje resnice z ločenimi brati zahteva od duhovnika temeljito teološko izobrazbo. Poučevanje teologije in drugih strok mora potekati tudi v luči ekumenizma (prim. E 10); še več, ekumenski duh kot osnovna dimenzija teološkega študija, mora prihajati do izraza pri vseh teoloških in zgodovinskih vedah.⁵⁹ Koncil poudarja, da je za duhovnike zelo pomembno poznati teologijo »ne polemično... zlasti glede tistih stvari, ki

zadevajo odnose ločenih bratov do katoliške Cerkve« (E 10). Ekumenizem zahteva danes globoko pripravljenost na bibličnem, teološkem, zgodovinskem in eklesiološkem področju.⁶⁰ Filozofski študij, ki temelji na »vedno veljavni filozofski dediščini« (kan. 251), mora biti odprt za filozofske principe drugih nekatoliških krščanskih skupnosti.⁶¹ Izrednega pomena za ekumenizem je študij in poznanje Svetega pisma, kateremu ločeni bratje izkazujejo »ljubezen in cenjenje ter skoraj češčenje (cultus)« (E 21) in ki je skupni vir študija vsem kristjanom.⁶² Katoličani in ločeni bratje lahko z dovoljenjem škofovske konference pripravljajo in izdajajo tako imenovano »ekumensko Sveto pismo« (kan. 825).

Za ekumensko doktrinalno formacijo duhovnikov je posebnega pomena tudi študij cerkvenih očetov in pisateljev tako vzhodne kot tudi zahodne tradicije (prim. DV 16).⁶³ Mnogi teološki principi, ki so jih rabili cerkveni očetje, so skupna last in dediščina vseh Cerkva in pripadajo tako katoliški, kot tudi pravoslavni oziroma protestantski teologiji.⁶⁴ V luči ekumenizma je treba poučevati študij liturgije, moralne teologije in zgodovino Cerkve⁶⁵ ter cerkvenega prava, pri katerem je treba dobro ločevati med božjim in cerkvenim zakonom.⁶⁶

Nekateri teologi govorijo o tako imenovani »ekumenski teologiji«, ki je v zgodovini naredila pomemben razvoj: od polemičnega teološkega jezika v 16. in 17. stoletju prek teologije, ki se je omejevala le na opis in predstavitev teologije ločenih Cerkva v 18. stoletju, do teologije z močnim ekumenskim predznakom v novejšem času.⁶⁷ Namen »ekumenske teologije« ni toliko »edinost« kot odprtost za resnico, različnost in dialog.⁶⁸ II. vatikanski cerkveni zbor je odprt za ekumensko teologijo, ko pravi, da mora poučevanje teologije biti tudi pod ekumenskim vidikom (prim. E 10) in da »način in metoda izražanja katoliške vere nikakor ne sme biti ovira za dialog z brati« (E 11). Ekumenska teologija zahteva temeljit študij katoliškega nauka in poznanje teologije ločenih bratov v vseh pogledih.⁶⁹ Nenehni študij teoloških znanosti je postal potreben tudi zato, ker so se ti predmeti »razvijali in se razvijajo kot odgovor na probleme, ki se danes močno čutijo.«⁷⁰ Ni mogoče prezreti pomembnosti mariologije, ki jo ZCP daje vzgoji klerikov (prim. kan. 246) z vidika ekumenizma. Mariologija je namreč predmet dialoga med različnimi Cerkvami za vzpostavitev popolne edinosti.⁷¹ Študij mariologije je luč, ki osvetljuje ekumenizem in pomaga Cerkvi, da bi zadihala z »obojnimi pljuči« Vzhoda in Zahoda in podpira dialog katoliške Cerkve z drugimi cerkvami.⁷²

cc) *Pastoralna ekumenska vzgoja klerikov.* Vsa vzgoja klerikov ima »pastoralni značaj« (kan. 255) in je zato usmerjena k oblikovanju »pravih dušnih pastirjev«. ⁷³ Tudi pastoralna vzgoja klerikov mora biti pod vidikom ekumenizma. Pastirje mora pripraviti na razne praktične ekumenske iniciative, na praktične pastoralne odnose z nekatoličani, zlasti glede njihovih duhovnih potreb.⁷⁴ Ekumenski direktorij v tem pogledu zelo priporoča različne oblike pastoralnega ekumenskega sodelovanja: študijske dneve, pogovore in srečanja z ločenimi brati, skupno socialno delo, različne oblike molitvenih srečanj, skupne duhovne vaje itd.⁷⁵ Pri pastoralni ekumenski vzgoji je velikega pomena, da duhovniki izgubijo občutek nekega triumfalizma in klerikalizma.⁷⁶

Splošno oblikovanje današnjega duhovnika z vidika ekumenizma je izrednega pomena za Cerkev,⁷⁷ ki kliče po »novih evangelizatorjih nove

evangelizacije«. ⁷⁸ Škofom, ki imajo za to vzgojo prvenstveno odgovornost, so lahko v veliko pomoč izvedenci na ekumenskem področju in razne za to pristojne institucije. ⁷⁹

b) *Subjekti ekumenizma v krajevni Cerkvi.* Ena izmed nalog krajevnega škofa je, da pospešuje edinost Cerkve v skladu s predpisi vrhovne cerkvene oblasti (prim. kan. 755). V tej svoji »pastoralni službi naj se krajevni škof izkazuje zelo skrbnega do vseh vernikov, ki bivajo na ozemlju njegove škofije. Do bratov, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo, naj se vede vkljudno in z ljubeznijo, pospešujoč tudi ekumenizem, kot ga pojmuje Cerkev« (kan. 383). Tudi na tem področju mora škof »varovati edinost vesoljne Cerkve« in pospeševati v vsej Cerkvi »skupno disciplino in zahtevati spolnjevanje vseh cerkvenih zakonov« (kan. 392). V vprašalniku o primernosti kandidata za škofa je tudi vprašanje o njegovem odnosu do ekumenizma. ⁸⁰

Na področju ekumenizma sodeluje s krajevnim škofom *papeški odposlanec*. ZCP pravi: »V oblast papeškega odposlanca sodi: sodelovati s škofi za spodbujanje primernih stikov med katoliško Cerkvijo in drugimi Cerkvami ali cerkvenimi skupnostmi« (kan. 364, 6).

Med glavne dolžnosti *župnika* spada tudi skrb, da se »neokrnjeno oznanja božja beseda tistim, ki bivajo v župniji« in da »evangeljsko sporočilo doseže tudi tiste, ki so opustili vero ali ne izpovedujejo prave vere« (kan. 528 § 1). Gre za dolžnost, ki v ekumenskih krogih zbuja nekoliko začudenja zaradi tistih, ki »ne izpovedujejo prave vere«. ⁸¹

c) *Območni cerkveni zbori in škofijska sinoda.* Po presoji škofovske konference oziroma metropolita, in če bi se to zdelo koristno, je mogoče na območne in pokrajinske cerkvene zборе povabiti kot »goste« tudi predstavnike ločenih bratov (prim. kan. 443 § 6). Prav tako lahko krajevni škof, če se mu zdi primerno, na škofijsko sinodo povabi kot »opazovalce« nekaj služabnikov ali članov Cerkva in cerkvenih skupnosti, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo (prim. kan. 463 § 3). Vendar pa niti kot »gostje« niti kot »opazovalci« nimajo pravice glasovanja oziroma besede. ⁸²

č) *Druge kanonične norme.* ZCP v kan. 316 in v smislu odloka o ekumenizmu (prim. E 3) direktno ne prepoveduje članstva v javnih cerkvenih združenjih ločenih bratov. Iz ekumenskih razlogov je bila odpravljena prepoved pošiljanja otrok v nekatoliške šole (prim. kan. 798). Krajevni ordinarij mora še posebno skrbeti za to, da se bodo učitelji verskega pouka na »nekatoliških šolah« odlikovali po zdravem nauku, krščanskem življenju in pedagoški stroki (prim. kan. 804 § 2).

2. »Communicatio in sacris«

Odprtost ZCP za ekumenizem pride do izraza na poseben način v kan. 844, ki govori o skupnosti pri svetih obredih. »Communicatio in sacris« obsega skupna molitvena srečanja, medsebojno uporabo svetih krajev in stvari, sodelovanje pri bogoslužnih opravilih, zakramentih in zakramentalih. ⁸³ Iz pastoralnih in ne toliko teoloških razlogov in na osnovi principov II. vaticanskega koncila, ⁸⁴ ZCP v določenih okoliščinah in pogojih dovoljuje v

nekaterih primerih »communicatio in sacris« z ločenimi brati. Zakonik na tem področju ni vnesel v pastoralno prakso kakšnih posebnih novosti, ampak je ostal zvest koncilu in pokoncilskim dokumentom.⁸⁵

a) »*Communicatio in sacris*« (kan. 844). Kan. 844 uravnava disciplino skupnosti pri svetih obredih z vidika treh zakramentov: sprave, evharistije in bolniškega maziljenja. Krajevni škof oziroma škofovska konferenca je pristojna, da izda podrobna navodila v tem pogledu upoštevajoč predpise najvišje cerkvene oblasti (prim. kan. 755, 841, 838), in po »predhodnem posvetovanju vsaj s pristojno krajevno oblastjo prizadete nekatoliške Cerkve ali skupnosti« (kan. 844 § 5). Osnovna zahteva skupnosti pri svetih obredih je ta, da nekatoliška Cerkev priznava in sprejema veljavnost teh zakramentov. Kan. 844 govori o treh primerih »communicatio in sacris«.

V prvem paragrafu kan. 844 poudari splošno načelo, namreč da »katoliški služabniki dopustno delijo samo katoliškim vernikom« te tri zakramente, ti pa jih dopustno prejemajo samo od katoliških služabnikov. Gre za dopustno podeljevanje in prejemanje, ki je tudi veljavno. V naslednjih treh paragrafih pa kanon nakaže tri izjeme in našteje tudi pogoje podeljevanja in prejemanja zakramenta sprave, evharistije in bolniškega maziljenja.

1. *Nekatoliški služabniki* smejo podeljevati zakrament sprave, evharistije in bolniškega maziljenja *katoliškim vernikom*. Pogoji so: da imajo nekatoliške Cerkve veljavne te tri zakramente, da obstoji potreba ali resnična duhovna korist, da je odstranjena nevarnost zmote in ravnodušnosti in če katoliškim vernikom ni mogoče fizično ali moralno priti do katoliškega služabnika (prim. kan. 844 § 2). Iz kanona je razvidno, da gre za dokaj splošna in široka načela.

2. *Katoliški služabnik* dopustno deli zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja *vernikom vzhodnih Cerkva*, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Pogoji so: da sami za to prosijo in da so na prejem zakramentov pravilno pripravljene. Isto velja tudi za vernike drugih Cerkva, ki so po sodbi apostolskega sedeža glede teh zakramentov na istem kot vzhodne Cerkve, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo (prim. kan. 844 § 3). Tudi v teh dveh primerih je pogoj, da obstaja potreba ali resnična duhovna korist in odsotnost lastnega služabnika (prim. VC 27).⁸⁶

3. *Katoliški služabnik* dopustno deli omenjene zakramente *drugim kristjanom*, ki niso v popolni edinosti s katoliško Cerkvijo. Pogoji v tem primeru so veliko bolj zahtevni. Kanon namreč dopušča to možnost »v smrtni nevarnosti« oziroma v »drugi hudi potrebi po presoji krajevnega ordinarija ali škofovske konference«; zahteva se, da kristjani ne morejo priti do svojega lastnega služabnika in da za zakramente »sami od sebe prosijo«. Poleg tega pa morajo prejemniki glede teh zakramentov »izpovedovati katoliško vero« in biti na prejem zakramentov »pravilno pripravljene« (kan. 844 § 4). Izpovedovati »katoliško vero« v te zakramente bi lahko vzbudilo določene probleme in pomisleke.⁸⁷ Skupnost pri svetih obredih namreč ne sme postati sredstvo za doseg kakršnekoli edinosti.⁸⁸ Vzhodne Cerkve niso preveč odprte za to zakramentalno skupnost pri svetih obredih, ker vidijo v njej ne toliko sredstvo na poti k popolni edinosti, ampak bolj hrano že uresničene edinosti kritjanov.⁸⁹

b) *Evharistično somaševanje* (kan. 908). Skupnost pri svetih obredih je predvidena samo v kan. 844. V kan. 908 pa je »katoliškim duhovnikom prepovedano somaševanje z duhovniki ali služabniki Cerkva in cerkvenih

skupnosti, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo«. Vatikanski koncil in pokoncilski dokumenti ne govorijo o evharističnem somaševanju katoliških duhovnikov z nekatoliškimi. Evharistična daritev »označuje in uresničuje edinost božjega ljudstva« (kan. 897); zakrament evharistije »označuje in uresničuje edinost Cerkve« (E 2), zato je evharistična daritev znamenje popolne edinosti Cerkve. V tej luči je potrebno razumeti prepoved v kan. 908. Prakticiranje tako imenovanega »intercommunio« ali »evharističnega gostoljubja« postane po besedah papeža Janeza Pavla II. v nekem smislu opravičenje in obhajanje razdeljenosti kristjanov, in ne ustvarja edinosti, temveč celo vodi v obojestransko prevaro.⁹⁰ Prepoved somaševanja v kan. 908 je potrjena tudi v kan. 1365, ki govori o »pravični kazni« za tiste, ki se udeležijo pri prepovedanih skupnostih svetih obredov.⁹¹

c) *Pravne norme o krstu, krstnih in birmanskih botrih* (kan. 868, 869, 874, 893). Zakramenti v ZCP niso več definirani kot »glavna sredstva posvečenja in zveličanja«, ki jih je postavil Jezus Kristus,⁹² ampak so kot »dejanja Kristusa in Cerkve znamenja in sredstva, s katerimi se vera izraža in krepi, daje Bogu čast in opravlja posvečenje ljudi« (kan. 840). Kan. 868, ki omenja, da se v smrtni nevarnosti dopustno krsti otrok nekatoliških staršev celo »proti volji staršev«, zbuja v ekumenskih krogih začudenje in neodobravanje,⁹³ saj kan. 748 pravi, »da nikomur ni nikoli dovoljeno kogarkoli siliti, da bi se proti svoji vesti oklenil katoliške vere«. Res pa je, da Cerkev v smrtni nevarnosti ne zahteva »utemeljenega upanja« za katoliško vzgojo krščenca (prim. kan. 868), temveč poudarja, da je »krst... za zveličanje potreben« (kan. 849). V takih izrednih okoliščinah pa je zveličanje kot najvišja dobrina nad vsemi naravnimi pravicami staršev do otrok (prim. kan. 867, 868). Komisija strokovnjakov za pripravo novega zakonika je izjavila, da je krst otroka proti volji staršev »nedopusten«.⁹⁴

Odrptost ZCP za ekumenizem pokaže tudi kan. 869, ki govori o pogojnem krstu. Ne zahteva se več pogojni krst za krščene v nekatoliški cerkveni skupnosti, razen če obstaja resen razlog za dvom. Gre za primer obojestranskega priznanja in sprejemanja veljavnosti krsta. Zakonik v kan. 874 in v kan. 893, ko govori o krstnem oziroma birmanskem botru, vnese spremembo glede smernic ekumenskega direktorija. Ta dokument namreč razlikuje med verniki vzhodnih Cerkva in drugih ločenih krščanskih skupnosti in pravi, da je iz upravičenih razlogov mogoče verniku vzhodne Cerkve poveriti službo botrstva katoliškemu krščencu oziroma birmancu skupno s katoliškim botrom.⁹⁵ Za vernike ločenih krščanskih skupnosti pa je drugače: ti ne morejo biti botri katoličanom, niti skupno s katoliškim. Razlog je jasen. Botrstvo namreč spada med »cerkvene službe« v širšem smislu,⁹⁶ naloga botra pa je ta, da bo pomagal krščencu oziroma birmancu živeti iz zakramenta (prim. kan. 872). V nekem smislu je boter tudi predstavnik občestva, s katerim bo krščene oziroma birmanec povezan z vezmi zakramenta in v širšem smislu je tudi odgovoren za versko vzgojo. Ekumenski direktorij dovoljuje kristjanom, ki pripadajo nekatoliškim skupnostim, da so skupno s katoliškim botrom priča krsta ali birme zaradi sorodstva, prijateljstva ali družinske povezanosti.⁹⁷ Te smernice iz Ekumenskega direktorija najdemo v Shemi kanonov 1975,⁹⁸ vendar pa niso bile sprejete v dokončno besedilo kanonov. Kan. 874 in 893 določata med drugimi kvalitetami tudi to, da mora biti boter »katoličan«, član »nekatoliške cerkvene

skupnosti« pa je lahko hkrati s katoliškim botrom »samo priča krsta oziroma birme«. ⁹⁹

č) »*Communicatio in sacris*« pri mešanih zakonih (kan. 1124- 1128). Ustanova mešanega zakona je z novim zakonikom precej spremenjena in odprta ekumenskemu duhu. Že pojmovanje zakona kot »zakonske zveze« (foedus) v kan. 1055, ki je zelo blizu ločenim bratom, pomeni posluš zakonika za ekumenska vprašanja. ¹⁰⁰ V ekumenskem duhu: - je bil odpravljen zadržek mešane vere. Za dopustnost se zahteva le »izrečno dovoljenje pristojne oblasti« (kan. 1124); ¹⁰¹ - pri mešanem zakonu samo katoliška stran daje moralno zagotovilo, da ne bo odpadla od vere in da bo storila vse, kar je v njeni moči, da bodo otroci krščeni in vzgojeni v katoliški veri. Nekatoliška stran mora biti pravočasno seznanjena s temi zagotovili (kan. 1125); ¹⁰² - v primeru »velikih težav« lahko krajevni ordinarij katoliške strani za posamezne primere podeli spregled od kanonične oblike in zahteva »neko javno obliko poroke« (kan. 1127); - odpravljeno je izobčenje za tiste, ki sklenejo zakon pred nekatoliškim služabnikom; ¹⁰³ - če gre za mešani zakon z nekatoliško stranjo vzhodnega obreda, se kanonična oblika zahteva samo za dopustnost (prim. kan. 1127).

Po kan. 1127 § 3 je prepovedana tako imenovana »ekumenska poroka«, pri kateri bi oba verska služabnika pri istem obredu ali pa pri ločenih obredih zahtevala privolitev zaročencev. Dovoljuje pa se navzočnost obeh verskih predstavnikov pri mešani poroki, pri kateri samo eden od njiju zahteva privolitev. Tudi taka »ekumenska poroka« lahko vzbuja določene pomisleke. ¹⁰⁴ Nekateri zagovarjajo v imenu ekumenizma medsebojno priznanje sklepanja zakona, kot je do tega prišlo že pri krstu, pri tiskanju »ekumenske biblije«, katekizmov, pesmaric in molitvenikov. Od sklepanja zakona »različne vere« bi moralno priti do »versko sklenjenega zakona«. ¹⁰⁵

Katoliška stran in otroci, rojeni iz mešanega zakona, so posebna skrb dušnih pastirjev (prim. kan. 1128). Nekateri precej kritizirajo pravno ureditev sklepanja mešanega zakona, ki naj ne bi zadostno izražala duha ekumenizma. ¹⁰⁶

d) »*Communicatio in sacris*« pri drugih bogoslužnih opravilih.

1. Kan. 1170 govori o blagoslovih (benedictiones invocativae) osebam, stvarim in krajem. Te blagoslove je mogoče deliti »celo nekatoličanom, če ni cerkvene prepovedi«. ¹⁰⁷

2. Ekumenski duh je poudarjen tudi v kan. 1183, ki govori o pogrebem opravilu. Le-to je mogoče dovoliti tudi »krščenim članom kake nekatoliške Cerkve ali cerkvene skupnosti... po pametni presoji krajevnega ordinarija« in če ni mogoče »dobiti lastnega verskega služabnika«. Seveda je treba upoštevati pokojnikovo voljo. Pod določenimi pogoji je mogoče opraviti za krščenega nekatoličana tudi pogrebno mašo. ¹⁰⁸

3. Škofovska konferenca lahko dovoli, da katoličani skupaj »z ločenimi brati pripravljajo in izdajajo prevode knjig Svetega pisma z ustreznimi razlagami« (kan. 825). Za izdajo tako imenovanega »ekumenskega Svetega pisma« je pristojna škofovska konferenca in ne krajevni škof, kot je to rečeno v dogmatični konstituciji o božjem razodetju (prim. BR 25). Odluk kongregacije za verski nauk pa govori tudi o privolitvi krajevnega škofa. ¹⁰⁹

4. Kan. 933 dovoljuje katoliškim duhovnikom obhajati evharistijo v »svetišču kakšne Cerkve ali cerkvene skupnosti, ki ni v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« pod določenimi pogoji: upravičen razlog, izrečno dovoljenje krajevnega ordinarija in preprečitev pohujšanja (prim. VC 28). Zakonik pa ne

omenja možnosti uporabe katoliških cerkva in prostorov s strani nekatoličanov, čeprav je v bilo to osnutku kanonov 1980 predvideno.¹¹⁰

3. Kazenske določbe

a) Kan. 1365 določa »pravično kazen« za tiste, ki bi zagrešili prepovedano udeležbo pri svetih obredih. V bistvu gre za prepoved, ki je omenjena v kan. 908 in po kateri je katoliškim duhovnikom prepovedano somaševanje z nekatoliškimi služabniki, in drugim neposrednim zlorabam v tem pogledu,¹¹¹ vendar pa velja tudi za druge oblike božje službe.¹¹² Nič več ne govori o aktivni ali pasivni udeležbi.¹¹³ Ekumenski direktorij dovoljuje »neko obliko aktivne udeležbe pri liturgiji ločenih bratov«. ¹¹⁴ Katoličanom je dovoljeno biti iz določenih razlogov pri maši vzhodne Cerkve ob nedeljah in praznikih.¹¹⁵ Vendar pa ZCP v kan. 1248 določa, da zadosti »zapovedi udeležiti se maše«, kdor je navzoč pri maši, ki se opravi kjerkoli po »katoliškem obredu«.

b) Ena izmed najbolj kritiziranih norm ZCP v ekumenskih krogih je kan. 1366, ki predpisuje možnost naložene cenzure ali druge pravične kazni za starše, ki bi otroke krstili ali vzgajali v nekatoliški veri. Kanon se nanaša na zagotovila, ki jih mora katoliška stran dati glede krsta in vzgoje otrok, kadar gre za mešani zakon (prim. kan. 1125), vendar pa se omenjeni kanon nanaša tudi na druge primere in ne samo na mešani zakon. Cerkev zahteva od katoliških staršev katoliško vzgojo otrok (prim. kan. 793) in možnost izbire šol, v katerih je poskrbljeno za katoliško vzgojo (prim. kan. 798). Krščeni otrok ima namreč pravico do katoliške vzgoje, katoliški starši pa dolžnost, da za to vzgojo tudi poskrbijo.¹¹⁶ Prejšnji zakonik je predvideval kazen izobčenja za tiste, ki se »drznejšo vedoma dati svoje otroke krstiti nekatoliškim verskim služabnikom... in vzgajati ali poučevati otroke v nekatoliški veri«. ¹¹⁷ V ekumenskih krogih gledajo na kan. 1366 z »veliko zaskrbljenostjo« ¹¹⁸ in je zato »problematičen« ¹¹⁹ oziroma z vidika ekumenizma je gledan »kot tujek«. ¹²⁰

Nekateri vidijo rešitev v kompromisu, to je v pluralni pripadnosti različnim Cerkvam, ki pa jo teologi imenujejo »anomalija«, ki nasprotuje bistvu ekumenizma.¹²¹ Kan. 1366 odpira vrata novi pravni ekumenski problematiki, ki so jo nekatere nemške škofije že precej natančno opredelile.¹²²

Sklep

ZCP ni dokončna in zadnja beseda o ekumenizmu z vidika pravne urejenosti. V njem je izražena zavest, da razdeljenost kristjanov ne samo »nasprotuje Kristusovi volji«, ampak je tudi »svetu pohujšanje« in v »škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjenju evangelija vsemu stvarstvu« (E 1). Razcepljenost kristjanov pa je tudi velika ovira za Cerkev, ker ne »more uresničiti polnosti njej lastnega katolištva« (E 4). Nekateri pravni vidiki v ZCP bi morali biti globlje obdelani v luči ekumenizma. Ni dvoma, da je novi ZCP zelo pomemben ne samo za katoličane, temveč tudi za kristjane, ločene brate.¹²³ Lahko rečemo, da je ekumenska razsežnost ena izmed značilnosti sedanje pravne zakonodaje katoliške Cerkve, ki pomaga na sebi lasten način uresničiti Kristusovo voljo, da »bi bili vsi eno in bi svet veroval«. ¹²⁴ Iskanje edinosti in ekumensko prizadevanje sta po besedah papeža Janeza Pavla II. dve temeljni razsežnosti življenja današnje Cerkve.¹²⁵

V novem zakoniku ne gre za »kozmetične popravke« prejšnjega zakonika iz leta 1917 z vidika ekumenizma, temveč za temeljite spremembe na temelju učenja II. vatikanskega koncila. Priznati je treba, da so v ZCP tudi pomanjkljivosti, npr. da se o ekumenizmu ne govori v kanonih o pridiganju (prim. kan. 762–772), katezezi (prim. kan. 773–780), poučevanju verouka (prim. kan. 804), misijonski dejavnosti Cerkve (prim. kan. 781–782), saj je ekumenizem »v bazi« večkrat odločilnega pomena. Vendar pa te pomanjkljivosti nikakor ne morejo zmanjšati pomena, ki ga ima sedanji ZCP tudi za ekumensko gibanje katoliške Cerkve. Ker ZCP s pravnimi normami o ekumenizmu izhaja iz nauka II. vatikanskega koncila, je učenje istega koncila prvenstveni vir tudi za pravilno in vsestransko razumevanje pravne discipline o ekumenizmu.¹²⁶ Lahko trdimo, da je Cerkev po »svoji naravi« ne samo misijonarska (prim. M 2), temveč tudi ekumenska (prim. E 1,2).

¹Prim. H. Krätzl, *Nachkonziliare rechtliche Entwicklung konfessionverschiedener Ehen in Oesterreich*, v: *Iustus Iudex* (Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag. Hrsg. von K. Ludicke – H. Mussinghoff – H. Schwendenwein), Ludgerus Verlag 1992, 60.

²A. Klein, *Rezeption der ökumenischen Dialoge*, v: *Iustus Iudex*, 29–39; F. P. Hübler, *Sul contributo del CIC al movimento ecumenico*, v: *Iustus Iudex*, 73–74; P. L'Huillier, *An Eastern orthodox viewpoint on The New Code of Canon Law*, v: *The Iurist* 46(1986), 376–393; J. R. Wright, *The 1983 Code of Canon Law: an Anglican evaluation*, v: *The Iurist* 46(1986), 394–418.

³Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*, 25. 1. 1983: »Zato zakonik ne samo zaradi vsebine, ampak že v svojem nastanku razodeva duha tega cerkvenega zbora... Zakonik velja za nekakšno spopolnitev nauka drugega vatikanskega cerkvenega zbora.«

⁴Janez Pavel II., *Govor uradnikom apostolskega sodišča rimske rote*, 26. 1. 1984: »Il nuovo Codice di Diritto Canonico... potrebe... considerarsi... l'ultimo documento conciliare«, v: *AAS* 76(1984), 643.

⁵Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

⁶Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*: »Iz tega sledi, da je tisti temeljni značaj novosti, ki nikdar ne odstopa od zakonodajnega izročila Cerkve in ga najdemo v drugem vatiškem koncilu posebej v njegovem nauku o Cerkvi, tudi značaj novosti v novem zakoniku.«

⁷Prim. *Communicationes* 1(1969), 45, 55–56.

⁸Prim. *Communicationes* 1(1969), 77–85.

⁹Prim. J. Provost, *Der revidierte Codex Iuris Canonici*, v: *Concilium* 17(1981), 538.

¹⁰Prim. *Communicationes* 9(1977), 64.

¹¹Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹²Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹³Prim. II. vatikanski vesoljni cerkveni zbor, *Odlok o ekumenizmu* (E), 4, 8, 9, 15; *Odlok o pastirski službi škofov* (S), 16; Tajništvo za edinost kristjanov, *Ekumenski direktorij »Ad totam Ecclesiam«*, I. del, 14. 5. 1967, 2.

¹⁴Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Zakoni svetega reda*.

¹⁵Prim. A. Bellini, *Dimensione ecumenica dell'intera teologia*, v: *Seminarium* 20(1968), 444–445.

¹⁶*Ekumenski direktorij*, I, 2.

¹⁷Prim. Škofovska sinoda 1985, *La Chiesa nella Parola di Dio celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo. Relatio finalis*, III, c. 7, v: *Enchiridion Vaticanum* IX, 1779–1818.

¹⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 76.

¹⁹Prim. Janez Pavel II., *Govor nemškim škofom »ad limina«*, 4. 12. 1992, v: *L'Osservatore Romano*, 6. 12. 1992.

²⁰Prim. Škofovska sinoda 1987, *Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in svetu. Sinodalni delovni osnutek*, 55.

²¹Prim. M. Thurian, *La dimensione ecumenica del catechismo della Chiesa cattolica*, v: *L'Osservatore Romano*, 16. 1. 1993.

²²Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 76.

²³Prim. Janez Pavel II., Apostolska konstitucija *Pastor bonus*, 28. 6. 1988. *Pontificium consilium ad unitatem Christianorum fovendam*, čl. 135–138.

²⁴ZCP iz leta 1917 tudi govori o »communicatio in sacris« (kan. 1258 § 1) oziroma o »communicatio in divinis« (kan. 2316), vendar gre tukaj samo za dejansko navzočnost ali udeležbo pri bogoslužju nekatoličanov. Vatikanski koncil in z njim tudi novi zakonik pa v »communicatio in sacris« vključujeta tudi zakramentalno občestvo (prim. kan. 844; *Ekumenski direktorij*, I, 29).

²⁵Prim. P. V. Pinto, *Le norme generali del Codice*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1985, 85.

²⁶Prim. *Communications* 5(1973), 214–215; 12(1980), 34; zanimivo je, da je osnutek kan. 11 v shemi 1980 še uporabljal besedo »directe«. Ločeni bratje naj bi po tem osnutku ne bili »directe« podvrženi katoliški zakonodaji, ampak »indirecte«. V končni redakciji besedila je ta beseda bila črtana.

²⁷Prim. *Communications* 9(1977), 127; R. Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau Code de droit canonique*, v: *Le nouveau Code de droit canonique. Actes du V Congrès international de droit canonique I*, Ottawa 1986, 255, opomba 30.

²⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 5; Apostolska Signatura, odločitev z dne 28. 11. 1970, v: *Leges Ecclesiae IV*, Roma 1974, 3924; R. Sobanski, n. d., 255; H. J. F. Reinhardt, *Hat c. 11 CIC 1983 im Bereich des Eherechts Konsequenzen für die Verwaltungskanonistik?*, v: *Recht als Heildienst*, Paderborn 1989, 203-204; B. Lambert, *L'idée de l'ecumenisme dans les documents du II Concile Vatican*, v: *Seminarium* 20(1968), 311-315.

²⁹Prim. W. Eymans, *Oekumenische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche Codex Iuris Canonici*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 151(1982), 482; H. J. F. Reinhardt, n. d., 203.

³⁰Prim. *Communications* 7(1975), 150; A. Tache, *The Code of Canon Law of 1983 and Ecumenical Relations*, v: *Le nouveau Code de Droit Canonique*, 406; K. Mörsdorf, *Der Codex Iuris Canonici und die nichtkatholischen Christen*, v: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 130(1961), 33–34.

