yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48 LETO 1988 / ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

SIMPOZIJ O J. E. KREKU

R. Valenčič UVODNA BESEDA
M. Benedik KREKOV ČAS
J. Juhant KREKOVA OSEBNOST
J. Gril KREKOVO SOCIALNO DELO
J. Juhant KREKOVO POLITIČNO DELO
M. Mahnič KREKOVO LEPOSLOVNO DELO
F. Rozman KREKOVO BIBLICISTIČNO DELO
A. Bozanić KREK IN MAHNIČ
* *
J. Krašovec KAZEN IN OBLJUBA PRI JEREMIJU
V. Dermota OSNOVE IN DEJAVNIKI PREVENTIVE
V. Škafar B. HÄRING – SEDEMDESETLETNIK
* *
OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48

LJUBLJANA 1988

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I. 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Uvodna beseda

Spoštovani!

Dovolite, da vse navzoče iskreno pozdravim v imenu prireditelja simpozija — Teološke fakultete v Ljubljani.

Pozdravljam ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita dr. Alojzija Šuštarja ter pomožnega škofa msgr. Jožeta Kvasa.

Pozdravljam prorektorja Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani dr. Rastka Močnika, ki zastopa obolelega rektorja dr. Leopolda Leskovarja.

Pozdrav predstavnikom republiških oblasti: Juretu Žerovcu, svetovalcu namestnika predsednika Komisije za odnose z verskimi skupnostmi SRS, in Vojku Volku, tajniku Sveta za odnose z verskimi skupnostmi pri RK SZDL.

Pozdravljam tudi druge udeležence, ki so se odzvali našemu vabilu: predstavnike družbenih in znanstvenih ustanov, predstojnike in predstojnice redovnih skupnosti, zastopnike osrednjih škofijskih ustanov, predstavnike družbenega in verskega tiska iz zamejstva in domovine.

Pozdrav tudi vsem današnjim in jutrišnjim predavateljem, ki nam boste približali podobo Janeza Evangelista Kreka.

In končno — pozdrav vsem, ki s svojo navzočnostjo izkazujete spoštovanje osebi in delu Janeza Evangelista Kreka.

Simpozij o Janezu Evangelistu Kreku, ki ga prireja Teološka fakulteta v Ljubljani, je skromna oddolžitev človeku, ki je bil od leta 1892 profesor na nekdanjem Bogoslovnem učilišču, predhodniku današnje Teološke fakultete. Toda Krekovo delo ni bilo prvenstveno akademsko. Kot mislec, socialni delavec in voditelj, buditelj in organizator je posegal skoraj na vsa področja življenja v svojem času: znanstveno in vzgojno, teološko in literarno, kulturno in socialno, gospodarsko in politično.

---

* Bogoslovni vestnik prinaša predavanja s simpozija, ki ga je ob sedemdesetletnici smrti dr. Janeza Evangelista Kreka (1865—1917) priredila Teološka fakulteta v Ljubljani 21. in 22. novembra 1987.

V tem trenutku ni toliko pomembno vprašanje, zakaj se šele danes, po več desetletjih molka, spominjamo Kreka in njegovega dela. Zakaj je šla tako neopazno mimo nas stoletnica njegovega rojstva leta 1965 (le Družina je objavila priložnostni zapis izpod peresa Jakoba Šolarja) in petdesetletnica smrti leta 1967? Ali smo se ga sramovali ali smo ga nalašč zamolčali?

Podoba tega moža in njegovo delo sta spet prišla v našo zavest. Pomembno je, da ne storimo ponovno iste napake.

Gotovo ni mogoče s tem simpozijem in drugimi prireditvami, ki smo jim bili priča v zadnjem času ali bodo še sledile, odkriti vsega bogastva Krekove osebnosti, njegovega dela in časa, v katerem je živel. Naj omenim Krekov shod pri Sv. Joštu nad Kranjem 13. septembra 1987, okroglo mizo o Kreku v Zgodovinskem društvu mesta Ljubljane 16. oktobra 1987. Raziskovalcem ostaja dovolj neraziskanega področja, in prihodnjim rodovom naloga, da bolj častno kot doslej ovrednotijo Krekovo delo.

Ob začetku simpozija bi rad poudaril nekaj misli.

1. Krek in njegovo delo pripadata vsemu slovenskemu ljudstvu. Nihče, razen naroda kot celote, si ga ne more prisvajati. Krek je pripadal ljudstvu, iz katerega je izšel in ga je ljubil ter se zanj žrtvoval kot malokdo doslej. Zato bi bilo proti duhu njegovih prizadevanj, ako bi si ga kdo lastil. Pripadal je dijaku in študentu, kmetu in delavcu, preprostemu in razumniku. Še več! Pripadal je tudi vsej skupnosti južnoslovanskih narodov, za katere zedinjenje je delal.

2. Krek je pri svojem delu izhajal iz krščanskih temeljev, iz evangelija, pa naj se je na to skliceval ali ne. Vodilo mu je bil socialni nauk Cerkve, ki je s papežem Leonom XIII. (1878—1903) odprl novo poglavje v odnosu Cerkve do sveta, zlasti do delavstva. Zavedal se je, da je in ostane najvišja vrednota življenja človek, v njegovo obrambo je zastavil vse svoje moči. Prav tako pa se je zavedal, da je potrebna moralna prebuditev in vzgoja človeka, da se bo zavedal svojega dostojanstva in pravic in hkrati sprejemal tudi dolžnosti.

3. V marsičem je bil Krek predhodnik 2. vatikanskega cerkvenega zbora. To ni za las pritegnjena trditev. Nekatere ugotovitve so več kot zgovoren dokaz: že omenjena povezanost in iz tega izhajajoča skrb Cerkve za svet; zaupanje v človeka, v krščanskega laika in njegovo vlogo v Cerkvi in svetu (o tem vprašanju prav v teh dneh razpravlja škofovska sinoda v Rimu); duh solidarnosti, demokratičnosti in svobode, ki ga tako svetna kot tudi cerkvena družba danes poudarjata; spoznanje znamenj časa in odgovor na ta znamenja...

4. Krek je bil celovita osebnost, ki je v sebi združevala različne in številne darove, zato tudi taka raznovrstnost dejavnosti. Ta večplastnost njegovega značaja ne dopušča, da bi ga mogel kdo dojeti in interpretirati enostransko, kaj šele strankarsko. Različne vede in prav tako različni pristopi bodo šele ob skupnih naporih mogli doumeti bogastvo Krekove osebnosti in dejavnosti. Krek — mislec in teolog, umetnik in novinar, voditelj in buditelj, zlasti pa prijatelj človeku ponuja neizčrpni vir gradiva za študij.

5. In za konec še želje in naloge. Upam, da je sedemdesetletnica Krekove smrti več kot dobrodošla priložnost, da popravimo zamujeno; da ne bodo ponovno sledila leta in desetletja zatišja in nerazumljivega molčanja, marveč bo to spodbuda za sistematično raziskovanje njegove osebnosti, dela in časa, v katerem je živel in mu je vtisnil svoj pečat. Zlasti želim, da bi se tega dela lotili mladi ljudje, ki se bodo ob Kreku učili ljubezni in zvestobe do naroda. Odgovornost jih bo vodila k ustvarjalnosti in ustvarjalnost k odgovornosti.

Naj k temu prispeva tudi ta simpozij, kateremu želim bogato in uspešno delo.

Rafko Valenčič
dekan TF

Metod Benedik

Janez Evangelist Krek in njegov čas

Prav tele dni poteka sedemdeset let, odkar je umrl Janez Evangelist Krek. To sicer ni dolga doba, vendar pa je glede na svojo razgibanost dala dovolj možnosti, da se je podoba J. E. Kreka v njej počasi vse bolj razbistrila. Znano je, kako so Kreka spoštovali in cenili njegovi sodobniki, kaj je njegova misel še dolgo po njegovi smrti pomenila številnim »krekovcem«, znano je tudi, kako je bil z likvidacijo krščanskih socialistov zbrisan tudi njihov predhodnik, kako je še novejša slovenska informatika Kreka prikazovala zelo enostransko in hudo neobjektivno, znano je slednjič tudi to, kako naš čas v Kreku spet odkriva eno največjih osebnosti tega stoletja na Slovenskem. Tudi ne gre prezreti zanimive ugotovitve, da se s tistimi mnenji, ki so jih o Kreku izrekli njegovi sodobniki, presenetljivo ujemajo številna mnenja našega časa, izrečena v varni časovni oddaljenosti. Morda to še posebej spričuje veličino osebnosti, ki je bila dalj časa nasilno potisnjena v ozadje in krivično pozabo.

Pisatelj Finžgar je o Kreku napisal tele besede: »Kaj je bil svojemu narodu Krek, je dokazal pogreb. K njegovi krsti se je zgrnil ves narod, nič vabljen in klican. Kakor valovje je vse privrelo k njegovi gomili. Revež, delavec, kmet, izobraženec, učenjak - vse, vse je bilo prežarjeno z notranjo bolečino, v kateri ni bilo ne laži ne hladne uradnosti. Vse je zajela grenkost, ker so zasipali v grob - ljubezen. Ves narod je občutil, da je izgubil moža, ki je bil vsem vse, sebi nič, ki je bil vse življenje borec za trpeče brate, ponižane in razžaljene. Bil je res 'vsakdanji kruh' narodu, bil je klicar in videc, ki je oznanjal, kaj bo rojeno iz setve, ki jo je sejal krivični mamon v brazde razbolelih duš vseh tlačenih in lačnih. Njegov trud za Jugoslavijo ni bil samo ta očitna namera. Segal je dlje. Ni bil samo Slovenec, bil je Slovan. Needinost in iz nje izvirajoče hlapčevstvo Slovanov sta ga bolela. Ni pa obupal. Zedinjenje treh narodov na jugu v eno skupnost mu je bil samo začetek tiste velikanske skupnosti vseh Slovanov, ki bo šele končno strla verige suženjstva in vzdignila zdravo moč slovanstva. Veroval je v neomajno moč živega krščanstva, ki je v krvi vsem slovanskim narodom in mora priti čas, ko bo hladni kapitalistični liberalizem premagalo zdravje množic, kjer gori še vedno večna luč Kristusove ljubezni in pravice.«

Liberalni voditelj Ivan Hribar je o srečanju s Krekom na Dunaju zapisal: »Politična nasprotnika sva si prejšnje čase bila in zato nisva prihajala v dotiko. V daljšem pogovoru sva mogla ugotoviti, da se strinjava v svojih pogledih na položaj in v vseh načelnih vprašanjih uspešne rešitve dosedanje borbe za pravice narodov.« Ko je 10. oktobra

1917 v Mozirju zvedel za Krekovo smrt, je spet ob opombi, da sta si bila politična nasprotnika, poudaril: »Sedanja velika doba me je poučila mahoma, da sva si v poglavitni težnji bila popolnoma soglasna. S krepko roko je Krek razvil prapor jugoslovanskega edinstva.« In zraven še pomenljivo priznanje: »Dr. Krek je bil preidealen rodoljub in pregenialen politik, da bi v veliki dobi iskal orientacije v strankarskih razmerah. Dokaz temu je, da je sedaj velikemu smotru za voljo zapostavil vse ostalo.«

Ob tem kaj revno zvene besede, zapisane še leta 1973 v Leksikonu Cankarjeve založbe: »Z zadružništvom je hotel rešiti prezadolženega kmeta, a ga je samo spravljal v naročje klerikalnega kapitala«, ali pa celo ugotovitev Male splošne enciklopedije (Ljubljana 1975), da je »v smislu krščansko socialnega programa skušal izboljšati socialni položaj kmetov, obrtnikov in delavcev, da bi ohranil cerkvi v socialno šibkih plasteh ljudstva zveste vernike.«

Med (presenetljivo številnimi) prireditvami na različnih ravneh, ki ob sedemdesetletnici smrti izražajo spoštovanje Janezu Ev. Kreku, ki na pomembnem področju utrjujejo slovenski zgodovinski spomin ter so si skoraj edine v prepričanju, da smo »ob veliki socialni in tehnični prelomnici na koncu 19. in v začetku 20. stoletja imeli slovenski kristjani v Kreku največjo osebnost svojega časa, ki je znala in bila sposobna zgrabiti zgodovinsko usodnost slovenskega naroda, mu pokazati in v veliki meri tudi utreti pravilno pot«, je tudi tale naš simpozij, ki naj bi po svoje pripomogel, da bi pred nami zasijala čim pristnejša Krekova podoba. Najprej naj bi si nekoliko ogledali razmere in okoliščine časa, v katerem je Krek odraščal, se vzgajal in izobraževal. Znano je, da je kot bogoslovec v Ljubljani veliko prebiral literaturo, ki ga je seznanjala s problemi njegovega časa, med študijem na Dunaju je marsikaj zvedel o laiškem in socialnem gibanju v Avstriji, Nemčiji in drugod, prek kolegov v Avguštineju je spoznaval razmere v posameznih slovanskih deželah, obenem pa ves čas budno spremljal domače razmere. Skozi svoj čas je šel res z odprtimi očmi, spoznaval, sprejemal, presnavljal in sam rojeval velike ideje in dela.

V Italiji je v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja vzniknilo veliko laiško socialno gibanje, ki je poseben izraz dobilo v organizaciji Opera dei Congressi. Pod njenim vodstvom je predvsem na severnem delu polotoka, koder je bil položaj kmetov zelo težak, nastala cela vrsta ustanov gospodarske in socialne narave, ki naj bi pomagale različnim potrebam ljudi. Opera dei Congressi je tudi začetnica sociologije v Italiji; s tem je bil mišljen nauk, ki je nasproti materialnim interesom poudarjal zahteve in temelje vere ter morale. To italijansko socialno gibanje je s svojim delovanjem v glavnem ostalo omejeno le na italijanske razmere. Socialni katolicizem v Franciji je bil sicer v nauku precej originalen, vendar z enakimi omejitvami. Za položaj delavstva so se zanimali razmeroma maloštevilni misleci, ki so se z redkimi izjemami skoraj vsi nagibali k teoriji protirevolucije. Tudi v Franciji se je v tem času razvilo delavsko gibanje, a je bilo nasprotno paternalizmu; delavci so se odvračali od pobud katoliških socialistov. Med ustanovami, ki so še najbolj vplivale na razvoj krščansko-socialnega gibanja v Franciji, je bila Oeuvre des cercles catholiques ouvriers, ki jo je ustanovil leta 1871 oficir Albert de Mun. Leta 1880 se je skupina teologov in sociologov navdušeno vrgla na delo, da bi izdelala načrt za obnovo krščanske družbe na korporativni osnovi. Druga skupina krščanskih socialistov se je zbirala okoli Charlesa Péerina, profesorja za politično gospodarstvo na univerzi v Louvainu, čigar delo De la richesse dans les sociétés chrétiennes (1871) je bilo prevedeno v več evropskih jezikov. Péerin se je boril proti kapitalističnemu liberalizmu in je na ideološkem in političnem področju energično nastopal proti izkoriščanju delavcev. Po njegovih načelih mora tudi gospodarstvo usmerjati moralni zakon; rešitev socialnih problemov je videl predvsem v privatni pobudi in v porasti krščanskega duha delodajalcev.