³¹Prim. A. Klein, n. d., 34–39; H. Chadwich, *Un concetto per la storia dei concili: la recezione*, v: *Cristianesimo nella storia* 13(1992), 489–491.

³²Prim. V. P. Pinto, *Le norme generali del nuovo Codice*, v: *La nuova legislazione canonica*, Studia Urbaniana 19, Roma 1983, 84.

³³Prim. Pij XII., *Encyclica Mystici Corporis*, 29. 6. 1943: »Ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam, quae sancta, catholica, apostolica Romana Ecclesia est...«, v: *AAS* 3(1943), 198.

³⁴Prim. J. O. Duke, *The Code of Canon Law: A Protestant perspective*, v: *The Iurist* 46(1986), 358-359.

³⁵Prim. U. Betti, *Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica*, v: *Antonianum* 61(1986), 740–743; G. Mucci, *Il »subsistit in« nella Lumen gentium*, v: *La civiltà cattolica* 138(1987), 448–451.

³⁶U. Betti, n. d., 742–743; G. Mucci, n. d., 448.

³⁷Prim. L. Pivonka, *The revised Code of Canon Law: Ecumenical implications*, v: *The Iurist* 45(1985), 536; Y. M. J. Congar, *Spiritualité oecumenique*, v: *Seminarium* 20(1968), 378–379.

³⁸Ekumensko gibanje pomeni dejavnosti in pobude, nastale v skladu z različnimi potrebami Cerkve in časovnimi okoliščinami, vsa prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju ločenih bratov, dalje dialog, sodelovanje pri vsakovrstnih nalogah itd. (prim. E 4).

³⁹Prim. H. Müller, *Der oekumenische Auftrag*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 553.

⁴⁰Prim. *Papeški svet za edinost kristjanov*, čl. 135–138.

⁴¹Prim. *Communications* 15(1983), 91; H. Müller, *Utrum communio sit principium formale-canonicum novae codificationis iuris canonici Ecclesiae Latinae?*, v: *Periodica* 74(1985), 106: »Canon 755 intenderet solummodo determinare ad quamnam auctoritatem directio et responsabilitas suprema spectat, quin negetur promotio motus oecumenici omnes christifideles attingere«.

⁴²Prim. *Communications* 12(1980), 81–82.

⁴³Prim. R. Potz, *Oekumenische Interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonistischen Auslegungslehre*, v: *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35(1985), 80; H. Müller, *Der oekumenische*, 559–601; H. Mussinghoff, *Der Verkündigungsamt der Kirche*, v: *Codex Iuris Canonici. Münsterischer Kommentar*, Ludgerus Verlag, 1987, vol. II.

⁴⁴Prim. Janez Pavel II., *Govor predstavnikom ekumenskih komisij*, 27. 4. 1985, v: *L'Osservatore Romano*, 28. 4. 1985.

⁴⁵Prim. *Congregatio pro Institutione Catholica*, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 19. 3. 1985, št. 80, 94, 96.

- ⁴⁶Prim. V. Papež, *La formazine intellettuale dei sacerdoti nel Codice di Diritto Canonico e nel Concilio Vaticano II. Studio storico-giuridico*, Romae 1973; P. S. Schmidt, *La formazione dei futuri sacerdoti all'ecumenismo*, v: *Seminarium* 31(1979), 553–572; S. Slatinek, *La formazione del clero dai testi sinodali della diocesi di Maribor sotto il Vescovo Michael Napotnik (1896–1911) al CIC del 1983*, Maribor 1993.
- ⁴⁷Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 65.
- ⁴⁸Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 25. 3. 1992, 43–59 (*Cerkveni dokumenti* 48, Ljubljana 1992).
- ⁴⁹Prim. Sinodo dei Vescovi, *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta 1989*, 28, 30, 32–36. *Instrumentum laboris 1990*, 7, 20, 40, 45.
- ⁵⁰Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 54.
- ⁵¹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 70.
- ⁵²Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 479.
- ⁵³Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 70.
- ⁵⁴Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Študij cerkvenih očetov v formaciji duhovnikov*, 10. 11. 1989, II. del, 2 c, 36, 42.
- ⁵⁵Prim. Pavel VI., Apostolska spodbuda, *Evangelii nuntiandi*, 8. 12. 1975, 6.
- ⁵⁶Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 484.
- ⁵⁷Prim. Škofovska sinoda 1987, *Poklicanost in poslanstvo laikov v Cerkvi in svetu. Sinodalni delovni osnutek*, št. 55.
- ⁵⁸Prim. Janez Pavel II., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 51.
- ⁵⁹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 71, 73.
- ⁶⁰Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 479.
- ⁶¹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 74.
- ⁶²Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73.
- ⁶³Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73; Congregatio pro Institutione catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 54.
- ⁶⁴Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *Študij cerkvenih očetov v formaciji duhovnikov*, 79.
- ⁶⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 73; Congregatio pro Institutione catholica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 79.
- ⁶⁶Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 73.
- ⁶⁷Prim. A. Bellini, n. d., 400–410.
- ⁶⁸Prim. A. Bellini, n. d., 421.
- ⁶⁹Prim. A. Bellini, n. d., 449.
- ⁷⁰Prim. Janez Pavel II., Pavel VI., Apostolska spodbuda, *Dal vam bom pastirjev*, 54.
- ⁷¹Prim. Congregatio pro Institutione catholica, *La Vergine Maria nella formazione intellettuale e spirituale*, 25. 3. 1988, 14; J. S. Martins, *Il perchè il documento su Maria*, 26; M. Pimpo, *Maria e i fratelli d'Oriente*, Roma 1982; A. Bellini, n. d., 439–441; A. C. Napiorkowski, *Mariologie et oecumenisme apres le Concile Vatican II*, v: *Ephemerides Mariologicae* 42(1992), 215–236; Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, 25. 3. 1987, 29–34, 50.
- ⁷²Prim. Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, 34, 50.
- ⁷³Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 57.
- ⁷⁴Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 77, 79, 82.
- ⁷⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 69, 89.
- ⁷⁶Prim. Y. M. J. Congar, n. d., 487.
- ⁷⁷Prim. P. S. Schmidt, *La formazione dei futuri sacerdoti all'ecumenismo*, v: *Seminarium* 31(1979), 553–572.
- ⁷⁸Janez Pavel II., *Dal vam bom pastirjev*, 2.
- ⁷⁹Prim. *Ekumenski direktorij*, II, 64, 78, 84, 85, 87.
- ⁸⁰Prim. H. Schmitz, *Der dioezesanbischof*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 342.
- ⁸¹H. Müller, *Der oekumenische Auftrag*, 561, opomba 49.
- ⁸²Prim. *Communicationes* 14(1982), 211.
- ⁸³Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 29–31.
- ⁸⁴Prim. M. Brogi, *Communicatio in sacris. Normativa vigente*, v: *Temi di predicazione* 1986, 203.
- ⁸⁵Prim. F. Coccopalmerio, *Communicatio in sacris iuxta novum Codicum*, v: *Portare Cristo all'uomo*, Studia Urbaniana, Roma 1985, 217.
- ⁸⁶Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 44; F. Coccopalmerio, n. d., 216.
- ⁸⁷Prim. M. Brogi, n. d., 205, opomba 12.
- ⁸⁸Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 38.

⁸⁹Prim. M. Kaiser, *Oekumenische Gottesdienstgemeinschaft*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 645.

⁹⁰Prim. Janez Pavel II., Govor 5. 10. 1979, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2, 640; Govor 6. 3. 1987, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 1. 512; Pavel VI., Govor 28. 4. 1967, v: *AAS* 59(1967), 497; *Communicationes* 7(1975), 32; 13(1981) 243; 15(1983) 193; P. J. Hammer, *Eucharistie et oecumenisme. Le probleme actuel de l'intercommunion*, v: *Seminarium* 20(1968), 516–529.

⁹¹Prim. A. Joos, *Il movimento ecumenico e il nuovo Codice di Diritto Canonico* 1983, v: *Apollinaris* 57(1984), 80.

⁹²Prim. ZCP 1917 kan, 731.

⁹³Prim. W. Eymans, n. d., 485

⁹⁴Prim. *Communicationes* 7(1975); 30; M. Brogi, *Ulteriori possibilita di Communicatio in sacris?*, v: *Antonianum* 60(1985), 465–470.

⁹⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 48.

⁹⁶Prim. V. Papež, *Neurejene zakonske zveze*, v: *CSS* 22(1988), 28.

⁹⁷Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 57.

⁹⁸Prim. *Communicationes* 3(1971), 201; 7(1975), 30.

⁹⁹Prim. *Communicationes* 13(1981), 230–231; 15(1983), 184.

¹⁰⁰Prim. J. Prader, *Il matrimonio in Oriente e Occidente*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1992, 8; B. Gianesin, *Matrimoni misti*, Bologna 1991, 73–76; J. Eder, *Der Begriff foedus matrimoniale im Eherecht des CIC*, St. Ottilien 1989, 38–40.

¹⁰¹Prim. ZCP 1917 kan. 1060: »Cerkev povsod najstrožje prepoveduje sklenitev zakona med dvema krščenima osebama, od katerih je ena katoliške vere, druga pa pripada krivoverski ali razkolni ločini«.

¹⁰²Prim. Leta 1968 je kongregacija za verski nauk odgovorila odklonilno glede spregledov, ker katoličanka in evangeličan nista obljubila, da bosta otroke krstila in jih vzgajala v katoliški veri. V odgovoru se uporablja izraz »vera religione«. Nekateri pri mešanih zakonih bolj poudarjajo potrebo po »krščanski vzgoji« otrok in ne »katoliški«, prim.: H. Krätzl, n. d., 53.

¹⁰³Prim. ZCP 1917 kan. 2319: »Vnaprej izrečenemu izobčenju, ki je pridržano ordinariju, zapadejo katoličani, ki... sklenejo zakon pred nekatoliškim verskim služabnikom«.

¹⁰⁴Prim. B. Gianesin, n. d., 146–148.

¹⁰⁵Prim. H. Krätzl, n. d., 54.

¹⁰⁶Prim. H. Krätzl, n. d., 53–54; A. Klein, n. d., 39.

¹⁰⁷ZCP 1917 kan. 1149: »Blagoslovi... se morajo deliti, če ni cerkvene prepovedi, celo nekatoličanom zato, da dosežejo luč vere.«

¹⁰⁸Prim. S. Congregatio de Doctrina fidei, *Accidit in diversis*, 11. 6. 1976, v: *AAS* 68(1976), 621; *Communicationes* 12(1980), 354–355; 15(1983), 245–246.

¹⁰⁹Prim. S. Congregatio de Doctrina fidei, *De Ecclesiae Pastorum vigilantia circa libros*, 19. 3. 1975, v: *AAS* 67(1975), 281, art. 2, 2.

¹¹⁰Prim. *Communicationes* 13(1980), 424–425; 15(1983), 198.

¹¹¹Prim. A. Joos, n. d., 80.

¹¹²Prim. M. Kaiser, n. d., 642.

¹¹³Prim. ZCP 1917 kan. 1258.

¹¹⁴Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 32, 33, 50, 56.

¹¹⁵Prim. *Ekumenski direktorij*, I, 47.

¹¹⁶Prim. V. Papež, *Pravica otrok do prejema evharistije*, v: *CSS* 26(1992), 193.

¹¹⁷Prim. ZCP 1917 kan. 2319.

¹¹⁸Prim. H. Krätzl, n. d., 57.

¹¹⁹Prim. A. Tache, n. d., 419; B. Gianesin, n. d., 196.

¹²⁰Prim. H. Müller, n. d., 558, opomba; W. Eymans, n. d., 489.

¹²¹Prim. U. Betti, *A proposito del pluralismo d'appartenenza ecclesiale*, v: *Antonianum* 64(1989), 490–492. H. Krätzl, n. d., 58.

¹²²Prim. *Kirchliche Erlasse und Entscheidungen. Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139(1970), 544–548.

¹²³Prim. J. O'Duke, n. d., 356.

¹²⁴Prim. Janez Pavel II., *Zakoni svetega reda*.

¹²⁵Prim. Janez Pavel II., *Govor rimski kuriji* 28. 6. 1985, v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 8. 1. 1990.

¹²⁶Prim. L. Pivonka, n. d., 524; R. Potz, *Oekumenische interpretation. Zur gegenwärtigen Situation der kanonischen Auslegungslehre*, v: *Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht* 35(1985), 73.

Povzetek: Viktor Papež, Ekumenske smernice v ZCP

Med mnogimi posebnostmi sedanjega zakonika cerkvenega prava je tudi njegova ekumenska razsežnost. Na temelju ekleziologije II. vatikanskega koncila je zakonik vnesel v pravno normativo latinske Cerkve nove poudarke in smernice, ki so bolj v skladu z ureditvijo katoliške pokoncilске Cerkve, pa tudi z naravo drugih Cerkva in krščanskih skupnosti, ki niso v popolnem občestvu s katoliško Cerkvijo. S priznanjem cerkvenosti in samostojnosti pravnega reda nekatoliškim Cerkvam in skupnostim ločeni bratje, ki v moči krsta pripadajo Kristusovi Cerkvi, niso več podvrženi pravnemu redu katoliške Cerkve, temveč pravni ureditvi lastnih Cerkva. V pogledu ekumenizma ostaja zakonik zvest koncilskemu nauku o Cerkvi in pokoncilskim dokumentom.

Summary: Viktor Papež, Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code.

One of the many specific qualities of the existing ecclesiastical law code is also its ecumenical character. Based upon the ecclesiology of the Second Vatican Council, the code has introduced new guidelines and new emphases into the Latin Church legal standard, which are much more in accordance with the post-Council arrangement of the Catholic Church as well as with the character of other Churches and Christian communities not fully in communion with the Catholic Church. After acknowledging the autonomy and the ecclesiastical rights of these communities, that in spite of separation still belong to the Church of Christ through the power of baptism, these are no longer subject to the Catholic legal order but to the legal regulations of their own Churches. In view of the ecumenical principle, the Code remains true to the Council Church doctrine and to the post-Council documents.

Cvetka Tóth

Filozofija kot odnos subjekt-objekt. Adornova kritika »prvega«

Podobno kot Ernst Bloch (1885–1977) in György Lukács (1885–1971) tudi Theodor Wiesengrund Adorno (1903–1969) aktualizira odnos subjekt-objekt v filozofiji. S tem Adorno še nehote opozarja na identični problemski kontekst, ki sta mu v dvajsetih in tridesetih letih tega stoletja, med svojim začetnim formiranjem, izrazito sledila predvsem Lukács in Bloch, ne pa Martin Heidegger; vsaj ne glede pojmovanja odnosa subjekt-objekt kot enega najpomembnejših v filozofiji nasploh. Adorno sam ga je razumel celo kot osrednji problem filozofije.

Kako in s kakšno utemeljitvijo razumeti aktualnost tega odnosa, v katerem naj bi bila po svoje celo vsa najbolj bistvena filozofska problematika? Očitno zaradi tega, ker je po Adornovih zelo številnih ugotovitvah v njem vsebovana tako ontološka kot tudi spoznavnoteoretska problematika. Med subjektom in objektom ni otrple ali celo statične antiteze, kajti mišljenje je - če je zares mišljenje - vedno mišljenje o nečem, je torej izrazito predmetno. Adorno ne misli, da je ta odnos pomemben izključno zaradi izjemnega Heglovega prispevka, ampak, še bolj zaradi dialektike same. Mnogo bolj kot tradicija transcendentalizma, pojasnjuje v čem je sploh smisel filozofiranja na podlagi odnosa subjekt-objekt, v tem kontekstu pa delujejo najbolj prepričljivo vsekakor njegova kritično odklonilna razmišljanja o konstitutivni subjektivnosti. Smisel sporočila te kritike je samo v tem, da subjektivnost ni nekaj, kar bi konstituiralo predmetnost. In če je v rezultatu svojih razmišljanj o tem odnosu postavil trditev o prednosti objekta, samo subjekt omogoča uvid v to prednost, kajti filozofska izkustvo po njegovem vedno potrebuje nekaj več in nikakor ne manj subjekta. Samo s pomočjo subjekta se filozofsko izkustvo tudi ohranja!

Če je v primerjavi z Blochom in Lukácsom izhodiščna problematika ista, pa so že v samem pristopu vidna bistveno drugačna pojmovanja in razlaga tega odnosa. Adornov poznejši razvoj je te razlike samo še poglobljal. Diametralno nasprotna so vsekakor Lukácsseva in Adornova stališča že v tridesetih letih. Temeljni Lukácssev motiv v Zgodovini in razredni zavesti (1923) je izoblikovati zgodovinski, zavestni odnos do dejanskosti, ki ga je takrat razumel kot izgradnjo zavesti oziroma konstitutivne subjektivnosti. Po I. svetovni vojni, ko nastaja to delo je, Lukács prepričan, da premore subjekt, ki je sam totaliteta in ki tudi neposrednost sámo dojema in posreduje kot totaliteto v pomenu neločljivosti samospoznanja in spoznanja dejanskosti. Od tu tudi izhaja njegovo razumevanje

dialektike v določenem zgodovinskem trenutku kot »vzajemno delovanje subjekta in objekta v zgodovinskem procesu«. ¹ V tem je Lukács videl v Zgodovini in razredni zavesti najgloblje bistvo kategorije posredovanja oziroma metodične konkretizacije dialektike. Lukácsovo razumevanje dialektike prežema ideja enotnosti med teorijo in prakso. Po Blochovi oznaki je Lukács v Zgodovini in razredni zavesti »teoretik konstitutivne prakse«, ² ki v praksi in v konkretnih družbenih razmerah vidi vse gibalne sile za svojo emancipacijsko teorijo.

Vse to pa ni Adornov teren, kot je to razvidno že v njegovih prvih, povsem začetnih delih. Že od vsega začetka Adorno zavrača pojem totalitete, identični subjekt-objekt, sovpadanje oziroma enotnost med teorijo in prakso. V tem smislu lahko s pomočjo Habermasove analize trdimo, da Adorno v svoji filozofiji zgodovine radikalno menja paradigmo, tako da zdaj teorija v odnosu do prakse spet prejema poteze tradicionalne kontemplativne drže. Toda hkrati s tem ugotavljamo, da Adorno samo teorijo v odnosu do dejanskosti še mnogo bolj radikalizira kot ti, ki se sklicujejo na t.i. enotnost med teorijo in prakso. Že večkrat je bilo poudarjeno, da se njegov pojem dialektike ne odreka momentu utopije, da pa — če govorimo z neadornovskim jezikom, v napetosti med Sein in Sollen — tisti, ki misli kritično in brezkompromisno, ne more in si tudi ne pusti zavesti predpisovati, povedano z Adornom samim. Od tu njegov sklep: »Odrpno mišljenje kaže preko sebe. To mišljenje je samo neka oblika prakse, ki je bližja spreminjanju kot tista, ki v imenu prakse le uboga.« ³

Na vprašanje, kaj sodi v uvod v mišljenje kakšnega filozofa, npr. Adorna, Albrecht Wellmer v svojem delu *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* kaže na »osupljivo kontinuiteto njegovega mišljenja, od zgodnjih frankfurtskih del o filozofiji in sociologiji vse do poznih del, *Negative dialektike* in *Estetske teorije*«. ⁴ Wellmer ugotavlja, da je že osemindvajsetletni Adorno s svojim nastopnim predavanjem leta 1931 v Frankfurtu z naslovom *Die Aktualität der Philosophie*, »izgotovljen« filozof v tem smislu, ker so že izoblikovani pglavitni motivi njegovega mišljenja in mnoge njegove »osnovne konstelacije«. Poznejši Adornov razvoj je zato v marsičem nadaljevanje teh osnovnih konstelacij. Ta ugotovitev je povsem nesporna in z njo se strinja vsak, kdor vsaj malo pozna Adornovo filozofsko misel na podlagi njegovih časovno sicer različnih del. To dejstvo nam postavlja vrsto vprašanj, vsekakor pa najbolj to, kaj je Adornu že tako zelo zgodaj omogočilo izoblikovati povsem dokončno miselno držo.

Ravno zaradi tega, ker je osnovna konstelacija njegove misli neverjetno stalna, po tej plati ne moremo govoriti o zgodnjem in o poznem Adornu. Lukácsov razvoj pa je zelo protisloven, heterogen, ne toliko glede na njegovo temeljno mišljenjsko strukturo in problematiko, ki je tudi pri njem relativno stalna, ampak glede na njegove izsledke analiz in ugotovitev. V tem smislu ugotavljamo pri Lukácsu dokaj različne in medsebojno nasprotujoče si faze v njegovem razmeroma dokaj dolgem miselnem razvoju. Tako ne moremo govoriti samo o njegovem zgodnjem in o poznem obdobju, ampak še o različnih fazah celo znotraj enega in drugega obdobja. Kot primer naj navedem, da v svojem znanem predgovoru k drugi, ponovni izdaji *Zgodovine in razredne zavesti* iz leta 1967 zelo ostro in kritično zavrača svoje pojmovanje identičnega subjekta-objekta iz prve izdaje tega dela kot »čisto metafizično konstrukcijo«, in s pomočjo Heglove kritike Schellinga zavrača »mistično-iracionalno udejanjenje identičnega subjekta-objekta«. ⁵

Vendar je vpliv Lukácseve misli na Adornovo dokaj očiten, čeprav lahko v tej zvezi govorimo o zamolčanem vplivu Zgodovine in razredne zavesti ne samo na Adornovo misel, ampak na celotno kritično teorijo. T.i. kanonični vpliv Zgodovine in razredne zavesti so ugotavljali mnogi interpreti Lukácseve misli, vpliv, ki je zaznaven tudi pri nemarksističnih mislecih. Kar se tiče Adorna in njegovega pojmovanja subjekta, bi omenila ugotovitev, do katere prihaja v svojem delu o Adornu Rolf Wiggershaus. Meni, da je Adorno svoje pojmovanje subjekta v marsičem samovoljno izgrajeval s pomočjo »parafriziranja miselne figure«,⁶ ki jo je dobil iz poglavja Postvaritev in zavest proletariata v Zgodovini in razredni zavesti. Podrobnejše analize o tem sovplivanju ni, je pa to ugotovitev, ki ji ne moremo oporekati.

Pri Adornovem pojmovanju subjekta in objekta vsekakor ne smemo prezreti tudi Habermasove ugotovitve,⁷ da je Adorno še močno zavezan t.i. filozofiji zavesti (Bewusstseinsphilosophie). Temu velja pritrditi, ker je Adorno pri svojem pojmovanju dialektike večkrat opozoril na izrazito spoznavnoteoretsko komponento v svojem pristopu. Ključno in odločilno razumevanje za njegovo pojmovanje odnosa subjekt-objekt je vsekakor uvodni programski zapis iz Negativne dialektike, iz katerega izhaja, da ima za svojo dolžnost z močjo subjekta prekiniti s konstitutivno subjektivnostjo. Kot drugo, kar izhaja iz tega dejstva, je njegova kritika idealizma, tj. demitologizacija mišljenja s svojo konkretno vsebino. Iz tega lahko sklepamo, da je v vse to vključena odklonilna kritika heglanskega pojmovanja in dojemanja substance kot subjekta. Tako Adorno po svoji opravljeni kritiki idealizma govori o »prednosti objekta«, iz prvotno spoznavnoteoretskega pristopa izhajajo ontološke implikacije, filozofija zavesti prehaja zavest, v tem smislu je Adornova kritika idealističnega pojmovanja zavesti dobesedno metakritika.

Toda trditev, da metakritika pri Adornu konec koncev prehaja samo v družbeno kritiko, ne pomeni čisto nič drugo kot moč navade, ki misli po vzoru »v zadnji instanci«. Tak model razmišljanja pa nam Adorno sam prepoveduje. Že Habermas kritično ugotavlja, da Adornove misli v marsičem ne moremo imeti za razvito teorijo družbe, ker ji za to manjka tako teoretska kot tudi normativna utemeljitev. Gotovo pa Adornovo pojmovanje subjekta in objekta predpostavlja določeno filozofijo zgodovine in s tako ugotovitvijo Adornu nikakor ne delamo krivice, čeprav nam ne dovoljuje misliti glede na »prvo in poslednje«. Velja prisluhniti Adornu, o čem je govor, ko govorimo o subjektu in objektu.

V Negativni dialektiki beremo, da se »polarnost subjekta in objekta kaj lahko dozdeva kot struktura, ki je po svoje nedialektična, v kateri pa naj bi bila vsa dialektika«. ⁸ To sta refleksijski kategoriji (Reflexionskategorien), pojasnjuje Adorno. Iz tega lahko upravičeno sklepamo, da ju po Adornovem pojmovanju ne moremo dojemati kot predrefleksijski kategoriji, kajti obe sta v sebi bistveno posredovani oziroma, kot dobesedno sam pravi, »nikakršni primarni dejanski stanji«. ⁹ Tako že v izhodiščnem delu Adornovih razmišljanj o teh dveh kategorijah razberemo eno izmed njegovih najbolj bistvenih mišljenjskih potez, namreč zavezanost kategorialni dvojici neposrednost-posredovanje. Na podlagi te ugotovitve pa lahko preciziramo, da je iz narave odnosa subjekt-objekt ravno zaradi medsebojne posredovanosti moč odčitati posredovanost človeške zgodovine. Zdaj je mogoč sklep, da njegova spoznavna teorija z vsemi ontološkimi implikacijami nosi v sebi določeno filozofijo zgodovine – ne samo

predpostavlja – nikakor pa ni sprejemljiva trditev, da Adornova filozofska misel na koncu prehaja samó v že omenjeno družbeno kritiko ali v filozofijo zgodovine.

Pojma subjekt in objekt po Adornu ne moremo definirati in sta glede na to, kar izražata, pred vsakršno definicijo. V naravi definiranja je, da želi subjektivno s pomočjo pojma zajeti nekaj objektivnega, na način, ki je v bistvu indiferenten do tega, kar je nekaj po sebi. Stvar sama je tako z definiranjem v bistvu odstranjena. Od tu tudi med drugim znan Adornov odpor do definicij in definiranja, zato moramo tudi v zvezi s subjektom in objektom govoriti o njuni eksplicaciji oziroma o ekspoziciji. Adorno izraza subjekt in objekt privzema kar s pomočjo ustaljenega filozofskega jezika kot sediment zgodovine. Zanj je trajno izhodišče misliti odnos med subjektom in objektom ob hkratnem in neločljivem ohranjanju obeh in nikakor ne v absolutni ločenosti enega od drugega, kakor tudi ne v podobi nečesa nerazlikovanega, homogenega. Adornova intencija je prepričljivo pokazati, kaj je tisto, kar preprečuje po eni strani vsak tradicionalni razkol in dualizem med njima – kartezijanski dualizem – in se hkrati ne uklanja nikakršni identiteti – nemški idealizem – kajti kot sam poudarja, sta subjekt in objekt izraza za nekaj neidentičnega, za njima se ne skriva nikakršna poslednja enotnost, nič tretjega, kar bi ju transcendiralo. Vzajemno se konstituirata in se zaradi te konstitucije tudi razhajata.

Iz vsega tega je razvidno, da je v njegovo interpretacijo odnosa subjekt-objekt vključena kritika precejšnjega dela zgodovine filozofije, že spet pa je tu razpoznavna določena filozofija zgodovine, refleksija o zgodovinskem posredovanju, o zgodovinsko nastali in pogojeni ločitvi med subjektom in objektom. Njuna ločitev je po Adornu »realna in videz«. ¹⁰ Realna zaradi tega, ker je izraz zgodovinske ločitve, razkola, ki je nastal v razvoju človeške družbe. To sta avtorja Dialektike razsvetljenstva razumela kot prehajanje narave v golo objektivnost ter urejevalen in zapovedujoč duh kot zapovedovalec naravi. Takó je zaradi te distance subjekta do objekta že v homerskem epu nastala »praoblika objektivirajoče določitve, v kateri sta se pojem in stvar razšla«, ¹¹ čeprav se je filozofija kaj rada ves čas sklicevala na to, da je v strukturi pojma »enotnost lastnosti z njim zaobseženega«. ¹² V takem zgodovinsko nastalem odnosu med subjektom in objektom je Adorno videl nemoč dialektike zaradi podvojitve, in je to stanje označil kot »tavitologijo groze«. ¹³

Videz oziroma »psevδος ločitve«, ¹⁴ je v tem, ker pač subjekt in objekt sta in ostajata vzajemno in medsebojno posredovana, objekt skozi subjekt, subjekt samo skozi objekt. Zato postaja ločitev ideologija takrat, kadar je »fiksirana brez posredovanja«. ¹⁵ S tem so dani pogoji za absolutizacijo in uzurpacijo duha. Iz njegove samostojnosti se izoblikuje logika gospodstva celo toliko, da ga subjekti sami ponotranjijo v obliki »komandirajočega sebstva« in kar je bilo tudi fenomenalno odkritje Dialektike razsvetljenstva iz leta 1947. Pri tem gre za analizo, ki med drugim izhaja iz kritike sodobnih odtujitvenih procesov in pojem odtujitve zelo pomembno in bistveno razširja. Po tej plati je prispevek avtorjev Dialektike razsvetljenstva na ravni Lukácseve Zgodovine in razredne zavesti.

Adornov spoznavnoteoretski ideal nikakor ni identiteta med subjektom in objektom in kar Adorna načelno razlikuje od vsakršnega idealizma. Tu je Adorno neizprosno in načelno jassen, kajti, kakor nam prepoveduje za hip odmisli medsebojno posredovanje med subjektom in objektom, tako je jasno, da ju ne moremo reducirati enega na drugega. Tudi v času izjemno privilegirane

teorije odraza v takratnem vzhodnem bloku je suvereno trdil, da misel stvari ne odslikava, »ampak stopa k stvari sami«. ¹⁶ Če pa je teorija odraza zanikala vso spontanost subjekta, jo transcendentalni idealizem hipostazira. Še dolgo bo predmet razprav vsekakor problem, ki ga je nakazal že Adorno in s katerim se je ukvarjalo nemalo interpretov njegove misli, to je vprašanje intersubjektivnosti in interpersonalnosti, na podlagi enega ali drugega miselnega modela. Sodoben pojem komunikacije je Adorno označil za sramotnega, ker v odnosih med subjekti izdaja nekaj najbolj dragocenega, tj. »potencial sporazumevanja med ljudmi in stvarmi, glede na zahteve subjektivnega uma«. ¹⁷

Vsekakor gre Adornu tudi zasluga za pojem samoohranitve (Selbsterhaltung) subjekta v kontekstu moderne in postvarele subjektivnosti. Povsem sprejemljiva je zato trditev Ute Guzzoni, ki je zapisala, da »kritična predstavitev pojma samoohranitve izhaja iz Adornove misli«, ¹⁸ čeprav, kot sama opozarja, Adorno v primerjavi s Horkheimerjem ni eksplicitno razpravljal o tej temi. Vsi prispevki, zbrani v delu z naslovom Subjektivität und Selbsterhaltung (1976), izrecno govorijo o teoriji subjektivnosti; ta je zanje po svojem bistvu samoohranitvena subjektivnost v sodobnem svetu in kot taka zelo mnogo dolguje Adornu. Habermasovo delo Theorie des kommunikativen Handelns obravnava Adornov prispevek v kontekstu svoje osrednje teme, tj. komunikativnega delovanja in komunikativne racionalnosti. Tako je pri Habermasu po njegovi lastni izjavi v predgovoru k prvi izdaji njegovega dela narejen konkreten začetek za teorijo družbe, vendar »ne kot nadaljevanje spoznavne teorije z drugimi sredstvi«. ¹⁹ Bi bila sprejemljiva trditev, da šele pri Habermasu in ne pri Adornu lahko govorimo o razviti družbeni teoriji z vsemi pripadajočimi teoretskimi in normativnimi utemeljitvami?