V Nemčiji, kjer je industrijski razvoj nastal nekoliko pozneje, se je razvilo realistično katoliško socialno gibanje, ki se je izreklo za omejitev gospodarske svobode kapitali-

stov delodajalcev s socialno zakonodajo. Ideje tega gibanja so našle kasneje močan odmev v socialni okrožnici papeža Leona XIII. Gibanje, ki se je globoko zakoreninilo v ljudskih množicah, že od začetka ni imelo namena ostati zgolj pri dobrodelnosti, kar je bilo močno poudarjeno v francoskem gibanju; že 1870 se je v njem uveljavila zahteva, da je treba načrtno delovati v prid skupnostim kmetov in rokodelcev. Gibanje je hotelo Cerkev približati ljudstvu, da bi ljudstvo prišlo bliže k Cerkvi, kot so nekateri kasneje opredelili njegovo dejavnost. Vse večjo pozornost je gibanje posvečalo tudi delavskemu vprašanju. V industrijskih področjih Porenja so nastajale zveze, ki so skrbele za dušno pastirstvo med delavci, za pomoč revnim, ustanavljale so poklicne organizacije, ki so dale delavski akciji trdno podlago. V tem razvoju se je nemškim katoličanom zdelo delavsko vprašanje vedno bolj vprašanje državnopravne reforme. Škof Ketteler iz Mainza je v svojem delu Die Arbeiterfrage und das Christentum (1854) podal nekatere konkretne predloge za reformo. Predvsem si je prizadeval pokazati, da je delavsko vprašanje vprašanje celotne družbe in da ga je mogoče reševati le v okvirih in s sodelovanjem celotne družbe. S tem je postal prvi teoretik organske socialne prenove, kar naj bi bilo več kot pol stoletja temelj katoliškega socialnega nauka.

Pod vplivom Kettelerjevih idej je v Avstriji nastopil baron Karl Vogelsang; z njegovo mislijo in delom je močno povezana tudi kasnejša Krekova dejavnost. Krek se je predvsem kot gojenec dunajskega Avguštineja lahko temeljiteje seznanil s takratnim krščansko-socialnim gibanjem v Avstriji. Vogelsang je 1879 ustanovil revijo Oesterreichische Monatschrift für Gesellschaftswissenschaft und Volkswirtschaft; pozneje se je imenovala Monatschrift für christliche Sozialreform. V tej reviji je poudarjal, da krščanski socializem ni nič drugega kot aplikacija moralnih načel krščanstva na javne razmere; z drugimi besedami: kdor hoče biti dober krščanski socialist, mora biti predvsem dober kristjan. V središču njegovega nauka stoji klic: vrnimo se h krščanstvu! O krščanstvu dalje pravi, da je spet vzpostavilo naravnopraven družbeni red, ki mu je temeljni nauk, da daje delo, in sicer samo delo, pravico do uživanja zemeljskih dobrin. Kar zadeva konkretna vprašanja socialne preureditve, zahteva Vogelsang za kmeta stalni dom, ki se ne sme z dolgovi obremeniti in prodati; za obrtnike predlaga organizacijo v zadrugah; tudi velika industrija naj se preuredi na zadružni podlagi. Vogelsangovo socialno delo je pospešilo več pomembnih korakov na tem področju, npr. uvedbo bolniškega zavarovanja in zavarovanje zoper nezgode, enajsturni delavnik v tovarnah, zakoniti nedeljski počitek, varstvo ženskega in otroškega dela, obrtno nadzorstvo itd. Odmevalo je tudi zunaj avstrijskih meja. Prištevajo ga k pobudnikom in duhovnim očetom okrožnice Rerum novarum. V družbenem življenju tedanje Avstrije so imela pomembno vlogo tudi razna združenja, katerih dejavnost je Krek nedvomno tudi dobro poznal: leta 1884 je nastalo Katoliško univerzitetno združenje, 1886 Katoliško šolsko združenje, 1892 Krščansko delavsko gibanje, kasneje pa še kmečke zveze in mladinska združenja.

Različne katoliške skupine v Nemčiji, Franciji, Belgiji, Avstriji in Italiji, ki so se ukvarjale z vprašanjem delavstva, si med seboj niso bile tuje; njihovi zastopniki so se priložnostno srečevali. V Rimu je grof Kufstein ustanovil neke vrste krožek za socialne študije, pri tem ga je opogumil papež Leon XIII. Da bi te stike sistematično gojili, so ustanovili Union catholique d'etudes sociales, ki se je od leta 1884 zbirala vsako leto v Fribourgu pod predsedništvom škofa Mermilloda. Papež se je za njeno delo vse bolj zanimal, zato so mu o svojih srečanjih in posvetovanjih pošiljali redna poročila. Tudi ob tem je zorel papežev načrt za socialno okrožnico. Med dejavnike, ki so okrepili Leonovo misel, naj s posebno okrožnico poseže v socialno vprašanje, je treba šteti tudi letna romanja »delavske Francije« v Rim od 1885 dalje. Delavske množice naj bi bile tako prišle v stik s papežem, on pa naj bi se bolj povezal z delavstvom ter od bliže spoznal vso njegovo problematiko. Tako je okrožnica, ki je izšla 15. maja 1891, po eni strani sama sad ne le papeževih osebnih razmišljanj, ampak tudi odmev na širša prizadevanja posameznih

laiških krogov, po drugi strani pa je sama spodbudila ali na novo vzbudila odmevna socialna gibanja. Tudi vse Krekovo delovanje na tem področju je seveda korenito povezano z gibanji v svetu in z Leonovo okrožnico.

Oglejmo si zdaj vsaj nekatere značilne poteze slovenskih razmer v Krekovem času. Po zmagi Prusije nad Francijo 1870/71 je sledila dualistična ureditev monarhije. Slovenci so to sprejeli z nezadovoljstvom, ker je ta odločitev pomenila konec pričakovanju o enakopravnosti vseh narodov v monarhiji. Čutili so potrebo po odločnejši politiki po zgledu Čehov, okrepila so se panslavistična čustva, v ospredje je stopil mladoslovenski tabor. Misel o združeni Sloveniji in splošno zahtevo po narodni enakopravnosti so med ljudstvom najbolj širili tabori — veliki množični shodi, skrbno pripravljeni in lepo organizirani. Prvi je bil v Ljutomeru 1868, nato v Žalcu in Šempasu, naslednje leto na Kranjskem v Vižmarjih. Ognjeviti govorniki (pravnik Valentin Zarnik, duhovnik Božidar Raič) so oživljali narodno zavest, zato so se začele oblasti bati in so tabore prepovedale. Leta 1870 jih je bilo še nekaj na Tolminskem, v Brdih in na Štajerskem, leta 1871 še na Koroškem, nato pa so zaradi prepovedi zamrli, le na Primorskem so bili še leta 1878. Taborsko delo je pomenilo pomemben prehod iz ozkih mestnih in trških čitalniških krogov na širše politično prizorišče. Pritegovali so najširše plasti naroda. Na taborih so znova in znova podpirali misel o združitvi vseh slovenskih pokrajin v eno upravno in politično celoto, misel o narodni enakopravnosti v šoli, v cerkvi, v uradih, zahtevali so ustanavljanje strokovnih, zlasti kmetijskih šol, veliko razpravljali o gospodarstvu, največ seveda o kmetijstvu. Vedno bolj so poudarjali zvezo z drugimi jugoslovanskimi narodi. Zahteva po zedinjeni Sloveniji se je s taborov prenesla tudi v deželne zbore.

V osemdesetih letih prejšnjega stoletja je slovenski tabor kljub vedno močnejšim notranjim trenjem na zunaj še vedno nastopal enotno kot katoliški tabor. Pri tem pa se je klerikalna stranka nasproti katoliški vedno bolj krepila, kar je bilo tudi posledica nove smeri v Cerkvi pod Leonom XIII.: Cerkev se je vse bolj začela obračati navzven v svet perečih vprašanj, v svet izkoriščanega delavca in kmeta, začela je pomlajati svoje sile, ob novih razmerah je bolj načrtno začela zreti v prihodnost. Katoliški tabor se je vedno bolj organiziral: leta 1883 so v Ljubljani ustanovili katoliško tiskarno, list Slovenec je postal dnevnik. Leta 1884 je prišel v Ljubljano za škofa dr. Jakob Missia, poznejši goriški nadškof (1898) ter kardinal (1899), ki je veliko svojih moči posvetil krepitvi verskega življenja in vsestranskega delovanja Cerkve. Morda je prav, da se za hip ustavimo ob tem možu, ki je v zavesti mnogih Slovencev pretekle in sedanje dobe zapisan kot sporna osebnost naše politične in kulturne zgodovine. Mnenja o njem so se zelo razhajala, od tistih, ki so trdili, da je kriv vsega razdora na Kranjskem in med Slovenci sploh ter da je bil strogo legitimističnega mišljenja in je s strogo vzgojo duhovniškega naraščaja gradil nestrpen katolicizem, pa do tistih, ki so menili, da so s škofom Missijem katoliški Slovenci doživeli drugo renesanso. Prejšnji mesec je bil v Rimu v organizaciji tamkajšnje Slovenske teološke akademije Missijev simpozij, ki je prinesel marsikaj zanimivega o tej osebnosti, ki pa je obenem marsikatero vprašanje pustil še odprto nadaljnjim raziskavam. Tudi zdaj se seveda ne bi spuščali v nikakršno oceno delovanja tega škofa, pač pa naj bi poudarili eno njegovo značilno potezo, ki spričuje širino in daljnosežnost njegovega duha: znal je najti posameznike, pri katerih je zaslutil, da bi po temeljiti pripravi lahko veliko naredili v okvirih poslanstva Cerkve, omogočil jim je študij ali jih vsaj posredno usmerjal oziroma jim dajal spodbude za delo, tako se je v njegovm času izobrazilo ali že uveljavilo več mož, ki so v življenju Cerkve na Slovenskem in sploh za naš narod veliko pomenili; med temi najdemo tudi Kreka. Krekov življenjepisec Ivan Dolenc piše, da je Krekova želja v semenišču bila, da postane kdaj župnik pri 756 m visoko ležeči župni cerkvi Sv. Lenarta nad Selci. Škof Missia pa je sodil o mestu, ki naj ga nekoč zavzema Krek v njegovi škofiji, drugače in je poslal Kreka v jeseni po novi maši (1888) na Dunaj v Avguštinej, da se izobrazi za profesorja bogoslovja. Najbrž res ne

moremo mimo tega, da bi brez te Missijeve poteze Slovenci nikoli ne imeli Kreka takega, kot ga danes poznamo.

Zelo vplivno je posegel v razmere na Slovenskem Anton Mahnič, bogoslovni profesor v Gorici in kasnejši krški škof. Zahteval je ločitev duhov: jasno in odločno načelno ločitev med katoličani in liberalci. Leta 1884 se je razplamtel pravi načelni boj. V člankih, ki jih je objavljal v katoliškem dnevniku Slovenec v Ljubljani, je neusmiljeno razkrinkaval materialistične in protikrščanske poglede pri takratnih slovenskih literatih in javnih delavcih. Načelna sloga se je dokončno razbila leta 1888, ko je Mahnič začel izdajati Rimski katolik, prvo strogo svetovnonazorsko opredeljeno revijo na Slovenskem. Ločitev duhov na Slovenskem pa ni privedla do zrelega in plodonosnega pluralizma idej in oblik.

Pod vplivom drugega avstrijskega katoliškega shoda 1889 je naslednje leto nastalo na Kranjskem Katoliško politično društvo, iz njega pa Katoliška narodna stranka — od 1905 Slovenska ljudska stranka, ki je nato organizirala in vodila celotno družbeno in kulturno udejstvovanje slovenskih katoličanov. Pravi začetek katoliškega gibanja pomeni prvi slovenski katoliški shod leta 1892 v Ljubljani, ki je v resolucijah zahteval, da se morajo znanost, umetnost, vzgoja, sredstva obveščanja, socialno in politično delo ravnati po katoliških načelih in izhajati iz žive katoliške zavesti, ki se hrani z živim verskim življenjem. Pod vplivom neprestanih pozivov »socialnega« papeža Leona XIII. se je znotraj strankinega okvira najmočneje razmahnilo socialno gibanje. Vzporedno z velikim gospodarskim napredkom slovenskih dežel — v habsburški monarhiji so bile na tretjem mestu po razvitosti, takoj za nemškimi in češkimi industrijskimi predeli, ter so v obdobju do prve svetovne vojne dosegle vse tisto, kar označuje neko gospodarstvo in družbo za kapitalistično — je hudo naraslo socialno vprašanje. O začetniku, glavnem pobudniku in voditelju krščanskega socialnega gibanja na Slovenskem, J. E. Kreku (1865—1917), bodo obširneje spregovorila druga predavanja. Poleg Kreka, ki je bil predvsem idejni voditelj in pravi ljudski tribun (kot so ga nekateri označevali), je imela katoliška stranka od 1896 za načelnika zelo sposobnega politika, advokata Ivana Šušteršiča, ki je 1912 postal hkrati kranjski deželni glavar. Tretji mož stranke je bil duhovnik Evgen Lampe (1874—1918), velik talent za gospodarska vprašanja. Po letu 1908 je vodil gospodarsko osamosvajanje Slovencev. Zastopal je radikalno katoliška stališča in tesno sodeloval z Alešem Ušeničnikom (1868—1952). Ob njem je stal ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič (1898—1930), ki je posegel na vsa področja življenja svojih vernikov, tudi na politično. Bil je prepričan, da prispeva katoliško gibanje in tudi katoliška stranka pomemben del k večnostnemu poslanstvu Cerkve. S stranko je zato sodeloval in zastavljal zanjo svoj vpliv in avtoriteto.

Kot odgovor katoliškemu gibanju so liberalci leta 1891 ustanovili Slovensko društvo, ki se je leta 1894 preimenovalo v Narodno stranko, kasneje pa v Narodnonapredno stranko. Dejstvo, da so katoličani liberalce prehiteli, je dajalo napredni stranki od začetka podrejen položaj, čeprav so bili liberalci na oblasti. Liberalci so imeli glavno zaslombo v inteligenci, predvsem v učiteljih in uradnikih, v drobni buržoaziji po mestih in v vaških mogotcih. Stranka je postavila težišče dela na narodni program. Teoretično je sicer zagovarjala tudi splošno volilno pravico, a v resnici se je te pravice sama bala, ker ni imela zaslombe v ljudskih množicah. Pogosto je na prvo mesto postavljala strankarske koristi, kar se je pokazalo v njihovi dolgoletni koaliciji z Nemci v kranjskem deželnem zboru (1896—1908). Njena voditelja sta bila Ivan Tavčar in Ivan Hribar.

V ostrih bojih med katoliško stranko in liberalci se je pričela na Slovenskem razvijati socialna demokracija. Liberalci so to gibanje podprli. Leta 1896 je bila ustanovljena Jugoslovanska socialnodemokratska stranka, ki je največjo pozornost posvečala delavskim strokovnim organizacijam in stavkovnemu gibanju. Njen najpomembnejši voditelj je bil Etbin Kristan.

Narodnostno uveljavljanje se je najbolj svobodno in zato tudi najbolj uspešno razvijalo na kulturnem področju. Kulturni razkorak z najbolj razvitimi evropskimi narodi se je neprestano manjšal, tako da so se mogli Slovenci na kulturnem področju ob razpadu monarhije meriti z drugimi mnogo večjimi narodi. K visoki kulturni ravni je največ pripomoglo izobraževalno delo; osnovne šole so zmanjšale nepismenost na okrog 10 odstotkov, tako so bili na boljšem le Nemci, Čehi in Italijani. Mnogo teže je bilo s srednjo in višjo izobrazbo, ki je bila skoraj vsa v nemščini. Prva slovenska gimnazija, škofijska v Šentvidu nad Ljubljano, je bila ustanovljena leta 1905. Višjih in visokih šol Slovenci niso imeli. Slovenski študentje so študirali na Dunaju, v Gradcu in Pragi. Njihovo število pa je neprestano naraščalo, vedno več je bilo slovenskih učiteljev, profesorjev, pravnikov, zdravnikov in filozofov. Večje pomanjkanje strokovnih moči je občutila predvsem tehnika in ekonomija.

Splošno izobrazbo je uspešno dopolnjevalo ljudsko-prosvetno gibanje. Čitalnice, ljudske knjižnice, prosvetni domovi, ljudski odri, igralska društva, vse te ustanove so posvečale velik del svoje dejavnosti tečajem, predavanjem in prireditvam s prosvetnim namenom. Tako se je dvigala izobrazbena in splošna kulturna raven naroda, sama društva pa so se ob tem iz združenj z različnimi nameni in cilji razvijala v odlične kulturne ustanove na Slovenskem. Konec 19. stoletja smo imeli Slovenci že vse glavne kulturne ustanove. Središče kulturnega življenja je bila Ljubljana s knjižnico in narodnim muzejem, z opero, filharmonijo in gledališči.

Izredno kulturno poslanstvo je opravil na Slovenskem tisk. Idejna različnost je prav tu prišla najbolj do veljave. Vsaka stranka ali skupina je hotela imeti svoje tiskano glasilo. Največ vpliva na javnost sta imela katoliški dnevnik Slovenec (1873—1945) in liberalni dnevnik Slovenski narod (1868—1945). Glede periodičnega tiska je največ vztrajnosti pokazala katoliška stran z zaporednimi revijami Rimski katolik (1888—1896), Katoliški obzornik (1897—1906) in Čas (1907—1942). Ves čas sta izhajali leposlovni reviji liberalni Ljubljanski zvon (1881—1941) in katoliški Dom in svet (1888—1944). Omeniti je treba tudi bogato dejavnost Slomškove ustanove Družbe sv. Mohorja, ki je med široke ljudske množice pošiljala veliko vzgojnoizobraževalnih in leposlovnih knjig. Število članov in naročnikov družbe je doseglo višek leta 1918 z 90 tisoči. Tako je družba prek tiska širila in utrjevala narodno zavest, dvigala kulturno raven slovenskega ljudstva in res opravljala veliko kulturno poslanstvo.

Katoliška Cerkev je bila dokaj vidno prisotna na vseh področjih družbenega življenja. Na to lepo kažejo dokumenti škofijskih sinod, ki so še ena značilnost tega obdobja. V mariborski škofiji jih je bilo v času med 1896 in 1911 pod škofom Napotnikom kar pet, ljubljanski škof Jeglič je vodil med 1900 in 1923 štiri sinode. Vse te sinode so poleg verskega in cerkvenega življenja obravnavale vrsto vprašanj s področja političnega, družbenega, gospodarskega in kulturnega življenja. Značilno je npr. glede socialnega vprašanja spregovorila ljubljanska sinoda 1903. Navedla je nekatere misli iz okrožnice Rerum novarum, jih osvetlila še z mislimi iz Krekovega Socijalizma, ugotavljala, da so še danes mnogi ljudje gluhi in slepi za to pereče vprašanje, da pa vendar tudi v ljubljanski škofiji ne manjka mož, ki po smernicah Leona XIII. uspešno opravljajo veliko delo pri reševanju socialnega vprašanja. Duhovnikom je sinoda še posebej naročala, naj bodo z ljudstvom res tesno povezani, naj se zanimajo za njihove probleme, naj mladino vzgajajo v duhu soodgovornosti in goje socialni čut, naj se v pridigah večkrat lotevajo snovi, ki je povezana s socialnim vprašanjem, naj govore o varčnosti in razsipnosti, o bogastvu in revščini, o vrednosti časnih stvari, o delu, prostem času in počitku; dalje naj duhovniki podpirajo razna združenja delavcev, obrtnikov in kmetov ter naj med laiki iščejo in vzgajajo posameznike, ki bodo mogli prevzeti vodstvo teh združenj; mlade naj duhovniki spodbujajo, da se bodo vključevali v ta združenja, sami pa naj pridno študirajo socialno vprašanje ter naj o tem razpravljajo tudi na svojih duhovniških srečanjih.

V močnem katoliškem gibanju so odločilno vlogo imeli duhovniki. Večinoma so bili narodno zavedni, tesno povezani z ljudstvom. Versko življenje je bilo prepleteno z bogatimi narodnimi običaji in tradicijo. Nastajala so številna verska društva in bratovščine, ki so po svoji strani poglabljala versko življenje. Na liberalizem, ki je hotel poriniti vero v območje zasebnega življenja, je Cerkev odgovorila s prizadevanjem za zmago katoliških načel v javnosti. Središčno slovensko škofijo, ljubljansko, je vodil Anton Bonaventura Jeglič. Njegovo delo je daleč preseglo skrb za duhovno življenje vernikov. S svojo osebnostjo je res uresničeval naziv »vladike«, ki so ga škofom dajali slovanski narodi. Kljub najvišjim zadnjim ciljem pa voditeljska prisotnost Cerkve v slovenskem javnem življenju ni ostala brez negativnih posledic. Krščansko prepričanje se je pri mnogih ljudeh precej pozunanjilo, pristno krščanstvo so enačili s pripadnostjo katoliški stranki. Duhovniki, ki so bili pogosto načelniki krajevnih odsekov in tudi vseskozi odločilni dejavniki v vodstvu katoliške stranke, se često niso mogli ali niso hoteli izogniti klerikalizmu; takó katoliški laiki, ki jih je bilo vedno več in so bili vedno bolj pripravljeni, niso nikoli zares prevzeli vodstva v svoje roke, s tem pa tudi ne polne odgovornosti za usodo naroda.

Bežen pogled v čas, ko je živel in deloval Janez Evangelist Krek, nam kaže, da je bilo to obdobje zelo razgibano. Hiter napredek na področju znanosti in tehnike je povzročil nagel razvoj gospodarstva, ob tem se je zaostrilo socialno vprašanje delavca in kmeta. Nova miselna okolja so ob ustaljenih postavljala nova izhodišča za reševanje tega in drugih vprašanj, mnenja so se kresala, se razhajala. Tudi naš narod je takrat vse razločneje stopal na pot svojega dozorevanja in tudi tu ni šlo brez notranjih trenj in razhajanj. Krek je vsa ta dogajanja spremljal, se z njimi seznanjal, jih študiral. Tako je nekako nosil v sebi vso lepoto pa tudi breme celotne dediščine našega naroda in še širše človeške družbe. Izhajal je iz vsega tistega, kar je v njegovem času vrelo na dan in iskalo novo pot. Prav tu se pa začenja njegova veličina, ki ga dviga med najpomembnejše osebnosti slovenskega naroda v njegovi novejši zgodovini: ni bil tisti, ki bi ga to vrenje nosilo kamorkoli, ki bi se pustil pasivno premetavati, kot je to značilno za človeka mase, ampak nasprotno, on je bil tisti, ki je s smelo mislijo in dejanjem temu vrenju utiral novo pot, ga spodbujal in usmerjal ter tako v zgodovinsko podobo našega naroda klesal nove in neizbrisne poteze. Če na splošno pravimo, da ljudje nosijo na sebi pečat svoje dobe, pa o Kreku smemo reči, da je on tisti, ki je svoji dobi (in še njenemu nadaljevanju) vtisnil svoj pečat.

Literatura:

R. Aubert, *Geschichte der Kirche*, Vom Kirchenstaat zur Weltkirche, Einsiedeln 1976.

B. Božič, *Oris zgodovine Slovencev*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1980.

I. Dolenc, *Dr. Janez Ev. Krek, Izbrani spisi*, I Ljubljana 1923, II Prevalje 1927.

E. J. Görlich — F. Romanik, *Geschichte Oesterreichs*, Tyrolia, Innsbruck—Wien—München 1970.

I. Hribar, *Moji spomini*, Slovenska matica, Ljubljana 1983.

H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder, VI/1 Freiburg—Basel—Wien 1971, VI/2 1973.

J. Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*, Mohorjeva družba, Celje 1928.

G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1970.

J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Družina, Ljubljana 1986.

J. Prunk, *Slovenski narodni programi*, 2000, Ljubljana 1987.

Synodus Dioecesana Labacensis 1903, Ljubljana 1903.

S. Tramontin, *Un secolo di storia della Chiesa*, Edizioni Studium, Roma 1980.

Zgodovina Slovencev, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979.

Janez Juhant

Krekova osebnost

Socialist Albin Prepeluh se spominja, kako je okoli 1897 doživel dr. Kreka na delavskem shodu, sredi množice, ki »se je pripravljala na pretep. Med teisti in ateisti, 'rdečimi in belimi' socialisti delavci se je sukal nekdo v črni duhovniški obleki. Ko je stopil na oder, so mu nekateri zaploskali, drugi pa so piskali — množica je vreščala. Kmalu po njegovih prvih besedah je nastal mir. Z močnim, komaj za spoznanje jecljajočim glasom je krepko oblikoval svoje misli, na medklice je odgovarjal s pikrim humorjem — mož je obvladal razburjene, za pretep pripravljene ljudi. Bil je srednje velik, širokopleč, nekoliko usločen, pod visokim čelom so se blesteli naočniki v zlatem okviru. Živahno je gestikuliral z rokami in zelo grešil zoper pisane demostenske etikete. Kakor da vleče misli za roko na dolgi niti iz glave — tako se mi je zdelo.«[1]

Kdo je bil ta mož, ob čigar smrti sta si v unionski kleti brisala solzne oči Cankar in Župančič in je Cankar dejal Francu Logarju: »Umrl je največji Slovenec in najboljši človek«[2] Kdo je mož, o katerem pravi isti Prepeluh, da je njegovo svetovno naziranje temeljilo v krščanstvu, umstveno in čustveno doživljanem«[3]. Franc Terseglav, eden izmed nadaljevalcev njegove krščanskosocialne misli, pa ga označuje kot moža z ogromno senzitivnostjo in fantazijo, odkoder izvirata njegova sugestivna moč in veličina ter ekspanzivnost njegove dobrote po načelu: »bonum est effusivum sui (dobrota se sama razliva), kar je za Kreka veljalo v najvišji meri — naj smo se tega zavedali ali ne«.[4]

Da gre za izjemnega človeka, potrjujejo soglasno vsi, ki so osebno poznali Kreka, kot tudi maloštevilni, ki so se ukvarjali s preučevanjem Krekovega življenja in dela. To potrjuje tudi dr. Walter Lukan, koroški Slovenec, ki je sestavil Krekovo bibliografijo, ki naj bi izšla pri založbi Obzorja. V oddelku Zur Biographie pravi, da »je težko zajeti osebo in značaj človeka, o katerem je znanih le nekaj slik in o katerem vedo glede tega poročati celo njegovi politični nasprotniki le pozitivno, medtem ko njegovi prijatelji govorijo o njem le v superlativih. Ivan Dolenec, Jakob Mohorič, Josip Abram, Franc Terseglav, Anton Vadnjal, Josip Mantuani, Mihael Moskerč itd. soglasno ugotavljajo, da je bil Krek neizmerno ljubezniv, prikupen, vedno pripraven za šalo, odrezav, temperamenten, agilen, iznajdljiv, človek močne volje, bogat z idejami, skoz in skoz demokratičen, nasprotnik vsakega formalizma, altruističen do samožrtvovanja, pripravljen pomagati in kot temelj vsemu temu globoko veren, skratka, izjemen človek.«[5]

---

[1] A. Prepeluh, *Pripombe k naši prevratni dobi*, Ljubljana 1938, 40.
[2] F. Logar, *Osebni spomini na dr. Kreka*, v: *Zbornik Svobodne Slovenije (ZSS)*, Buenos Aires 1957, 76.
[3] A. Prepeluh, v op. 1 n. d., 45.
[4] F. Terseglav, *Čas* 1935/36, 2.
[5] W. Lukan, Krek (dizertacija), Dunaj 1984, 46/47.

Življenjska pot

Janez se je rodil 27. nov. 1865 pri Sv. Gregorju nad Sodražico kot prvorojenec učitelja Valentina iz Selc nad Škofjo Loko in matere Marije, živahne domačinke iz Sodražice. Oče je mlad umrl, ko je bilo najstarejšemu Janezu komaj devet let. Toliko večji vpliv je imela nanj mati, globoko verna in pobožna žena, velika dobrotnica siromakov in otrok. Po moževi smrti se je iz Komende preselila z družino v Selca na možev dom, ki ga je po njem podedovala in s skromno pokojnino in trgovinico preživljala šest otrok, od katerih se je zadnji rodil po očetovi smrti.

Šolo je Janez obiskoval v Komendi, Kamniku, Škofji Loki in potem odšel v gimnazijo v Ljubljano v letih 1876 in 1884. Kot gimnazijec se je preživljal v Alojzijevišču, stanoval pa tudi privatno in trpel revščino in skrb za vsakdanji kruh, ki so ju takrat okušali revni dijaki. Po maturi je na splošno presenečenje stopil v bogoslovje, kajti kot živ in vihrav dijak ni dajal kakega upanja za takšno usmerjenost. Bogoslovni študij mu je nudil ustrezno duhovno podlago in preudarno umirjenost, ki je dala globino in smer njegovemu delovanju.