Zanimiv je tisti del Adornovih razmišljanj o subjektu in objektu, kjer posredno govori o idiličnem in harmoničnem prvobitnem stanju ljudi. O takem stanju se je nekajkrat v svojih različnih delih izrazil zelo skeptično v tem smislu, če je kaj takega sploh kdaj resnično bilo; skratka, Adorno ne sprejema teze o prvobitni zlati dobi človeštva. To bi po njegovi razlagi pomenilo nekakšno homogeno, nediferencirano zavest. »Slika kakšnega časovno ali izvenčasovno izvornega stanja srečne identitete med subjektom in objektom pa je romantična; nekdanja projekcija hrepenenja, je danes zgolj še laž.« ²⁰ Takšna mitska nerazlikovanost je za Adorna grozljiva, kajti ne premore subjekta, kot nerazlikovanost še enotnost ni, saj ta že po Platonovi dialektiki potrebuje nekaj od sebe različnega, da sploh lahko govorimo o enotnosti. V filozofiranju, ki vsebuje zelo mnogo prizvoka te nerazrešene mitologije, Adorno spet prepoznava tisto njemu tako zelo osovraženo tradicionalno filozofiranje, ki ne more mimo »prvega«. V Negativni dialektiki je to imenoval »superiornost prvotnega« in kar je v svojem filozofiranju, vedno znova zavračal še z Nietzschejevo pomočjo.

Adorno izrecno omenja Nietzscheja v kontekstu svoje kritike, ki izrazito izpostavlja topos zahodnega mišljenja in večinskega dela njegovega izročila, iz katerega izhaja, da je resnično samo nekaj prvega. To prvo pa sploh ni nastalo, ponavlja Adorno za Nietzschejem. Ne omenja sicer nobenega Nietzschejevega dela, toda že površnemu poznavalcu Nietzschejevih del se vsiljuje primerjava s Somrakom malikov s podnaslovom ali Kako filozofiramo s kladivom. Kot prevladujoč um v filozofiji je Nietzsche označil v Somraku malikov »pomanjkanje zgodovinskega čuta«. ²¹ V tem je idiosinkrazija filozofov, da

dehistorizirajo in iz nečesa konkretnega ustvarijo mumijo. Zato filozofom očita »egiptovstvo«, tj. ustvarjanje »pojmovnih mumij«, »monotonski teizem«; iz tega sledi še »druga idiosinkrazija filozofov«, ki »obstaja v tem, da zamenjavajo zadnje in prvo«. ²² Vsi najvišji pojmi in najvišje vrednote bivajo kot »brezpogojno, dobro, resnično, popolno - vse to ni moglo nastati, torej mora biti causa sui«. ²³ Po tej logiki ugotavlja Nietzsche je poslednje, tisto najtanjše in najbolj prazno »postavljeno kot prvo, kot vzrok sam na sebi, kot ens realissimum... Da je moralo človeštvo resno vzeti možganske bolezni bolnih pajčevinarjev! - In za to je drago plačalo!« ²⁴ Zdaj lahko Adorno precizira zgodovinsko posredovano ceno, ki jo je človeštvo moralo plačevati za tak mišljenjski motiv; ta je namreč v ideologiji in v njenem sistemu absolutnega gospodstva.

V delu *Minima Moralia* v 44. paragrafu z naslovom *Za po-sokratike* še za Heglovo filozofijo ugotavlja, da so v njej ohranjeni ostanki tega, kar se imenuje *prima philosophia*, »supozicija subjekta kot nečesa kljub vsemu 'prvega'«. ²⁵ Tako tudi Heglova filozofija prisega na prvo, s tem pa še na drugo, kot izpeljano iz prvega, ki je subjekt. V tem so meje njegove resnice, zato Adorno meni, da je naloga dialektične logike, da odstrani še poslednje sledi takega deduktivnega sistema, ki izhajajo iz prvega, »skupaj s poslednjo advokatsko potezo mišljenja«. ²⁶ Tudi filozofija konstitutivne subjektivnosti je filozofija, ki ostaja v mejah t.i. prvega. Zato je še pozneje v *Negativni dialektiki* ponovno in to kritično odklonilno spregovoril o »*prima philosophia* kot '*prima dialectica*'«. ²⁷ Še v kontekstu identitetnega mišljenja odkriva njegovo nagnjenost do rekonstrukcije nečesa prvega in izvirnega. »Sama kategorija korena, izvora je kategorija gospodstva, potrjevanje tega, da najprej pride na vrsto tisti, ki je bil prej tu« ²⁸, v tem pa Adorno spet prepozna ideološko načelo gospodstva. Dialektika pojmovana kot idealistična je po Adornovi kritični ugotovitvi »filozofija izvora (*Ursprungsphilosophie*)« ²⁹; to Hegel kaže s pomočjo kroga in vračanje rezultata gibanja na njegov začetek, je samo »smrtonosna anulacija takšnega začetka«. ³⁰ Skratka, tudi pojmovanje dialektike v pomenu *prima philosophia* po Adornu pomeni absolutizacijo posredovanja oziroma je sklicevanje na neovrgljivo prvo, zato ga Adorno odločno odklanja.

Povsem samostojno nadaljuje Adorno svoja razmišljanja v smislu kritike »prvega« in »poslednjega« še celo v smeri, ki bi jo, vsaj v primerjavi z Blochom lahko imenovali kar negativno upanje. Za Adorna je poskus filozofsko misliti po vzoru identičnega subjekta-objekta, da bi dosegli nekakšno harmonično stanje nerazlikovanosti, ne samo likvidacija subjekta in regresija zavesti, ampak pomeni še regresijo »na realno barbarstvo«. ³¹ Iz te njegove kritike lahko razberemo, da takšno idealno stanje ne pomeni končno čisto nič drugega kot nedoletnost, nedoraslost. Ta je že po Kantovi analizi tisto stanje, ki v sebi ne premore prvega in osnovnega pogoja za filozofiranje, izraženega v znanem latinskem reku: *sapere aude*.

Kljub vsemu je Adorno od mišljenja kot načina posredovanja pričakoval nekaj »odrešenjskega«. Tudi v tem je smisel njegovega znanega apela na vsebinskost mišljenja. Skušajmo preanalizirati njegovo znano misel iz *Minime Moraliije*, ki pravi, da »spoznanje nima druge luči kot te, ki sije na svet od odrešitve«. ³² Na kaj lahko napoti ta, tako zelo očitna mesijanska komponenta njegove misli? Gotovo se ne da v celoti oporekati temu, kar so v tej zvezi ugotavljali mnogi interpreti Adornove misli, namreč nekakšno prikrito

teologijo; čeprav je treba reči, da ne utopija in ne upanje nista samo in zgolj privilegij teološkega uma. S pomočjo Blochovega filozofskega prispevka bi pa raje opozorila na nekatere značilnosti judovskega dojemanja dejanskosti, namreč na mesijanstvo.

V Blochovem delu z zelo značilnim naslovom *Ateizem v krščanstvu*, dobimo opis razlike med antičnim, starogrškim pogledom na svet in judovsko mesijanskim. Bloch to razliko podaja z nazori znanega judovskega filozofa, sicer novokantovske usmeritve Hermanna Cohena (1842-1918). Z njegovo pomočjo poudarja, da je za antični svet značilna »anamneza resnice«, ki se bistveno razlikuje od »eshatologije resnice«,³³ značilne za judovski svet. Pojmu anamneze resnice, ki se bistveno povezuje s pojmom preteklega, kot ponovnega spominjanja, ustreza pojem resnice že pri Platonu. Tudi mnogo poznejše Heglovo pojmovanje resnice, Freudovo, celo Heideggerjevo, v bistvu samo nadaljuje pričeto Platonovo tendenco. Vsem tem pojmovanjem, ki vztrajajo na nečem preteklem, manjka dimenzija prihodnosti, tj. možnost preboja naprej oziroma povedano z Blochom, kot še odprta možnost biti. Kot nasprotje temu, poudarja Ernst Bloch, stoji tista prava moč eshatološkega, ki je zakoreninjena v mesijanstvu. Nesoglasje med omenjeno anamnezo resnice in eshatologijo resnice lahko ponazarja z dobesednim navajanjem Cohenove misli: »To je velika kulturno-zgodovinska uganka, ki jo postavlja mesijanstvo. Vsi narodi umeščajo zlato dobo v preteklost, v pradobo; judovsko ljudstvo pa edino upa v razvoj človeštva v prihodnosti. Edino mesijanstvo trdi, da se človeški rod razvija, medtem ko zlata doba predpostavlja razvoj navzdol. Zaradi tega je označevanje mesijanstva kot zlate dobe zelo groba napaka, ki misel dejansko sprevrča. Preteklost in sedanost izginjata v mesijanstvu pred prihodnostjo, ki edina izpolnjuje zavest v času.«³⁴ Od tu zdaj po Blochu smisel v razlagi stavka *'ehyeh 'ášer 'ehyeh*. Ta je po svojem najglobljem smislu izražena s prihodnjim časom kot: Jaz bom, ki bom, kajti poudarek je izrazito na prihodnosti.

Kako blizu je tem mislim Adornova filozofija? Resnica, ki je zanj vedno zgodovinsko posredovana, si ne zapira možnosti in poti pred utopijo, mesijanstvom in pred upanjem. Glede na že ugotovljeno potezo njegove misli, ki v starozaveznem smislu prepoveduje vsakršno konkretizacijo, se mi zdijo pri Adornu sprejemljivi izrazi kot negativna utopija, negativno upanje itd. podobno kot negativna dialektika. V kontekstu teh razmišljanj je vsekakor tudi Adornova filozofska misel prežeta z idejo mesijanstva, ki je judovskega porekla, in ni razloga, da bi to dejstvo zamolčali. Drugo pa je seveda vprašanje, koliko je Adorno to mesijanstvo reflektiral na teološki osnovi – teologija kot glas theosa – ali ne? Podobno kot za Ernsta Blocha velja vprašanje še za Adorna: mar ni mesijanstvo možno še na kakšni drugi osnovi kot pa samo in zgolj izključno na teološki. In nenavsezadnje, brez kančka antisemitizma, mar ni mesijanstvo že dolgo nekaj, kar ni samo privilegij judovskega dojemanja sveta? In mar nas niso ravno filozofi, ki so bili po naključju Judje, hoteli prepričati o tem, da mesijanstvo kot svoj temelj ne potrebuje samo in izključno teološko podlago? Ali po zdajšnjem koncu socializma Marxova misel še vedno ohranja to svoje nekdanje prevratno sporočilo? Vsekakor pa Adorno, Lukács in Bloch opozarjajo na ontološko podlago oziroma na nujnost ontološkega utemeljevanja nečesa mesijanskega.

V 153. paragrafu *Minime Moralije* Adorno razpravlja o odrešenju (Erlösung), govori pa še o »mesijanski luči«. Po njegovem je mišljenju edino

do tega, da ustvari perspektive, v katerih predmeti, svet in odnosi v njem zagledajo še drugačne možnosti kot samo negativne, skratka, da se mišljenje »izkristalizira v zrcalni zapis svojega nasprotja.«³⁵ Človeštvo je bilo že od nekdaj nagnjeno do razmišljanj o harmonično urejenem stanju ljudi in stvari, ki so ga obkrožale. Tudi filozofi so razmišljali o soglasju med človekovo notranjostjo in zunanjimi pogoji njegovega življenja in o tem, kako to oboje stopa v soočenje s celotnim svetom. Tako govorimo o sovpadanju med individualnim, družbenim in kozmičnim redom in le kdo bi oporekal temu, da notranje biva v soglasju z vnanjim in da nobena forma življenja ni prisila. Zato je tudi Adorno v kontekstu razmisleka o subjektu in objektu namenil precejšnjo pozornost in analizo t.i. zlati dobi človeštva. Kar v tej zvezi lahko nesporno trdimo, je, da po Adornu pač ni zadostnih dokazov za nekaj takega v preteklosti, toda naloga teorije pa je, da skuša razmišljati o konkretni možnosti utopije in upanja. Vendar se je v primerjavi z Ernstom Blochom, Adorno v tej smeri izrazil z mnogo manj optimizma in pozitivnega upanja.

Bistvo filozofske refleksije je po Adornu izrazito v tem, da ne zaostaja pri izhodiščnih pojmi, hkrati s tem pa, da tudi ne skuša podati kaj izvorno prvega. Takšno je npr. prepričanje, da so bili stari bogovi edino pravi bogovi. Adorno zato strne svojo kritiko mišljenja »po prvem in izvornem« še v ugotovitev: »Misel, da bi se dalo imeti trdno podlago pod nogami, če bi proces mišljenja sistiral na kakšnem določenem mestu ali tudi prenehal, postaja zamena, substitut za samo resnico.«³⁶ Filozofiranje, ki prisega na izvorno prvo kot tisto, kar naj bi jo osmišljalo še v pomenu nečesa poslednjega, je za Adorna povezano s takimi kategorijami kot globina (Tiefe), izvor (Ursprung), prabit in podobno. Povzeti smisel Adornove kritike v enotno, skupno oznako, kot npr. neposredovana zavest, ni najbolj posrečena. Toda spoznavnoteoretsko gledano - in upoštevati je treba, da je Adorno filozofiranje razumel kot spoznavnoteoretski problem - pove ta ocena največ. Zato je glede posredovanja ves čas opozarjal na »napor pojma«. V svojem najboljšem hegllovskem izročilu je pojem »posredovanje, ki samo sebe ukinja, zato je neposrednost.«³⁷ V Fenomenologiji duha imenuje Hegel »gibanje védenja«³⁸ pojem, in za Adorna je filozofska refleksija smiselna samo na ravni pojma, mišljenje brez pojma sploh ni pravo mišljenje. Njegovo velikansko navdušenje do Hegla vsekakor ni razlog, ki bi ga hkrati s tem obvaroval pred neizprosno in izrazito odklonilno kritiko vsega, kar v sebi vsaj malo nosi tendenco po identiteti. Če je izrecno zahteval destrukcijo ideala starodavne, mitske nerazlikovanosti, je tudi še v mnogo poznejši identitetni zavesti duha prepoznaval podobne tendence, ki jih je v obeh primerih obtoževal, da »represivno izenačujejo svoje drugo s seboj.«³⁹ Največje zlo v mišljenjskem procesu filozofiranja je vsak tisti trenutek, ko izginja avtonomija uma in mišljenje izgublja samostojnost. Tendenciozna diskreditiranost mišljenja ni brez posledic glede koncepta svobode in samoodločanja človeške družbe. Zato Adorno pri poskusu odgovora na vprašanje, čemu še filozofija, tako zelo odločno zagovarja pojmovno posredovanje, in samo z gibanjem pojma je filozofiji dana možnost upanja. Toda grozljiva izkušnja Auschwitza mu je v njegovem življenju in med teoretskim delovanjem prepovedovala razmišljati o pozitivni utopiji in upanju. Zato po tej plati, ko govorimo o eshatološki naravnosti Adornove misli, smemo uporabljati izraze kot negativna utopija in negativno upanje.

Precejšnjemu delu sodobne filozofije Adorno dokazuje nereflektiran filozofski miselni postopek, predvsem nezadostno miselno posredovanje, in v tej kritiki je docela enakovredno upoštevan še Friedrich Nietzsche. Z njegovimi deli skuša opraviti teoretsko kritiko nekaterih najpomembnejših vidikov Heideggerjeve filozofije, čeprav je ravno glede Heideggerja treba upoštevati, da je Adornova kritika izrazito in pretirano polemično usmerjena kot do nobenega drugega filozofa. Omenjeno dejstvo seveda še ni razlog, da bi pri prikazu njegove analize novejše filozofije izpostavljali samo njegovo kritiko Heideggerja, in sicer po še nedavnem vzoru uradne marksistične ideologije. Ravno Adorno je marsičem uspel rehabilitirati Nietzscheja in s tem posredno določeni vrsti marksistov izrekel neprizanesljivo kritiko. Ta deluje že skoraj terapevtsko, saj pomaga razbijati predsodke, ki jih je do Nietzscheja še nedavno negovala vrsta pomembnih marksističnih filozofov, žal med njimi tudi Lukács. Glede Adornovega odnosa do Nietzscheja bi veljalo pojasniti vsaj to, koliko je ravno Nietzsche pomagal Adornu, da je zapustil znano deklarirano tezo o enotnosti med teorijo in prakso. Delo Vladimira Jelkića z naslovom Nietzsche in Adorno⁴⁰ dejansko gradi na tej predpostavki, ki jo tudi prepričljivo in solidno prikazuje.

Sugestivnost Adornove misli je med drugim pogojena z njegovim apelom ohranjati zavest o neidentiteti, o razlikah in kot da bi se po tem načelu sam obnašal že v času svojega začetnega formiranja. Gre torej za živeto miselno držo, ki zelo izstopa. Adornova avtonomija duha namreč že od začetka kaže na izrecno samosvojost duha. Ta ga je z njegovimi prvenci spravljala v nasprotujoč odnos z imeni, kot so: Max Scheler, Edmund Husserl, Ernst Bloch, György Lukács, Martin Heidegger in drugi. V kontekstu kritike teh zelo izstopajočih imen filozofije XX. stoletja je treba še posebej izpostaviti Adornova dela pred letom 1933. Vsaj za ta njegova dela velja, da v primerjavi z večino poznejših do Heideggerja ni polemičen. Ravno glede na specifičnost Adornovega miselnega razvoja ugotavljamo presenetljivo istovetno teoretsko razhajanje že v zgodnjih tridesetih letih, tako z Lukácsom kot s Heideggerjem. Gre namreč za odklanjanje »globoko učinkovitega romantičnega impulza«, ⁴¹ kot to ugotavlja Hauke Brunkhorst v svojem delu o Adornu.

Adornov začetni proces formiranja že poteka na podlagi soočenja s filozofskimi stališči, objavljenimi v Blochovih, Lukácsevih in Heideggerjevih tekstih. Tu je treba omeniti Blochovo delo Duh utopije (1918), Lukácsovi deli Teorija romana (1916) ter Zgodovina in razredno zavest in Heideggerjevo delo Sein und Zeit iz leta 1927. Omenjena dela Adorno zelo dobro pozna in do njihove temeljne problematike tudi zavzame svoje stališče, pretežno negativno odklonilno, kajti po opravljeni kritiki krene tako odločno po svoji poti, da vsakega bralca svojih tekstov preseneča, ker je še pred svojim tridesetim letom izoblikovan filozof. V tem smislu njegova kritika omenjenih filozofskih del ni sama sebi namen, ampak, po blochovsko rečeno, topos lastne nadgradnje. K temu bi pripomnila, da se Adorno pač ni mogel videti v mislih drugih in je bil v tem razlog za to, da je bil samó svoj že na začetku, vendar pa to svojost lahko prepozna samo v soočenju z drugimi in preko njih.

V celoti je Adornovo stališče do Ernsta Blocha, ne glede na nekatera posamezna priznanja, odklonilno. V krajšem prispevku iz leta 1920 z naslovom Expressionismus und künstlerische Wahrhaftigkeit se Adorno sooča z ekspresionizmom in je med prvimi, ki pri Ernstu Blochu prepozna njegovo

temeljno ekspresionistično mišljenjsko naravnost. Po Adornovi ugotovitvi ekspresionizem vse absolutno postavlja na jaz in zahteva njegovo izraznost. Ta umetnost se poraja iz dveh komponent, jaza in sveta, to pa je izraženo z individualnim doživljajem. Že zelo zgodaj je Adorno doumel krizo ekspresionizma, ki ga je pogojevala sama struktura tega mišljenja. Ekspresionizem namreč pomeni neustrezno razmerje med jazom in svetom, ugotavlja Adorno. Če sledimo Blochu in njegovemu Duhu utopije, potem bi ta Adornova kritika pomenila, da ostaja globok, nerazrešen razcep in razkorak med eksodusom notranjega, svetom duše, tj. »eksterno kozmično funkcijo utopije« in svetom, kamor se je usmerilo potovanje duše z željo po samosrečanju (Selbstbegegnung). Tako je svet duše po Blochu naravnani k novi, vseprežemajoči sili subjekt-objekt odnosa, ki v ekspresionistični obliki posredovanja za Adorna ni sprejemljiv odnos, kajti ekspresionizem ni dojel »svobode jaza«, svet sam pa je oropan vsakršne »lastne zakonitosti«⁴² in postaja igrača v rokah teh, ki se nanj sklicujejo, nekaj povsem naturalističnega. Na teh svojih kritičnih stališčih o ekspresionizmu je Adorno vztrajal še v svoji mnogo poznejši Estetski teoriji, izdani postumno šele leta 1970. Pri tem seveda ostaja odprto vprašanje: ali je v poskusu dialektičnega posredovanja med subjektom in objektom prišel dlje Bloch ali Adorno.

In kaj povezuje skupnega Adorna z Lukácsom in Heideggerjem, četudi v smislu razhajanja; razhajanja ne more biti tam, kjer ni kakšne skupne točke. Z Blochom vsekakor prepričanje o medsebojnem, dialektičnem načinu posredovanja med subjektom in objektom. Tudi v primerjavi z Lukácsom in Heideggerjem je treba izpostaviti pojem subjektivnosti. Če se vprašamo, kakšno stališče do moderne subjektivnosti zavzemata Lukács in Heidegger, potem vidimo, da oba odklonilnega. Hauke Brunkhorst govori celo o »obratu proti moderni subjektivnosti«⁴³, temu pa velja pritrditi.

Tako Lukács kot Heidegger segata v starogrški svet in z njim kažeta na nepostvarele, tj. neodtujene oblike bivanja in mišljenja. Refleksija o brezdomovinskosti novodobnega človeka in moderno, profano naziranje sveta ni bilo tuje niti Heglu in romantikom. Že romantika je opozarjala na pojem svetega, ki je še navzoč v pogledu na svet pri starih in ga moderna doba ne premore več. Paradoks grštva je Lukács videl v Teoriji romana v tem, da vsako ponovno oživljanje grštva pomeni bolj ali manj zavestno hipostaziranje estetike v občo metafiziko. Estetsko področje je s tem razumljeno kot poskus vsaj estetske rehabilitacije subjekta kot edino možno področje emancipacije subjekta. Za tak tok razmišljanj tudi Adorno ni bil imun, kakor dokazujejo njegovi številni prispevki iz estetskega področja. Poskus emancipacije subjekta pri Adornu pa se nikakor ne izčrpa samo z estetskim področjem.

Tako Heideggerjeva pozabljenost biti kot Lukácsseva izguba totalitete pripelje oba misleca do odklonilnega odnosa do Kanta in nenavsezadnje kaže še določeno nerazumevanje moderne, ki ji je bil, v primerjavi z njima, Adorno mnogo bolj naklonjen. Za razliko od obeh, Adorno vseskozi ohranja pozitiven odnos do Kanta. Njegovo odklanjanje dialektike totalitete pelje k dialektiki fragmenta, kar je še posebej razvidno v njegovi analizi eseja. Kakorkoli že razumemo Adornovo kritično soočenje z omenjenimi filozofi, je treba upoštevati, da Adorno kljub nenehnemu pogovoru z drugimi, nastopa kot izrazito samostojen in izviren mislec.

Iz Adornove izrecne prepovedi zapadanja kultu presubjektivnih obdobjih človeštva, tj. iz prepovedi regresije zavesti, ki je stanje nerazlikovane enotnosti med subjektom in objektom, še ne sledi, da bi Adorno ne razmišljal o možnih neodtujenih oblikah življenja. Če že v razmerah sodobnega življenja ni videl pogojev za polnost in totaliteto bivanja, in rečeno še v duhu romantikov in Teorije romana, da se prebiva vsepovsod kot doma, na nepostvareli način, in kar je skušala v sebe povzeti še Novalisova definicija filozofije, potem se nikakor ni odrekel utopičnemu momentu. V Negativni dialektiki razume, da je utopija neizrekljiva zato, ker se je ne da subsumirati pod nikakršno identiteto. »Konkretna možnost utopije«⁴⁴ je dana, kajti obstoječe stanje - okrnjeno življenje zaradi Auschwitzta - je označil za ontologijo napačnega stanja, ki ga v svojo refleksijo povzema tudi dialektika. Še tako kritičnemu »nespravljivemu mišljenju se pridružuje upanje v spravo, ker upor mišljenja proti zgolj bivajočemu«⁴⁵ intendira na izgubljenost. V tem je resnica mišljenja, da mišljenje, če je zares resnično, misli proti samemu sebi, skratka, tudi teorija brez nečesa metafizičnega ni možna. Kljub izrecnemu nasprotovanju in kritiki stare, tradicionalne metafizike je Adorno v prej opisanem smislu z metafiziko solidaren. Če je Bloch zapisal, da misliti pomeni presegati oziroma transcendirati, potem je paralela tej njegovi misli Adornova z izrekom kot: misliti proti samemu sebi. V Adornovih razmišljanjih o pojmu metafizike znova in z vso silovitostjo izbruhnejo na dan njegova razmišljanja o odrešenju in upanju. »Gesta upanja« pa je po njegovi razlagi »najbolj notranji impulz vsakega duha«.⁴⁶ Mišljenje ni duhovna reprodukcija tega, kar že je. In mišljenje, ki v sebi neguje utopijo, je »odprto mišljenje«⁴⁷ in utopični moment je v njem toliko močnejši, kolikor manj je v njem »utopija opredmetena in s tem zavira njeno udejanjenje«.⁴⁸

Tudi v prispevku Zu Subjekt und Objekt utopično zelo vidno izstopa. Adorno najprej jasno pove, da je zaklinjanje nečesa prvobitnega nesmisel in da je treba uničiti sledi stare nerazlikovanosti. Njeno sodobno podaljšanje, t.i. identitetna zavest duha, ponovno zapada v represivno identitetno zavest. »Ko bi bila dovoljena spekulacija o stanju sprave, si v njem ne bi mogli predstavljati niti nerazlikovane enotnosti subjekta in objekta niti njune sovražne antitetike; prej komunikacijo razlikovanega. Šele nato bi pojem komunikacije kot objektivne dosegel svoje mesto.«⁴⁹ Skratka, v načinu komuniciranja bi bil razpoznaven neodtujen način bivanja, zato Adorno končuje: »Na svojem pravem mestu bi bilo tudi spoznavnoteoretsko razmerje subjekta in objekta v udejanjenem miru med ljudmi in kot tudi med njimi in njihovim drugim. Mir je stanje razlikovanega brez gospostva, v katerem je razlikovano deležno drug drugega.«⁵⁰ Kaj izhaja iz vsega tega?

Je Adorno kljub vsemu, čeprav zelo posredno, skušal misliti pojem totalitete v smislu polnosti bivanja oziroma totalitete bivanja kot soglasja med notranjim in vnanjim - morda kar po hegllovskem vzoru? Zanimiva v tem kontekstu je Jayeva interpretacija, ki se glasi: »'Mir' je, podano z nekoliko drugačnimi izrazi, trozvezdna konstelacija, sestavljena iz kolektivne subjektivnosti, individualne subjektivnosti in objektivnega sveta.«⁵¹ Iz tega je moč povzeti, da Adorno razmišlja o pojmu totalitete kot o nečem, kjer sovpadajo individualni, družbeni in kozmični red, in kar je kljub vsej nejasnosti in nedorečenosti dokazljivo iz njegove misli. Dejstvo pa ostaja, da nam Adorno tako harmonijo prepoveduje misliti in jo vzpostavljati z dirigirano kolektivnos-

tjo take ali drugačne ideološke podzvrsti, kot tudi glede na dana in razpoložljiva sredstva, tako znotraj obstoječe prakse kot teorije. Kajti, ko govorimo o odnosu med subjektom in objektom, moramo vedeti, da gre tu hkrati še za zelo specifičen odnos med teorijo in prakso.

Pri omenjenem posredovanju med subjektom in objektom je po Adornu treba upoštevati, da to ni proces, ki bi lahko potekal v neskončnost. Adorno celo sam svari pred podivjano posredovanostjo. Posredovanje ima namreč svoje meje že z Adornovim načelnim izhodiščem, tj. z ohranjanjem zavesti o neidentiteti. Zato je razumljiva trditev, da subjekt iz lastnega izkustva opazi na objektu nekaj, kar ni nikakršen »subjektiven dodatek«; iz tega še ne sledi, da subjekt v objektu ugasne. Adorno pri tem strogo sledi svoji logiki razmišljanja, ki se prepušča vsebini, nikakršni formalizaciji – tudi Kantovi ne. Ta v svoji skrajnosti pelje samo v deformacijo, tako glede subjekta kot objekta, zato je v tem kontekstu Adornova razrešitev odnosa subjekt-objekt zelo načelna, še glede na Kanta in Hegla. Tudi njegovo znano svarilo o prednosti vsebine zato pomeni kritiko redukcije mišljenja na metodo in v bistvu nezaupnico metodološkemu spoznavnoteoretskemu idealu.

Iz zapisa, da je »ključna pozicija subjekta v spoznanju izkustvo, ne forma«,⁵² sledi po eni strani upoštevanje in priznanje vsega, tako pri Kantu kot pri Heglu, kar pri njima ohranja neidentiteto subjekta in objekta, po drugi strani pa še neizprosna kritika vsega, kar omenjeno neidentiteto nekritično ukinja. Adornov načelni spoznavnoteoretski pristop – danes vidimo, da je bil to njegov življenjski program – strogo upošteva ontološko utemeljitev, kajti iz Adornovega celotnega filozofskega prispevka izhaja, da mišljenje ne vodi v pravo spoznanje in vedenje, če ni opredeljeno po nečem, kar ni ono samo.

Mišljenje potrebuje svoj ontološki temelj ali pa ni nič! Nikdar Adorno ne pristaja na trditev, da je objekt »nusprodukt«, izjava, tako zelo značilna za mnoge filozofije. V tej zvezi bi dejala, da je Adornova slika mišljenja v bistvu nekakšna teorija intermitenc, tj. teorija prekinitev, kajti misel misli, razmišlja oziroma je dejavna po nečem in le na podlagi nečesa, kar pač ni misel. Zato moramo tudi njegovo pojmovanje kategorije mimesis razumeti iz teh pomembnih spoznavnoteoretskih in ontoloških osnov. »Napor spoznanja je pretežno destrukcija njegovega siceršnjega prizadevanja, nasilja proti objektu. Njegovemu spoznanju se približuje akt, v katerem raztrga subjekt pajčolan, ki ga tke okoli objekta. Le tam je zmožen tega, kjer se v netesnobni pasivnosti zaupa lastnemu izkustvu. Na mestih, kjer vidi subjektivni um subjektivno naključnost, se zasveti prednost objekta; to na njem, kar ni subjektivni dodatek. Subjekt je agens, ne konstituens objekta; za odnos med teorijo in prakso ima to svojo konsekvenco.«⁵³

Vse to so stališča, ki sama ponujajo odgovor na vprašanje, kako spregovoriti o prednosti objekta: namreč, samo z močjo subjekta. Tudi ko je potreba spregovoriti o trpljenju in o tem, kako to obremenjuje subjekt in kar subjekt doživlja subjektivno kot svojo resnico, je trpljenje vendar objektivno posredovano. V individualizmu XIX. stoletja je kljub mnogim njegovim pozitivnim pridobitvam videl nekaj negativnega, namreč izgubo smisla za sprevidenje objektivnosti.

Problematika prednosti objekta nas tako sooča še z naravo Adornovega materializma. Nenavsezadnje nam daje tudi vso pravico govoriti še o Adornovi ontologiji in o njegovem pojmovanju ontološke potrebe.