Po novi maši na Brezjah leta 1888 ga je škof Missia na predlog semeniških predstojnikov in profesorjev poslal v dunajski Avguštinej, kjer so stanovali duhovniki iz vsega cesarstva in opravljali podiplomski študij na univerzi. Tu se je Krek dobro seznanil s političnimi razmerami države, spoznal krščanskosocialno gibanje in uspešno dokončal študij z doktorsko tezo O duhu in značaju svetega apostola Pavla.

Mladi doktor je po kratki kaplanski službi v Ribnici postal stolni vikar in profesor v ljubljanskem bogoslovju najprej za sholastično filozofijo in nato še za osnovno bogoslovje. To službo je opravljal do 1907, upokojen pa je bil malo pred smrtjo, čeprav so politični nasprotniki, posebno pa kranjski Nemci, že kmalu zahtevali od škofa Jegliča, da ga upokoji.

Že leta 1897 je za tri leta postal državni poslanec, 1901 pa deželni in posvetil se je družbenopolitičnemu delu doma. Zavzel se je za odstranitev nemške nadvlade na Kranjskem, za splošno in enako volilno pravico, predvsem pa za organizacijo kmečkega in delavskega prebivalstva, da bi tako vse slovensko prebivalstvo povezal in strnil v Katoliško oz. od 1905 v SLS in ga tako gospodarsko in politično osamosvojil. Leta 1905 je SLS z odločnim in odkritim Krekovim in Šušteršičevim nastopom odstranila zagrizenega Nemca, deželnega predsednika Heina in po letu 19 , kot je zapisal Fr. Šuklje, storila v šestih letih do začetka vojne »več trajnega za kulturni napredek in gospodarski razvoj dežele Kranjske nego habsburška država v dobrih šeštsto letih svojega obstanka!«[6] Svoje narodno politično delo je Krek zaključil z odločilnim vplivom na oblikovanje majniške izjave, s katero so se Slovenci opredelili za Jugoslavijo. Tik pred smrtjo je doživel razhod z dr. Šušteršičem, do katerega je bil vedno lojalen in ki je tudi po Krekovi zaslugi uspeval v svoji politični taktiki. Zadnje mesece svojega življenja je izpolnil z živahnim političnim delom, ko je po Istri, Dalmaciji, Hrvatski ter Bosni in Hercegovini nastopal za združitev južnih Slovanov. Utrujen in bolan je na poti domov počil pri prijatelju Bajcu, župniku v Šentjanžu na Dolenjskem in tam 8. okt. 1917 umrl za kapjo. Nekaj mesecev pred tem je na poti iz Prage izpovedal svojo oporoko: »Vi vsi, ki ste seme izkrvavelega naroda, mislite le eno, kako boste združeni —vse svoje moči, vse svoje zmožnosti, vso svojo ljubezen in vse svoje srce posvečali naši jugoslovanski državi za njen procvit, kulturo in blagostanje.«[7]

Ob smrti se je zgrnil ves slovenski narod v iskreni žalosti, pridružili pa so se mu tudi drugi in poslali svoje zastopnike na pogreb. Na mrtvaški oder so ga položili v škofijski

---

[6] Fr. Šuklje, *Janez Ev. Krek v parlamentu*, v: *Čas* XX (1925/26), 133.

[7] Navaja A. Filipič v: ZSS 1965, 26.

dvorani v Ljubljani in vse politične sile, tudi liberalne, so počastile pokojnika, čeprav so mu za življenja delale krivico, kot je priznal ljubljanski župan dr. Tavčar. Njegov pogreb 13. oktobra 1917 je postal manifestacija slovenstva in jugoslovanstva.

Temelji Krekove dejavnosti

Krek je bil univerzalen človek, kot piše dr. Ušeničnik, ko leta 1931 ocenjuje izpolnitve naročil okrožnice Rerum novarum pri Slovencih.[8] Njegov zagon pri narodnopolitičnem delu spremlja neprestani optimizem, ki ga je odeval v geslo: »Začeti je treba, to je vsa umetnost«.[9] Ta optimizem izhaja iz Krekove globoke vere, saj je, kot pravi dr. Aleksič, »Krek zrastel iz istih temeljev kakor Slomšek: iz čiste slovenske krvi, iz duha Cerkve. Tudi on je bil pristen Slovenec, tudi on je bil veren sin katoliške Cerkve. Toda dočim je bil Slomšek škof, pastir duš, ki je iz slovenstva ven in iz Cerkve pokazal našemu ljudstvu njegov verski in versko-kulturni program in poslanstvo, je Krek, iz istih temeljev, začrtal slovenskemu narodu njegov socialni in državni program in poslanstvo.«[10]

Že mati je Kreku vcepila verske korenine zraven pa socialno čuteče srce. Pristni, globoki in neizbrisni človeški in družbeni čut, »ta tako vseobvezna in plodovita oblikovana misel — socialnega dela, ožarjena z večno lepo mislijo krščanske ljubezni«, kot je zapisal J. Puntar[11], je bila gonilna sila Krekove dejavnosti. Zato je povsod ohranil človeški obraz, ki je bil privlačna moč njegove osebnosti nad množicami. Vzdrževala ga je močna vera: »Živel in delal je, kot bi gledal Nevidnega,« kot je dejal A. Trstenjak.[12] Ta vera mu je dala moč, da ni štedil ne s svojimi močmi, ne z zdravjem, niti z duhovnimi in materialnimi sredstvi. Zato je res pripadal vsem in vsakemu človeku, kot pravi V. Brumen. In ob vseh kritičnih pripombah k njegovim dejanskim odločitvam, ki pa jih moramo prav tako razumeti v danih pogojih, ostaja ta nesebična predanost človeku in človeštvu neizbrisno znamenje Krekove veličine.

Mati je Kreku ostala vse življenje vzor žive in dejavne vere. Ta vera je bila navzoča v znanosti in politiki, v molitvi in v občevanju s človekom ali pa v samoti Ratitovca in Javornika, koder je dr. Janez ubiral samotna pota in v tišini iztuhtal tisto, kar je uresničeval v socialnem in političnem delu — nova še neuglajena pota, včasih preko čeri in prepadov, vendar vedno v zaupanju v človekovo dobroto in božjo moč, ki ureja vso človeško zgodovino, človek naj z njo le dejavno sodeluje. Krščanstvo je bilo zanj nekaj zaresnega, saj se je z ljubeznijo rad poglabljal v življenje prvih kristjanov in z isto ljubeznijo in skrbjo pisal Zgodbe Svetega pisma. Ne vemo pa, koliko je to živo, tako rekoč prek vseh zemeljskih ovir in okvirov segajočo vero napojila tudi zgodnja očetova smrt. Ta vera pojasnjuje namreč njegove besede v pismu prijatelju župniku Berniku: »... jaz ne bom nikoli razdiral, marveč limal, oziroma popravljal, ... pri nobeni akciji se me ne drži kaka osebna aspiracija.«[13] Zato je »centralna misel Krekova, ta vir njegovih socialnih in kulturnih nazorov, ta studenec, ki ga je krepil in svežil ob njegovem težkem delavniku in ga napravil za očeta, ki je neprestano dajal, krščanstvo... velik je bil predvsem zaradi tega, ker se je trudil, da bi bil vsaj skromen vsaj majhen kristjan. Krekovo bistvo moremo razumeti samo, če predvsem upoštevamo, da je bil katoliški duhovnik«, pravi I. Dolenec,[14] vendar moramo temu dodati, da je bilo tudi njegovo duhovništvo nekaj posebnega.

---

[8] A. Ušeničnik, *Kako smo Slovenci izpolnili naročila okrožnice Rerum novarum*, v: *Čas* XXVI (1931/32), 374.

[9] V: Čas XVI (1921), 269.

[10] J. Aleksič, *Kaj je z nami?*, v: *Čas* XXVI (1931/32), 359.

[11] J. Puntar, *Nekaj misli*, v: *Ob 50-letnici dr. Janeza Ev. Kreka*, Ljubljana 1917, 6.

[12] *Družina* 1987, st. 36.

[13] V: *Čas* XXIII (1928/28), 165.

[14] I. Dolenec, *O Krekovem značaju*, v: *ZSS* 1966, 37.

Kristjan in duhovnik

Krščanstvo, pravi Krek, »nikjer ne razdira narave, njenih potreb in zahtev, marveč jo samo krepi in vodi... Zato spada spoštovanje narodnosti in skrb za njene pravice, kakor tudi skrb za pravice ubogega, v revščini zdihujočega ljudstva, k bistvu krščanskega prepričanja in je torej vedno združeno z mišljenjem in delovanjem katoliških duhovnikov.«[15] P. Leonardo Kalac, ki je poslušal Krekova predavanja v bogoslovju, pripominja, da je Krek usmeril snov predvsem na etično-socialno področje in poudaril krščansko etično stališče, ko je dejal: »Etika je brez vere nemogoča.«[16] Zato pa velja seveda tudi obratno, da ni religije brez etike in posebej mora biti duhovnik etična osebnost, zato »se pravi duhovnik ne boji tudi pred svetom izgubiti svojega dobrega imena, svoje časti za dobro stvar.«[17] Prijatelju Hladniku pa piše: »Za druge smo ne zase.« V tem pogledu je tudi Cankar lahko o njem zapisal, da je dal »svojemu narodu vse in edino, kar je imel, svoje življenje.«[18] Ob napadih leta 1913, ki so Kreku še bolj načeli zdravje in mu jemali moralno moč, je lahko Antonu Kristanu napisal: »Sedaj imam vsaj zase zavest, da nisem storil nobene podlosti, nič poniževalnega in ničesar, kar bi bilo naperjeno proti komurkoli, ali kar bi kazalo kako maščevalnost v celi aferi.«[19] Vendar ni Krek nikoli gradil na tem ali hotel imeti to za svoj plen, ampak je poudarjal, da naj bo »preklet, kdor zaupa v človeka in četudi je ta Krek.«[20] Ko so mu na delavskem shodu v Zagrebu delavci vzklikali in ga slavili, je samo zamahnil z roko in začel svoj govor v lepi hrvaščini, naj mu ne izrekajo ovacij.[21]

V državnem zboru je ob razpravi za svobodo znanosti in vere 4. dec. 1907 med drugim zatrdil: »Kristjan mi je ime, katoličan priimek.«[22] Vendar že iz takratne polemike z dr. Ušeničnikom o tem vprašanju je jasno, da je bilo Krekovo krščanstvo nekaj posebnega, saj je ravno ob tej priliki izrazil možnost ločitve Cerkve od države, kar v takratnih razmerah ni bila majhna stvar. Dve leti kasneje zopet pravi v državnem zboru: »Ves čas svojega življenja sem se bojeval za svoje krščansko svetovno naziranje in za svojo Cerkev, ki jo ljubim in za katero sem pripravljen umreti.«[23] Krek je torej kljub težavam duhovništvo doživljal kot osrečujoče, ker je v njem živel in oblikoval poslanstvo za svoje zatirano ljudstvo. Le tako je lahko napisal novopečenemu bogoslovcu Razgoršku: »Dobro srečo in božjega blagoslova! Naš stan, ki ste zaciljali vanj, ima eno reč, ki ga k socialnemu delu sili: popolno nasprotje s sebičnimi nagoni. Stan za druge. Kdor ga tako umeva, najde miru v njem, ker najde plodovita dela.«[24] Krek je rad povezoval svoja predavanja in politične shode z verskim obredom. V XIX. pismu iz Vestfalije 1899 takole razmišlja o svoji službi: »V mnogo stvari sem se že vtaknil za časa svojega duhovniškega življenja. Moja mati in z njim veliko drugih pravijo, da preveč. Bodi! Zato pa smem tembolj ponoviti resnico, da je za vse individualno in socialno življenje največjega pomena — duhovno pastirstvo — skrb za duše. Duhovniki moramo iz zakristije, in sicer zato, ker je mnogo ljudi in mnogo človeških razmer, ki se iz zakristije ne vidijo, ne dosežejo.«[25] To Krekovo duhovno pastirstvo je tekom let dobivalo le še večji socialni poudarek.

---

[15] V: *Slovenec* 1896, st. 37.

[16] *Dr. Janez Ev. Krek kao profesor*, v: *Luč, Almanak hrvatsko-slovenskog katoliškog narodnog djaštva*, Zagreb 1918, 195/6.

[17] V: *Slovenec* 1896, st. 37.

[18] *Ob Krekovem pogrebu* (ponatis), v: *Slovenec*, 1937, 281.

[19] Pismo A. Kristanu, v: *Čas* XXII (1928/29), 158.

[20] *Čas* 1921, 369.

[21] *Izbrani spisi* (IS, ur. I. Dolenec) IV, Celje 1933, 179.

[22] *Razprava o svobodi znanosti in prepričanja na univerzah: J. Ev. Krek in T. G. Masaryk*, v: *I. G. Godina, Masaryk in masarykovstvo pri Slovencih*, Ljubljana 1987, 144 sl.

[23] 25. junija 1909, prim. I. Dolenec, v op. 14 n. d., 1966, 37.

[24] Pismo I. Razgoršku, 18. okt. 1907.

[25] *IS* IV, 173.

Praktični človek

Dr. Ušeničnik je ocenil Kreka kot človeka, ki ni bil ustvarjen za čisto znanost, ampak je »globoko v sebi čutil svoje socialno poslanstvo. Najlepše besede, ki jih je izgovoril ali zapisal, so izhajale iz ljubezni do ljudstva in iz sočutja s trpečimi ljudmi... O Kreku se je res do besede lahko reklo: danes tukaj jutri tam. Popoldne na dolgi seji Gospodarske zveze, zvečer pozno v noč na seji Krščasko-socialne zveze, jutri na političnem shodu v Starem trgu, pojutrišnjem v parlamentu na Dunaju — kako bo ta mož mirno snoval in skrbno izdeloval znanstvene razprave in znanstvena dela?«[26]

Zato je bilo tudi vse njegovo slovstveno delovanje praktično. Tudi njegovo najobširnejše in najbolj sistematično delo Socializem je nastajalo iz praktičnih potreb: Seznaniti slovensko delavstvo s tokovi po svetu in mu dati smernice krščansko-socialnega dela. Podobno velja tudi za njegove Črne bukve kmečkega stanu ali 1916 sestavljeno delo Slowenen, ki je v nemščini izšlo v Jeni, da bi tujce z njim seznanil o položaju majhnega naroda ob vznožju Alp in Karavank. Njegovo slovstveno delo je nastajalo kot odgovor na aktualna vprašanja in tudi leposlovje razodeva Krekov praktični čut, predvsem spremeni svoj osebni in družbeni položaj. Za to je potrebno dobro srce in razumevanje položaja, ki ga človek pridobi s študijem socialnih razmer. Zato je hotel vsestransko izobraziti slovensko ljudstvo in mu tudi sam dal knjige, o teh vprašanjih še Dostavki k Socializmu in Narodna ekonomija. Z njimi je pri nas oral ledino in tako uvedel v slovensko sociološko izrazoslovje. Ni Ušeničnik zaman ocenil njegovega Socializma kot neprekosljivo delo po zgodovinski obsežnosti in bogastvu. Njegovih političnih govorov in članskov pa je nad tisoč v Slovencu, Domoljubu in drugod. Prisrčna so njegova pisma iz Vestfalije z bogato krščansko vsebino in srcem, čutečim za reveža. Povsod pa diha iz del skrb za narod: »Bog daj vsem zamorcem milost spreobrnjenja, a prej nego zanje smo pa dolžni pomagati svojim rojakom,« piše ob narodni skrbi za misijone in nujnost poskrbeti za delavce na tujem.[27] Povsod je prikazoval in usmerjal, manj pa kritiziral in obsojal. To Ušeničnik označuje kot pomanjkljivost, posebno »v Socijalizmu se ta posebnost celo neugodno občuti. Ko je zgodovinsko tako natančno opisal Marxa in orisal njegova načela, je pustil čitatelja, da sam razmišlja o mogočnem socialnem sistemu tega brez dvoma genialnega misleca in revolucionarja.«[28] Tu se kaže tudi razlika med spekulativno mislečim Ušeničnikom in praktičnim Krekom.