- ¹G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, 61.
- ²E. Bloch, *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Gesamtausgabe 10, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 616.
- ³T. W. Adorno, *Resignation. Kulturkritik und Gesellschaft II*, Gesammelte Schriften 10/2, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 798.
- ⁴A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, 139.
- ⁵G. Lukács, n. d., 24.
- ⁶R. Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, Beck Verlag, München 1987, 43.
- ⁷J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Suhrkamp, Frankfurt 1985, 489-534.
- ⁸T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, 176.
- ⁹T. W. Adorno, n. d., 176.
- ¹⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt. Kulturkritik und Gesellschaft II*, 742.
- ¹¹M. Horkheimer in T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Frankfurt 1969, 21-22.
- ¹²M. Horkheimer in T. W. Adorno, n. d., 21.
- ¹³M. Horkheimer in T. W. Adorno, n. d., 22.
- ¹⁴T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742.
- ¹⁵T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742.
- ¹⁶T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 205.
- ¹⁷T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ¹⁸U. Guzzoni, *Selbsterhaltung und Anderssein. Ein Beitrag zur Kritischen Theorie*, navedek v: H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 316.
- ¹⁹J. Habermas, n. d., 7.
- ²⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 742-743.
- ²¹F. Nietzsche, *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, 23.
- ²²F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²³F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²⁴F. Nietzsche, n. d., 25.
- ²⁵T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften 4, Suhrkamp, Frankfurt 1980, 78.
- ²⁶T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 78.
- ²⁷T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ²⁸T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ²⁹T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ³⁰T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 157.
- ³¹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ³²T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 281.
- ³³E. Bloch, *Atheismus in Christentum*, Gesamtausgabe 14, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 85.
- ³⁴E. Bloch, n. d., 85.
- ³⁵T. W. Adorno, *Minima Moralia*, 281.
- ³⁶T. W. Adorno, *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1976, 148.
- ³⁷G. W. F. Hegel, *System der Philosophie. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*, Sämtliche Werke 9, Frommann, Stuttgart 1965, 58.
- ³⁸G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner Verlag, Hamburg 1952, 133.
- ³⁹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.
- ⁴⁰Prim. V. Jelkić, *Nietzsche i Adorno*, HFD, Zagreb 1990.
- ⁴¹H. Brunkhorst, *Theodor W. Adorno. Dialektik der Moderne*, Piper, München 1990, 187.
- ⁴²T. W. Adorno, *Noten zur Literatur*, Gesammelte Schriften 11, Suhrkamp, Frankfurt 1974, 610.
- ⁴³H. Brunkhorst, n. d., 187.
- ⁴⁴T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 22.
- ⁴⁵T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 31.
- ⁴⁶T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, 284.
- ⁴⁷T. W. Adorno, *Resignation*, 798.

⁴⁸T. W. Adorno, *Resignation*, 798.

⁴⁹T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.

⁵⁰T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 743.

⁵¹M. Jay, *Adorno*, Krt, Ljubljana 1991, 64.

⁵²T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 752.

⁵³T. W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, 752.

Povzetek: Cvetka Tóth, Filozofija kot odnos subjekt-objekt. Adornova kritika »prvega«

Prispevek je študija o Adornovi kritiki filozofskega mišljenja, ki skuša filozofiranje utemeljevati s pomočjo nečesa »prvega«. Študija zato tudi nosi podnaslov Adornova kritika »prvega«. V celoti gledano študija obravnava odnos subjekt-objekt, v katerem je, po Adornu, vsa najbolj osrednja filozofska problematika. V njegovi interpretaciji odnosa subjekt-objekt je vključena kritika precejšnjega dela zgodovine filozofije. Zato študija tudi opozarja na Adornova razmišljanja o »idiličnem in harmoničnem prvobitnem stanju ljudi«, na tezo o t.i. zlati dobi človeštva, ki je Adorno ne sprejema. Iz kritike anamneze resnice in iz primerjave med antičnim in judovskim pogledom na svet sledi opozorilo o eshatologiji resnice in o mesijanstvu. Ko govorimo o eshatološki naravnosti Adornove misli, smemo uporabljati izraze kot negativna utopija in negativno upanje.

Summary: Cvetka Tóth, Philosophy as the Relation between Subject and Object. Adorno's Criticism of »the Primary«

The article discusses Adorno's criticism of philosophical reflection, which attempts to define philosophical reasoning by referring to something »primary«. This is the reason for the subtitle of Adorno's Criticism of »the primary«. Overall, the article is concerned with the subject-object relation, where – according to Adorno – of the most relevant philosophical topics are to be found. Adorno's interpretation of the subject object relation includes a critical examination of a sizeable portion of the history of philosophy. For this reason, the article also takes account of Adorno's reflections on the »idyllic and harmonious primal existence of humankind,« notably of the thesis about the so-called golden age of humankind, which Adorno regards as untenable. The warning concerning the eschatology of truth and messianism stems from a criticism of the case history of the truth and from a comparison between the antique and the Jewish views of the world. In discussing the eschatological orientation of Adorno's philosophical thought, we may use such terms as negative utopia and negative hope.

France Dolinar (+)

Franc Grivec*

Na navečer dne, ko je Slovenija začela s slovesno devetdnevnicco na čast sv. Cirilu in Metodu ob tisočletnici njunega prihoda v slovanski apostolat, je 26. junija 1963 umrl v svojem petinosemdesetem letu teološki profesor Franc Ksaver Grivec,¹ prvak med raziskovavci zgodovine sv. Cirila in Metoda in starosta med glasniki ciril-metodijske misli, ne samo v svoji slovenski domovini, temveč v vsem katoliškem svetu.

Rojen v Suhi Krajini – v vasi Veliki Lipovec ajdovske župnije 19. oktobra 1878 – v enem versko in nravno najbolj zdravih delov slovenske zemlje, je podedoval tudi žilavo vztrajnost ljudi s kraško skopih tal, pa še neko malodeležno in malozaupno zaprtost vase in svoj prav ter bojevito voljo, braniti, kar si je ugotovil – lastnosti rodov, ki se morajo trdo bojevati z nedarežljivim zemljiščem. Rad je ponavljal »Omnis sanctus pertinax«, gotovo brez te »svete trme« nikdar ne bi mogel ustvariti svojih življenjskih del, ko mu je vek že zahajal. Ta vztrajnost je bila tudi psihološka podstava zgledno stanovitne zvestobe poslanstvu, ki se mu je že mlad zadal.

Kot toliko velikih slovenskih mož, ga je vzgojilo Alojzijevišče – gimnazijo v Ljubljani je obiskoval od 1890 do 1898. Po vplivom prefekta dr. Jožeta Debevca se je tudi on ogrel za slovanstvo in za slovstveno delovanje. V drugi šoli se je začel učiti srbskega in hrvaškega jezika, v četrti se je skupaj s prijateljem in sošolcem Ivanom Prijateljem lotil učenja ruščine, ki jo je konec gimnazije že dobro znal. Alojzniške »Domače vaje« so bile tudi mlademu Krajincu prva pisateljska vadnica.

Abiturientski almanah »Na razstanku« (Gorica 1898) je Grivca predstavil med vodilnimi pripadniki njegove generacije. V zbornik, kjer so objavili Murn svoje pesmi, Šorli svoje verze, Ivan Prijatelj in Dinko Puc pripovedniške poizkuse, je Grivec prispeval zelo zrelo razpravo »Ruski realizem in njega glavni zastopniki«. O novejši ruski književnosti je pisal tudi naslednje leto, to pot v Aleša Ušeničnika Katoliškem obzorniku (KO).

Pretežno leposlovno usmerjenost je kazal še vsa leta ljubljanskega bogoslovja. Podoba je bila, da je katoliško gibanje v njem dobilo literarnega kritika – v KO 1902 so vse tri »Literarne razprave« (Brezina, Gogolj, Morawski) njegove. Očitno je bilo, da pri ruskem »psihološkem realizmu« (izraz je rabil sam) šolani kritik ne ostaja ob zgolj idejnih in pedagoških sodilih Mahničeve šole. Ob češki katoliški moderni je opozarjal na umetniško resnično katoliško literaturo (Češka katoliška moderna, Dom in Svet (DS) 1901). Kazal je na prodiranje novega duha, ki se je uprl materialističnemu naturalizmu, v svetovni literaturi. Pod vtisom konverzij pomembnih sodobnih piscev (J. K. Huysmans – »En route« 1895; J. Joergensen 1896 – »Digte« 1898) v katolicizem je sicer precenjeval religiozno prenovitveno silo spiritualistične tendence v simbolizmu in je pojavu vzdela zelo oporekljivo ime »misticizem« (»Iz naturalizma v misticizem« v bogoslovskem Almanahu 1901), vendar je pravilno

spoznal, da je za umetnostni razvoj slovenske katoliške literature potreben stik s sodobnimi tokovi velikih slovstev. Med »mistiki« mu je bil najbolj drag O. Brezina, študija »Mističen cvet s češkega Parnasa« (KO 1901 in 1902) je vzbudila pozornost tudi med Čehi. V slovenski literaturi, je menil, se pridružuje novi religiozni smeri Ksaver Meško (»Za novimi cilji«, KO 1900); pod vtisom te kritike in Grivčeve privatne korespondence se je Meško odločil za pristop k DS. Zadnjo oceno iz slovenske literature je Grivec posvetil Mešku (Čas 1907 o »Miru božjem«).

Vendar ga je vedno bolj prevzemala teologija. Med njegovimi ljubljanskimi bogoslovnimi spisi se nahajajo prvi zapiski o Solovjevu (ki je zanj literaturo iskal že 1898) in prvi članek o vprašanju »Cerkev in cerkve« (KO 1902). Razprava »Umetnost-apologija« (Almanah 1901, 118–145) znamenjuje preusmerjanje avtorjevega intelektualnega zanimanja. Pod vplivom Mahničia in njegovega »Rimskega katolika« je precej slovenskih bogoslovcev dobilo oseben odnos do znanstvene teologije. To smer je v ljubljanskem bogoslovju pospeševal škof Missia; leta 1897 sta se vrnila v domovino prva Missijeva germanika, Aleš Ušeničnik je prevzel predavanja iz filozofske propedeutike in fundamentalne teologije (1900 je prevzel dogmatiko), njegov brat Franc je postal spiritual v ljubljanskem semenišču. Spremembo nasproti preje prevladujočemu leposlovnemu zanimanju najbolje predstavlja prvi »Almanah, spisali slovenski bogoslovci« (1901), ki ga je pod pesniškim posvetilom »Kristusu Kralju« uredil vprav Franc Grivec.²

Ko je Grivec od 1902 do 1905 nadaljeval in dopolnjeval teološke študije na teološki fakulteti v Innsbrucku, ki je izročena avstrijski jezuitski provinci, je pod vplivom tedaj že emeritiranega profesorja p. Nikolaja Nillesa (+ 1907) obstajalo tam dosti živahno zanimanje za vzhodne cerkve. S temi vprašanji so se naravno bavili predvsem teologi iz slovanskih dežel. V času Grivčevega študija se je formiral pravi krožek, kjer so poleg Grivca bili najbolj delavni Ukrajinci M. Haluščynskij, J. Bocian, D. Jaremko in Čeh A. Špaldak SJ. Iz zgodovine poizkusov zedinjenja med vzhodnimi Slovani je Grivec izbral temo svoje doktorske disertacije; ko je pisal, je šel na daljše raziskovanje v Krakow. (Pri tem našel čas, da je napisal za DS 1903 »Davnost in pomen poljskega jezika.«.) V zgodovinsko metodiko ga je uvedel tedanji innsbruški cerkveni zgodovinar Šlezijec Emil Michael SJ, učenec von Fickerja in von Pastorja.

Navdušenje za češko moderno – s pesnikom Jakobom Demlom si je dopisoval – ga je zbližalo s češkimi, posebno moravskimi bogoslovci. Po njih se je seznanil z diskusijo o ciril-metodijski ideji, ki so jo pojmovali skoraj samo kot slovansko liturgijo, ko je bil 1907 prvič na Velehradu, na zborovanju bogoslovcev in katoliških izobražencev. Ko je o tej diskusiji razmišljal, je mladi slovenski teolog bistroumno spoznal pravo bistvo ciril-metodijske misli, ki more biti le vodilna ideja apostolata sv. Cirila in Metoda: Slovani naj kot most vežejo Vzhod in Zahod, izpolnjujoč tako posebno nalogo v organizmu Cerkve; slovanski katoličani naj tedaj posredujejo med katoliško in ločenimi vzhodnimi cerkvami, posebno slovanskimi pravoslavnimi; posebna naloga slovanske teologije je preučevanje ločenega Vzhoda. Do naravnost genialne formulacije ciril-metodijske misli, ki odpira novo dobo v prizadevanju za edinost in v preučevanju vzhodne teologije med katoliškimi Slovani, je mogel priti le, ker je dovolj poznal že tedaj delo ruskega slavista Aleksandra Vasiljeviča Gorskega in njegove zgodovinske šole, ki gledajo v sv. Cirilu in Metodu apostola vesoljne

cerkvene edinosti, zastopnika ene vesoljne Cerkve iz dobe pred razkolom. Svojo zamisel je objavil v članku »Idea ciril-metodijska«, ki je po slovensko in češko izšel v časopisu moravskih bogoslovcev »Museum« (1903–4, 2–14). (Sporočil jo je tudi v KO 1904, 409–12.) Misli mladega teologa³ sta dala popolno podporo tedanja voditelja češke teologije dr. Anton Podlaha in dr. Jozef Tumpach. Prišla sta naslednje leto na Velehrad, kjer je dr. Podlaha razgrnil načrt o organizaciji slovanske teološke dejavnosti v luči tako pojmovane ciril-metodijske ideje, o kateri je govoril tudi Grivec. Oba govora na shodu 1904 sta izdana v knjižici »Idea Cyrillo-methodejska« (Velehrad 1905).

Takšno orientacijo teološkega raziskovanja med katoliškimi slovanskimi narodi ni terjala samo dinamika okrožnice Leona XIII. »Grande munus«, temveč jo je vsaj toliko narekovala tedanja evropska situacija v znanostih, ki morajo še posebno zanimati slovanske znanstvenike. Slavistiki je takrat veličina Miklošičeva pridobila avtoriteto. Vatroslav Jagić, ki ga je 1886 nasledil na dunajski katedri, je ohranil visoko vršino dunajske slavistične šole. V časopisu »Archiv für Slawische Philologie« je mlada znanost 1875 dobila priznano glasilo. Samo vprašanje časa je moglo biti, da se za staroslovansko književnost, ki jo sestavljajo le cerkveni teksti, začno zanimati bogoslovni znanstveniki. Devetdeseta leta XIX. stoletja so dale rojstne letnice vrsti znanstvenih del, ki pomenijo dokončno ustanovitev bizantinistike: 1891 je izšla fundamentalna K. Krumbacherjeva zgodovina bizantinske literature (2. izd. 1897), 1892 je začela izhajati »Byzantinische Zeitschrift«, 1895 je A. A. Vasiljev odlični ruski bizantinologiji ustanovil glasilo »Vizantinskij Vremennik«, isto leto je F. I. Uspenski izdal prvi zvezek »Izvestij« ruskega arheološkega instituta v Carigradu. In v nobeni veliki literaturi in kulturi teologija ni imela toliko vloge kot v bizantinski.

V istih devetdesetih letih si je tudi katoliško raziskovanje Vzhoda med zapadnimi narodi ustvarilo svoji prvi časopisni središči: Bessarione (Rim 1896), Echos d'Orient (Paris 1897). Študij orientalne teologije na zapadu sta bistveno pobudila ruska konvertita Ivan Gagarin SJ (La Russie sera-t-elle catholique? 1855), pisec več razprav o vzhodni teologiji, ki je začel 1856 znane »Etudes« izdajati kot glasilo svojih načrtov in Ivan Martinov SJ, katerega delo »Annus ecclesiasticus graeco-slavicus« je 1863 izšel pri bolandistih. Njuno prizadevanje je nadaljeval v Petersburgu rojeni Pavel Pierling SJ (ordiniran v Innsbrucku 1868), raziskovavec odnosov med Rusijo in Sv. Sedežem. Danes je znana njegova vloga pri nastanku enciklike »Grande munus«. Liturgične studije Martinova je nadaljeval N. Nilles SJ (Kalendarium ecclesiae orientalis et occidentalis, 2. izd. 1896–7), od 1859 profesor cerkvene zgodovine v Innsbrucku, zbiravec gradiva za zgodovino unij v habsburških deželah. V začetno fazo katoliškega raziskovanja vzhodnih cerkva spada tudi dalmatinski samouk Ivan Marković OFM, katerega ne vedno kritično delo »Gli Slavi ed i Papi« (1897) je v hrvatskem prevodu (1903–5) bilo zelo brano v bogoslovjih na slovanskem jugu. Med Slovenci je na naloge, ki jih teologom stavlja razvoj slavistike, prvi opomnil – tudi v drugih pogledih po krivici pozabljeni prizadevnik za ciril-metodijske ideale – Fran Kovačič: »Staroslovansko književnost so doslej obdelovali le jezikoslovci, čas je, da se tudi bogoslovci začnejo živahneje baviti s tem predmetom« (Voditelj v bogoslovnih vedah (VBV) 1899). Verjetno tega poziva tako pazljivi bravec domače teološke literature, kot je bil mladi bogoslovec Grivec, ni prezrl.

Leta 1907 je Grivca po kratkem kaplanovanju v Dobu pri Domžalah škof Jeglič imenoval za študijskega prefekta v ljubljanskem bogoslovju, obenem je od 1907 do 1916 nadomestoval J. E. Kreka in dociral njegova predmeta, filozofijo in fundamentalno teologijo, izredni profesor za ti stroki je postal 1916. Leta 1919 ga je zagrebška univerza izbrala za profesorja vzhodnega bogoslovja, toda že naslednje leto se je vrnil v Ljubljano.

Bil je doslej edini študijski prefekt, ki je bogoslovce sistematično navajal k znanstvenemu delu. Prvi literarni sad tega prizadevanja je bila zbirka razprav »Sv. Janez Zlatoust. Doneski v proslavo 1500-letnice njegove smrti«, ki je 1908 izšla kot ponatis iz VBV v Mariboru. Iz tedanjega Grivčevega krožka je izšel biblicist Andrej Snoj, ki je predvsem po Grivčevem prizadevanju dobil docenturo za Novo Zavezo na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Več uspehov v organizaciji teološkega dela mu je prineslo sodelovanje pri ustanovitvi in uredništvu (od drugega letnika) revije »Slavorum Litterae Theologicae« (Praga 1905–10) in pri prirejanju znanstvenih kongresov v Velehradu (od 1907). On je predlagal 1909 ustanovitev Velehrajske akademije, učene družbe za preučevanje vzhodnih cerkev in bil izvoljen v pripravljalni odbor zanjo. Ko se je p. Špaldak polastil 1911 glasila Velehrajske akademije, je Grivec opustil svoje sodelovanje, ki ga je obnovil šele novemu uredništvu 1932.

Literarno delo do profesure na univerzi kaže izredno širok obseg intelektualnega zanimanja. Kot profesor filozofije je v kritičnih naznanilih seznanjal slovensko inteligenco s sodobnim filozofskim slovstvom, zlasti sholastičnim in slovanskim (v Času (Č) in delno v VBV), napisal pa tudi samostojni razpravi »Novi čuti« (Č 1909) in »Neumrljivost duše« (Č 1918). Več je samostojno pisal iz apologetike (Kristus pred moderno kritiko, almanah »Za resnico« 1904; Tu es Petrus, VBV 1911; Apologetični pomen konverzij, Č 1916). Vestno je poročal o znanstvenem položaju vprašanj o sv. Cirilu in Metodu (Č 1907 in 1908 /kritika Snopka/), in se pripravljal na prihodnje lastno znanstveno raziskovanje. Metodično je vztrajno registriral dogodke iz življenja vzhodnih cerkva (Cerkveni letopis. Vzhodna cerkev, VBV 1904–1914). Ko je v aneksijski krizi 1909 »vzhodno vprašanje« postalo neposredno pereče za Slovence, je Grivec opozoril na »Cerkveno vzhodno vprašanje« v obsežni razpravi (VBV), ki je doživela knjižno izdajo na Češkem (Vychodni otazka cirkevni, Praha 1909) in na Hrvaškem (Iztočno crkveno pitanje, Zagreb 1911). Kmalu je bila potrebna druga izdaja, ki je predelana izšla pod naslovom »Pravoslavje« (Lj 1918, češki prevod: Pravoslavi, Kromeríž 1921), tedanji najboljši katoliški prikaz.

Kot slovenski pisatelj je Grivec v svoji prvi dobi predvsem slavist, seveda v pomenu vede v slovanstvu sploh. Z balkanskima vojskama, prvo svetovno vojsko in rusko revolucijo so prišla na met aktualna kulturno-politična vprašanja, ki jih je z velikim zgodovinskim in zgodovinsko-filozofskim znanjem obravnaval v številnih razpravah v Času (1915: Pravoslavna nevarnost?, Germanstvo, slovanstvo in Balkan, Balkansko vprašanje, Ruski problem; 1916: Srbsko-bolgarsko vprašanje; 1917: Vzhod, Ruska revolucija; 1918: Ruska sfinga, Zakaj je propadla Poljska?). Toliko iz izvedenskega peresa po prvih virih pisanih razprav o vprašanih slovanskih narodov kot po Grivčevi zaslugi v letih 1915–19 slovenski bravec poslej ni imel nikoli več na voljo.

Svoj strokovni teološki pridelek je ta čas objavljaj predvsem med Čehi. Že v »Museum« 1903–4 je začel priobčevati kritična poročila o ruski teološki in cerkveni literaturi, nadaljeval jih je v Časopisu katolickeho duhovenstva (1905)

in postal eden glavnih recenzentov revije *Slavorum Litterae Theologicae* (1905–9), kjer je svoje poročanje razširil na Srbe in Bolgare. V tem drobnem in publicistično nevhvaležnem delu se je izobrazil v enega prvih poznavalcev pravoslavne teologije in pravoslavnih cerkva med katoliškimi znanstveniki.

Strokovno razgledan v vprašanih cerkvene edinosti je mogel kongenialno razumeti pomen Slomškove ustanove, ki je bila 1909 kot Apostolat sv. Cirila in Metoda (ACM) obnovljena v ljubljanski škofiji. Na Slomškovo izročilo je navezal v knjižici »A. M. Slomšek o sv. Cirilu in Metodu« (Lj 1910). Tudi med preproste sloje je odprl pot ciril-metodijski misli, ko je izdal »Apostolski molitvenik« (Lj 1918, 1928). V prvi vrsti pa je s to molitveno knjigo hotel zagotoviti religiozni značaj ciril-metodijske misli, ki ji je med Slovenci grozila nacionalistična sekularizacija.

Ko je pod pokroviteljstvom škofa Mahničha uvajal ACM na otoku Krku, je prišel v stik z oddavnim slovanskim bogoslužjem rimskega obreda. Poglavitni Mahničevi sodelavci — glagoljaši — so mu v razgovorih poudarjali, da bi bilo treba pojasniti pomen slovanske liturgije za unionistično prizadevanje. Toda vprav Grivec je bil tisti, ki je odpravil istovetenje ciril-metodijske ideje s slovanskim bogoslužjem. Značilno je, da resolucije Velehrajskih kongresov niso nikoli omenjale slovanske liturgije. Vprašanje je vnovič preučil. Ko so škofje Države Slovencev, Hrvatov in Srbov (SHS) na konferenci 27.–29. novembra 1918 sklenili prositi Sv. Sedež, naj raztegne privilegij slovanskega bogoslužja rimskega obreda na vse katoličane v novi državi Južnih Slovanov, je Grivec napisal razpravo »Slovansko bogoslužje« za Čas (1919), ki je izšla prevedena v uradnem glasniku djakovske škofije (1919). Poudaril je važnost slovanske liturgije za cerkveno edinost, podčrtal je tudi, da bi se z njim »izbrisal spomin na tuje krivice«, vendar ni zakrival senčnih strani v pogledu kulture. Sklep iz leta 1918 so škofje, tedaj že v Kraljevini SHS, ponovili na seji 15.–20. novembra 1919. »Verjetno, da so škofje omenjali ta dva razloga«, ki ju je navajal Grivec (Bogoslovni vestnik (BV) 1924, 91) v svoji promemoriji. Gibanje pa je dobilo čisto politični značaj in spričo hegemonističnih teženj srbskega pravoslavja nevarno smer, zato je episkopat ob prizadevanju, da bi se privilegij slovanskega bogoslužja vklenil v razgovore za konkordat, opustil svojo prejšnjo naklonjenost. Liturgično vprašanje je postalo predmet časniških obravnavanj, zato je Grivec napisal v Slovenca (7. jul. 1922) strokoven članek, v katerem pa vztraja na stališču iz 1919. Zoper uvedbo glagolskega bogoslužja so se potem izrekli kar trije profesorji ljubljanske Teološke fakultete, Srebrnič (Č 1923), Ujčić in Rožman (oba v BV 1923). V odgovoru »Slovansko bogoslužje in delo za cerkveno zedinjenje« (BV 1924) je Grivec poudaril, da je slovanska liturgija »vprašanje misijonske in pastoralne metode in oportuniteti«, da so pogoji zanjo drugačni v Dalmaciji kot v Sloveniji in Hrvaški, da na Slovenskem ni tradicije.

Med dokumente slovenskega razgledovanja v novem položaju po zlomu Avstrije, ko so se odprli politični temelji enostranskega nemškega vpliva na slovensko kulturo, ima pomembno mesto razprava o »Naši kulturni orientaciji« (Č 1919), v kateri Grivec terja za naprej neprimerno večje poznanje zlasti francoske kulture. Na »Katoliški preporod v Franciji« je opozarjal še sredi vojske (Č 1916). Že leta 1901 (KO 1901, 355) je v poročilu o monumentalnem pregledu 19. stoletja »Un siècle. Mouvement du monde de 1800 à 1900« zapisal: »S katoliškega in slovanskega stališča želimo, da bi Slovenci postali bolj zaupni do Francozov in se bolj zanimali za njih kulturo«.

Za skupno Državo SHS se je odločil tudi, ker je mislil, da bo v novi skupnosti dana možnost za apostolat edinosti. Misel, da bodo katoliški Slovenci in Hrvati »most za zedinjenje na Balkanu« se je često ponavljala v času gibanja za Majniško deklaracijo na Hrvaškem posebno v tistem časopisju, ki je bilo pod vplivom Mahniča. Ko je Nova Evropa 1923 razpisala anketo o verskem položaju v SHS, je Grivec v prispevku »Katolički vjerski problem u Jugoslaviji« poudarjal dobre odnose med katoliško in pravoslavno cerkvijo kot pogoj za zedinjenje, moral pa je že priobčiti svoje pritožbe zoper katoličanom neprijazno uradno prakso.

Kakor velika večina slovenske inteligence prva leta nove države, je tudi Grivec verjel v trditev »Slovenski znanstveni jezik se bo gotovo približeval srbohrvaškemu«, zato je predlagal odpravit stare cerkvene termine: spoznavalec, učenik, postava (lex), zakon (matrimonium), celo namesto zgodovine si je želel »historijo« (BV 1921, 112).

Ustanovitev Univerze v Ljubljani je Grivcu uresničila mladostni sen, postati akademski učitelj v domovini. Leta 1920 se je vrnil iz Zagreba in postal eden izmed prvih rednih profesorjev na Teološki fakulteti, kjer je prevzel katedro za traktat o Cerkvi, predaval je pa tudi o vzhodnem bogoslovju. V jeziku »uredbe teoloških fakultet«, ki je prevzela pravoslavni sistem, se je njegov predmet imenoval »primerjalno bogoslovje«. Ljubljanska profesura je omejila Grivčevo znanstveno zanimanje končno na ekleziologijo in na raziskovanje vzhodne teologije, predvsem teologije sv. Cirila in Metoda.

Na ljubljanski fakulteti je mogel šele popolnoma razviti svoje zmožnosti teološkega organizatorja. Vodilno je sodeloval pri ustanovitvi Bogoslovne akademije, ki se je pod njegovim predsedstvom ustanovila najprvo kot odsek Leonove družbe leta 1920, naslednje leto pa kot samostojna učena družba za teološke stroke. Leta 1921 je začela izdajati znanstveni četrletnik Bogoslovni vestnik, ki je bil tako poimenovan na predlog Grivca, kateri je to ime izbral s spominom na znanstveno glasilo Moskovske akademije Bogoslovskij vestnik (zatrt v 37. letniku od revolucije 1918) in z namenom, da tako poočiti posebno poslanstvo novega teološkega časopisa. To so hoteli poudariti tudi s tem, da je bila na prvih straneh revije natisnjena Grivčeva razprava o pravovernosti sv. Cirila in Metoda (BV 1921, 1–43).

Pomembno je Grivčevo didaktično delo na novi znanstveni instituciji. Za akademsko višino fakultete se je prizadeval tudi z znanstveno vzgojo v seminarjih. Njegov seminar je bil – poleg (delno) Lukmanovega in pozneje Turkovega – edini, ki je pripravljal na samostojno znanstveno delo. Udom svojega seminarja je razlagal probleme svojega lastnega raziskovanja in jih vzpodbujal k udeležbi pri njihovem reševanju.

Edini je spisal – poleg obeh Ušeničnikov in Snoja – slovenski akademski teološki priročnik. Traktat »Cerkev« je prvič izšel 1924 (320 strani). Je prvi katoliški učbenik, ki zadovoljivo upošteva pravoslavno teologijo in tudi v stavbi jemlje v poštev pravoslavno pojmovanje cerkve. Pomembno mesto ima tudi med poizkusi, razviti ekleziološki traktat iz nauka o mističnem telesu Kristusovem.⁴ Češki izvedenec za nauk o Cerkvi p. B. Spačil SJ, profesor na Orientalnem institutu v Rimu, ga je ocenil za »edini s katoliške strani pisani traktat, ki v polnem obsegu obravnava nauk ločenega Vzhoda; najboljši, ki je bil dozdaj napisan na slovanskem jeziku, in eden izmed najboljših med tistimi, ki so jih izdali katoliški teologi o Cerkvi, ker je jasen in jednat ter se ozira na potrebe

časa« (*Orientalia Christiana* 1924, 317). Organizacijo traktata, kjer je pred razpravljanjem o primatu postavil nauk o Kristus-glavi Cerkve, je odobril Pij XI. v pohvalnem pismu Državnega tajništva z 31. marca 1924. Grivčeva »Cerkev« glede globine spekulacije med svojodobnimi traktati ne dosega Billota (1910) in Strauba (1912), glede obilnosti obravnavane materije ne more tekmovati z d'Herbignyjem (1921) in Ottingerjem (1911), vendar je samostojno in izvorno znanstveno delo.

Prva izdaja je v desetih letih pošla: kot nadomestilo je izdal lepo knjigo »Kristus v Cerkvi« (Lj 1936, str. 270; češki prevod Fr. Švehlák – Fr. Jemelke, Olomouc 1938), ki jo je namenil širšemu bralnemu krogu. V delu je očrtal Cerkev kot središče religioznega življenja.

Drugo izdanje »Cerkve« je popolnoma predelano priobčil leta 1943. Zaradi vojnih razmer ni mogla imeti tistega odmeva kot prva edicija. Zlasti je predelal poglavji o kraljestvu božjem in ustanovitvi Cerkve, kjer je ukoristil H. Dieckmannove zgodovinsko-dogmatične traktate »De Ecclesia« (1925). Za poglavje o mističnem telesu je mogel upoštevati samo uvodni del Trompove monografije, ki jo je izmed zadevnih del najbolj cenil. Pija XII. enciklika pa je izšla, ko je bilo to poglavje Grivčeve knjige že natiskano. Večji del svoje razprave *De corpore mystico* je izdal v latinskem prevodu že leto preje (BV 1942, 14–34). V poglavju o znakih Cerkve je uporabil M. Jugiejev traktat v *Dictionnaire de Théologie catholique* XIV.