Ker je Lampe umrl sredi pisanja zgodb Svetega pisma, je Krek prevzel še to delo in nadaljeval z zadnjima knjigama SZ ter spisal v celoti NZ. Tudi tukaj Krek razodeva svojo ljubezen do krščanskih izvorov. Bogoslovci pričujejo, da je vedno z izbranimi besedami govoril o Jezusu Kristusu.

Seveda pa je veljal njegov praktični čut predvsem organizaciji in tako osamosvojitvi slovenskega človeka. Tu so poleg njegovega srca prihajale do veljave njegova neukrotljiva volja, optimistična ljubezen do vsakega človeka ter trezna analiza položaja. Finžgar opisuje, kako sta nekoč opazovala kmetije nad Sorico, pa je Krek dejal: »Kaj pa, ko bi vsaka kravica imela na leto vsaj dve teleti, namesto da ima vsaka žena na leto dva otroka, pa bi bilo socialno pomagano tem revčkom.«[29] Danes bi verjetno rekel že obratno. Znotraj Cerkve je Krek lahko uresničeval svoje namene. Pridobil in vzgajal je sodelavce, sam pa porabil vsako priliko, da bi seme obrodilo svoje sadove. Seme je raslo, ker je Krek sejal v človeška srca. Terseglav je 1935 zapisal: »Krek je bil v kompleksu kulturnega, političnega in socialnega življenja svojega časa največji vseh Slovencev, ker je bil od vseh najbolj človek; po tej svoji človečnosti presega tako sebi

---

[26] A. Ušeničnik, *Dr. J. Ev. Krek sociolog*, v: *Čas* XX (1925/25), 99.
[27] XVI. pismo, v: IS IV, 163.
[28] A. Ušeničnik, v op. 26. n. d., 100.
[29] F. S. Finžgar, *Izbrana dela* VII, Ljubljana 1952, 157.

podobne v naši prošlosti, ki je bila bogata mož velikega formata, kakor v sedanjosti, ki je v tem oziru revna.«[30]

Krek je bil res človek na razpolago vsem in vsakemu, karkoli je že kdo potreboval. Nekoč je v šali predlagal beraču, da preštejeta, kdo ima več v žepu in izkazalo se je, da je berač trenutno bogatejši. Krekova človečnost ni poznala meja in njegovo vsestransko razdajanje je polagoma, a vztrajno črpalo njegove moči. Ker pa je sam povsod pristopil k ljudem, se v besedi, obnašanju in v dejanju z njimi poistovetil, je šlo ljudstvo za njim. Kot pravi Jurčec, je Krek menil, da mora biti duhovništvo z ljudstvom in se ukvarjati tudi s politiko in drugim delom, ker država oz. svobodomiselstvo pritiskata na vero in Cerkev.[31] In Krek je znal stopiti pred množico in ji spregovoriti kot božji poslanec, ki posreduje odrešenje. Zavedal se je, da lahko nekaj praktično izpeljemo le, če zastavimo za to svoje moči. Ljudstvu je »treba dopovedati, pravi, da s pričakovanjem kralja Matjaža ni nič. Kdor misli, da bo z odprtimi usti in s križem rokami pričakal dobrot od zgoraj, se moti. Želi bomo mi na jugu samo to, kar si bomo z zavihanimi rokami sami pridelali in priborili.«[32]

Tako je Krek s svojim delom postal oblikovalec slovenske narodne in politične samostojnosti.[33] »Krek je bil v živem organizmu našega naroda, kar so neoduševljeni naravi fermenti: vzpodbujevalec, razdraževalec, sproževalec počivajočih energij naše ljudske skupnosti, kakršnega dozdaj nismo imeli še nobenega tako silnega,« pravi Terseglav.[34] Če upoštevamo, da je nastopil v času, ko je ta narod rastel, potem razumemo težo teh besed, ki pojasnjujejo, kaj je ob izjemni Krekovi osebnosti in njegovem delu v tem obdobju težilo in obenem burilo slovenski narod. Razumljivo, da so Krekova priljubljenost, uspešnost in privlačnost sprožile tudi to, kar je K. Dežman imenoval »die beruehmte kranjska fovšija«. Zato še nekaj o dilemah njegovega življenja.

Razpetosti Krekovega življenja in dela

Krek je živel med nemškim liberalizmom in nacionalizmom, ki sta hotela požreti Slovence in Slovane. Slovenska narodna skupnost je v tem času ubirala pota svobode in politične samostojnosti. Kar se je pri drugih narodih že zdavnaj zgodilo, je prišlo pri nas naenkrat in razburkalo mirno valovanje, če že ne spanje narodnih sil. Krek je imel uglašene strune za ta utrip. Bil je član Cerkve, ki je iskala novo podobo in ki so se ji majali marsikateri dosedanji zunanji okviri. Bil pa je človek, ki ga je naravnost gnalo iz vseh ustaljenih okvirov. Nobenih meja in oblik ni imel za dokončnih, pač pa sta ga reformatorična moč in nezlomljivi optimizem porojen iz zaupanja v božjo dobroto gnala k neprestanemu delu za novo in boljše. Ni gledal na človeške okvire, tudi cerkvene ne. Zato je 1904 odklonil cerkveno odlikovanje. Oblačil se je preprosto in skoraj zanemarjeno in ni gledal na zunanji izgled. Nekoč je prišel na neko cerkveno slovesnost v Sorico kar bos, s čevlji na rami. Kolegom je pojasnil, da sta tako hodila tudi Jezus in Frančišek.[35] Biti tak duhovnik kot je bil on v tistem času ni bilo enostavno. Cerkev reda in urejenosti se ni lahko sprijaznila s Krekom revolucionarjem. Prav tako ne politična skupnost, ki ji je služil, da bi iz nje oblikoval moderno krščansko demokratično gibanje. Zato so tudi sistemi po obeh vojnah v njem videli politični izziv. Kot duhovnik je Krek vedel, da družbeno-politično življenje ne more shajati brez avtoritete, čutil pa je, da je prišla doba rušenja ustaljenih avtoritet in vzpostavljanja svobode in novih okvirov. Tako Cerkvi kot državi se je zdelo njegovo početje nevarno in ni čuda, da so ga imeli za anarhista in revolucio-

30 F. Terseglav, v: *Čas* XXX (1935/36), 1.
31 R. Jurčec, *Krek*, Ljubljana 1935, 49.
32 I. Dolenec, v op. 14, n. d., 52.
33 R. Jurčec, v op. 31, n. d., 70.
34 F. Terseglav, v op. 30 n. d., 1.
35 Prim. F. S. Finžgar v op. 29. n. d.

narja, kar je škodoželjno javno izražal liberalni Slovenski narod. Dolgo časa je imel zaslombo v narodno-politično razgledanem škofu Jegliču, ki ga pa je začelo skrbeti Krekovo premalo podrejeno delovanje in nastopanje.

Brez dvoma je Krek izhajal iz krščanskega izročila, s svojim delom pa je to izročilo stalno postavljal in preverjal v novih okvirih, ki kljub Cerkvenim smernicam o socialnih in političnih vprašanjih posebno v takratni Avstriji niso bili samoumevni. Zato ni čudno, da ga je policijska oblast večkrat nadzorovala, posebno med vojno. V tem pogledu se razlikuje od Mahniča, ki je poudarjal predvsem uniformiranost, saj je Krek hotel, da bi vsi ljudje »dobre volje« sodelovali pri reševanju družbenih in narodnih vprašanj. Zato je našel pot tudi do social-demokratov in celo liberalcev, posebno ob času deklaracijskega gibanja. Liberalni napadi na »revolucionarja v talarju« samo potrjujejo njegovo odločenost, ki jo je že kot mladi doktor izpovedal na prvem slovenskem katoliškem shodu 1892 in jo potem v vsem svojem delovanju stalno zastopal: »Predstavljati si moramo, da ne delimo delavcem milosti, ampak pravico.«[36] Zavzemanje za pravico vsakega človeka in upor vsaki krivici, pa naj bo zoper kmeta, delavca, Slovenca ali naj se ta razpase v političnem delu, povsod je Krek pokazal upor krivičnemu stanju. Zato je znal nastopiti tudi zoper svojega najožjega sodelavca in prijatelja, dr. Šušteršiča, ki mu je stal vseskozi zvesto ob strani, ko je spoznal, da ta vprega politiko v svoje osebne ambicije. Zdi se, da je Kreka človeški pravičnostni in realistični čut usmerjal stalno v ozadje, kajti ko je opravil svoje delo, se je najrajši umaknil v samoto in zato ga pri žetvi ni bilo zraven in kot usoda se zdi, da ga je Bog vzel k sebi tudi pred združitvijo.

Intrige v vodstvu SLS so zasejale dvome o pravilnosti njegove zvestobe političnemu vodstvu in vprašanje je, ali ne bi bilo posebno delavsko gibanje bolje uspevalo po neodvisni poti. Razpetost med avtoriteto in svobodo se zrcali tudi v njegovih opredelitvah za narodno-politično samostojnost, v razpravi o svobodi znanosti, kjer je zelo blizu češkemu demokratu Masaryku in se opredeli za ločitev Cerkve od države, pa — kot pravi Ušeničnik[37] — tu ni jasen, ker dejansko tudi biti ne more, čuti le, da demokratičen način življenja zahteva ločitev. Vse te dileme in vprašanje njegove duhovniške discipline sploh, ki se kaže npr. v nošnji, vedenju in nekonvencionalnosti njegove duhovniške osebe, samo potrjujejo, da gre za osebnost izjemne življenjske in človeške svežine in samostojnosti. Zdi se da je tu iskati tudi njegovo skrivnost. Bil je človek, ki je razumel položaj in ki je bil in znal biti povsod zraven, ne da bi gledal na kakršnekoli ozire ali prepreke, ko pa je nujno delo opravil, se je umaknil. V tem je gotovo zgled vodstvene osebnosti kakršnemukoli sistemu.

Bil je velik in znal je za veličino svoje človečanske opredeljenosti trpeti, zavedajoč se, da vse velike stvari zrastejo iz žrtve, kakor ga je učil njegov ljubljeni Učenik. Da smo se Slovenci premalo naučili iz tega krščanskega samoupravnega načela in zanemarili dar tega krščanskega prednika, potrjuje tudi sedanji zgodovinski trenutek. Ko danes razmišljamo o samoupravljanju, o avtonomiji, o narodni in mednacionalni vzajemnosti, o odgovornosti posebno vodstvenih osebnosti, o demokratičnosti Cerkve in družbe, ne moremo Slovenci in Jugoslovani mimo Kreka. Spoštovanje njegovih načel je naš dolg do njega, njihova uresničitev pa naša rešitev.

---

[36] *IS* II, Prevalje 1927, 4.

[37] Prim. A. Ušeničnik, v op. 26, n. d., 108.

Janez Gril

Krekovo socialno delo

Janez E. Krek se je med študijem na Dunaju začel še posebej zanimati za politična in socialna vprašanja, zlasti potem, ko se je seznanil z novim krščanskim socialnom gibanjem, ki se je pred objavo papeževe enciklike Rerum Novarum in po njej začelo odločneje širiti tudi na Dunaju.

Leta 1892 je končal študij in se vrnil v Ljubljano ravno tedaj, ko se je pripravljal slovenski katoliški shod. Najbrž lahko rečemo, da so bile ravno papeška okrožnica in resolucije katoliškega shoda tisti idejni in duhovni temelji, na katerih se je s Krekovo pomočjo začela prenova slovenskega narodnega življenja na različnih področjih, zlasti še na socialnem.

V nadaljevanju se bomo podrobneje ustavili pri nekaterih značilnostih Krekovega socialnega prizadevanja in njegovih prav neverjetnih sposobnostih, s pomočjo katerih mu je uspelo v kratkem času opraviti veliko delo.

Pri tem ne smemo prezreti težkih političnih in socialnih razmer ob koncu 19. stoletja, v katerih je začel delati Krek kot voditelj delavstva in socialni reformator kmečkega stanu in drugih družbeno zapostavljenih stanov. Ni bil samo reformator, ampak pravi apostol socialne pravičnosti in je v slovenskem narodu opravil ogromno delo, čeprav je zaradi zunanjih vzrokov ostalo na pol poti.

Krekovo socialno prizadevanje se že od začetka ni omejevalo samo na pomoč pri strokovnem organiziranju delavcev in kmetov ter njihovem boju za izboljšanje socialnega stanja. Zaradi tolikih nerešenih vprašanj se je hitro razširilo tudi na druga področja javnega življenja, zlasti na politiko, gospodarstvo in ljudsko vzgojo.

Krek se je imel predvsem za socialnega delavca, za človeka, ki pomaga reševati tako imenovano socialno vprašanje, se pravi odpravljati krivice, ki jih je prinesla industrializacija.

Delavcem v industriji je pomagal, da bi poleg pravičnega deleža materialnih dobrin dosegli tudi družbeni ugled in človeške pravice, ki jih je prinesel novi čas.

Pomagati pa je želel tudi kmetom, da jim ne bi bilo potrebno prodajati zemlje in množično odhajati v tuje dežele.

Skrb za delavske strokovne organizacije

Ob koncu prejšnjega stoletja je bil pri nas delavski stan številčno še zelo šibak in zato še toliko bolj izkoriščen. Tu je nastopil Krek. Z mladostno vnemo se je po vrnitvi z Dunaja lotil delavskega organiziranja.

Katoliške delavske organizacije so večinoma nastale v zadnjem desetletju prejšnjega stoletja — v povezavi z novim katoliškim gibanjem, pod vplivom dunajskih krščanskih socialcev in okrožnice Leona XIII. Rerum Novarum. Med Krekovimi dunajskimi vzorniki je potrebno omeniti Vogelsanga in Luegerja.

Leta 1893 so Idrijčani prvi ustanovili delavsko organizacijo, spomladi naslednjega leta so jim sledili delavci v Zagorju. Krek je sodeloval že pri ustanovitvi delavskega društva v Zagorju, prav tako tudi pri ustanovitvi Slovenskega katoliškega delavskega društva v Ljubljani 28. julija 1884.

Še isto leto so v Ljubljani ustanovili katoliško delavsko društvo za delavke. Krek je začel izdajati Glasnik — glasilo krščansko socialnega delavstva, ki je imel podnaslov: Krščanski delavci, združite se!

Kmalu je sledilo ustanavljanje delavskih društev po vsem Slovenskem, zlasti na Kranjskem.

Leta 1896 se je sestal zbor delavskih delegatov iz vseh slovenskih krajev in pod Krekovim predsedstvom izdelal podroben krščanski socialni delovni program, izvolil osrednji izvršilni odbor ter sklenil pripraviti zvezo vseh nepolitičnih krščanskih socialnih društev na Slovenskem.

V novembru 1897 je bila ustanovljena Slovenska krščansko socialna delavska zveza, ki je v maju 1899 v Ljubljani sklicala vseslovenski delavski shod.

II. slovenski katoliški shod septembra 1900 je med drugim izdelal in sprejel podroben slovenski krščanski socialni program.

Leta 1900 so na Krekovo pobudo osnovali Podporno društvo delavcev in delavk tobačne tovarne v Ljubljani in kmalu nato tudi strokovno organizacijo papirniških delavcev v Vevčah.

Krek se je zelo prizadeval za delavstvo, za izboljšanje njegovega stanja in izobrazbo. Pri tem si je privzgojil celo vrsto sodelavcev in pomočnikov, kasnejših delavskih voditeljev. Delavcem je hotel pomagati tudi v materialnem pogledu — celo z zidanjem delavskih hiš.

V ta namen je Krek že leta 1892 ustanovil slov. delavsko stavbno društvo, ki je zidalo delavske domove v Štepanji vasi, Vodmatu, Rožni dolini. Leta 1907 je društvo zaradi finančnih težav prenehalo. Zidanje domov so sodobniki komentirali kot praktični dokaz uresničenja krščansko socialnega dela v praksi. Te hiše še vedno stojijo.

Krek je zlasti v vojnih letih zelo skrbel, da prebivalci Ljubljane ne bi trpeli lakote. Velikodušno je sprejemal primorske begunce, poskrbel za njihova stanovanja in prehrano. V ta namen je v Gospodarski zvezi odprl posebno posredovalnico za begunce z dvema oddelkoma — za Slovence in za Italijane.

Socialni delavec

Na številnih shodih in tečajih, ki se jih je Krek stalno udeleževal, je najraje govoril o slovenskem gospodarstvu in socialni prenovi.

Zelo je poudarjal pomen dela za dvig kulture in izobrazbene ravni najširših ljudskih slojev. Izobraževalna društva je povezoval v Slovensko krščansko socialno zvezo. Skrbel je za razne tečaje; imenoval jih je »socialne kurze«. V različne časopise je napisal več tisoč različnih člankov, znameniti so njegovi »socialni pomenki«, ki jih je kasneje izdal v knjigi z naslovom Socializem.

Lahko rečemo, da je bilo celotno Krekovo delo tudi na drugih področjih socialno usmerjeno. Tudi njegovo politično delo je bilo tako tesno povezano s socialnim, da je med obojim težko potegniti črto ločnico.

V svojih socialnih spisih Krek ni toliko znanstvenik kot buditelj nove socialne kulture in organizator socialnega dela. Krek se ni nikoli spuščal v načelno kritiko mark-

sizma. Izhodišče njegovega socialnega dela je bila človekova narava. Človekove narave pa po Kreku ni mogoče pravilno razumeti brez krščanstva. Kristus je središče človeške zgodovine, vseh družb in vsakega posameznika. Krekov socialni nauk je zgrajen, kot ugotavlja Jurčec, na psihologiji, metafiziki in teologiji človeške narave. Jurčec, ki je bil dober poznavalec Krekovega pisanja, trdi, da sta bili Marxov Kapital in Tomaževa Summa najbolj upoštevani Krekovi knjigi.

Krek je odločno zavračal kapitalizem, v njem je videl zlo, »ki se ga je treba bolj bati kot Turka«. Zagovarjal je gospodarsko ureditev, ki je precej podobna socializmu. Zavzemal se je za načelo posplošenja — danes bi najbrž rekli podružabljanja — produkcijskih sredstev, zlasti za podjetja, ki so za družbo neobhodno potrebna, npr. železnica, pošta, rudniki, železarne itd. Hkrati je zagovarjal tudi upravičenost zasebne lastnine drugih proizvajalnih sredstev.

Lastninska pravica produkcijskih sredstev se lahko posplošuje le v okviru zadružništva. Krivični kapitalizem bo premagala le zadružna organizacija, ki bo povezovala delavce, kmete, obrtnike in potrošnike. Temelj vsake socialne reforme je delovna pogodba, narejena na temelju skupnih pravic in dolžnosti udeležencev. Krek jo je imenoval »zvestobna pogodba«. Vsestranska izvedba zadružništva je bila za Kreka najvišja oblika socialne demokracije.

Krek je odločno odklanjal poseganje države v socialne razmere. Zavračal je vsako podržavljanje produkcijskih sredstev. Pri tem je prav, da ponovno poudarimo, da je Kreku osnovo vseh socialnih reform predstavljala njegova krščanska vera. Socialno delo je delo ljubezni, zato so zanj potrebna vneta srca, ki moč črpajo iz svoje vere, je bila priljubljena Krekova misel. Na njej je slonel tudi Krekov krščanski socializem.

Krek zadružnik

Po letu 1848, ko je slovenski človek iz tlačana postal lastnik svojega posestva, in namesto desetine plačeval davke, so začele mnoge kmetije propadati. Da bi si kmet lahko izboljšal svoj položaj, si je moral sposojati denar, vendar ni zmogel plačati oderuških obresti, zato so šle mnoge kmetije na boben. Ljudje so se začeli množično izseljevati, najprej v nemške rudnike, nato pa v Ameriko. Takšne so bile razmere, ko se je Krek vrnil z Dunaja. Rešitev je videl v zadružništvu, kakor si ga je v Nemčiji zamislil Raiffeisen, zato so njegove zadruge na Slovenskem imenovali rajfajznovke.

Krek je veliko pisal o obupnih razmerah v kmetijstvu. Članke, ki jih je objavljal v Slovencu, je zbral in izdal v knjigi z naslovom: Črne bukve kmečkega stanu. Z njo je hotel kmetom dati nekakšen politični in prosvetni katekizem, s katerim bi si pomagali pri reševanju njihovega položaja.

Kmet doživlja krizo, piše Krek, ki jo povzroča kapital. Slovenski kmetje so steber Cerkve, naroda in države. Povsod, kjer propada kmet, propada tudi država in vse druge ustanove. Slovenski kmet si bo lahko opomogel le, če bo bolj izobražen in organiziran. Z zadružništvom bo lahko preprečil oderuštvo in svoj propad. Boj kmetov za boljše razmere pa bo uspešen le, piše v Črnih bukvah Krek, če bo povezan z bojem obrtnikov in delavcev.

Poživitev in razmah slovenskega zadružništva je brez dvoma Krekovo delo. Prvo zadrugo po Raiffeisnu so ustanovili že leta 1894, leto kasneje Zvezo kranjskih hranilnic, tajnik je bil Krek. Leta 1898 so ustanovili Gospodarsko zvezo, nekakšno centralo zadrug in kmetijskih društev, organizacijo kmetov, delavcev in trgovcev. Predsedoval ji je dr. Ivan Šušteršič, v odboru je bil tudi Krek. Leta 1903 se je preimenovala v Zadružno zvezo.

Zasnova slovenskega zadružništva se je po ustanovitvi Gospodarske zveze oziroma kasnejše Zadružne zveze močno spremenila. Poleg posojilnic so začeli ustanavljati tudi kmetijske, nakupovalne, mlekarske, živinorejske strojne in obrtniške zadruge. Njihovo

število je vedno bolj rastlo. Leta 1893 je bilo na Slovenskem 30 zadrug, od 1894 pa do leta 1910 je njihovo število — kljub hudim liberalnim napadom — naraslo na 567.

Krek je tudi med Hrvati organiziral zadružno organizacijo. V Zadružni zvezi so bile vključene tudi hrvaške zadruge iz Istre in Dalmacije.

Kreku pa kljub temu ni uspelo, da bi bil dosegel enotno slovensko, kaj šele jugoslovansko zadružno organizacijo.

Krek je priporočal zadružništvo ob vsaki priložnosti in imel v neštetih krajih različna predavanja. Njegova misel je bila, da je izobrazba brez zadružništva prazna stvar. S pomočjo zadrug naj bi se slovenski kmet in delavec rešila dolgov in premagala gospodarsko stisko. Slovenski človek naj bi si v njih pridobil smisel za sodelovanje, medsebojno pomoč in odgovornost do bližnjega. Poleg gospodarskih in političnih je Krek hotel z zadrugami doseči tudi etične cilje. Združeni kmetje naj bi postali gospodarska in tudi politična sila.

Občni zbori Zadružne zveze, ki jih je dolga leta vodil Krek, so bili pravi gospodarski parlamenti slovenskega ljudstva. Sloves slovenskega gospodarstva se je s Krekovo zadružno organizacijo tako povečal, da so jo prišli proučevat tudi od drugod — iz tedanje Češke, Poljske, Bavarske in Hrvaške. V naštetih deželah je o prednosti zadružništva tudi večkrat predaval.

Krek je bil prepričan, da je edino s pomočjo zadružništva mogoče doseči harmoničen razvoj slovenskega naroda tako v gospodarstvu kot v kulturi in politiki. Z zadružno organiziranostjo je hotel ustvariti nekakšno državo v državi. Računal je, da bodo slovenski delavci, združeni v Zadružni zvezi, nekoč lahko kupili vse tovarne na Slovenskem.

Žal je vihra prve svetovne vojne močno prizadela organizacijo Krekovih zadrug. Tudi povojni čas v novi kraljevini ji ni bil naklonjen. V kritičnem času je prišla še Krekova smrt, cilji zadružne zveze so se izgubili. Morda pa je čas že toliko dozorel, da se bomo šli ponovno učit h Kreku.

Krekova vzgojna prizadevanja

Krek je zelo široko pojmoval socialno delo, obsegalo je vse dejavnosti za izboljšanje položaja najširših ljudskih množic. Njegovo socialno prizadevanje je vključevalo zlasti tri vidike:

1. Iskanje gospodarske neodvisnosti in blaginje — za to naj bi skrbele zadruge;
2. boj za svobodo in enakopravnost slovenskega naroda — za to naj skrbi politika;
3. prizadevanje, da se ljudje dvignejo na kulturnem področju, se zavedo svojih pravic in moči pri odločanju o svoji usodi — temu je bilo posvečeno izobraževalno delo.

Skrb za izobrazbo je bila Kreku le ena izmed oblik socialnega dela. Zato je svoje izobraževalno prizadevanje imenoval kar socialne kurze ali tečaje.

Sam je bil kar sedemnajst let predsednik Slovenske krščansko socialne zveze, kasnejše Prosvetne zveze, ki je skrbela za izobraževalno delo na Slovenskem. Na njegovo pobudo so v Ljubljani ustanovili slovensko trgovsko šolo (prvo v Avstriji in drugo v Evropi), po njegovi zamisli je nastala gospodarska šola. Prav tako se je tudi zelo trudil za kmetijske in gospodinjske tečaje.

Krek se ni prizadeval samo za strokovno izobrazbo posameznih slojev, ampak predvsem za splošno izobrazbo ljudi. »Našemu kmetu je treba več splošne izobrazbe; te mu manjka, zato se pa tudi strokovna nima kam nasloniti. Kje pa naj to dobi? Prva je ljudska šola poklicana, da mu jo da. A ta ne more storiti vsega in vsekdar niti tega ne napravi, kar bi mogla. Ljudske šole so slabe, da Bog pomagaj. Poglavitni dokaz za to slabost je ta, da šolarji in šolarice ne odneso iz naših ljudskih šol nobenega veselja do učenja, do bukev. Ravno nasprotno: naše šole jim tako rekoč to veselje zamoré.« Zato je ustanavljal izobraževalna društva, ki naj bi bila nosilci nadaljnjega izobraževanja ljudi.

To naj bi dosegli s pomočjo načrtnega dela v obliki predavanj, branja časopisov, predstav, petja, veselic, izletov, socialnih tečajev.

Krek je največ pisal o socialnih tečajih, namenjenih zlasti kmetom, delavstvu in dijaški mladini.

Tematika

Zasnova socialnega tečaja, namenjenega kmetom, je bila naslednja:
— zgodovina kmečkega stanu;
— kdo naj kmetu pomaga;
— država in kmet;
— dežela in kmet;
— občine in kmet;
— sovražniki kmečke blaginje;
— temeljni nauki sociologije;
— strokovni pouk;
— pravo;
— zgledi;
— zadružništvo.

Udeleženci naj bi se na tečajih naučili razumevati razmere, v katerih živijo, jih znali politično presojati in spreminjati sebi v korist. Ljudem naj bi vzgajali misli, ne pa strasti.

Vlogo učiteljev naj bi prevzeli izobraženci, ti pa so bili po Krekovem mnenju premalo socialno izobraženi.

Zato je tudi sam poskušal vzgojiti nove predavatelje. V ta namen je zlasti pri Sv. Joštu nad Kranjem zbiral dijake, študente in bogoslovce in skupaj z njimi študiral različna socialna vprašanja.

Bil je resnični voditelj slovenske katoliške mladine. S svojim načinom dela — s socialnimi tečaji — je ustanovil pravo tečajno šolo, ki se je v slovenskem mladinskem in delavskem življenju še dolgo ohranila. Vzgojil je celo generacijo mladih ljudi, ki je kasneje aktivno posegla v politično in socialno delo med Slovenci.

Slovenska krščanska socialna zveza

Krek se je zelo prizadeval, da bi organiziral delavce. Na njegovo pobudo je bilo že leta 1894 ustanovljeno Slovensko katoliško delavsko društvo v Ljubljani.

Podobna društva so kmalu ustanovili tudi drugod. Že dve leti kasneje so imela ta društva svoj shod v Ljubljani, kjer so sklenili, da bodo ustanovili posebo zvezo delavskih društev. Proti koncu leta 1897 je bila ustavljena Slovenska krščanska socialna zveza, osrednja organizacija delavskih društev. Krek je leta 1900 postal njen predsednik in to ostal vse do svoje smrti.