Grivec je svojo drugo knjigo o Cerkvi pisal v času živahne ekleziološke diskusije, ko so nekateri govorili naravnost o »krizi ekleziologije«, zlasti zaradi enostranskega tolmačenja nauka o mističnem telesu Kristusovem. Grivec je k debati prispeval zlasti v razpravah »De Corpore Christi mystico quaestiones methodologicae« (*Acta Academiae Velehradensis* 1937) in »Controversia de Corpore-Christi mystico« (AAV 1941). Proti pnevmatološki smeri je postavil tezo: »Mistično telo najprej (in recto, reduplicative) pomeni notranje nadnaravno življenje Cerkve, toda nikakor se je ne sme zožiti na dušo Cerkve, temveč bistveno obsega tudi vidno uredbo hierarhije.« To njegovo stališče je dobilo potrditev v Pija XII. okrožnici »Mystici Corporis« (1943), ki ne dopušča nobenega dvoma, da cerkvenemu pojmovanju skrivnostno telo Gospodovo ne pomeni samo notranjo-nevidno resničnost v globini Cerkve, temveč prav tako bistveno telesnost te Cerkve. Grivčev pomen v kontroverzi je pravilno očrtal ruski benediktinec C. Ljalin v delu »Une étape en ecclésiologie« (*Chevetogne* 1947).⁵ Tudi po encikliki pa je ostala teologiji naloga, povezati v en teološki pojem Cerkve biblične pojme »telo Kristusovo«, »nevesta Kristusova«, »božje ljudstvo«, ki vsi pomenijo eno in isto resničnost Cerkve, čeprav vsak zase poudari bolj eno komponento v skupini resničnosti Cerkve. Zdi se, da za to razpravo Grivec ni imel več vseh potrebnih podatkov.

Seveda je Pija XII. encikliko, ki ji je pojem telesa Jezusa Kristusa vodilni pojem za prikaz nauka o Cerkvi, z veseljem pozdravil in s svojega stališča komentiral. Ker enciklike ni mogel več upoštevati v tekstu svojega traktata, je o njej napisal dodatek h knjigi in jo tudi posebej izdal s komentarjem: »Skrivnostno telo Jezusa Kristusa« (Lj 1944, str. 196), kjer je ohranil v glavnem prevod dr. K. Truhlarja za Ljubljanski škofijski list.

Za teološko podstavo dela za cerkveno edinost je važna Grivčeva teološka obrazložitev pojmov »Unio, unionismus, unitas« (AAV 1934), za metodologijo dela za cerkveno edinost njegovo predavanje na V. velehradskem kongresu

(Acta Conventus Velehradensis V., francosko: Union des Eglises, 1928), kjer se je posebej oziral na dežele, ki meje na pravoslavne.

Katoliško raziskovanje vzhodnega bogoslovja, posebno nauka o Cerkvi, je zadalžil s pomembno študijo »Cerkveno prvenstvo in edinstvo po bizantinskem pojmovanju - Doctrina Byzantina de primatu et unitate ecclesiae« (Lj 1921), ki je izšla skupaj z razpravo o pravovernosti sv. Cirila in Metoda tudi v češkem prevodu (Kromeriž 1922). Obravnaval je tudi nauk staroslovanskih sholijev o primatu (BV 1922, s prevodom fragmenta Metodovega nomokanona), sedanji nauk ločenega Vzhoda o ustavi Cerkve in o počelu edinosti v Cerkvi (ACV IV/1925), vzhodni pojem Cerkve (Acta Conventus Pragensis pro Studiis orientalibus 1930), Cerkev – telo Kristusovo in »sobornost« (ACV VI/1933). Poljudno-znanstveni značaj ima knjiga »Vzhodne cerkve in vzhodni obredi« (Lj 1930, ponatis iz BV 1930), dopolnitev in osodobnitev knjige o pravoslavju iz 1918.

Po prvi svetovni vojski je Grivec veljal za enega izmed prvih poznavavcev ruske teologije na Zahodu. Kot prvi katoliški izvedenec o Vladimirju Solovjevu, ki je bil Grivcu osebno drag ruski mislec, je bil povabljen k sodelovanju za zbornik »Ex Oriente« (Mainz 1927), kamor je napisal rusko razpravo »Samobytnost Vladimira Solovjeva« (tudi francoski prevod). Za nemški izbor iz Solovjeva »Monarchia S. Petri« (Mainz 1929) je bil naprošen, naj napiše uvod »Bemerkungen zur Theologie Wladimir Solowjews«. Potrdilo vodilnega Grivčevega izvedenstva v študiju prvega ruskega religioznega filozofa je bilo povabilo, naj napiše geslo »Solowjew« za Buchbergerjev Lexikon für Theologie und Kirche (IX, 1937).

S svojimi številnimi slovenskimi študijami o Solovjevu (monografija: Č 1917, tudi separat; katoličan: Č 1918 in separat; odnos do Strossmayerja: Katolički list 1925, rusko Vera i rodina 1925 in separat; pesnik: DS 1926; odnos do Dostojevskega: BV 1931 in separat) je vzbudil živahno zanimanje med slovensko inteligenco za genija ruske religioznosti. Sad tega so tudi teološke disertacije J. Kraljiča, P. Robiča, K. Truhlarja, ki jih je nameraval izdati v posebnem zborniku. Solovjeva je tudi prevajal, pred koncem druge velike vojske je bil že naznanjen tisk »Filozofije ljubezni« in »Opravičenja dobrega«. Od drugih ruskih teologov je preučeval Homjakovega (BV 1934) in Antonija Hrapovickega, posebno zaradi vpliva na srbsko teologijo.

Srbsko cerkveno življenje je zelo dobro poznal. Svoj obilni material je izročil v uporabo graškemu profesorju A. Hudalu za knjigo »Die serbische orthodoxe Nationalkirche« (Graz 1922). Čeprav se je zavedal potrebnosti poznanja srbske cerkve za Slovence, sam njene zgodovine ni monografično obdelal. O srbskih verskih problemih je pisal v Č 1920, potem pa o njih v znanstvenih revijah ni razpravljal do zavladanja patriarha Varnave (1930). Pod tem patriarhom je dobila omah protikatoliška smer, ki je pod vplivom ekstremne teologije ruskega slavofilizma začela s silno ostro polemiko zoper katoliško Cerkev. Ton ji je dal patriarh sam z velikonočnim pastirskim listom za leto 1931 o »borcih za zemeljsko kraljestvo Kristusovo«. Grivec je v odgovorih (BV 1931, 1932, 1933) kazal na zastarele teološke osnove tega napadanja in klical h krščanskemu sožitju v miru in ljubezni. Neakademske napade na katoličane, ki se je v njih odlikovalo zlasti glasilo študentov belgrajske bogoslovne fakultete Svetoslavje, katero je posebno strastno pisalo zoper

Grivca («On opet grdi...», Svetoslavje 1933, 189-190) je končno morala prepovedati politična oblast.

Ob novi napetosti, ki je nastala ob konkordatnem boju, je na ugovore pravoslavnih cerkvenih voditeljev in pravnikov odgovarjal Grivčev učenec Odar (BV 1937). Ko se je boj polegel, je Grivec z velikim veseljem vpisal pomirjevalne glasove srbske hierarhije (Slovenec 30. marca 1938). Da bi pokazal znanstveno negotove temelje protikatoliške svetosavske ideologije, je 1938 napisal poljudno-znanstveno knjižico »Sveti Sava i Rim« (Lj tudi slovensko), kjer je poudaril, da ni mogoč zgodovinski dokaz Savovega sovraštva do katoličanov in Rima, pa tudi ne njegove pripadnosti katolištvu. Delce, ki si ga je želel dr. Korošec, je imelo tudi cerkveno-političen namen: Grivec je srbskim sodobnikom stavljal v zgled strpno in daljnovidno politiko utemeljiteljev srbske države in cerkve, kakršno si je on izbral iz virov.

Ko je bilo jasno, da prof. Ehrlich zaradi tolikernih drugih zaposlenosti ne bo napisal Slovencem tako potrebnega traktata »O pravi religiji«, ki ga je predaval, je Grivec izdal kratko celotno apologetiko »Krščanstvo in Cerkev« (1941, str. 110), ki je bila namenjena tudi za uporabo na srednjih šolah. V delu je dosledno izvedel zvezo empirične metode z dokazi za bivanje božje, Kristusovo božje poslanstvo in Cerkev. Metodo apologetike je obravnaval v treh razpravah v duhovniški reviji Vzajemnost 1940.

Kot samostojen raziskovavec sv. Cirila in Metoda se je Grivec uveljavil takoj v začetku svoje akademske profesure v Ljubljani z razpravo »Pravovernost sv. Cirila in Metoda« v BV 1921 (tudi češki prevod), ki je zanjo prejel priznanje srbske in češke znanosti. Dokazal je iz teološkega mišljenja, ki se razodeva v Žitju Konstantina (ŽK) in v Žitju Metodija (ŽM), posebno v obširnem uvodu k Metodovemu življenjepisju, da sta sveta brata zastopnika krščanskega Vzhoda iz dobe pred cerkvenim razkolom, torej pravoverni v zahodnem in vzhodnem smislu. Samostojnost Ciril-Methodove teologije nasproti bizantinski teologiji njunega časa potrjuje tudi analiza »Virov Ciril-Methodove teologije« (Slavia 1923) in preiskava orientalskih in rimskih vplivov v sholijih slovanskih apostolov (Byzantinische Zeitschrift 1929- 30). To tezo naj bi potrdilo tudi proučevanje staroslovanskega prevoda Nove zaveze, za katero je pridobil ljubljanskega bibličista Andreja Snoja, ki je v svoji razpravi o Mateju dokazoval, da je ta prevod prirejen po izvenearigrajski redakciji (Razprave BA III, 1922).

Delo za ekleziološki traktat pa mu ni pustilo časa, da bi svoja ciril-metodijska raziskovanja mogel ohraniti na isti znanstveni vršini. Šele po letu 1934 se jim je mogel v prvi vrsti posvetiti. Vmes je izdal poljudno-znanstveni življenjepis »Slovanska apostola sv. Ciril in Metod« (Lj 1927), ki je v naslednjih letih izšel v češkem, nemškem, poljskem in slovaškem prevodu. Kratak pregled njunega življenja je napisal za češko zbirko »Životem«, »Sv. Cyril a Metodej« (Hlučin 1928).

Že leta 1920 je z uspehom analiziral prvo poglavje ŽM kot fragment Ciril-Methodove teologije; ko se je vrnil k sistematičnemu preučevanju te teologije, je spet zastavil pri tem obširnem uvodu v Metodijevo vito in pokazal, da ŽM I vsebuje osnovno poglavje Ciril-Methodove kateheze (BV 1934). Ko je raziskal biblične zgodbe sv. Cirila in Metoda (BV 1935) v ŽM I kot dokument njune teologije, je ugotovil vpliv panegirikov sv. Gregorija Nacianškega na njih sestavo in odklonil Dvornikovo tezo o posnemanju sočasnih bizantinskih legend. Obenem je pojasnil tudi posvetitev Cirilovo sv. Gregoriju, ki so jo do tedaj šteli

za legendaren element. Raz razgledišče, pridobljeno v tej razpravi, je mogel ugotoviti zgodovinsko jedro pripovedi o zaroki sv. Cirila s Sofijo (BV 1935), drugega »legendarnega okrasa« v ŽK III tudi s tem, da je metodično okoristil dotlej neopažene biblične in patristične citate v tekstu. V istem letniku BV (str. 211-217) je obrazložil zvezo med Cirilovim čaščenjem Sofije- Modrosti in njegovim iskanjem »pradednih časti« s pomočjo edino pravilne razlage tega mesta (= ŽK IV, 14; paralelno mesto ŽK IV, 12; tudi »prvotno dostojanstvo« ŽK I, 5), ki jo je našel p. Tomaž Kurent S.O.Cist.: »pradednije čsti« pomenijo sijaj božje podobe v Adamovi človeški naravi pred padcem. Hkrati je opomnil, da se v Cirilovi definiciji filozofije ŽK IV, 8 nahaja enaka ideja približevanja božji podobi. Tako je bil šele odprt pogled v izvirno globino Cirilove teologije in krščanske izkušnje in najdena v »pradednih časteh« vodilna ideja Cirilovega bogoznanstva, duhovnosti in apostolata. S tem pa je bila izkazana teološka verodostojnost Žitij. Razprave v BV je izpopolnil s objavami v Jugoslovenskem istoriskem časopisu (1935) o originalnosti sv. Cirila in Metoda in o vidih Metodijevega Žitja ter v ACV VII (1937) o virih Ciril-Metodove teologije. Svoja nova dognanja je uporabil tudi v prvem slovenskem prevodu Žitij, ki jih je s poljudnim komentarjem priredil za Šolarjevo »Cvetje« »Žitja Konstantina in Metodija« (Celje 1936, 150 strani). Nadrobno preiskavo vpliva sv. Gregorija na sv. Cirila in Metoda ter na njuni Žitji je nadaljeval pod Grivčevim vodstvom Franc Gnidovec (disertacija 1942).

Ob študiju delovanja slovanskih učiteljev je Grivec spoznal, da je treba revidirati dotedanjo historiografsko podobo kneza Koclja, priobčil je zato knjigo »Slovenski knez Kocelj« (Lj 1938, 298 strani) tudi z namenom, da bi pokazal, kako »Slovenci niso narod brez pomembne zgodovine, odvisni od prijaznosti bratskih narodov, temveč imajo zasluge za zgodovino drugih Slovanov« (str. 6). Pri preiskovanju Kocljeve zgodovine si je zastavil vprašanje o stikih cerkvenoslovanske književne šole, ki je od 870 do 873 imela središče v Kocljevi Panoniji, s slovenskimi brižinskimi spomeniki in se ogrel za tezo o idejnem in stilističnem vplivu Cirilove šole na drugi brižinski spomnik (najprej v Glasniku Muzejskega društva za Slovenijo 1941, potem v knjigi »Zarja stare slovenske književnosti«, Lj 1942).

Rezultati njegovih raziskav med drugo svetovno vojsko so zbrani v kritičnem latinskem prevodu Žitij »Vitae Konstantini et Metodii« (AAV 1941, 1-127, 161-277), ki mu je za uvod napisal pregled virov in mu kot obsežni tretji del knjige dodal trinajst razprav o Cirilovi teologiji. S tem delom je v mednarodnem znanstvenem svetu nadomestil zastareli Miklošičev (ŽM 1854 in 1870, ŽK 1870) in Pasternakov (Dejini 1902) prevod. Delo je prava enciklopedija o sv. Cirilu in Metodu. Napovedani posebni odtis zaradi vojnih razmer ni mogel več iziti.

Mednarodno veljavo mu je prineslo tudi delovanje v organizaciji znanstvenih kongresov za študij vzhodnega bogoslovja v smislu ciril-metodijske ideje. Medtem ko je stara Avstro-Ogrska v velehrajskih prireditvah vedno slutila panslavistično propagando, so mlade slovanske države, ki so vstale po prvi svetovni vojski na njenem ozemlju, ciril-metodijsko gibanje podpirale, celo češki masarykovci in v Belgradu krog, ki je stal pod vplivom zgodovinarja Stanoja Stanojevića. Že na obeh pripravljanih konferencah za obnovitev velehradskih kongresov 1921 in 1922 je vidna Grivčeva vodilna udeležba. Njegov predlog za pravilni red znanstvenih kongresov v Velehradu, poslan

praškemu nunciju Marmaggiu, je Kongregacija za Vzhodno cerkev leta 1924 uzakonila. Na kongresih 1924, 1927, 1932, 1936 je bil vedno med tremi znanstvenimi direktorji kongresa, ki jih je imenovala rimska kurija. Vselej je bil med najbolj poslušanimi predavatelji. Grivčevo delo na Velehradu spada med ponosne liste v cerkveni zgodovini Slovencev, zaradi obćecerkenega pomena velehrajških shodov je pomembno tudi s stališća obće cerkvene zgodovine. Prizadeval se je, da bi bili podobni kongresi za študij vzhodne teologije prirejeni na vseh sedežih slovanskih katoliških teoloških fakultet. Kongres v Ljubljani leta 1925, ki ga je počastil s svojim pismom Pij XI. (AAS XVIII, 1925, 7–8, upoštevano v pregledu: R. Rubert, *Le Saint-Siège et l'Unité des Eglises* 1947, 117–118) je pravzaprav sam organiziral. Vodilno je sodeloval na enakem kongresu v Pragi 1929. Kot v rimski kuriji priznanega strokovnjaka za Vzhod ga je na domu v Rožni ulici v letih 1926 in 1927 obiskal tedanji apostolski vizitator v Bolgariji nadškof Angelo Gius. Roncalli (pismo F. Dolinarju z 11. aprila 1961), poznejši papež Janez XXIII. Mons. Roncalli je Grivčevo delovanje zelo pohvalno omenjal na misijonskem zborovanju v Bergamu 1926 (Zbornik svećenikov sv. Pavla 1926, 159).

Zadan mednarodno pomembnim znanstveno-organizacijskim nalogam, se je požrtvovalno ubadal tudi z nadrobnim delom pri organizaciji Apostolstva sv. Cirila in Metoda v svoji domovini. Ustanovil mu je glasilo Kraljestvo božje (KB), ki je od 1924 do 1926 izhajalo kot letno poročilo, od leta 1927 pa kot mesečnik. V letih Grivčevega uredništva je bilo KB gotovo najboljše poljudno-znanstveno unionistično glasilo v katoliškem svetu, za Slovence pravi periodično izhajajoči ljudsko-enciklopedični tečaj o krščanskem Vzhodu. Čutilo se je, da se listu žrtvuje resničen strokovnjak z vero v svoje in svojega naroda religiozno poslanstvo, ne pa kak teološki profesionalc. Sam ga je urejal in večidel pisal do 1933, ko ga je prepustil žitiškim cistercijanom. Pravilno je spoznal, da more njegovo delo med Slovenci nadaljevati le redovniška ekipa. Velikega žitiškega opata Avguščina dr. Kostelca je pridobil za misel, naj se žitiška cisterca posveti vzhodnemu apostolatu.

Ciril-metodijska misel – kot odmev zamisli sv. slovanskih učiteljev, ki sta s svojim apostolskim delovanjem hotela uvrstiti slovanske narode kot enako-pravno skupino v krščansko kulturno skupnost narodov – more biti najbolj trdna vez med katoliškimi Slovani. Pod njegovim vplivom so federacije slovanskih katoliških visokošolcev na kongresih v Krakovu (1929), v Ljubljani (1930) in v Bratislavi (1931) izbrale ciril-metodijsko idejo za osnovo svoje zveze. V znamenju iste misli je bil prirejen leta 1937 kongres zveze slovanskih katoliških visokošolskih in starešinskih organizacij »Slavia Catholica« v Ljubljani (poročilo izšlo v knjigi »Vzajemnost katoliških Slovanov«, Lj. 1937). Pomen Grivčevega pojmovanja slovanske vzajemnosti je pravilno privzdignil Valerij S. Vilinskij v knjigi »Trži koncepcije slovanske vzajemnosti« (Praha 1930).

Od 1903 skoraj vsako leto, od 1919 prav vsako leto je Grivec pisal o sv. Cirilu in Metodu, vendar je svoj mladostni uvid, da more njuno pravo podobo dati samo vzajemno sodelovanje slavistike, teologije in zgodovine, mojstrsko v delih pomnikih uresničil šele konec tretje dobe svojega raziskovanja, ki je – s prav majhnimi izjemami – vse osredeno na življenje in delovanje slovanskih učiteljev. Po letu 1940 je razširil svoje raziskovanje od Žitij Konstantina in Metodija na celotno staroslovansko in tudi poznejše cerkveno slovansko slovstvo.

Leta 1945 je izgubil svojo revijo BV; sprva je upal, da bo imel nadomestilo v AAV in glasilu češkega ACM. V letih 1947 in 1948 je po več tednov bival v Olomoucu in Pragi, prvo leto je doživel veselje osmega velehrajskega kongresa. Ta čas so češki slavisti pripravljali izdanje vseh Grivčevih cirilmetodijskih studij v posebni knjigi. Toda Gottwaldov državni udar je uničil možnost, da bi druga ČSR posredovala med Vzhodom in Zahodom. Problem je bil rešen šele, ko je Grivčevemu dobremu znancu dr. Svetozaru Ritigu uspelo, da je v zagrebškem Staroslovanskem inštitutu začel 1952 izdajati znanstveno revijo »Slovo«, pri kateri je Grivec postal najbolj vidni in stalni pisec. Doma sta profesorja Nahtigal in Ramovš pospeševala tisk Grivčevih doneskov v Razpravah Slovenske akademije znanosti in umetnosti (SAZU) in v Slavistični reviji (SR), toda od konca druge velike vojske je treba prve redakcije Grivčevih ugotovitev iskati tudi v izvenslovenskih revijah.

Najbolj povedno zrkalo napredka Grivčevih raziskav so njegovi revialni prispevki. V tretji dobi Grivčevega ciril-metodijskega preučevanja je najbolj viden njegov znanstveni uspeh dokaz, da Cloz-Kopitarjev glagolit od 59. do 160. vrste obsega izvirno Metodovo homilijo slovanskim knezom in velikašem (Razprave SAZU 1943, dodatki: prav tam 1950; gl. tudi OChrPer 1950, razmerje do »Sodnega zakona«: Slovo 1953). Preučil je »Pohvalo sv. Cirilu in Metodu«, važno dopolnilo k Žitjima, in ugotovil, da je bila spisana jeseni 885, in da so v njej opazni pisateljski obrisi Konstantina Preslavskega. Ker so v Pohvali izposojena neka mesta iz »Napisanija o pravej vere« in iz »Proglasa svetu evangeliju« je isto letnico predlagal za terminus ante quem nastanku teh dveh spisov (Razprave SAZU 1950, posnetek te razprave AAV, dodatki Slovo 1955). Nadaljeval je tako plodovito analizo dotlej nepojasnjenih besed in rekel v ŽM in ŽK (Razprave SAZU 1944, Linguistica Slovaca 1944, SR 1951). V ŽK VII, 12 omenjeni 'vselenski' je porabil za izhodišče študiji o slovanskih terminih za 'oikumene', 'oikumenikos', 'katholikos' (SR — Nahtigalov zbornik 1957). Razložil je več težkih in nejasnih mest v staroslovanskem prevodu evangelijev (Slovo 1953, 1954 /Na sem Petre/, 1957; OChrPer 1954, Slavia 1956). Očrtal je semantično zgodovino izraza 'soprestolen', ki v Konstantinovem ritualu (ohranjenem v Sinajskem evhologiju) pomeni grški 'homousios', v Domitijanovem življenjepisu sv. Save (XIII. stoletje) pa izraža zvezo med oblastjo rimskega papeža in avtoriteto sv. Petra in Pavla (Slovo 1952). Nekaj teh razprav je pomembnih tudi za orientalno teologijo. Tezo, da so v II. brižinskem spomniku ohranjeni elementi Ciril-Medodove šole, je dokazoval s slogovno in teološko analizo tega spovednega nagovora (SR 1944, 1950, 1951, 1955; zavračanje prof. Tomšiča: Slovo 1960). Kritično je spremljal nova dognanja o Metodovem nomokanonu (Slovo 1957) in o praškem rokopisu Italske legende (Slovo 1957). Udeležil se je znanstvene pravde o vprašanju, kje v Nemčiji je bil zaprt sv. Metod, ki jo je 1949 sprožil prof. A. Ziegler (OChrPer 1952, Zgodovinski časopis 1952-3, 1954, 1956-7). Na novo je preučil papeška pisma Koclju (ZČ 1954) in odnos solunskih bratov do Fotija (OchrPer 1951, 1957). Poslednjič je pisal k odmevom na svojo nemško knjigo o Konstantinu in Metodu (Die Welt der Slawen 1962, Slovo 1962).

Ob novih ugotovitvah svojega ciril-metodijskega raziskovanja, ki je v poglavitnem delu komentiranje Žitij, je Grivec kmalu začel misliti na novo izdanje latinskega prevoda Vit. K tej misli so ga nagibala zlasti važna znanstvena dejstva: češki prevod Žitij, kjer je J. Vašica sprejel mnogo Grivčevih tolmačenj,

nekaj jih je pa odklonil (1942 – v zborniku: Chaloupecky, Na usvitu krest'anstvi); pomembni rezultati N. van Wijka o ŽK (1941); Nahtigalove opombe o literarnem delu Cirila in Metoda v njegovi ediciji Evhologija (1942); lastno poglobljeno preučevanje Gorskega in njegovih učencev ob stoletnici znanstvenega odkritja Žitij (1943); M. Kosovo priznanje, da je papeško pismo »Gloria in excelsis Deo« avtentično (1944 – v Razpravah SAZU). Sprva je upal, da bo delo založila po vojski obnovljena Velehrajska Akademija in je v AAV 1947 priobčil načrt nove izdaje, kjer je napovedal nekaj retraktacij in prevod Pohvale. Toda češki up je šel po zlu že naslednje leto zaradi zatora velehrajskih institucij. Lotil se je predelave slovenskega prevoda, ki ga je po posredovanju prof. Nahtigala izdala kot učbenik leta 1951 Filozofska fakulteta v Ljubljani (180 str.). Knjižica je primer izrednega tipografskega varčevanja, ki je pri določenih delih za tisti čas značilno. Tudi v tem Grivčevem delu manjši slovanski viri niso dovolj upošteti.

Izdanje latinskega prevoda se je premaknilo z mrtve pike, ko se je zanj začel zanimati zagrebški Staroslovanski inštitut in jo vzel v svoj založbeni program. Dogovorili so se, da bosta v knjigi izšla tudi staroslovanska teksta Žitij v kritični redakciji ljubljanskega slavista dr. Fr. Tomšiča. Delo bi moralo iziti že za Grivčevo osemdesetletnico, v resnici pa je prišlo na svetlo 1962 z letnico 1960. V knjigi »Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes« je Grivec napisal pregled in oceno virov (I. poglavje), priredil besedilo latinskih virov z dodatkom izbranih mest iz grškega žitja Klimenta Ohridskega, kjer je latinski teksti iz Migna večkrat izboljšal (II. poglavje), in pripravil na novo predelani in na več mestih popravljeni latinski prevod ŽK ŽM (IV. poglavje), prof. Tomšič pa je kritično izdal staroslovanski tekst ŽK po Hilendarskem rokopisu, ki dotlejš še ni bil v celoti objavljen, in ŽM (po Uspenskem rokopisu, ki je bil tiskan v Lavrovih Materijalijah), v obeh primerih je pod črto priobčil variante drugih rokopisov (III. poglavje). Poglavitni vrednoti te knjige sta Tomšičeva redakcija teksta obeh staroslovanskih Žitij in njih pristojni Grivčev latinski prevod. Med vrsto latinskih virov bo Slovenec pogrešil obe pismi Janeza VIII. knezu Kocljju (873) in se vprašal o razlogu opustitve, ko je priobčeno pismo knezu Montimiru, ki se v kolekciji Britanskega muzeja nahaja ravno med obema pismoma Kocljju. Važen vir za cerkvene razmere pred Metodom in po njem, o katerem zgovorno molči, je pismo bavarskih škofov pod vodstvom nadškofa Teotmarja Janezu IX. zoper obnovo samostojne moravske metropolije (900), pasavski sovesek salzburški Konverziji (Migne PL 131, 34–38). Da je za to zahtevo stala vsa nemška hierarhija, dokazuje sočasno spremno pismo mainškega nadškofa Hattona (Mansi XVIII, 203). Tudi ta dva teksta ne bi smela manjkati.

Delo, ki bo obenem z latinskim izdanjem virov Grivčevo ime za dolgo ohranilo svetovni znanosti, je nemško pisana monografija »Konstantin und Method, Lehrer der Slaven« (Wiesbaden 1960, 270 strani, velikost 8.). Pisati jo je začel na pobudo Münchenskih slavistov E. Koschmiederja in A. Schmausa in pa ponudbe slovite založbe Harrassowitz, in sicer, ko je že oddal rokopis za edicijo virov v Zagreb. Nemška slavistična in zgodovinska kritika je delo odlično ocenila. V vodilni reviji za zgodovino Vzhodne Evrope je bilo ovrednoteno za »standardno delo slavističnega in zgodovinskega raziskovanja« (A. W. Ziegler, Jahrbuch für Geschichte Osteuropas 1961, 128). Grivec je dokazal, da viri vsebujejo več zgodovinskih podatkov, kakor so tudi zgodovinarji mislili do njegove knjige. To je dosegel s poglobljenim umevanjem konteksta; njegove

trditve imajo večkrat značaj hipotez, toda te so vedno dobro podprte. Ureditev knjige je strukturno naslonjena na obe Žitji, delu se pozna, da je izšlo iz komentarja; Grivec je pred njim že štirikrat prevajal in tolmačil ŽK in ŽM. Tako naredi bolj vtis mozaika, vestno sestavljenega iz najskrbneje obdelanih kamenčkov, kakor pa velike zgodovinske freske, slikane v bistvenih potezah. Točno razodeva sedanje stanje raziskovanja: ugotovitve, probleme in vrzeli. Najmočnejša stran knjige je duhovnost in teologija sv. Cirila in Metoda, najšibkejša prikaz cerkveno-pravnih razmer njunega apostolata.

Vse je kazalo, da bomo Slovenci tudi ob jubileju 1963 – kakor 1863 – ostali brez svojega življenjepisa slovanskih učiteljev. Končno se je – že po prodornem uspehu Grivčeve nemške monografije – »državni odbor, ki odločuje o publikacijah Mohorjeve družbe«, »nepričakovano« le spomnil, da je povabil Grivca, naj priredi slovenski prevod svoje nemške knjige. Grivec pa je začel pisati popolnoma novo knjigo, za eno stopnjo bolj poljudno, vendar znanstveno, »seveda s posebnim ozirom na Slovence«, toda že v strahu, da dela morda ne bo več zmogel (vsi navedki iz pisma F. Dolinarju s 6. decembra 1961). Pred smrtjo je še doživel veselje, da je videl natisnjene prve izvode knjige »Slovanska blagovestnika sv. Ciril in Metod« (Celje 1963, 246 strani). Za šmarnično pobožnost leta 1963 prirejeni nagovori »Sv. Ciril in Metod in Marija«, s katerimi je zadnjič navduševal z vseh prižnic Slovenije slovenski narod za ciril-metodijsko dediščino pobožnosti do Marije, pa niso mogli iziti v tisku /le razmnoženi/.

Rezultati Grivčevega raziskovanja so bili sprejeti tudi v uradne cerkvene knjige in dokumente. Po želji olomouškega nadškofa Matocha (F. Dolinarju 5. maja 1961) je sestavil nove brevirske lekcije za god sv. Cirila in Metoda. Besedilo je episkopat Jugoslavije navdušeno odobril in je predložil Sv. Sedežu, saj berila iz leta 1880 že tedaj niso bila v skladu z zgodovino. Ko je Obredna kongregacija 1958 te lekcije zaukazala, je Grivčevo delo prešlo v liturgične knjige. Že ob 1100-letnici Cirilovega rojstva 1927 je sestavil predlogo za prelepo pastirsko pismo episkopata Kraljevine SHS. Za enako uslugo ga je naprosil episkopat druge Jugoslavije ob jubileju 1963. V nobenem drugem cerkvenem dokumentu o sv. Cirilu in Metodu nista tako združeni temeljita znanstvenost in posvečena prisrčnost. Tudi nekateri rimski izvedenci za Vzhod so želeli, da bi Grivec predložil načrt za papeško pismo ob jubileju.