Zveza se je v naslednjih letih močno povečala, skrbela je za razne tečaje, predavanja, izlete, združene z mašo in predavanjem, pripravljala publikacije, organizirala razne delavske manifestacije, socialne tečaje. Vsako leto je imela občni zbor, kjer so načrtovali delo za naprej.

Že na prvem večjem sestanku slovenskega krščansko socialnega delavstva, ki je bil leta 1896 v Ljubljani, je bil sprejet »socialni načrt slovenskih delavskih stanov«. Sestavil ga je Krek. V njem med drugim lahko beremo, da je socialno vprašanje po svojem bistvu pravno in zato tudi nravno vprašanje, ki ga je moč reševati edino le v luči katoliške vere. Za krščanske socialce je kapitalizem nered v gospodarstvu, ki ga je povzročilo napačno pojmovanje svobode. Posameznik se je odrekel skupnemu namenu, zato

se je začel boj človeka proti človeku. Slabotni in pošteni podlegajo, močni in hudobni pa zmagujejo. Kmetom, delavcem in obrtnikom je treba pomagati in jih organizirati v zadruge.

Temelj vsega družbenega reda je družina, zato jo mora javna oblast zavarovati. Šolanje mora biti brezplačno, življenjsko zavarovanje obvezno, tako bolniško kot starostno. Delavci morajo dobiti zdrava in primerna stanovanja. Delavčevo plačilo mora biti tolikšno, da bo s svojo plačo dostojno živel in si še kaj prihranil za starost. Delavec mora biti udeležen pri delitvi dobička, varnost pri delu mora biti zagotovljena.

Po vsej Sloveniji naj na verskih temeljih ustanovijo nepolitična socialna društva. Vsak stan naj ima še svojo lastno stanovsko organizacijo. Toliko iz socialnega načrta.

Leta 1905 je bilo v zvezo vključenih že 120 nepolitičnih društev, razdeljenih v več pododborov — štajerskega, koroškega, vipavskega, goriškega in tržaškega, ki so se nekaj let kasneje preimenovali v samostojne zveze, povezane z osrednjo zvezo v Ljubljani.

Med publikacijami, ki jih je izdala SKSZ, je potrebno na prvem mestu omeniti Krekov Socializem, razna predavanja, ki so jih imeli Krek in njegovi sodelavci, društveni koledar itd. Kot ustanova slov. delavstva je SKSZ odigrala pomembno vlogo pri organiziranju in osveščanju vernih slovenskih delavcev.

Sklep

Ob letošnji sedemdeseti obletnici Krekove smrti, kateri je posvečen tudi simpozij naše Teološke fakultete, smo se slovenski kristjani po dolgih desetletjih prvič zavedeli, da smo dediči Krekovega socialnega dela. Dediči? Ali je to res najbolj primerna beseda?

Nadaljevanje Krekove socialne misli po prvi svetovni vojni je kmalo začelo prinašati prve sadove, ki so se kazali v mladinskem gibanju in v nastopu krščanskih socialistov. Tragični dogodki druge svetovne vojne in družbene revolucije so onemogočili obetaven razvoj. Prva desetletja po vojni je kazalo, da so ga tudi povsem zadušili. O socialnem nauku Cerkve se pri nas tja do 2. vat. koncila sploh ni govorilo. Krščanstvo naj bi postalo zasebna zadeva vsakega posameznika, z družbeno resničnostjo in njenim razvojem pa po ustavni in zakonski ureditvi nima kaj početi. Verni ljudje naj se vključijo v družbeno prizadevanje za vsestranski napredek in razvoj samoupravne socialistične družbe, vendar naj prej poskrijejo vse, karkoli bi nje ali druge spominjalo na njihovo zasebno obremenjenost z vero in kar je z njo v zvezi.

Kako bi se v tako omejenem prostoru znašel naš Janez Krek? Odgovor si naj poišče vsak sam.

Res je, v zadnjih desetletjih, posebno pa v zadnjih nekaj letih, se je marsikaj spremenilo.

Slovenska Cerkev se je ponovno zavedela svoje družbene dimenzije. Izjave slovenskih škofov in drugih cerkvenih ustanov, razvejeno versko-izobraževalno delo med mladimi in odraslimi, razvejena dejavnost na področju verskega tiska in še marsikaj drugega, kažejo, da se v Cerkvi nismo odpovedali ciljem, ki si prizadevajo za skupno dobro vseh, za napredek družbe in slovenskega naroda kot celote.

Veliko dogodkov potrjuje, da je drugačen odnos nastal tudi na družbenopolitični strani.

Razvoj je doživel tudi socialni nauk Cerkve. Tudi Krek bi danes delal drugače. Na kratko si oglejmo nekaj novih poudarkov.

Škofje in duhovniki pa tudi vsi ostali verniki so v vsaki družbeni ureditvi dolžni braniti temeljne človekove pravice in družbeno pravičnost ter spodbujati krščanske vrednote med kristjani. Cerkev se ne sme poistovetiti z nobenim družbenopolitičnim

sistemom, prav tako ne s posameznimi političnimi strankami. Socialni nauk Cerkve je apolitičen v smislu, da ni vezan na nobeno politično stranko, tudi ne na različne krščanskodemokratične stranke, ki so po svojem zgodovinskem nastanku v mnogih deželah povezane s Cerkvijo in cerkvenim socialnim naukom.

Socialni nauk je v zadnjem času doživel nove razsežnosti zlasti s strani južnoameriške Cerkve in teologije osvoboditve. Gre za odločitev za uboge in za takšno socialno politiko, ki ubogim in zapostavljenim pomaga priti do njihovih pravic. Odločitev za uboge poudarja tudi papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici O človeškem delu.

V soglasju s temi odločitvami so v zadnjem času škofovske konference po vsem svetu kritizirale socialne krivice današnjih političnih in gospodarskih sistemov, poudarile novo gledanje na socialni razvoj ter spodbujale gospodarske strukture, naj se prizadevajo za svojo samostojnost. Vernikom naročajo, naj se trudijo za večjo solidarnost do ubogih in potrebnih.

Skrb za uresničevanje takšnih navodil škofje razumejo kot del svoje pastoralne službe in odgovornosti. Zdi se, da stopajo odnosi med Cerkvijo in političnimi državnimi ustanovami v novo zgodovinsko obdobje. Cerkev se bo še naprej prizadevala za čimbolj popolno upoštevanje človekovih osnovnih pravic in družbene pravičnosti. Kot takšna je etično kritična vest tako v kapitalistični kot socialistični družbeni ureditvi. Svoje kritično zadržanje utemeljuje z bibličnim razodetjem, ki daje ton in usmeritev njenemu socialnemu nauku.

Tu gre za pomembno novost. Doslej je Cerkev svojo skrb za družbeno pravičnost utemeljevala s tako imenovanim naravnim redom, po novem gledanju pa je integralni del njene evangeljske službe, ki jo je Cerkvi naložil Kristus. Gre za velik korak naprej v razvoju cerkvenega socialnega nauka. Cerkvi omogoča, da svojo družbeno in tudi politično vlogo v družbi utemelji in tudi omeji s pomočjo teologije.

V tej smeri se bo moral razvijati tudi socialni nauk Cerkve na Slovenskem. Njegove temelje je postavil mož, ki se ga v teh dneh spominjamo vsi, verni in neverni. Če hočemo biti njegovi vredni dediči, potem moramo pozorno prisluhniti znamenjem časa v današnji slovenski družbi, katere del je tudi Cerkev, in se vprašati, kdo so danes med nami ubogi in potrebni, potem pa z zavzetostjo, ki bo vsaj nekoliko podobna Krekovi, delati za njihovo dobro in s tem tudi za dobro — se pravi, za pravičnost, mir in napredek celotnega narodnega občestva.

Literatura

V. Brumen, *Srce v sredini*, Buenos Aires 1968
J. Höfner, *La dottrina sociale cristiana*, Roma 1979
R. Jurčec, *Krek*, Ljubljana 1935
J. E. Krek, *Izbrani spisi* I.—IV., Ljubljana 1923—1933
Različni avtorji, *Ob 50-letnici dr. Janeza Ev. Kreka*, Ljubljana 1917.

Janez Juhant

Krekovo politično delo

Krek kot politik

»Politično je bila dr. Krekova osebnost direktna negacija takratnega liberalstva. Nasproti frakarstvu liberalne inteligence je poudaril najstrožjo preprostost in neformalnost... Pri liberalni inteligenci sta samo denar ali dovršen akademski študij štela in usposabljala za salon in politiko. Dr. Krek je vrednotil ljudi samo po sposobnosti in pripravljenosti za socialno delo.«[1] Zato je bil Krek politik v zelo celovitem smislu te besede, kakor so jo razumeli Grki, namreč gon po skupnosti s sebi enakim, »politično bitje — zoion politikon«. Ta gon po skupnosti je bila Krekova težnja, da bi zgradil družbeno organizacijo tako, da bo vključevala vse Slovence in jih povezovala tudi z drugimi Slovani. Zato je Krekovo politično delo prvenstveno organizatorično, manj so ga privlačevale tkm. politične spletke in strankarski boji, ker je videl v njih le boj za nadoblast in sredstvo za zatiranje.[2] Lahko bi z R. Jurčičem opredelili Krekovo politično dejavnost: »najprej mora postati slovenski človek gospodar — notranje in zunanje — vsega slovenstva, postavljeni morajo biti temelji za pravo slovenstvo in ko bo to opravljeno, bo narod kot celota mogel varno delati vse, kar je politika terjala v obrambi vseh in slehernih interesov slovenstva... Krek je ves v politiki v parlamentu in deželnem zboru polagal najprej temelje za kulturo, socialno in idejno izobrazbo vsega naroda.«[3]

Brumen tesno povezuje celotno Krekovo politično osebnost z njegovim človeškim likom in s Terseglavom meni, da je kot enovit in preprost človek, »vedno ves in cel ter je v njegovem političnem dejanju, recimo, vibrirala tudi duša socialnega reformatorja, pedagoga itd.«[4] Meni, da je Krek imel značilnosti političnega delavca: kot pol. videc, ljudski tribun in tudi kot tehnik — politični taktik. Krekova odlika je gotovo ljudsko tribunstvo, po njem je uresničeval tudi druge vidike političnega delovanja. Če ga primerjamo npr. s Šuštaršičem, je bil ta gotovo boljši taktik kot Krek, predvsem se je Krek izogibal vsakih političnih spletk, kar ne bi mogli trditi za Šušteršiča. Njegovi politični nastopi so bili vedno odkriti in neposredni: »v svoji silni gibčnosti je imel proti vsakemu zamahu svojega vročega temperamenta v skrajno skrajnost vedno nepremakljivo vodilo v temeljnih načelih svojega dednega krščanskega prepričanja«, kot pravi Terseglav.[5] Kar zadeva Krekova taktična stališča, moramo reči, da še premalo natančno

[1] A. Filipič, *Iz socialne in politične zgodovine Slovenije*, v: *Zbornik Svobodne Slovenije (ZSS)* Buenos Aires 1964, 156.

[2] J. E. Krek, *Ustava in politična nravnost*, v: *Katoliški obzornik* VI, 236.

[3] R. Jurčeč, *Krekov lik včeraj in danes*, v: *Družabna pravda* 138/139, Buenos Aires 1965, 55.

[4] V. Brumen, *Srce v sredini*, Buenos Aires 1968, 177.

[5] F. Terseglav, *J. E.*, v: *Čas* 1935/36, 4.

poznamo vire, ki bi nam mogli vprašanje pojasniti. Nekoliko luči nam nudi pogled v njegove politične dejavnosti. Večina njegovega dela je bila povezana s politiko, tj. z opravili, ki zahtevajo javnost, zato je dejal o sebi: »Jaz sem kakor muren, ki pod njegovo luknjico vedno kdo kliče: Muren, pridi ven!« in je uresničeval geslo, ki ga je zapisal socialnemu delavcu, da mora žrtvovati za svoje delo vse.[6]

Poslanec

Krek je pričel kot državni poslanec (1897—1900) in nadaljeval potem kot deželni (1901—1917) in zopet državni (1907—1917). Kot državni poslanec je bil član raznih odborov: Proračunskega in socialnopolitičnega narodnogospodarskega, odseka za odkup kmetov v Bosni ter član odbora za stike z madžarskim parlamentom ter odseka za lovstvo in ribištvo. Med vojno je bil v odseku za preskrbo beguncev. Predsednik begunskega odseka, Poljak dr. Halban je dejal, da spada Krek med njegove najlepše spomine iz Dunajskega parlamenta.

Šuklje piše, da **»slovenski narod dosihmal ni imel večjega in odličnejšega parlamentarca, nego je bil dr. Janez Evangelist Krek.«**[7] On in drugi poznavalci menijo, da je bil Krek med najboljšimi govorniki parlamenta poleg dr. Masaryka in dr. Adlerja. Čeprav mu posebno v prvem mandatnem obdobju parlamentarno delo ni ugajalo (zaradi parlamentarnih spletk), je znal kasneje izkoristiti možnosti in s svojimi govori poseči v odločanje. Najznačilnejša je njegova obdelava zakona proti kartelom in trustom, tu je s svojim prizadevanjem stvar dobro pripravil, čeprav ni bil pravnik. Temeljito je posegel v boj proti madžarskemu imperializmu, v razpravo o svobodi znanosti, kjer meni, da se bo treba sprijazniti z ločitvijo Cerkve od države (1907). Pomemben je govor za pravice koroških Slovencev (1910) in seveda njegovo celovito prizadevanje za narodnopolitične pravice Slovencev sploh.