Sloves prve avtoritete na torišču ciril-metodijskih raziskav je Grivec ohranil v nekatoliških krogih tudi v drugi Jugoslaviji. Na zahtevo srbskih slavistov in zgodovinarjev (F. Dolinarju 5. maja 1961) mu je bilo poverjeno geslo »Ciril i Metodije« v Enciklopediji Jugoslavije (II, 1956). Toda uredništvo leksikona mu je po neakademskih manirah priskrbelo marksistično- publicistični komentar nekega Kruna dr. Krstića.⁶

Grivčeve publikacije s področja fundamentalne teologije in dogmatične ekleziologije v tej zadnji dobi⁷ imajo značaj pripomb in poopomb znanstvenika, ki je svoje sistematično življenjsko delo o Cerkvi že dovršil. Tako že oba prispevka v AAV 1947 (zveza primata z rimskim sedežem) in 1948 (»Grande munus«, primer nezmotnega pontifikalnega učenja). Pisal jih je tudi v Zeitschrift für katholische Theologie 1955 in rimski Antonianum 1961 in 1960. Zelo negativno kritiko novejšega razvoja v ekleziologiji je podal v članku »De mysterio Ecclesiae«, priobčenem v italijanskem časopisu »Salesianum« 1955. Prof. Zapelena, katerega knjigo »De Ecclesia Christi« je Grivec

polemično kritiziral v *Theologische Revue* 1955, je zelo ostro repliciral.⁸ Medvojne in povojne razmere so preprečile Grivcu, da bi ohranil pravi stik s sodobno ekleziološko literaturo. Tudi je skrajno težka naloga, več teoloških strok hkrati obvladati v enako popolni meri. Ko je svoje delovanje osredil na mejno področje med teologijo in slavistiko, je nujno trpelo preučevanje teologije o Cerkvi.

V življenju Cerkve na Slovenskem je Grivec pomemben tudi zato, ker je najbolj pogumno med teologi terjal slovenski obraz katolicizma na Slovenskem (Slovensko katoličanstvo, KB 1928). Liturgičnemu gibanju je on soustvaril glasilo *Božji vrelci*, ki so najprej izhajali kot priloga KB, dokler se niso 1937 osamosvojili. Mladinsko gibanje je sprva pozdravil, pozneje se mu je pa kritično oddaljil. Skupaj z obema Ušeničnikoma in Lukmanom je odklonil tisto pojmovanje slovenskega katolicizma, kakor so ga priobčili tedanji slušatelji ljubljanske teologije v knjižici »Naši razgledi«. Kritike marksističnega krožka v mariborskem bogoslovju (1928-30) zoper KB, posebno zoper poročila o Rusiji (gl. zbirka pamfletov »Nove zarje« 1959, 38) je superiorno preziral. Nasproti raznim strujam v katoliškem gibanju si je vedno prizadeval ohraniti položaj teološkega arbitra. Skušal je v sporih posredovati in ob enem napisal esej »Osebnost in organizacija« (DS 1936), ki pa sociološko problema ne izčrpa. Predaval je na prvem mladčevskem tečaju 1932 in pozneje pisal v *Revijo KA*, čeprav je vedel za napade nanjo.

Poleg filozofsko in teološko prevladujoče osebnosti Aleša Ušeničnika je rad pokazal samosvojost. Ko so mladi izobraženci iz Krekovega kroga 1906 povzročili prenehanje KO in je Leonova družba začela izdajati Č, je bil leto dni novi reviji urednik tudi Grivec, toda naslednje leto jo je prevzel Aleš Ušeničnik. Vendar je bil Grivec tisti, ki je napisal doslej najlepši oris njegov v uvodu k češkemu prevodu »Knjige o življenju« (Olomouc 1918). Oba Ušeničnika je visoko cenil - in pravzaprav edina v prvi generaciji profesorjev kot znanstvenika priznaval. Znanstveni spor s prof. Ehrlichom ob disertaciji lazarista St. Žaklja »Kristusova osebnost kot kriterij za njegovo božje poslanstvo« (1939) je bil predložen rimskim instancam.

Bil je ves in najprej profesor teologije, njegov cilj je bil slovenska teologija in pričakoval je, da bo vsak profesor napisal slovenski priročnik iz svoje stroke. Zato so mu bili neljubi kolegi, ki se svoji službi niso popolnoma in zgolj predali. Teološko profesuro je čislal za pastoralno opravilo. Vedno pa je rad pomagal v župnijskem dušnem pastirstvu v svoji šentjakovski fari.

Skoz in skoz človek reda se je držal naravnost semeniškega dnevnega reda. Kot redki slovenski znanstvenik je znal skrbeti za zdravje, počitnice je najraje preživel med telesnim delom v svojem dolenjskem vinogradu. Njegova strast so bile knjige; v bogati knjižnici je imel zelo redka ruska dela, še iz časov, ko mu je rusko literaturo tегnil knjigotržec Tuzov iz Petersburga. Družbe ni iskal, morda gre na rovaš njegove nedružabnosti nekaj njegovih učenjaških posebnosti.

Bolj kot sodelavce je zbiral okoli sebe pomočnike. V značaju je imel poteze, ki so mogle raztrgati večletna prijateljstva. V znanstveni razpravi je imel pogum do šole in do osebne teze, vendar je mogel postati zelo ostro polemičen. Svojega značaja se je zavedal in v zadnji bolezni mu je bilo v veliko uteho, da se je »prijateljsko sprijaznil« s prof. Františkom Dvornikom (F. Dolinarju 5. julija 1961), svojim večkratnim znanstvenim nasprotnikom.

Čeprav je posebno v mladosti kazal precejšnjo dojemljivost za moderno, je bil v srčiki svoje politične in socialne miselnosti konservativen. Vedno je bil izrazita osebnost, nikoli outsider. Značilno je bilo zanj zavestno spoštovanje cerkvenih avtoritet.

Zaradi mladostnih prijateljstev, izrazite slovanske usmerjenosti, veljave v zamejstvu, ireničnosti v svetovno-nazorskih debatah in distance od političnega katolicizma je užival velik ugled tudi izven katoliške družbe. Vendar mu domovina ni nikdar slovesno potrdila njegove znanstvene zaslužnosti, nikdar ni bil izbran za uda SAZU. Vsaj po letu 1948, ko ga je tako visoko počastila Praga, bi se morala domovina ovedeti svojega dolga. Toda od 1945 je Slovenija pod ideološko diktaturo komunistične partije. Grivec pa je bil prvi, ki je pri nas pisal iz virov o boljševizmu in boljševiškem preganjanju vere. Kot druge stare teološke profesorje so šikanirali tudi njega s tem, da so mu dajali pokojnino nižješolskega profesorja. Iz gospodarske stiske ga je rešil pravzaprav šele Harrassowitzev honorar. Grozila mu je tudi razprava, pred katero ga je otel prof. Rajko Nahtigal.

Kakor Prijatelj je Grivec pripadal tisti slovenski generaciji, ki je slovansko vzajemnost pojmovala realistično kot kulturno sodelovanje med slovanskimi narodi. Tudi v fundamentalni teologiji je ves čas ohranil stik s slovansko literaturo, zlasti poljsko in češko. Bil je pa tudi med Slovani najbolj poznan slovanski teolog. Grivčev primer je dokaz, kako rodovitno more biti poznanje velikih slovanskih kultur. Posebno tesne so bile njegove zveze s češkim katolicizmom. Pri Čehih je doživel tudi kot znanstvenik svojo najvišjo čast, ko ga je praška Karlova univerza ob svoji šeststoletnici imenovala 1948 za doktorja *theologiae honoris causa*, edinega iz Jugoslavije. Že preje ga je prijateljsko mu naklonjeni olomouški nadškof dr. Leopold Prečan imenoval za svojega pravega svetovavca, vlada Češkoslovaške republike pa mu je podelila red »Bileho Iva«. Sam je naročil, da je treba v njegovi biografiji omeniti njegovega moravskega prijatelja in učenca dr. Františka Jemelka, ki je z njim od 1903 zvesto sodeloval (P. St. Kr. Sakaču SJ 7. februarja 1957).

Grivec je bil rojen pisatelj. Njegova bibliografija do 1948, brez prispevkov v dnevnem in poljudnem tisku, šteje 465 postavk. Od svojega abiturientskega tiska 1898 samo eno leto – 1945 – ni ničesar priobčil v slovenščini. Tekst je redigiral v tekočem rokopisu, ki kaže izredno lahkoto pisanja, skoraj brez popravkov. Poleg obeh Ušeničnikov je najbolj vplival na slovenski teološki slog. Kako odličen pisatelj je bil, se čuti celo iz nemško pisanega klasičnega opisa duhovnih podob sv. Cirila in Metoda. O istem predmetu je večkrat pisal, celo pod istim pogledom, zato niso redka ponavljanja; pri vnovičnem vračanju k predmetu pa je problem vedno bolje umeval in tako prišel do pomembnih rezultatov za znanost. Svoj metodični instrumentarij je brusil prav do pozne starosti in tako v teološki analizi staroslovanskih besedil dosegel mojstrstvo.

Grivčeva izvorna znanstvena zasluga je, da je prvi bral Žitja Konstantina in Metodija kot vir za teologijo sv. Cirila in Metoda. Kakor gre Gorskemu ime znanstvenega odkritelja Žitij, tako je Grivec znanstveni odkritelj Cirilove in Metodove teologije in duhovnosti. Teološko analizo tekstov je naravno od vsega začetka spremljal filološki pretres. Tako je tudi slavistiko obogatil z dragocenimi spoznanji, tudi v semantičnem pogledu. Grivčeve leksikalne ugotovitve so upoštete v novem Staroslovanskem leksikonu (*Lexicon Palaeoslovenicum*)

praške akademije. Zdi se, da je v tem glavna Grivčeva moč in njegov trajni prispevek k svetovni znanosti.

V zgodovini slovenskega duha bo ostal kot pisec prvega slovenskega ekleziološkega traktata in zavestni ustvarjavec slovenske teologije, posebno še kot znanstveni utemeljitelj in za Slomškom največji glasnik ciril-metodijske misli. Ko je že »na lehi padal, svoj dan skončeval« (ZM VII, 2), je doživel najvišje potrdilo svojega prizadevanja za ciril-metodijsko usmeritev Cerkve na Slovenskem v odloku Janeza XXIII., s katerim sta bila slovanska učitelja izbrana za prva zavetnika ljubljanske nadškofije. Misel, ki se je v svojih najbolj drznih mladostnih sanjah ni upal misliti.

*Slovenski rimski teolog France Dolinar (1915-1983) je ob smrti prof. in prelata Grivca napisal prispevek, ki je izšel v argentinski reviji *Meddobje* (8(1964), 1–24). Ponatisnjen je v knjigi Dolinarjevih spisov: Slovenska katoliška obzorja, Slovenska kulturna akcija 142, Buenos Aires 1990, 509-535.

Ob tridesetletnici Grivčeve smrti bo natančni življenjepis z objavo v BV dostopen tudi širši slovenski javnosti. Ohranjene so Dolinarjeve jezikovne in slogovne posebnosti.

¹Grivčovo življenje in delo sta opisala že Narodna Enciklopedija SHS (I, 384), M. Ks. in SBL (I/2 1924). V EncJsl (III 1958) mu je B. Grafenauer dal zgolj kot raziskovavcu CM borih deset vrstic. Ob sedemdesetletnici mu je napisal lep kratek življenjepis na osnovi slavljencevih ustnih in pisanih (*Memorabilia ex historia Conventuum Velehradensium*, AAV 1933, 25–31) podatkov njegov češki prijatelj dr. František Jemelka kot uvod v *Miscellanea in honorem Francisci Xav. Grivec* (AAV XIX 1948, 165–68). Prošnji iz zamejstva, naj napiše svoj znanstveni itinerarij, je Grivec ustregel samo za področje svojega ciril-metodijskega raziskovanja (gl. Fr. Grivec, *Ciril-metodijska ideja*, Zbornik razprav teološke fakultete v Ljubljani, Lj 1962, 47–58). O Grivčevem mestu v zgodovini ciril-metodijske monografije gl. F. Dolinar, *Glas Slovenske kulturne akcije VII*, str. 24, o njegovem deležu pri velehradskih kongresih gl. F. Dolinar, *Slovenci in velehradski unionistični shodi* (KB 1937, 29–53).

²Eden glavnih zastopnikov leposlovne usmerjenosti Franc Sal. Finžgar še v poznih letih ponavlja svoj mladostni odpor zoper bogoslovne znanstvene almanaha, ko v svojih spominih obžaluje, da so bogoslovci opustili mladinsko zbirko »Pomladni glasi« in namesto teh izdali Almanah, kjer so hoteli razkazovati svojo šolsko učenost« (Leta mojega popotovanja, Izbrano delo VII, 45). Aleš Ušeničnik pa je svojo kritiko Almanaha v Č (1901, 174) sklenil iz voščilom: »Skonca še enkrat izrazimo srčno željo, da se slovenski bogoslovci še dalje izobražajo v teh smereh. Časi so silno resni.« Dve sodbi: neznanstvenik in znanstvenik, toda samo ena je sodba izvedenca, ki ve, kako je z znanstvenim delom.

³Ta ideja se je šele pred dvema ali tremi leti porodila v mladih glavah in naenkrat vzbudila mnogo zanimanja v odličnih znanstvenih in cerkvenih krogih, je sam zapisal v članku o »Ciril-metodijski ideji«, ki ga je poslal za Slovenca (16. februarja 1906).

⁴Po milosti škofa Rožmana dr. th.« (izjava pok. prof. Jožeta Turka) Metod Mikuž v svojem »partijnostno« zgledelem »Pregledu Nob v Sloveniji« I, 125 spravlja Grivčovo poudarjanje nauka o mističnem telesu Kristusovem v zvezo s križarskim gibanjem (ki ga Mikuž tudi v svoji predmarksistični dobi ni mogel umeti) na Slovenskem: »Zato je prelat Grivec hitel na teološki fakulteti v svoje predavanja o Cerkvi uvajati nekaj novega, da bi z naukom o 'mističnem telesu Kristusovem' paraleliziral heretična stremjenja mladine«. Z zgodovino baveči se Mikuž bi moral vedeti, da je »Križ na gori« začel izhajati 1924, da pa pohvalno pismo kard. Gasparija za Grivčovo knjigo nosi datum 31. marca 1924, kot pisatelj gotovo ve, da se tristo strani ne da napisati v par tednih. Kot bivši slušatelj teologije bi utegnil vedeti, da je B. Spačilova razprava »Christus caput corporis mystici Ecclesiae«, ki je dala glavno smer Grivčevemu razpravljanju o odnosu med »skrivnostnim telesom« in hierarhično stavbo, izšla v rimski in sicer ekumenični reviji »Bessarione« že 1920. Med slovenskimi teologi je Anton Gregorčič že 1882 v goriškem »Folium periodicum« priobčil razpravo »De corpore Christi mystico, quod est Ecclesia« (skoro dobesedno naslov Trompove monografije!).

Obnova teologije mističnega telesa je poleg Moehlerja in katoliške Tübingške šole predvsem zasluga jezuitskih profesorjev na papeški Gregoriani. Iz »rimske šole« (izraz je predlagal A. Kerckvoorde OSB v študiji »La théologie du corps mystique au XIXe siècle« /NRTTh 67/2, 1945, 417/):

Pasaglia (*De Ecclesia Christi*, 1853), Kl. Schrader (ki je bil učitelj Scheebnov), Franzelin (*Theses de Ecclesia Christi*, 1887) je izšel shema o Cerkvi za Vaticanum I, ki se začneja z besedami: »Ecclesia est corpus Christi mysticum«. O tem Pavlovem nauku je razglabljala tudi potridentska teologija, zlasti Petavius in Thomassin, kar se v nekem površnem klišeju tudi pozablja.

⁵Ne pozna pa Grivčevega dela Madžar St. Jaki OSB, *Les tendances nouvelles d'ecclésiologie* (Rome 1957), čeprav ga po lastni izjavi posebno zanimajo avtorji, ki so preučevali nekatoliški nauk o Cerkvi. Učenemu piscu je neznana tudi tako važna Spačilova razprava, čeprav je izšla v rimski unionistični reviji *Bessarione*. Slavica non leguntur, celo kadar Slovani pišejo po latinsko... Omenja pa našega rojaka Jan. Grudna, *The Mystical Crist*, St. Louis 1936, o katerem pove, da sledi Trompu. Pokojni prof. Gruden pa prav nič ne skriva, da je sledil Grivčevu slovensko »Cerkev«.

⁶Izredno razvito fantazijsko zmožnost avtorja za vživljanje v preteklost na ozadju sedanjih doživljajev kaže tale stavek: »Koliko je Metodije bio izvrgnut pritisku crkveno-političkog preodgajanja, nije poznato« (626). Torej nekakšno pranje možganov in predmarksistična prevzgoja v 9. stoletju po Kristusu...

⁷Povojni teološki tiski: *De nexu primatus cum Sede Romana* (AAV 1947), *De probitate et sanctitate Cyrilli et Methodii* (AAV 1948, prevod v češki in slovaški jezik), *Einige Bemerkungen zur neuern Ekklesiologie* (ZkTh 1955), ocena: Zapelena SJ, *De Ecclesia Christi* (*Theologische Revue* 1955, 267–272), *De mysterio Ecclesiae* (Sa 1957), *Adnotationes ad theologiam fundamentalem* (Ant 1960), *De via empirica notarum Ecclesiae* (Ant 1961). V zamejstvu so nedostopne objave v roneotipiranem Zborniku Teološke fakultete v Ljubljani, ki po sporočilu Grivčevem izhaja v štirih izvodih (pismo F. Dolinarju 5. julija 1961).

⁸Sedaj že pokojni prof. Timotej Zapelena SJ je Grivcu odgovoril v skrajno polemični obravnavi najprej v *Revista Espanola de Teologia*, 1958, potem pa v *Salesianumu*, 1959. V uvodu k prvi repliki sam pove, da jo je natisnil v Španiji, ker bi se objava v »Gregorianum«, teološki reviji Gregorijanske univerze mogla zavleči (*puidera retrasarse*).

Drago Ocvirk

Kaj je Nova doba (New Age)?

Domergue je magister teologije in študira nove religijske pojave na Ecole pratique des Hautes Etudes, kjer pripravlja doktorat iz religijske antropologije. Knjiga *Orientacijske točke glede Nove dobe (v luči vere)* (B. Domergue, *Points de Repres sur le Nouvel Age (à la lumière de la foi)*, Edition de l'Emmanuel, Paris 1992, 184) je dobro pregleden prikaz sodobnega religijskega pojava z imenom Nova doba (New Age). Knjiga je koristna tudi za našega bralca, saj srečuje Novo dobo (odslej ND) v knjigarnah pa tudi mediji so že močno pod njenim vplivom.

Na vprašanje, kaj je ND, je težko odgovoriti. Sociologi govorijo o »mistično-ezoterični meglici«, brez jasnih meja in organizacije. Ali gre za ND ali ne, lahko ugotovimo po povezavi z »določenimi revijami, založbami, knjigarnami, določenimi razstavnimi saloni, kraji za staž, centri za konference« (9). Kardinal Danneels opisuje ND v razpravi *Kristus ali Vodnar* takole: »ND ni religija, kljub temu pa je religijska; ni filozofija, kljub temu pa je določen pogled na človeka in svet kot tudi ključ za razlaganje; ni znanost, vendar pa se opira na 'znanstvene' zakone... ND je meglica, ki vsebuje ezoterizem in okultizem, mitično in magično misel o skrivnosti življenja« (8).

Domergue obravnava to »meglico« s treh zornih kotov. V prvem poglavju pokaže njene zgodovinske korenine; v drugem jo primerja z religijami, pri katerih se napaja; in nazadnje, v tretjem poglavju pokaže na bistvene razlike med ND in krščanstvom.

1. Korenine nove dobe

Korenine ND segajo vse v srednji vek k mistiku Joakimu iz Fiore (1130-1202), ki je govoril o treh dobah: Očetovi, Sinovi in Duhovi. Doba Duha bo obdobje ljubezni, miru in sreče. S temi idejami so se oplajali mnogi utopisti in idealisti, nenazadnje tudi Marx. Christian Rosenkreuz, ki naj bi živel v 15. stoletju, je govoril o »Zlati dobi«, katero naj bi sedaj uresničevala ND. V začetku 17. stoletja se pojavi teozofija, ki je sad »razsvetljenj«, v katerih spozna »razsvetljenec« vse skrivnosti življenja. Zato so ta razsvetljenja tudi veliki začetki novega življenja. Teozofi so poskušali doseči stanje pred izvornim grehom s klicanjem nebeških duhov ali z alkimijo.

V začetku 19. stoletja se pojavita okultizem in ezoterizem. Okultizem so različne tehnike za manipuliranje s skrivnostnimi silami, ki jih velike religije in

znanost ne poznajo; ezoterizem pa so teorije, na katere se opira okultizem. Začetnik okultizma je Eliphas Levi (1810-1875), ki je izdelal teorijo o štirih okultnih znanostih: kabbali, magiji, alkimiji in okultni medicini. Seveda je govoril tudi o Zlati dobi in poskušal napraviti sintezo vseh religij. Pri njem je črpala Blavatsky, ustanoviteljica Teozofskega društva. Njegov učenec je bil tudi doktor Encausse (1865-1916), bolj znan kot Papus. Znan je predvsem po svoji okultni medicini, ki jo je delil na troje: klasično; homeopatsko, ko človek deluje na zvezdna telesa, da bi prenesel energije na delček materije; hermetično, ko človek deluje z magijo na psihično bitje.

Allan Kardec (1804–1869) je iznajditelj spiritizma v Franciji, Jackson Davis (1826–1869) pa v Angliji. Kardec se je opiral na nauk o reinkarnaciji in je klical duhove s pomočjo medijev. Imel se je za Mesija: »Mojzes je odprl pot, Jezus jo je nadaljeval, spiritizem jo bo končal,« je učil (30). Zato je tudi napovedoval skorajšen prihod »nove dobe«.

V 19. stoletju je Zahod odkril glavne tekste vzhodnih religij. Teh tekstov so se polastili novi teozofi, ki so se ravno po tem razlikovali od svojih predhodnikov. Helena Petrovna Blavatsky je skupaj z Henryem Steelom Olcottom in Williamom Quanom Judgem ustanovila v New Yorku leta 1875 Teozofsko društvo. Blavatskyeva je napisala *Skrivnostni nauk*, okrog 2500 strani, kjer povezuje različne religije: tantrizem in tibetanski budizem, kabbalo, hermetiko in ezoteriko. Nasledila jo je Annie Besant, ki je razširila teozofizem po svetu.

Teozof Rudolf Steiner (1861–1925) je ustanovil v Berlinu leta 1913 Antropozofsko društvo, ker je menil, da je Blavatskyeva preveč pod vplivom hinduizma. Steiner je govoril o »krščanskem ezoterizmu«, ki izhaja iz gnostičnih spisov v začetku krščanstva. V Jezusu je prepoznal reinkarnacijo perzijskega reformatorja Zaratustra. Z bujno domišljijo je razlagal Sveto pismo. O evangelistih pravi, da »so poskušali opisati tistega, ki se bo dvignil pred sončno bitje, – sv. Matej glede na fizična in eterična telesa, – sv. Luka glede zvezdnega telesa in organizma, ki je nosilec jaza, – sv. Marko opisuje veliko Auro, – Janezov evangelij pa opisuje dušo tega sončnega duha« (34). Podobno je učila o Jezusu Alice Ann Bailey (1880–1949), ustanoviteljica *Ecole Arcane*.

Čeprav se te šole razlikujejo, so vse nekakšne sinteze med znanostjo, religijo in filozofijo. Opirajo se na vzhodna verstva in njihove kozmologije. Steiner govori o reinkarnaciji in karmi, Blavatskyeva pričakuje »prihodnjo Raso, šesto, večjo in bolj slavno kot vse, kar smo jih doslej poznali. Človeštvo bo opravilo svoje krožno romanje rasa za raso. Takšen je zaradi karmskega zakona tok Narave, ki je vedno navzoča in vedno v porajanju« (36). Najbolj slavna predhodnica Vodnarjeve dobe pa je Baileyeva, ki je v štiridesetih letih pisala o prihajajoči Novi dobi. Izhajala je iz vzhodnih kozmogoničnih mitov o Dobah sveta (yuga) in iz astrologije, ki je napovedovala Vodnarjevo dobo. Tako naj bi nastopila »Zlata doba Spoznanja«. O njej je zapisala: »Pojav Vodnarjeve dobe bo dal podlago za globok in prepričljiv optimizem. Nič ne more zaustaviti učinkov novih vplivov, ki se že začenjajo pojavljati. Ti bodo neizogibno določali prihodnost; določali bodo tip kulture in civilizacije; nakazali bodo obliko vladanja... tako kot je to storila krščanska doba Ribe ali doba pred njo, ki ji je vladal Oven.« Zato sklepa: »Pojavila se bo nova svetovna religija. Ta bo v obliki skupinskega pristopa, ki bo enoten in zavesten, k svetu duhovnih vrednot« (37–38).

Po drugi svetovni vojni se zanimanje za vzhodnjaška verstva še poveča. D. T. Suzuki (1870–1966) je širil zen budizem v ZDA še zlasti na univerzi Columbia in nastal je ameriški zen. Temu gibanju so sledila še druga, ki so jih širili indijski guruji: Hara Krišna, Transcendentalna meditacija, Misijon božanske svetlobe idr. Vsi so bolj ali manj vplivali na nastajajočo ND. Marilyn Ferguson je v knjigi *Revolucija možganov* (1973) obdelala številne »odtujenosti zavesti«, ki jih povzročajo različne vzhodnjaške metode meditacije. Te odtujenosti so podobne tistim v hipnozi, pri mamilih ali »mističnih potapljanjih«. »Človek izgubi meje Jaza... ima občutek, da se staplja z vesoljem... vtis, da se razširi kot bula ali se požene zelo visoko; strah izgine, posebno pred smrtjo... ima vtis, da se je ločil od svojega mesenega ovoja... ima občutek osvoboditve, prežemanja čutov (sinestezija), kakor kadar sliši barve, vidi glasove; vtis ima, da je 'postal ocean'... Končno občuti, da je presegel čas in prostor« (43). Mahariši Maheš Jogi je videl v tem preseganju religijsko dogajanje: »Practiciranje transcendentalne meditacije razvija v človeku popolno možnost božanskega in vzdigne človeško zavest na raven zavesti božanstva« (44). Tako »razširitev« zavesti so proučevali psihologi, med njimi tudi Abraham Maslow, ki je eden od ustanoviteljev Gibanja za človeški potencial in glavni teoretik humanistične psihologije. Po njegovem so ta izkustva skupna vsem religijam.

»Porajanje ND je sad 'slučaja', v katerem se križa več religijskih kultur, drugačno 'pojmovanje' psihologije (humanistična psihologija), metode meditiranja... Vse to se meša z elementi ezoterizma in astrologije (Vodnarjeva doba) itd.« (45).

Nova doba ni zakoreninjena le v zgodovini, ampak ima tudi svoje ustanove, kjer se ta misel oblikuje, utrjuje, pogloblja in od koder se širi. Med temi jih nekaj velja omeniti. Eslan Institut v Big Sur v Kaliforniji sta ustanovila Mike Murphy in Richard Price, ki sta diplomirala na univerzi v Stanfordu. Tu se študira filozofija, psihologija in ezoterizem. Vse so potem še zabelili z duhovnostjo Šri Aurobinda. Center of Findhorn na Škotskem so ustanovili Peter in Eileen Caddy ter Dorothy MacLean. Skrivnost tega centra bi naj bila v »mistični povezavi« med ustanovitelji Findhorna in »naravnimi duhovnimi in nevidnimi silami«. MacLeanova piše v knjigi *Glas angelov*: »Sile Narave so nekaj, kar je treba čutiti in doseči... Ena od tvojih nalog kot 'svobodnega otroka' je v tem, da notranje čutiš sile Narave, takšne kot so veter, da uvidiš njihovo bistvo in njihov cilj ter da si pozitiven in se uskladiš z njihovimi bistvi« (47). Pristaši tega centra ponavljajo v meditaciji: »Jaz sem Moč.« Duhovi, ki jih imenujejo sanskrsko 'deva' (deva ulice, deva rododendrona), dajejo napotke za vsakdanje življenje. »Deve nas vabijo k sodelovanju, da bi vsa zemlja prešla v novo stopnjo evolucije... Tako se je začela čudovita avantura tristotih pionirjev Nove dobe, ki danes navdihuje razcvet stotine drugih skupin po Zemlji« (49). MacLeanova se opira tudi na Steinerja, začetnika antropozofije in njegovo pojmovanje ekologije.

ND uporablja izraze, kot npr.: channeling, transcendentalna meditacija, intenzivni seminarji za razsvetljenje, dinamična sprostitve, rebirthing idr. Te je mogoče razumeti le v povezavi in primerjavi z nekaterimi religijami. O tem govori naš avtor v drugem delu knjige.

2. Religijski vidiki nove dobe

ND si je marsikaj sposodila pri šamanizmu. Šamanizem je sicer značilen za Sibirijo, kjer šaman, neke vrste vrač, služi kot srednik med ljudmi in svetom duhov. Ker poznajo podobne ljudi vse arhaične religije, je izraz šamanizem posplošen. Ljudje verjamejo, da je v vesolju neskončno duhov, živalim in stvarem pa pripisujejo dušo. Mislijo, da bolezen povzroča odhod duše iz telesa in njeno potepanje po vesolju. Če se duša ne vrne, bolnik umre. Dušo je gotovo pregnal kak duh in zasedel njeno mesto. Šaman mora izslediti dušo in jo pripeljati nazaj. Zato se mora povzpeti v nebo ali iti v pekel. Pri tem se obleče v posebno obleko s perjem. S transom, plesom, obredi, tudi mamili ipd. uspe šaman najti in vrniti dušo.

Najbolj nenavadne dejavnosti šamana, kot npr. trans in mamila, so si prisvojile posamezne skupine ND. Tako lahko govorimo o neošamanizmu. Aldous Huxley hvali v knjigi *Vrata opazovanja* uživanje mamila mescaline, ker omogoči človeku, da spozna »zunanji in notranji svet tak, kakršen je«. Zelo odmeven avtor na tem področju je Carlos Castenada, ki v delu *Hudičeva trava in mali dim* govori o duhovih, ki jih imenuje zaveznike in varuhe ter so nekašni sredniki med človekom in Naravo. Najmočnejši med temi duhovi je Mescalito (ime je narejeno iz mescalina). Doživetja, ki jih opisuje Castenada, so spodbudila zanimanje za šamanizem. Tako se je v zadnjem času razvil 'channeling', ki združuje šamanizem in spiritizem. Osebe, imenovane channels (kanali), lahko stopajo v stik z duhovi oziroma stopajo duhovi prek njih v stik z ljudmi. Ti ljudje imajo torej vlogo srednika, kanala, in jih je na tisoče v ZDA in Evropi. Poznavalec teh pojavov J. Vernette pravi: »Od začetka spiritizma so zdravniki opozarjali na negativne učinke teh dejavnosti na duševno zdravje številnih pristašev... Ker pušča 'kanal' prosto polje vsem nezavednim fantazmam, slabi svojo obrambo in nadzor nad njimi. To gre vse do nehotene podvojitve in razdružitve, tako da pade v trans kadarkoli in počasi drsi v delirij. Včasih ne more več najti svoje prave osebnosti, ker se je v njem 'naselil' (ali tako misli) duh ali kaj drugega« (68).

Vzhodna verstva, posebno tantrizem, je drugo področje, kjer novodobaši nabirajo svoje ideje. Tantrizem hoče doseči nadnaravne moči (siddhi) z religijskimi obrazci: mantrami. Ti obrazci vzbudijo vibracije v človeku, ki jih ponavlja. Mantra-joga je celoten postopek, ki omogoča človeku, da se združi z božanstvom, ki ga mantra ponazarja. Mantra ni molitev ali prošnja, ampak moč, s katero človek obvladuje duhove.

Različne rabe mantr poznata tudi ND, tako da lahko govorimo o neotantrizmu. Mahariši Maheš Jogi je na tej osnovi zgradil transcendentalno meditacijo. Član sprejme pri uvajalnem obredu svojo mantra, ki jo mora ponavljati dvakrat na dan in se tako počasi poveže z božanstvom. Člani Mandar'Oma v južni Franciji tudi uporabljajo mantr v sanskrtu, vendar jih popestrijo še z božjimi imeni v hebrejščini. V to skupino je treba uvrstiti še: Rosenkreuzovski red AMORC s sedežem v San Joseju v Kaliforniji in L'Association I. V. I. (Združenje Povabilo v življenje), ki ga je ustanovila leta 1983 Yvonne Trubert in uporablja tantrizem, bioenergijo in izkrivljeno krščanstvo.

Končno si ND sposoja tudi pri zenu, ki izhaja iz budizma in se je v 8. st. po Kr. razvil v več šol. Najbolj znani sta soto, ki uči zazen, in rinzai, ki ima koane. Zazen zahteva čas in potrpežljivost v sedeči meditaciji, ki pripelje do razsvetljenja, medtem ko doseže človek s koani takojšnje razsvetljenje. Zato so novodobaši izbrali to šolo zena.

Cilj klasičnega zena je, da človek doseže satori, tj. duhovno stanje popolnega zedinjenja. Človek se čisto izgubi in postane Vse; svet ni več zunaj njega, marveč v njem. To stanje ni podobno mističnemu izkustvu, kjer je človek pasiven in sprejema, kajti tu je človek aktiven in osvajalen. Ljudje dosežejo razsvetljenje, satori, s koani. To so nekakšni nelogični ali paradoksalni stavki. Poglejmo primer: »Meniha sta razpravljala o zastavi, ki je vrh droga plapolala v vetru. Prvi je trdil, da se giblje zastava, drugi pa mu je ugovarjal, da se giblje veter. Šesti patriarh jima je rekel: 'Ne giblje se veter, ne giblje se zastava - vajin um se giblje!'« (89). (Pri nas je izšla zbirka koanov in zenovskih zgodb *Vrata brez vrat* pri MK v zbirki Kondor, Ljubljana 1986.) Naloga koana je trojna. Podobno kot mantra mora sprožiti vibracije; skoncentrirati se je treba nanj, da bi ga razrešili, čeprav je absurden; omogočiti nam mora odrešenje, Budovo razsvetljenje.

Philip Kapleau je v šestdesetih letih razširil med zahodno mladino zen, ki se ga je prijelo ime 'beat zen'. V knjigi *Trije stebri zena: poučevanje, prakticiranje, razsvetljenje* opisuje, da je dosegel razsvetljenje, medtem ko so ga učiteljevi pomočniki pretepali: »In nenadoma so izginili učitelj, soba in vse stvari v oslepljujoči svetlobi. Počutil sem se potopljenega v nedopovedljivo očaranost. Celo večnost sem bil sam, samo jaz je obstojal... Potem sem kričal: 'Zdaj... Vem! Ničesar ni, popolnoma ničesar! Vse sem in vse je nič!'« (95). Novodobni zen poučujejo pod različnimi imeni.

Seminar intenzivnega razsvetljenja (Intensive Enlightenment) ima svoje koane, kot npr. 'Kdo sem?' ali 'Kaj je zavest?', da bi z njimi dosegel razsvetljenje o sebi. Sofrologija (študij duha pri dobrem zdravju), ki jo je iznašel Španec Alfonso Caycedo, je mešanica zena, derviških plesov (islam), bioenergije, hipnoze, medicine idr. Ima več stopenj. Prva je dinamično sproščanje, ki posnema hindujsko jogo; druga stopnja, dinamično kontemplativno sproščanje, se navdihuje pri budizmu; tretja uporablja zen in se imenuje dinamično meditativno sproščanje. Na koncu te etape postane jaz Vesolje. Šele potem doseže človek zadnjo stopnjo, to je sofronično zavest. V ta okvir spada tudi rebirthing, ponovno rojstvo, o katerem sta pisala Sondra Ray in Leonard Orr v delu *Rebirthing in the New-Age*. »Učinki ponovnega rojstva so takojšnji. Sheme negativne energije, ki so v telesu in duhu se začenjajo brisati... Človek se nauči, da vsak dan napolni svoje fizično telo z božansko energijo« (102). Rebirthing uporablja hindujske in tantrične pojme: karma, čakre, kundalini, tretje oko.

Vse te terapevtske metode in tečaji intenzivnega razsvetljenja so psihoreligijski pojavi, saj se končajo v izkustvu, da je individualni Jaz eno in isto z Vsem.

Na koncu drugega dela predstavi naš avtor načine in sredstva, s katerimi se širi ND. Ta uporablja religijski in znanstveni jezik. Louis Pauwels in Jacques Bergier sta napisala knjigo *Jutro čarovnikov*, njune ideje pa širi revija *Planète*. Knjiga je sinteza znanosti, okultizma, astrologije, znanstvene fantastike in spiritualističnih tehnik. Avtorja tudi »odkrivata« skrivnosti vesolja, druge

svetovne vojne, izgubljenih civilizacij. To naj bi bila odrešilna znanost, ki združuje religijsko in znanstveno spoznanje v eno samo in zveličavno vednost. Med predstavniki te misli so še David Bohm, Rupert Sheldrake, Fritjof Capra. Slednji opisuje v delu *Tao fizike* svojo »mistično skušnjo« na obali oceana, ki je spremenila njegovo pojmovanje življenja in znanosti. »Videl sem slapove energije stopati iz vesolja. Videl sem atome elementov in svojega telesa, kako sodelujejo v tem kozmičnem plesu energije. Slišal sem ritme in zvoke in v tem določenem trenutku sem vedel, da je to ples Šiva, gospodarja plesa, ki ga častijo hindujci« (107).

Med revijami, ki imajo svetovni odmev, omenimo: *Sources, Nouvelles Clefs, Troisième Millénaire, New Age News International*, (pri nas: Aura in vsaj delno ves plažni tisk od Nedeljskega do Jane). Novodobna miselnost je navzoča v filmih, celo risankah in stripih, pa tudi že v reklamah. Naš avtor ugotavlja, da »ni mogoče zavreči hipoteze o jasnih namerah, da se prek reklam vzpostavijo nove religijske orientacijske točke zahodne civilizacije« (113). Prehod iz bralne kulture v audio-vizualno nedvomno veliko prispeva k širjenju ND.

Vse več podjetij uporablja novodobne metode (astrologija, zodiak, numerologija) pri zaposlovanju in vse manj upoštevajo profesionalno usposobljenost kandidatov. Zato na Zahodu že dopolnjujejo zakonodajo, da bi zaščitili pravico do dela. Parlamentarni zbor Sveta Evrope je izdal februarja 1992 smernice v zvezi z novimi religijskimi gibanji in človekovimi pravicami.

Novodobne skupine so med sabo povezane v mreže, kar se manifestira na mednarodnih srečanjih. Največja so: New Age Awareness Fair, Festivals of Mind, Body and Spirit in Festival de la Voyance. »Nove zaveze, ki združujejo že na stotine skupin in mrež, ne smejo biti hierarhične, birokratske, nam pravi Fritjof Capra... 'Te številne mreže se še niso odločilno uveljavile v politični areni, toda ko bodo postopno še naprej dajale vsebino novi viziji stvarnosti, bo prišlo do masivnega prebujanja zavesti, ki bo omogočilo ustvarjanje novih političnih strank...'« Fergusonova pa zapiše v delu *Čas sprememb*: »Nova doba ni samo 'religijska' in 'ezoterična', ampak postaja tudi spreminjanje s planetarnimi perspektivami« (117).

3. Nova doba in krščanstvo

V zadnjem, tretjem poglavju, primerja naš avtor krščansko vero in novo dobo. Že iz povedanega je lahko bralec zaslutil, da ni med njima veliko vsebinskih podobnosti.

Razlike so najprej kozmološke. Za novodobaše je svet v stalnem ustvarjanju in uničevanju. Njihova kozmologija se opira na hindujsko in budistično. Capra navaja v *Plesu Šive*: »V Brahmanovi noči narava miruje in ne more plesati, dokler Šiva tega noče. Ta vstane iz svoje ekstaze in plešoč pošlje skozi mirujočo materijo budilne zvočne valove. In tako začne plesati tudi materija... S plesom sproža veliko množico pojavov. Ko so časi dosegli svoj višek, Šiva še vedno plešoč uniči vse oblike in imena z ognjem in vzpostavi ponoven počitek. To je poezija, vendar ni zato nič manj znanost« (124). Vesolje je živa stvarnost, kjer ni razlike med Stvarnikom in stvarmi, duhom in materijo: med njimi je povezanost, razlika je le v stopnji zavesti.

Zato tudi čas ni zgodovinski, ampak krožni, večno vračanje. Capra pravi: »Ta ideja o vesolju, ki se včasih širi, včasih krči... se ni pojavila samo v moderni kozmologiji, marveč tudi v antični hindujski mitologiji... Hindujski modreci so enačili ritmično božansko igro z evolucijo vsega vesolja. Opisovali so, kako je vesolje vpeto v občasno krčenje in širjenje, in so imenovali 'kalpa' časovno obdobje med začetkom in koncem enega stvarjenja« (131). S takšnim pojmovanjem časa je povezana tudi reinkarnacija duš.

Pomembne razlike so tudi v pojmovanju človeka. Božanstvo in človek imata skupaj nekakšno »ultra-materijo«, ki jo imenujejo vibracije, vitalna energija, božanska energija. Dovolj je, da se človek poglubi in z različnimi tehnikami in metodami sprosti to energijo, ki jo ima v sebi in doseže 'odrešenje'. Spangler je v knjigi *Porajanje – ko rastejo Vodnarjevi otroci* zapisal: »ND ima nekaj duhovnega... To je porajanje novega razodetja, nove zaveze med Bogom in vsem planetarnim življenjem. To je mistično rojstvo novega bitja, novega božanskega izraza, katerega življenje je naše življenje, je življenje vseh življenj. Do spremembe paradigme prihaja zato, ker razumemo, da smo v tem porajanju hkrati zibelka in telo« (136). Zato človek tudi ni enkratno bitje, oseba, ampak »življenje«, ki se očiščuje ali izpopolnjuje v dolgem procesu selitve duše, v reinkarnaciji. Zato je za novodobaše vstajenje nesprijemljivo.

Poleg kozmologije in antropologije je drugačna tudi teologija, če jo sploh lahko tako imenujemo, saj ND ne pozna osebnega Boga. Sveto, Sakralno, Božansko, Vse... naj bi izražalo vseobsegajočo stvarnost. V bistvu gre za nek panteizem (prepričanje, da je vse, kar je, Sveto, Božansko), kjer sta Narava in Zemlja živi, božanski bitji. Capra trdi: »Zemlja je živ sistem. Ne deluje samo kot organizem, ampak se zdi, da je resnično organizem - Gaja, živo planetarno bitje« (152). Novodobni bog je kozmični bog, oziroma ni bog, ampak sakralizirani Kozmos. (Teorije o Svetem in svetosti življenja - dopuščajo pa splav! – , ki jih poznamo tudi pri nas in naj bi bile 'onstran teizma in ateizma', so le ena od različic ND.)

V tej miselnosti tudi ni prostora za Jezusa Kristusa kot Odrešenika. Ta je samo avatar, inkarnacija Maitreja, ki je sposoben pri tradicionalnem budizmu. B. Creme piše v knjigi *Poslanstvo Maitreja*, da živi Kristus, avatar Maitreja, danes v azijski skupnosti v Londonu: »Kristusova odločitev, da se vrne, je imela globoke okultne posledice. Prvič je imel pravico, da uporabi veliko mantr ali molitev, imenovano 'Veliko klicanje', in jo dal človeštvu. Maitreja uteleša na novo in mogočno energijo Principa ali Kristične zavesti... Tej mogočni energiji odgovarja sedaj na milijone ljudi« (154). Novodobaši sicer hočejo 'odrešenje', vendar ga hočejo doseči sami z različnimi tehnikami in ga ne sprejemajo kot božji dar v Kristusu. »Učenje alfa, joga, sufijska meditacija... Sedaj je napočil čas za širjenje zavesti. Zadnji cilj, ki ga imenujejo milost, enotnost, satori, samadhi, uresničitev jaza ali izkustvo vrhov, je vedno osvoboditev. Novodobaši iščejo osvoboditev: osvoboditev od strahu, od Jaza, od navezanosti na materialne stvari« (161).

Nazadnje se postavlja vprašanje: Kako se srečevati z novodobaši?

ND je gotovo znamenje duhovne potrebe v svetu, ki je človeku vse manj prijazen. »Toda za razliko od tistih, ki so se ponovno zakoreninili v določeni tradiciji, išče mistična ezoterika osebno identiteto brez odnosa do skupnosti. Noče vedeti za nič drugega kot za posameznike v Enem človeštvu, zato tudi dela na homogenizaciji različnih religijskih tradicij« (170). Seveda pomeni ta

homogenizacija izenačenje, skrčevanje na eno, kar je isto kot uničenje. Zato je ND posebne izziv za kristjane. Za nas je priložnost, da poglobimo svojo vero in okrepimo ljubezenske vezi v cerkvenem občestvu, da bo bolj odprto in gostoljubno za naše sodobnike. Istočasno pa da brez strahu (ali napuha) oznanjamo Križanega in Vstalega, našega edinega Odrešenika.

Borut Košir

Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu

Petsto let življenja in delovanja neke ustanove je tudi znotraj Cerkve častljivo obdobje, v katerem so se zgodile za kraj, kjer takšna ustanova deluje, mnoge pomembne stvari. Tako je tudi novomeški kolegiatni kapitelj s svojim življenjem in delovanjem kraju prinesel veliko obogatitev, brez katere bi Novo mesto ne bilo tisto, kar danes je; lahko bi torej rekli, da je bilo življenje mesta tesno povezano z delovanjem kapitlja.

Ni slučajno, da je bilo prav Novo Mesto deležno časti imeti ob svoji cerkvi tudi kapiteljsko ustanovo, saj je zgodovina tega kraja dolga in bogata. Nastanek mesta je povezan z aktivnostmi stiškega samostana. Hrib ob reki Krki, kjer je najstarejše jedro mesta, je bil zelo primeren za utrdbo. Tako je bil tu že leta 1081 utrjen kraj, ki so ga imenovali Gradec. Morda prvotna trdnjava na tem kraju ni bila niti zidana, pač pa je bila po zgledu drugih podobnih krajev grajena zgolj iz lesa in prsti. Vendar je služila svojemu namenu in predstavlja zametek mesta, ki se je do današnjega dne razvilo v dolenjsko metropolo. Stiški samostan je tu kmalu pridobil obsežna zemljišča, katerih upravno središče, se zdi, je bil prav omenjeni Gradec ob Krki. Tu je bival stiški oskrbnik, tu so sezidali svoj Weinhof za upravo vinogradov na Trški gori in prav tako postavili svoje žitnice. Iz starega Gradca je v treh stoletjih nastal obzidan kraj, ki se je imenoval Markstatt.

Naslednje pomembno obdobje v zgodovini Novega Mesta se prične z dnem 7. aprila 1365, ko je Rudolf IV. temu kraju podelil mestne pravice. Da bi moglo na novo ustanovljeno mesto s pridobitvijo pravic dobro opravljati svoje poslanstvo, je Rudolf od takratnega stiškega opata Petra odkupil stari Gradec z okolico. Mestu je dal ime Rudolfswert, kar pomeni Rudolfov hrib ali Rudolfov otok. Besede »Wert«, »Weride«, Wörth» namreč pomenijo v srednjeveški nemščini otoke ali kraje, ki jih je na večih ali celo vseh straneh oblivala voda.¹

Skupno življenje duhovnikov je v vsej zgodovini Cerkve veljalo za vzor pravega duhovniškega življenja. Posebna oblika takšnega združevanja so prav kanoniški kapitlji, ki so najprej zaživel ob katedralnih cerkvah, najstarejši že v 4. stoletju, tem pa so se najkasneje v 8. stoletju pridružili kolegiatni kapitlji. Ta način sobivanja duhovnikov se je tako uveljavil tudi v naših krajih. Prvo ustanova takšne vrste na Kranjskem zasledimo ob koncu 13. stoletja.

Iz ustanovne listine novomeškega kapitlja razberemo, da so nekateri dolenjski duhovniki naslovili na cesarja Friderika prošnjo, da bi smeli živeti v kolegiju, kjer bi skupno bivali pod eno streho in pri eni mizi. To skupino duhovnikov je takrat vodil Jakob Aursperger, ki je bil župnik v Šentrupertu in arhidiakon za Slovensko krajino. Poleg njega so za ustanovitev kapitlja prosili še Kancian, župnik v Dobrniču, Klement in Jakob, kaplana bratovščine Sv. Trojice v Novem Mestu, Pavel, kaplan bratovščine sv. Jakoba in še več drugih duhovnikov. Cesar Friderik je prošnji ugodil in 27. aprila 1493 ustanovil kolegiatni kapitelj v Novem Mestu. Leto pozneje, 30. aprila 1494 je ustanovo potrdil papež Aleksander VI. in prav tako njen prvi statut. Prvotno naj bi imel

kapitelj trinajst članov. Prvi je bil prošt, drugi dekan in ostali kanoniki. Vsi člani so bili dolžni živeti v skupnosti. Vendar pa predvsem zaradi pomanjkanja dohodkov vsi kanonikati niso bili nikdar zasedeni.²

Skoki zgodovino je doživljal, kot vse druge cerkvene strukture, tudi novomeški kolegiatni kapitelj različne spremembe do današnjih dni. Zaradi odličnosti in starodavnosti oblike skupnega življenja, ki jo predstavljajo kapitlji kanonikov, sicer prenovljena ta institucija tudi danes po Drugem vatikanskem koncilu in po izidu novega Zakonika cerkvenega prava predstavlja odličnejšo obliko združevanja duhovnikov s posebnimi nalogami.

Kolegiatni kapitlji so doživljali različnosti v svojem zgodovinskem razvoju skupaj s stolnimi kapitlji, ki so zaradi kraja, kjer so živeli in delovali, imeli sicer odličnejšo vlogo v življenju posameznih škofij, saj so predstavljali škofov senat in posvetovalno telo s posebnimi pooblastili.

Na predlog posameznih škofovskih konferenc, Kongregacije za duhovnike in v skladu z učenjem zadnjega koncila je institucija kapituljev v marsičem tudi korenito preoblikovana. Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi naroča, naj se te ustanove, posebno še stolni kapitlji, po potrebi na novo preuredijo, da bodo ustrezali sodobnim potrebam. Ker so kolegiatni kapitlji ontološko povezani z ustanovo stolnih kapituljev, seveda omenjeno naročilo velja tudi za te (prim. Š 27; B 95).

Novo kanonskoppravno ureditev kapituljev kanonikov bi mogli na kratko povzeti takole: »Stolni ali kolegiatni kapitelj kanonikov je zbor duhovnikov, katerega naloga je, da opravlja slovesnejša bogoslužna opravila v stolnih ali kolegiatnih cerkvah« (prim. ZCP 503).

Kot je razvidno iz veljavne zakonodaje poznamo dve obliki kanoniških kapituljev: katedralne ali kokatedralne, ki delujejo ob katedralni ali kokatedralni cerkvi in kolegiatne kapitlje, ki se oblikujejo ob kolegiatnih cerkvah. V zakonodaji Pij-Benediktovega zakonika je bila med obema oblikama bistvena razlika. Kolegiatni kapitlji so imeli zgolj liturgično funkcijo, medtem ko so imeli stolni kapitlji pomembno vlogo pri vodstvu določene škofije. Po izidu novega zakonika je korenite spremembe doživel predvsem stolni kapitelj. Pristojnosti, ki jih je imel v zvezi z vodstvom škofije, so prešle na zbor svetovalcev in druge škofijske svete, zato je vloga stolnega kapitlja v škofiji močno okrnjena. Tako velja, da je kapitelj, bodisi stolni ali kolegiatni, zbor duhovnikov, katerih poslanstvo je predvsem v obhajanju slovesnejše liturgije v lastni cerkvi. Zakonik izrečno poudari, da gre v tem primeru za duhovniški zbor, zato kanoniki ne morejo biti tudi diakoni, kar je prejšnji zakonik sicer dovoljeval. V stari zakonodaji je bil namreč kapitelj označen kot »clericorum collegium«, kleriki pa so bili tudi diakoni (prim. ZCP 1917, 391). V skladu s kan. 507 veljavne zakonodaje morejo biti diakoni kapitlju pridruženi kot sodelavci, ne pa kot člani (prim. ZCP 505).

Vsak kapitelj – katedralni, kokatedralni ali kolegiatni – mora imeti svoj statut. Statut mora kapitelj izdelati sam in ga tudi razglasiti. Krajevni škof more v moči vodstvene oblasti določiti nekatere norme splošnega značaja, ne more pa zboru kanonikov sam predložiti statuta, ki bi bil izdelan izven kapitlja (prim. ZCP 506). Stari zakonik je škofu dovoljeval sestaviti kanonikom statut le v primeru, da bi ga sami iz malomarnosti ne hoteli sestaviti »exacto sexto ab intimatione mense« (prim. ZCP 1917, 410, 3). Novi zakonik, čeprav v zvezi s kapitlji vsebuje manj kanonov od starega, tem pušča večjo svobodo v lastnih

stvarih. Statut mora potrditi zakoniti predstojnik, ki je v tem primeru krajevni škof (prim. ZCP 505). Ta more potrditev odkloniti le »ad normam iuris«, torej le v primeru, kadar bi takšen statut naravnost kršil katerega od zakonov splošnega ali partikularnega prava oziroma bi bil v izrazitem nasprotju z duhom, ki mora prevevati življenje kapitlja. Po potrditvi statut ne more biti odpravljen ali spremenjen brez novega odločbe kapitlja in krajevnega škofa (prim. ZCP 505).

Tudi vsebina statuta je z ozirom na področja delovanja kapitlja dokaj natančno določena. Kan. 506 najprej opozori, da je treba vedno upoštevati ustanovno listino, potem mora statut določiti naslednje stvari: sestavo kapitlja in število kanonikov; določiti, kaj morajo delati kapitelj in posamezni kanoniki pri opravljanju bogočastja in službe; določiti seje, na katerih se razpravlja o poslih kapitlja in, upoštevajoč predpise splošnega prava, določiti pogoje, ki se zahtevajo za veljavnost in dopustnost poslov, s katerimi se kapitelj ukvarja. V statutu mora biti prav tako opredeljen način vzdrževanja, stalni in občasni kapiteljski prihodki; ukinjeni pa so dokaj komplicirani načini razdeljevanja dobrin med posamezne kapitulare, kot jih je poznal stari zakonik (prim. ZCP 506). Reforma v zvezi z beneficiji, ki jo uvaja novi zakonik in uvedba posebnih škofijskih fondov za vzdrževanje vseh duhovnikov in drugih uslužbencev v Cerkvi, zadeva tudi kapitlje, zato mora biti statut tem novim zahtevam prilagojen (prim. ZCP 1274).

Po starodavni navadi imajo kanoniki posebne insignije, ki jih prav tako določi statut, pri tem pa je treba upoštevati okrožnico Kongregacije za duhovnike z dne 30. oktobra 1970.

V skladu z določili kan. 507 ima kapitelj kot zbor duhovnikov predstojnika - prošta in druge službe, ki naj pokrivajo različna področja dela, za katera je kapitelj zadolžen. Novi zakonik ne razlikuje več med kapiteljskimi dignitetami in ostalimi kanoniki, pač pa govori le o službah, ki jih je potrebno opravljati znotraj kapitlja. S tem zakonik omenjenih dignitet ne odpravlja, pač pa le poudarja, da morajo biti službe, o katerih govori, vzpostavljene v skladu s statutom in navadami kraja, kjer določen kapitelj deluje. V skladu z lokalnimi navadami torej še vedno govorimo o kapiteljskih proštih, dekanih, arhidiakonih, nadžupnikih, kornih pevcih, kapiteljskih zakladnikih ipd. (prim. ZCP 507, 1–2).

Kar zadeva imenovanje častnih kanonikov prepušča zakonik odločitve posameznim škofovskim konferencam. V kolikor škofovska konferenca meni, da ustanova častnih kanonikov še obstoji, te imenuje krajevni škof. Te pravice pa nima škofijski upravitelj (prim. ZCP 509). Tako ostaja pravica krajevnega škofa imenovati častne kanonike »sive dioecesanos sive extradioecesanos, cum consilio Capituli«, kakor je določal že kan. 406, 1 zakonika iz leta 1917. V kolikor naj bo za častnega kanonika imenovan duhovnik neke druge škofije, je potrebno pridobiti privolitev njegovega ordinarija. Število častnih kanonikov mora biti omejeno.

Najpomembnejša služba v kapitlju je služba prošta, ki kapitelj vodi in usklajuje njegove dejavnosti »ad normam iuris«, vendar mu je odvzeta kakršnakoli sodna pristojnost nad ostalimi kapitulari. Prav tako kot dekan kardinalskega zbora je tudi kapiteljski prošt le »primus inter pares«. Prošt more biti voljen v skladu s kan. 509, 1 ali imenovan v skladu s kan. 507, 1, po določilih statuta, kot so ga izdelali sami kanoniki. V prvem primeru mora izvolitev potrditi krajevni škof, v drugem pa ta prošta svobodno imenuje.

V kolikor se na novo uvaja sistem volitev je treba upoštevati »ius aquisitionis«, kot je poudaril papež Pavel VI. v motupropriju z dne 26. februarja 1965 v zvezi s službo dekana kardinalskega zbora. Norma namreč nima retroaktivnega značaja pač pa samo »in posterum«. Vladajoči prošt zato tako kot dekan kardinalskega zbora, ki je bil izvoljen ali imenovan pred novimi uredbami, svojo službo opravlja do smrti.

Po ustaljeni navadi kapitlju pripadajo tudi nekateri drugi kleriki, tako imenovani »mansionari« ali »hebdomadari«. Ne sestavljajo del kapitlja, pač pa pomagajo pri določenih kapiteljskih opravilih, predvsem pri izvajanju liturgije in v drugih službah, kjer naj bodo kanonikom v pomoč. Potrditev duhovnikov v te službe gre krajevnemu škofu.

Tako stolni kot kolegiatni kapitlji poznajo službo kanonika penitenciarija, ki jo ta opravlja le v zakramentalnem področju. Služba kanonika penitenciarija je po prepričanju Cerkve tako pomembna, da mora škof v primeru, da na področju škofije ni ne stolnega ne kolegiatnega kapitlja, imenovati posebnega duhovnika, ki bo to službo opravljal.

Kanonik penitenciarij ima redno oblast odvezovati v zakramentalnem področju od cenzur »latae sententiae«, ki niso razglašene in ne pridržane Apostolskemu sedežu, na področju škofije tudi tujcem in pripadnikom škofije tudi zunaj njenega ozemlja. Ne more pa odvezovati od cenzur »ferendae sententiae«, ki so naložene s sodbo ali kazenskim ukazom in prav tako ne od zadostilnih kazni. Njegova oblast je v skladu s kan. 131, 1 redna, ker je pridružena sami službi, vendar pa je ne more poveriti drugemu. V skladu s kan. 966 tu ne govorimo o oblasti v pravem pomenu besede pač pa o pristojnosti (»facultas«) (prim. ZCP 508).

Krajevnemu škofu ima pravico imenovati nove kanonike pod dvema pogojeva: da se odlikujejo po znanju in neoporečnem življenju. Na ta način je jasno razvidna želja zakonodajalca, naj bo zbor kanonikov zares pristojen, sestavljen iz duhovnikov, ki imajo nedvomen ugled in se odlikujejo po svetem življenju, življenjskih izkušnjah in pravi notranji kulturi. Vsi nasprotni privilegiji v zvezi z imenovanjem kanonikov so tako odpravljeni. V skladu z motuproprijem Ecclesiae Sanctae z dne 6. avgusta 1966 so omenjena imenovanja v izključni pristojnosti krajevnega škofa brez ingerenc Apostolskega sedeža. Krajevni škof se je sicer dolžan posvetovati s prizadetim kapitljem, vendar mnenje kapitlja ni obvezujoče (prim. ZCP 509).

Nekdaj so bile kapitljem inkorporirane tudi župnije. Novi zakonik izrečno pravi, naj se kapitljem kanonikov več ne pridružujejo župnije; tiste, ki so pridružene kakšnemu kapitlju, pa naj krajevni škof loči od kapitlja. Prepoved je v skladu s kan. 520, 1, ki prepoveduje pridružitve kakšne župnije neki pravni osebi, razen če gre za ustanove posvečenega življenja ali kleriške družbe apostolskega življenja (prim. ZCP 510, 1).

V cerkvi, ki je hkrati župnijska in kapiteljska, naj se določi župnik, izbran med člani kapitlja ali ne; s strani škofa imenovani župnik je odgovoren za vse službe in uživa vse pravice in pooblastila, ki so po določbi prava lastna župniku. Župnik, ki more biti torej s strani krajevnega škofa izbran izmed kapitularejev ali pa tudi ne, je nosilec službe »pleno iure«. Vse do sedaj veljavne pravice kapitlja so s tem odpravljene (prim. ZCP 510, 2).

Takšno sobivanje »sub eodem tecto« pa more biti večkrat tudi občutljivo, na kar naj bo krajevni škof še posebej pozoren. Zato kan. 510, 3 predvideva, da

more krajevni škof izdati nekatere določbe, ki naj ustrezno usklajujejo pastoralne dolžnosti župnika in kapitlju lastna opravila in zagotavljajo, da župnik ne bo oviral kapiteljskih in kapitelj ne župnijskih opravil; če pa nastane kak spor, naj ga reši krajevni škof, ki naj predvsem skrbi, da je primerno poskrbljeno za pastoralne potrebe vernikov (prim. ZCP 510, 3).

Novi zakonik se torej dokaj natančno posveča prenovljeni vlogi stolnih in kolegiatnih kapitljev. Ti imajo v novih razmerah, v katerih živimo, sicer drugačno vlogo in pomembnost, kot je bila nekdanja. Ta drugačnost je v skladu s stalno željo Cerkve, da svoje dejavnosti in tudi ustanove prilagaja sodobnim potrebam, v katerih živi in deluje. Kakor je kolegiatni kapitelj v Novem mestu skozi petsto let ugledno opravljal svoje dolžnosti in bil v veliko pomoč duhovnemu življenju mesta in velikokrat tudi širšega območja Ljubljanske škofije in tudi prek njenih meja, moremo z gotovostjo trditi, da bo v sodobnem času v skladu z drugačnimi potrebami Cerkve to vlogo še naprej opravljal z isto gorečnostjo v božjo čast in slavo ter v korist božjega ljudstva, kateremu naj služi.

1Prim. J. Gruden, Zgodovina slovenskega naroda, Ljubljana 1920, 241-242.

2Prim. J. Gruden, n. d., 464.

A. Dolenc, *Medicinska etika in deontologija, Dokumenti s komentarjem, Založba Tangram, Ljubljana 1993.*

Recenzija obsega tri dele: 1. Oris zbranih dokumentov; 2. Komentarji; 3. Praktična vrednost knjige.

A. *Oris zbranih dokumentov.* Knjiga *Medicinska etika in deontologija (MED)* je v slovenskem prostoru gotovo izredno pomembna in izjemna, ker seznanja s temeljnimi moralno etičnimi stališči sedanjega časa ne samo zdravstvene delavce, ampak tudi vse, ki so na kakršenkoli način vpleteni v usodo človeka od spočetja do smrti in še celo po njej. S temeljnimi etičnimi načeli seznanja tudi veterinarje, biokemike in pravnike.

Dokumenti so prikazani v kronološkem redu in obsegajo poleg štirih zgodovinskih zapisov 64 deklaracij in 6 osnutkov SZZ, 8 dokumentov generalne skupščine OZN, 31 dokumentov nekaterih držav Evrope, Kanade in ZDA, 8 dokumentov nekaterih mednarodnih zdravstvenih teles in 28 različnih dokumentov iz dosedanje zgodovine nastajanja etične zavesti pri zdravstvenih delavcih Slovenije.

1. Vsebina dokumentov.

1.1. *Dokumenti z versko vsebino.* Prof. dr. A. Dolenc je z uvrstitvijo 4 zgodovinskih dokumentov na začetku svoje knjige opozoril na tiste temelje etičnega ravnanja, ki naj bi ostali navzoči v zavesti vsakega zdravstvenega delavca. Sestavljali vseh štirih omenjenih dokumentov so ljudje, ki svoje ravnanje presojajo v luči vere v Boga, v katerem vidijo zadnji temelj in kriterij resnice in svojih etičnih odločitev.

1.2. *Dokumenti splošnega pomena.* MED vsebuje vrsto dokumentov mednarodnega pomena, ki so jih izdale SZZ, OZN in nekatere države

z namenom, da bi z njimi ustvarile potrebno ozračje pri iskanju bolj določenih etičnih deklaracij. Naj omenim samo nekatere: Deklaracije in smernice WMA – SZZ, Ženevsko zdravniško zaobljubo, Mednarodni kodeks zdravniške etike, Splošna deklaracija človekovih pravic, Statut svetovne zdravstvene organizacije, Kodeksi medicinske deontologije nekaterih držav, Mednarodni kodeks etike medicinskih sester, Mednarodna etična načela za zobozdravnike idr.

1.3. *Posamezna etično pomembna področja.* Dokumenti MED opredeljujejo etična stališča zdravstvenih delavcev in drugih oseb, ki so neposredno vpletene ne samo v posamezne razvojne stopnje človekovega življenja, ampak tudi v usodo človekovih organov, ki so za medicino zanimivi še po človekovi smrti.

– Veliko je dokumentov obravnava različne probleme v povezavi z neplodnostjo, kot je npr. darovanje oplojenih in neoplojenih gamet, o genetskem svetovanju in genetskem inženiringu, o novih razmnoževalnih tehnologijah in nadomestnem starševstvu, o umetnem osemenjevanju, o nadomestnem materinstvu ipd.

– Več dokumentov obravnava odnos do otrok, npr. deklaracija o pravicah nerojenega otroka, konvencija o otrokovih pravicah, o slabem ravnanju in zanemarjanju otrok, o politiki do zdravja otrok, o mladoletnikih in samomoru ipd.

– Veliko je tudi dokumentov, ki obravnavajo probleme človekovega umiranja, npr. deklaracija o možganski smrti, o terminalni bolezni, o evtanaziji, o oskrbi bolnikov, ki v zadnjih stopnjah bolezni trpijo hude kronične bolečine, o slabem ravnanju s starostniki, smernice za pomoč pri umiranju ipd.

– Nekateri dokumenti obravnavajo splošno razširjene bolezenske

situacije kot je npr. deklaracija odgovornosti zdravnikov pri zdravljenju bolnikov, obolelih za AIDS-om, o trajnem vegetativnem stanju, o problemih v zvezi z epidemijo z AIDS-om, o alkoholu in varnosti v prometu, o škodljivosti tobačnih izdelkov, o raziskavah na ljudeh in medicinski etiki, o vlogi zdravnikov pri reševanju ekoloških in demografskih problemov, o malomarnosti zdravnikov ipd.

– Zbrani dokumenti obravnavajo še več drugih, za zdravstvo pomembnih vprašanj kot je npr. tokijska deklaracija o mučenju, grozodejstvih in drugih nečloveških dejanjih, o trgovini z organi, o samomoru z zdravnikovo pomočjo, o kemičnem in biološkem orožju, o prometnih nesrečah, o zdravstvenih načelih v športni medicini ipd.

1.4. Dokumenti, nastali v Sloveniji. Najstarejši medicinsko etični dokument je slovenski prevod babiške zaprisege iz Babiškega učbenika, ki je izšel leta 1788 v Ljubljani.

– Drugi dokumenti, ki obravnavajo etično ravnanje zdravstvenih delavcev pri nas, so nastali v neposredni povezanosti z osmimi kongresi slovenskih zdravnikov od leta 1945 do leta 1992.

– Kongresi slovenskih zdravnikov so v svojih resolucijah in sklepih v glavnem odgovori na aktualno zdravstveno problematiko. Ob kongresnih dokumentih je nastalo več osnutkov kodeksov zdravniške etike. Posebej lahko omenim osnutek dr. Toneta Ravnikarja (1959), Kodeks etike zdravstvenih delavcev SFR Jugoslavije (1963), pri katerem je sodeloval pokojni dr. Jože Potrč.

– Posebne pozornosti sta vredna dva osnutka Kodeksa medicinske deontologije Slovenije, ki povzemata vsebino vseh važnejših mednarodnih dokumentov s področja medicinske etike (ZV 1991; 60:1, ZV 1992;

61:5–6). Zelo podrobno opisujeta načela, ki naj bi vodila zdravnika v njegovih različnih nalogah, npr. v odnosu do družbe, do bolnika, o odnosih do kolegov, o poklicni molčečnosti, o načrtovanju družine in splavu, o pomoči umirajočim, o biomedicinskih raziskavah in novih metodah zdravljenja itd.

– V tem poglavju je tudi nekaj splošnih dokumentov, ki urejajo zdravnikovo ravnanje kot je npr. kazenski zakon, zakon o zdravstvenem varstvu in zdravstveni dejavnosti, Ustava RS ipd.

– V nekaterih primerih potrebuje zdravnik tudi primerno informacijo o stališčih strokovne komisije za medicinsko etična vprašanja o pripravi projektov za biomedicinsko raziskovanje na ljudeh, kakor tudi poznavanje etičnega kodeksa veterinarjev in odnosa do živali, namenjenih za poskuse.

B. Komentarji. Poleg doslej najpopolnejšega pregleda mednarodne dokumentacije o zdravniški etiki in deontologiji, ki jo predstavlja knjiga MED, je potrebno posebej poudariti vrednost komentarjev vseh objavljenih dokumentov.

Prof dr. A. Dolenc je napisal k vsakemu objavljenemu dokumentu svoj krajši ali daljši komentar. Od 154 komentarjev je enega napisala prof. dr. Mirjam Škrkova (Konvencija o otrokovih pravicah), drugega pa dr. Tone Ravnik (Kodeks zdravniške etike, Osnutek).

Nekaj značilnosti komentarjev:

– Avtor seznanil bralca s zgodovinskim ozadjem dokumenta. S tem omogočil bralcu, da lažje vstopi v obravnavano problematiko. V tem pogledu odkrivajo posamezni komentarji izredno široko splošno in strokovno avtorjevo znanje.

– Komentarji so prežeti s temeljnimi etičnimi načelom spoštovanja človekove osebe od spočetja do smrti. Hkrati izražajo komentarji veliko spoštovanje do človekove osebne svobode: svobode bolnika in svobode zdravnika. Dokumenti in komentarji opozarjajo na potrebno spoštovanje pri poseganju ne samo v nežno tkivo človeških gamet, ampak tudi v dušo in srce otroka, mladostnika, bolnika, zapornika, umirajočega... Pri tem bi moral biti zdravnik varuh in branilec človekovega življenja in zdravja.

– Večina komentarjev je napisana tudi pod vzgojnim vidikom. Prav v tem pogledu so komentarji zelo dragoceni, ker so vzgoje potrebni ne samo študenti, ampak tudi mnogi zdravniki, ki so zaradi nezadostnega poznavanja medicinsko etične kulture objavljenih dokumentov, v svoji praksi zašli iz zlate sredine svojega poklicnega etosa.

C. Praktična vrednost knjige.

Navedene ugotovitve postavljajo knjigo MED med tista temeljna dela v slovenski literaturi, ki obravnavajo nova vzgojna izhodišča slovenskih izobražencev. Knjiga ni samo dobro-

došel, ampak kar nujen pripomoček za vse, ki želijo mlajšemu rodu predstaviti sodobno pojmovanje medicinske znanosti.

Objavljeni dokumenti in komentarji vsaj do neke mere ohranjajo medicino kot znanost pred zelo veliko nevarnostjo in skušnjava, da bi postala tehnično zasvojena in s tem izgubila svoje človeško poslanstvo.

Avtor je v svojih komentarjih ostal zunaj ideoloških stališč, če upoštevamo zgodovinske vplive povojnega časa na organizacijo zdravstva v Sloveniji.

Osebnostno mislim, da bo vsak bralec dokumentov in komentarjev moral izdelati še svoj komentar glede na svoj svetovni nazor. Pri tem ne gre vedno in predvsem za ideologijo, ampak za resnico. Vsak človek je po svoji naravi iskalec resnice, ki presega njegovo zdravje in življenje. V tem smislu bo moral vsak bralec knjigo dopolniti s tistimi etičnimi načeli, ki jih je spoznal in sprejel pri iskanju Večne Resnice. Zato sem avtorju zelo hvaležen, ker je Deset božjih zapovedi postavil kot temeljni dokument svoje knjige.

Marijan Šef

M. Barnes, *Christian Identity & Religious Pluralism. Religions in Conversation*, Abingdon Press, Nashville 1989, 200.

Avtor dela Krščanska identiteta in religijski pluralizem – Religije v pogovoru, Michael Barnes SJ, je strokovnjak za preučevanje religij in medreligijskega dialoga, ki med drugim že dolga leta predava religije na Heythrop Collegeu – Univerze v Londonu. Iz njegovega dela je razvidno, da je dober poznavalec odnosov med religijami, kakršni so v misijonih in odnosov, ki so specifični za nove razmere na Zahodu.

Knjiga ima dva dela. Prvi nosi naslov Teologije in religije, drugi pa Religije v dialogu. Na vso problematiko gleda v luči dialoga med religijami. Knjigo preveva zdrava kritičnost vsega dosedanjega preučevanja in srečevanja religij.

1. Avtor govori najprej o problemih, s katerimi se srečujemo v času religijskega pluralizma. Dokler bomo gledali na svet kot na naš svet in mislili samo o našem načinu (življenja), naši poti, toliko časa bomo ignorirali dejstvo, da so na svetu ljudje, ki imajo pravico misliti drugače, po svoje.

Živimo v svetu, ki je kakor družina mnogih religij (pluralistična družba). Odpira se cel spekter vprašanj:

– Kaj je religija oziroma kaj so religije v pluralistični družbi?

– Ali je religija zaprta vase ali pa je do drugih odprta?

– Kako jaz kot kristjan razumem verski pluralizem?

– Kako naj se krščanska manjšina vključuje v drugačno kulturno in religijsko okolje, npr. v hindujsko, in kako se v njem počuti?

– Komu misijonariti in zakaj?

Odgovorov na ta vprašanja ne bomo našli v našem izročilu. Zdi se, da postkrščanski Zahod v marsičem išče novo izkustvo, mogoče celo novo religijo. Teologija religij se ne začne z distanco, ampak z izkušnjo tujca v naši miselnosti in refleksijo v bistvu človekove religioznosti, ki se izraža na različne načine. Sicer pa, če pogledamo globlje, vidimo, da je tudi krščansko izročilo izročilo različnosti, čeprav je težilo k centralizaciji in uniformiranosti. Ne moremo zbežati pred dejstvom, da je krščanska identiteta v krizi. Zato ni dovolj le to, da se teologija ubada z osivelim načinom spraševanja o odrešenju, ko živimo v družbi pluralizma religij. Če pogledamo razvoj misijonarjenja zadnjih dvajsetih let, bomo opazili, da je zanj značilno troje: osvoboditev, inkulturacija in srečevanje verstev. Ob vsem tem današnji človek izkuša, da v stiku z drugimi bolje spoznava tudi lastno izročilo.

Do komunikacije in pravega dialoga med religijami ne pride kar samo po sebi. To je posledica pozitivnega čuta človeka vernika, ki hrepeni po resnici.

Na Zahodu gledamo na svet še vedno preveč z krščanskocentričnega vidika. Naš problem je, kako krščanstvo ohraniti in ga posredovati množici nevernih. V Indiji pa se porajajo drugačne težave. Tu se krščanstvo pojavlja v množici ver. Ne gre za vprašanje vera ali nevera, ampak katera vera? To je nova perspektiva, ki se vse bolj kaže tudi na Zahodu.

Nova problematika demantira misel, da ni potrebno upoštevati tistega, kar so druge kulture in religije uporabile za izgradnjo svojega kraljestva. Teologi in zgodovinarji se lahko učijo drug od drugega. Indijskemu teologu bi lahko bila npr. Bhagavad Gita mogoče tako blizu kakor krščanski klasiki. Le-ta je del

njegove kulture in mora biti del njegovega sveta. Vsak, ki je v dialogu z moderno kulturo, lahko vidi, da »krščanske zgodbe« niso omejene samo na tradicionalen krščanski jezik in kulturo. Odkrivamo, da vse več tistega, kar imenujemo hinduizem, judovstvo, islam postaja del tistega, kar imenujemo biti kristjan. Zaradi vsega tega potrebujemo danes teologijo, ki bo jasno pokazala na probleme medreligijskega srečevanja.

Zadnja leta je bilo veliko napisanega o teologiji religij. Alan Race omenja tri vzorce mišljenja o religijah: izključujoče (ekskluzivistično), vključujoče (inkluzivistično) in pluralno. Drugi o tem govorijo malo drugače. Zanimiv pa je Raimundo Panikkar, ki omenja prva dva vzorca, nato pa namesto pluralističnega zagovarja paralelizem. Religije naj bi namreč šle vzporedno proti dovršitvi in se bodo dejansko srečale šele »ob koncu časov«.

V naslednjih dveh poglavjih prvega dela knjige M. Barnes govori o začetku in razvoju pluralizma, ki ga vidi v liberalnem protestantizmu 19. stoletja. Na kratko obdela Ernsta Troeltscha (+1923). Zanj je krščanstvo le eden, čeprav najvišji, izraz univerzalnega religijskega čuta. Vsaka religija je le del absolutne Resnice. Resnica je torej postopna, gradualna. Krščanstvo mu je najvišja religija le zato, ker je omogočila najvišji razvoj človeka.

Barnes odgovarja Troeltschu s Karlom Barthom, češ da Boga ne poznamo zato, ker smo sami priplezali do »večje resnice«, ampak, ker se nam je Bog sam razodel. Preko čudeža vere prihajamo do spoznanja o bistvu življenja, ko spoznavamo radikalno različnost Boga, hkrati s tem pa tudi božje usmiljenje in ljubezen, ki se kažeta v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Torej, »je

božje razodetje v Kristusu tisto, ki relativizira religije in ni svet religij tisti, ki relativizira razodetje« (str. 19). Barthova teologija sloni le na razodetju po Božji besedi.

Vprašanja, ki se pojavljajo ob obeh zgoraj omenjenih teologij:

– Od kod imamo pravico postavljati krščanstvo na vrh razvoja religij?

– Kaj je z ljudstvi, do katerih razodetje Boga po Božji besedi ni prišlo?

– Ali se Bog ljudem ne more približati na kak drug način?

– Ali je opravičenje možno le po pavelsko/protestantskem gledanju: le po veri? (Katoliška tradicija govori o opravičenju v povezavi z zakramenti, poudarja povezavo med milostjo in naravo ter upošteva človekovo dejavnost.)

Katoliška teologija izhaja iz patristike in sholastike. Avtor najprej poudarja pomen 2. vatikanskega koncila in Rahnerjevih »anonimnih kristjanov«. Rahner meni, da človekova religioznost izhaja iz temeljnega človekovega izkustva presežnosti, odprtosti božanskemu. Kadarkoli se približamo Resnici in Bogu, izkušamo in odgovarjamo na milost. Bog Svetega pisma je Bog, ki želi odrešiti vse ljudi. Krščanstvo je prava in zakonita religija, ki je nastala v času. Kakor je že do sedaj krščanstvo prihajalo do ljudi, bo prišlo tudi do tistih, ki še niso kristjani. To pa ne pomeni, da božja milost še ne deluje v nekrščanskih skupnostih.

Tudi ob Rahnerju se pojavljajo nekatera vprašanja:

– Zakaj se je bal govoriti o konkretnih razlikah med religijami?

– In če bo Bog odrešil kristjane, tam kjer so, in nekrstjane, tam kjer so, zakaj je potem sploh potrebna Cerkev?

– S približevanjem in uporabljanjem pojma anonimni kristjani prehaja v ozadje pravo krščanstvo; najprej znanje o religijah – nato krščanstvo.

Noben teolog ne more mimo »znamenj časa« papeža Janeza XXIII. Nevarnost našega časa ni pluralizem, ampak brezbržnost in relativizem, da so vse religije skupaj boljše in da vsaka ponuja enakovredno pot odrešenja. Ostaja vprašanje, ali teologi lahko združijo krščansko integriteto z znamenji časa, ki se manifestirajo v drugih religijah.

Zadnji del četrtega poglavja nas uvede že v problematiko drugega dela knjige. Poudarja vprašanje drugačnosti (različnosti). Pluralistični teologi vidijo najprej svet mnogih religij, nato pa iščejo mesto krščanstvu.

Cantwell Smith poudarja, da religij ne smemo ločiti od okolja (konteksta), saj jih ne moremo razumeti od zunaj kot opazovalci, ampak jih le od znotraj. Avtor pa zagovarja stališče, da se religije samodeterminirajo in samorazlagajo. Same bodo, popolnoma legitimno, naredile sodbo o vrednotah, ki pripadajo drugim. Šele na tej stopnji je možen dialog. Spoznanje različnosti (drugačnosti) je eden najtežjih problemov pri dialogu. Vračanje k tradiciji je zato bistvenega pomena, da se bistvo v danem kontekstu na novo interpretira. Tradicija (resnica) tako ni nekaj ovirajočega, ampak dialog naravnost spodbuja.

2. Drugi del knjige, Religije v dialogu, razpravlja o samem jedru problema o srečevanju religij, o bistvu religije in komunikaciji.

Večina krščanskih teologov se strinja, da je Kristus bistvo krščanstva. Hick pa npr. porine Kristusa na stran in tvega misel o harmoniji med religijami tako daleč, da je pripravljen predelati krščanstvo. Še bolj pa se zdi

njegova metoda dvomljiva, ko hoče s tem doseči harmonijo znotraj religij.

Avtor pa nasprotno trdi: »Bistvo posamezne religije ni v nekem elementu, ki je skupen z drugimi, ampak je vsebovan v strukturi teorije in prakse, ki utemeljuje vse religije in jih zaradi tega dela podobne ali pa različne« (str. 93).

Do mnogih problemov prihaja zaradi tega, ker določajo pogled na religije različni modeli. Poznamo že v prvem delu knjige omenjeni Barthov in Rahnerjev model. Hick, ki sledi Smithu, pa govori o svetovnih religijah s personalističnimi izrazi in pravi, da so religije izraz vere, ki se je skozi stoletja izrazila v posameznih kulturah. Ameriški neoortodoksn ali postliberalni teolog G. Lindbeck ponuja nov, kulturno-lingvistični model. Religija mu pomeni kulturno ogrodje ali jezik, ki oblikuje življenje in mišljenje posameznega ljudstva.

Je religija le izpopolnitev človekovih teženj? Ne, religije niso le jezik in ne samo zgodba, ampak sklopi različnih literarnih in simbolnih oblik; so dialektika tradicije in izziva drugosti (izkušnje drugosti, drugačnosti, presežnosti). Transcendencja (presežnost) je zato tisto, kar religijo loči od kulture. Teološko gledano slonijo religije na dialektični strukturi integrativne in transcendentne dimenzije.

Teologija polpretekle dobe je bila predvsem apologetska. V današnjem multireligijskem svetu pa se pojavlja potreba po dialogu. Čeprav je krščanstvo po svojem bistvu misijonarska religija, se kljub temu ravno krščanstvo najbolj zavzema za dialog. Ob dialogu se pojavlja veliko vprašanj in problemov:

– Ob vprašanju dialoga se pojavlja »dvom« o smiselnosti oznanjevanja in spreobrnjenja.

– Nevarnost izgube lastne identitete.

– Pomembno je tudi, ali so nameni obeh udeležencev dialoga enaki?

– Obstaja nevarnost, da bi lahko komuniciranje potekalo zaradi komuniciranja samega.

Nevarnosti pa niso take ovire, da bi se zaradi njih ne splačalo komunicirati. Eric Sharpe pozna več vrst dialoga. Razlikuje med diskurzivnim (dolgovezen), človeškim, profanim in notranjim dialogom. V medverskem dialogu prihaja do izraza bolj čisto človeški kakor pa intelektualni (dolgovezni) dialog.

Koristno komunicirati z nekom pomeni govoriti z njim (njo) resno, na človeškem nivoju in biti pripravljen od njega (nje) se česa naučiti. V takem dialogu oba udeleženca dobita novo izkušnjo: v dialogu sprejemanje drugega kot drugega ne pomeni našo izgubo (odpovedovanje tistemu, kar je naše), niti ne gre za nasprotovanje drugemu, ampak za odpoved samemu sebi. Pri tej vrsti komunikacije (dialogu) ne prihaja do izgube identitete, ampak se v takem odprtem in poštemem dialogu spoštuje integriteta vere, se pogloblja lastna tradicija in hkrati prihaja do razumevanja drugega.

Med tradicijo ter novim poznavanjem in razumevanjem razmer prihaja do notranjega dialoga, notranjega preverjanja, iskanja in poglobljanja. Pri pravilni komunikaciji je treba sogovorca poslušati, ko nam govori. Samo če poslušamo, se lahko ob njem obogatimo.

Dialog je zato posebna vrsta komunikacije, ki ne poteka na ravni iskanja koristi (ali česa podobnega), ampak na ravni zastonjskosti. Govorimo o pogovoru (conversation). Pogovor pomaga obema partnerjema, da artikulirata svoje izkustvo ter pri tem ne postajata »drug«, ampak resnično najdeta sama sebe.

Avtor ne ostane samo pri iskanju načinov komunikacije, ampak dialog utemeljuje tudi teološko. Temelj pravega občevanja je znotraj Boga samega, v Sveti Trojici. »Vse, kar je Oče, posreduje Sinu. Vse, kar Sin sprejme, daje Očetu v dar. Ta dar pa je Sveti Duh« (str. 152). Sveta Trojica je enost, vendar znotraj nje poteka občevanje, dialog (komunikacija). Bog ni dvojstvo, ki ostaja zaprto znotraj sebe, ampak je Trojica (Trojstvo), znotraj katere poteka komunikacija. Dialog je povabilo v to večno komunikacijo Boga.

Osrednje vprašanja krščanstva je: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« (Mt 16, 12). To vprašanje, ki se pojavlja v krščanstvu, postaja še bolj pomembno v sedanjem času, saj je nastopil čas prevrednotenja našega tradicionalnega odgovora v luči nove izkušnje. Kristjani prepoznavamo v horizontu svojega mišljenja Kristusa kot središče; toda, ali je Kristus uravnalovka tudi za druge? Avtor želi poudariti, da je treba razširiti izraze naše teologije in jih narediti bolj samozavedajoče in bolj interreligijske hkrati. To pa pomeni iskanje izrazito trinitarične izhodiščne točke krščanskega izročila.

»Bog sebe ne pušča brez pričevanja« (Apd 14, 17), kaže na proces božjega delovanja v svetu. Duh, ki ga je obljubil Jezus, je pot k Očetu. Nihče pa poti delovanja tega Duha ne pozna, saj »veje koder hoče« (Jn 3, 8). »Duh resnice« (Apd 14, 17) omogoča nov pogled na teologijo, saj nas postava Duha osvobaja (prim. Rim 8, 2). Namesto kristocentrizma »duhocentrizem« (pneumacentrizem). Očetov Duh je Duh ljubezni, ki je lahko aktiven znotraj vseh religij. In ravno ta Duh nam govori, kaj je v religiji »božanskega« in kaj človeškega.

Že sama zavest, da živimo z drugimi, ki so drugačni, nas sili v dialog. Le v dialogu, ki upošteva

človeško in religijsko razsežnost posameznika, je možno pravo spoznavanje drugega. Cerkev je izkusila, da se mora podati v dialog, ki je težak, pa vendarle nujen. Samo tako občevanje, v katerem je popolna odprtost in samokritičnost obeh partnerjev, je smiselno.

Barnesovo delo je natančno izpeljano. Je namreč globoka obdelava problema medsebojnega srečevanja religij, ki ne sloni le na neki teoretični vznesenosti, ampak izhaja iz resničnosti in izkustva komunikacije in potrebe po še globljem spoznavanju religij v dialogu. Knjiga je aktualna tudi za naše razmere, saj se pri nas pojavlja vse več religij, sekt in verskih skupnosti.

Jože Plut

W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen Fragen — Anstoesse — Orientierungen, Echter Verlag, Wuerzburg 1992, 142.

Avtor dela *Kaj pomeni vzgajati krščansko* s podnaslovom: *Vprašanja, spodbude, smernice*, je profesor pedagogike na univerzah v Wuerzburgu, Rimu in Cordobi (Argentina). Doslej je napisal že več knjig, med drugim tudi »Woerterbuch der Pedagogik« (Pedagoški slovar), ki je izšel že trinajstkrat.

V pričujoči knjigi odpira avtor temeljna vprašanja krščanske vzgoje, ki jih postavlja v odnos do zakonitosti in struktur družbe kot življenjskega prostora. Pri tem sledi misli, da družba, njene navade, zahteve in norme v določenem pomenu pa tudi vzgoja, v človeku ne sme videti samo člana družbe, temveč morata družba in vzgoja služiti posamezniku. Posameznik naj družbene norme doživlja kot izziv, ob katerih bo oblikoval svojo vest, ki je temeljno izhodišče njegovih odločitev. Pri tem mu lahko odločilno pomagajo smernice in cilji krščanske vzgoje.

V odnosu do vzgojnih ciljev govori avtor o dveh tradicijah krščanske vzgoje: tomistični in avguštinski.

Tomistična vzgojna tradicija si prizadeva za čim bolj popolno posredovanje vsebine krščanskega sporočila, za katerim stoji avtoriteta cerkvenega učiteljstva. Omenjena vzgojna tradicija je sicer logično in sistematično izdelana, toda to ji jemlje življenjskost in dinamičnost.

Avguštinska vzgojna tradicija je sicer v primerjavi s tomistično dopolnilna, saj odgovorov cerkvenega učiteljstva ne zavrača, temveč jih krepi z življenjem svetnikov. Zato je slednja veliko bolj dinamična, ustvarjalna in življenjska. Ob soočanju s Kristusovim odnosom do Očeta in njegovim

partnerskim odnosom do bližnjega mora vsakdo sam - konkretno, vestno in ustvarjalno - iskati odgovore na svoja življenjska vprašanja. V vsakdanjem življenju naj bi vsak preraščal pasivno sprejemanje sistema krščanskih resnic z ljubeznijo do Boga in človeka, ki je vedno konkretna in ustvarjalna.

Za zgled nam avtor postavlja najprej Abrahamovo apriorno in temeljno zaupanje v Boga, ki ga primerja temeljnemu zaupanju med otrokom in materjo.

Višjo obliko odnosa med Bogom in človekom odkrijemo pri Mojzesu, ko Bog zaupa človeku deset božjih zapovedi kot smernice. Po njih lahko človek odgovorno oblikuje svoje življenje, seveda pod pogojem, da jih sprejema v moči Abrahamovega zaupanja v Boga.

Višek odnosa med Bogom in človekom najdemo v Jezusu Kristusu, kjer ta odnos postane »meso in kri«. Jezus postave ni razveljavil, temveč dopolnil. Z zapovedjo ljubezni je postavi dal temelje in ji tako odvzel absolutnost in statično okornost. Po zapovedi ljubezni, ki je prva in edina tako v odnosu do Boga, kot do človeka, smo v Jezusu in zaradi Abrahamovega zaupljivega »otroškega« odnosa do Boga postali božji partnerji in sodelavci. Pri Abrahamu in Mojzesu še vedno lahko govorimo predvsem o monološkem odnosu Boga do človeka - saj tu govori predvsem Bog - medtem ko v Jezusu postajamo božji sogovorniki in stopamo tako v resnično dialoški odnos z Bogom.

Kadar gre za dialog med Bogom in človekom, življenje po določenih, še tako popolnih pravilih in predpisih ne zadostuje. Dialoški odnos temelji na medsebojni ustvarjalnosti. Zato je cilj krščanske vzgoje osebnost, ki ob poslušanju božje besede sama »iz-

najde« odgovore na življenjska vprašanja.

Bistvo krščanske vzgoje je v tem, da goji in pospešuje poslušnost za božjo voljo, ne pa toliko za izpolnjevanje zapovedi in norm. Kot pa je znano, temelji božja volja na ljubezni in nas nagovarja predvsem v vesti. Zato krščanska vzgoja vrednot ne »privzga-gaja«, temveč jih posreduje kot življenjski izziv oziroma dar, za katerega se človek svobodno odloča.

Krščansko pojmovanje svobode vsebuje tudi odgovornost, ki izhaja iz zapovedi ljubezni. Zato krščanstvo vključuje v vzgojni proces kot eno bistvenih sestavin tudi redno refleksijo in presojo svojega življenja. Z vzdrževanjem stalne kondicijske napetosti med stvarnostjo in bogopodobnostjo človek oblikuje svojo vest, ki tako postaja pot njegovega ustvarjalnega uresničevanja.

V tem primeru je razumljivo, da je za avtorja izhodišče pedagogike že svetopisemsko poročilo o stvarjenju človeka (Gen 1, 26 - 27), ki pravi, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi. Ob poslušanju božje besede in v dialoškem odnosu z Bogom človek to božjo podobo odkriva najbolj jasno v svoji vesti. Če je človek dovolj senzibilen in predvsem iskren do sebe, ga bo vest stalno spodbujala, da se bo prizadeval za uresničevanje božje podobe. Tako prizadevanje prerašča napetost med individualizmom in kolektivizmom, saj se človek kot oseba vse bolj zaveda, da ni le član družbe, temveč najprej dialoško bitje. Namen krščanske vzgoje je torej odkrivanje smisla življenja, ta pa je v dejavni ljubezni do bližnjega. Ljubezen do bližnjega je obenem tista božja podoba, ki jo je Bog položil v človeka že ob njegovem stvarjenju.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- J. Krašovec,**
Kazen in prizanašanje pri Ozeju 193
Punishment and Mercy in Hosea
- V. Papež,**
Ekumenske smernice v Zakoniku cerkvenega prava 215
Ecumenical guidelines in the ecclesiastical law code
- C. Tóth,**
Filozofija kot odnos subjekt-objekt 233
Philosophy as the Relation between Subject and Object
- F. Dolinar,**
Franc Grivec 247

PREGLEDI

Reviews

- D. Ocvirk,**
Kaj je Nova doba (New Age)? 265
- Borut Košir,**
Ob 500. obletnici kapitlja v Novem mestu 273

OCENE

Book Reviews

- M. Šef,**
A. Dolenc, Medicinska etika in deontologija 279
- J. Plut,**
M. Barnes, Christian Identity & Religious Pluralism. 282
- S. Gerjolj,**
W. Boehm, Was heisst: christlich erziehen
Fragen — Anstoesse — Orientieurngen 286