Glavni napor je je Krek posvetil političnemu življenju doma. Katoliška narodna stranka je ob njegovem nastopu šele nastajala in za njen nastanek imajo brez dvoma največ zaslug Krek, Šušteršič in škof Jeglič Kar zadeva njeno ljudskost oz. demokratično širino je stranka, ki se je od 1905 imenovala Slovenska ljudska stranka (SLS), dolgovala največ Kreku. Organizacija delavstva in kmečkih množic na osnovi delavskih društev in kmečkih posojilnic je stranki približala skoraj vse sloje. Krek je iskal politično vez celo s socialnimi demokrati in prišlo je do nekaterih skupnih političnih prireditev. Stranka je Kreka pošiljala na shode posebno tja, kjer so bili volilni rezultati zanjo vprašljivi. Krek je imel pred seboj povezavo vseh Slovencev ne pa kot opredelitev za eno strujo in za ločitev struj. Preimenovanje in modernizacija ter posebno masovnost SLS je pomembno Krekovo delo. S svojimi govori je vzgajal, pridobival in poučeval za »krščansko demokratiško načelo.«[8] V tem smislu je zapisal I. Dolenec, ki navaja Krekovo izjavo, da je za narod vse socialno in kulturno delo osnova in »potem pride šele krona vsega — njegovo politično osveščenje.«[9]

Na osnovi stalnega neposrednega stika z narodom je Krek oblikoval tudi svoje prizadevanje v kranjskem deželnem zboru. Tu se je na poseben način utrjevala Krekova želja po avtonomiji južnih Slovanov, ki mora imeti najprej deželne oz. narodne osnove. Krek je v deželi kljub nasprotovanju liberalcev, ki so se bali za svoje privilegije, dosegel izpeljavo volilne reforme (1906); z njo je SLS 19 dobila večino v deželnem zboru. 1904 je Krek nastopil v zboru zoper deželnega predsednika Heina in povzročil njegov odstop (zaradi neuporabljanja deželnega jezika — slovenščine). Obenemm je glasovanje raz-

---

[6] J. E. Krek, *XVI. Pismo iz Vestfalije*, v: *Izbrani spisi* IV, 164.
[7] F. Šuklje, *Janez E. Krek v parlamentu*, v: *Čas* 1925/26, 137.
[8] Prim. J. E. Krek, *Narodni politiški program*, v: *Čas* 1902, 52.
[9] I. Dolenec, *Razvoj jug. misli pri Kreku*, v: *Čas* 1925, 139.

bilo tudi zvezo nemških in slovenskih liberalcev (1896—1905). To politično in organizacijsko delo je zelo utrdilo SLS na Kranjskem in 1909 prispevalo k povezavi vseh slovenskih deželnih katoliških političnih organizacij v Vseslovensko ljudsko stranko (1909). Politični uspehi katoličanov, ki so bili tesno povezani z gospodarskim napredovanjem, saj je Krekovo zadružništvo tik pred vojno doseglo eno tretjino narodnega dohodka, so spodbujali Kreka za ustanovitev samostojne politične tvorbe južnih Slovanov.

Krek — Jugoslovan

Badenijev odstop, ki so ga sprožili nemški nacionalisti zaradi jezikovnih naredb (pravica do enakopravnosti češkega jezika), je tudi slovenski katoliški stranki pokazal, da zveza z Nemci ne bo plodonosna. Začeli so se povezovati s hrvaškimi pravaši. Krek, Kalan in Brejc, trije vidni politiki katoliškega tabora, so se 13. oktobra 1898 udeležili shoda Hrvatske stranke prava na Sušaku in tam povedali, da Katoliška stranka sprejema njihove ideje tudi za svoje. S tem so izrazili, da tudi Slovenci pričakujejo rešitev narodnostnega vprašanja v povezavi s Hrvati, kar so potrdili slovenski katoličani tudi na II. slov. kat. shodu 1900.[10] Krek je že zgodaj doživljal jugoslovansko idejo ob balkanskih dogodkih, ki so odmevali tudi v Sloveniji.[11] Poglabljal jo je ob študiju slovanskih jezikov, srbščino in hrvaščino je odlično obvladal.[12] Povezavo posebno s Hrvati je ohranjal tudi na Dunaju (s predavanji v Danici) in na tečajih na Joštu, posebej za Hrvate, pa tudi skupaj za oboje. Hrvatje so se takrat učili slovenščine, da so mogli poslušati Kreka.

Aneksija Bosne in Hercegovine (1908) je Slovencem dala novega upanja za združitev v okviru monarhije (trialistični osnutek države: ogrski, avstrijski in slovanski del). Kranjski deželni zbor je na pobudo SLS 1909 (tudi liberalci) izjavil: »Deželni zbor pozdravlja aneksijo Bosne in Hercegovine v trdni nadeji, da je izvršen prvi korak združenju vseh južnih Slovanov naše monarhije v državnopravno samostojen organizem pod žezlom habsburške dinastije.«[13] Krek in stranka so skušali za trializem pridobiti tudi cesarske kroge. Tako je VSL poslala nadvojvodi Francu Ferdinandu 1909 spomenico s trialističnim osnutkom.

Med balkansko vojno je Krek z zanimanjem spremljal poraze Turkov. O tem je govoril med drugim tudi slovenskim in hrvaškim akademikom na Dunaju. Tam se je zavzel za združeni kongres vseh Jugo-Slovanov po balkanskih vojnah v Sofiji![14] V dunajski Reichspost je 1. 1. 1913 izrazil veselje nad zmago »križa nad polumesecem« in potrebo trialistične ureditve države. Krek je grajal politiko Avstrije kot zaščitnice Turčije.[15]

Začetni politično-policijski pritisk nad Slovenci je slovenskim politikom in tudi Kreku omajal zaupanje v Avstrijo. Krek je že na začetku vojne izjavil, da pomeni vojna za Avstrijo propad: »Sedaj so avstroogrski vodilni politiki zapečatili usodo svoje države. Morali bi vedeti, da pomeni vojna za tako državo, kot je Avstro-Ogrska, nujno razpad.«[16] Že prvo leto vojne je razodelo njeno vsenemško težnjo in njeno nevarnost za slovanske narode. Vstop Italije v antanto je nevarnost za Slovence še povečal. Na tajnih sestankih v hotelu Union so slovenski politiki s Krekom razpravljali o nevarnosti germanizacije. Toda policija je nadaljnje shode onemogočila. Krek se je med tem časom demonstrativno udeleževal sej hrvaškega sabora in navezoval stike s Starčevičevo stranko prava.[17] Obenem si je Krek prizadeval za pojasnitev položaja Jugoslovanov pri Nemcih in z vese-

---

[10] J. Prunk, *Slovenski narodni programi*, Ljubljana 1986, 19 sl.
[11] Prim. I. Dolenec, v op. 9. n. d. 140 sl.
[12] Prav tam. 149.
[13] J. Prunk, n. d., 27; (prim. *Slovenec*, 7. jan. 1909).
[14] Npr. v okviru Slovenske krščanske socialne zveze, prim. tudi I. Dolenec, v. op. 9. n. d., 161.
[15] Prav tam.
[16] J. Mohorič, *Spomini* (rokopis), 15.
[17] J. Prunk, n. d., 33.

ljem s sodelavci pripravil razpravo o Slovencih (izšla v Jeni 1916 z naslovom Slowenen und Kroaten v Noetzlovih Schriften zum Verstaendnis der Voelker). V njej meni, da je treba poskrbeti za združenje obeh narodov v isti državi, posebno če bo prišlo do ustanovitve Velike Srbije. »Mi smo svesti svojih obveznosti do monarhije, želimo, da bi tudi ona izpolnila svoje do nas,« pravi tam.[18]

Zaradi bolezni je šel Krek 1916 na Češko in se tam srečal tudi z nekaterimi češkimi politiki ter izvedel za načrte češke avtonomije.

Italijanska nevarnost in ponovna vzpostavitev parlamenta spomladi 1917, ko so ravno Slovenci pripomogli k zmagi nad Italijani, so Krekova prizadevanja usmerila k ponovnim poskusom avtonomijske rešitve znotraj Avstrije. Bil je glavni dejavnik Majniške deklaracije; z njo so se Slovenci, Hrvatje in Srbi opedelili za jugoslovansko avtonomijo znotraj Avstrije. Prebral jo je voditelj Jugoslovanskega poslanskega kluba dr. Korošec, osnutek je pripravil prof. Jarc. Glasi se: »Podpisani poslanci v Jugoslovanskem klubu, izjavljajo, da zahtevajo na temelju narodnega načela in hrvatskega državnega prava, naj se vsa ozemlja monarhije, v katerem prebivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, zedinijo pod žezlom habsburške-lotarinske dinastije v samostojno državno telo, ki bodi prosto vsakega narodnega gospostva tujcev in zgrajeno na demokratičnem temelju. Za uresničevanje te zahteve svojega enotnega naroda se bodo zavzeli z vso silo. S tem pridržkom se bodo podpisani udeleževali parlamentarnega dela.«[19] Podobno izjavo so na pobudo Slovencev pripravili tudi Čehi.[20] Krek je imel odločilno vlogo pri usmeritvi poslanskega kluba za izjavo, bil je tudi na sprejemu pri cesarju Karlu pred zasedanjem parlamenta skupaj z nekaterimi člani kluba. Še pomembnejše pa je Krekovo delo pri širjenju deklaracijskega razpoloženja, ko je potoval po Istri, Dalmaciji, Bosni in Hrvatski, da bi dosegel tudi tam podporo izjavi. Na poti domov je v Šentjanžu zaključil svojo plodovito življenjsko pot. Malo pred tem je škof Jeglič s septembrsko izjavo usmeril Slovence v gibanje k jugoslovanski skupnosti.

Krekovo ljubezen do naroda in njegovo politično voljo izražajo njegove besede A. Resu malo pred smrtjo: »Vi vsi, ki ste seme izkrvavelega naroda, mislite le eno: kako boste združeni, vse svoje moči, vse svoje zmožnosti, vso svojo ljubezen in vse svoje srce posvečali naši jugoslovanski državi, za njen procvet, kulturo in blagostanje.«[21] Svojo voljo je izrazil tudi v hrvaškem Napreju 4. sept. 1917.[22] Njegovo iskanje med Avstrijo in Jugoslavijo in različne taktične poteze posebno med vojno moramo razumeti v okviru takratne stiske Slovencev.

---

18 *Schriften zum Verständnis der Völker*, Jena 1916, 108.

19 J. Pleterski, *Prva odločitev za Jugoslavijo*, Ljubljana 1971, 116.

20 I. Dolenec, v op. 9 n. d., 173.

21 Prav tam 179.

22 J. Pleterski, v op. 19 n. d., 295—296.

Mirko Mahnič

Krekovo leposlovno delo

Objava predavanja je zaradi pomanjkanja prostora omejena na polovico simpozijskega zapisa (v oktobru 1987). Ima tri dele: 1. Krekova dovzetnost za književno ustvarjanje, 2. njegov pogled na leposlovje in njegovi stiki s takratnim literarnim življenjem pri nas, 3. njegova leposlovna dela.

Pol stoletja ni bilo nobenih tovrstnih raziskav, zato ni mogoče pričakovati, da bi se pričujoče pisanje moglo približati popolnosti.

Literarna zgodovina Kreka kot leposlovca komajda imenuje, leksikoni pa ga dovolj neustrezno opredeljujejo le kot politika in družboslovca; izjema je Mala splošna enciklopedija (DZS-Prosvete, 1975), ki pove samo to, da je »z leposlovjem podpiral svoje politično in organizatorično delo«, pri čemer omenja le povest »Iz moderne dobe« (prav: Iz nove dobe).

I.

Književno ustvarjanje terja izjemno osebnost. Krek je to bil.

Rekli so o njem, da je bil »največji slovenski duh« (Abram), »učlovečenje slovenske duše«, naš »centralni duh« in »srce v sredini« (vse O. Župančič), »mož z licem preroka« (Finžgar), »veliki čudež, ki je bival med nami« (I. Dolenec), »nenavadno široke omike« (Šuklje), »mož s titansko silo duha in srca in izmed onih, s katerimi bi se dal dvigniti svet s tečajev« (Lončar).

Njegovi znanci pripovedujejo, da je bil preprost, duhovit, živ, strpen in spravljiv, a tudi pogumen in bojevit (»Ničesar se bati,« je dejal), oster kritik, divje delaven, ves scela in iz sebe.

Med temi oznakami pa nenehno silijo v ospredje ponos, samostojnost in svobodoljubnost.[1] Brez teh značajskih lastnosti resnična ustvarjalnost ni mogoča.

---

[1] 1888 piše prijatelju Mikšu: »Neka mōra se seli k nam (v semenišče), ki zavira vsakršno prosto razvijanje, vsakršno prosto delovanje, in ime ji je servilen duh.« — 1908 izjavi v dunajskem parlamentu: »Vidimo pa še drugo posledico hlapčevstva. Pod določenimi pogoji se razvija resignacija v degenerirano prilagodēnje položaja hlapčevstva, v čustvo brezupnosti, v ruski ničevo, da se ne da nič storiti in da je tako dobro, kakor je. Človek popolnoma pozabi, *kaj se pravi biti prost*, samostojen; hoče služiti; proti pritisku otopi tako zelo, da vzbudijo klici po prostosti pri njem začudenje, čemu ta krik za prazen nič, da se čuti skoraj užaljenega, da ga dramijo iz duševne nirvane k mišljenju in delu, k bojem in žrtvam. Naglašam: k žrtvam, *ker potreba po prostosti ne eksistira brez požrtvovalnosti*... Otopelost more iti tako daleč, da zatiralec imponira zatirancu in da se sovraštvo spremeni v normalno blagopočutje.« — V razlagi k »Zgodbam sv. pisma« piše: »Po svobodi koprni vsako človeško srce. Vsak jarem je težak. Služiti je hudó. Najhuje pa je služiti grehu. Prava svoboda je mogoča šele, če se oprostimo greha. In tega nam odjemlje Jagnje božje, naš Jezus.« — Prof. Dolencu je dejal: »Samo na soncu svobode uspeva duša in se obvaruje pohabljenosti in hlapčevstva. Prostost, to je nekaj, za kar bi dal svojo kri.«

Posebej pa je treba omeniti njegovo bogato duhovnost in čisto pobožnost ter trpljenje. (Rekel je teti Katri: »Kadar boste videli človeka, ki največ trpi, takrat se spomnite name.« /»Trpi brez miru!«/) A izpovedal je kljub temu: »Mene spremlja božji blagoslov in materina dobra dela. *Srečen sem.*«

Vseskozi se je zavedal, da je iz vesolja, da je del *narave*: »Njegova duša prepeva z gozdovi in gorami« (I. Dolenec).

Neločljivo je bil zvezan s *slovensko domovino*; 1905 vzklika: »Ala je lepa naša zemlja dedna, vredna je bojev in ljubezni vredna.« (Prim. Prešernov, Cankarjev, Župančičev itd. odnos do slovenstva.)

Ljubi *glasbo* — temelj kulture. Igra harmonij in prepeva, posebno ljudske vseh evropskih narodov. Prepeval je tudi četrt ure pred svojo smrtjo.

Zavedal se je pomena *gledališke umetnosti*. Doma in na Dunaju je rad zahajal v gledališče. Imel je živahno igralsko žilico.

Vroče je ljubil *slovenščino* in jo imel v oblasti. V osmi gimnaziji (1884) je v šolski nalogi zapisal: »Jezik naš v knjigah bodi tak, da se ne bo moglo reči, da nas dvoji z ljudstvom, marveč družiti nas mora z njim.« Hotel je naraven, preprost, nespakljiv jezik (bil je odločno proti elkanju) in govor. »Bil je dogodek dneva, kadar je govoril v parlamentu, njegovi govori so bili mojstrsko delo« (Šuklje). »Ko smo ga poslušali, nas je kar gnalo, da bi tudi storili« (A. Komlanec). Zelo se je prizadeval za lepoto in učinkovitost svojih pridig.[2] Poudarjal je (kot Prešeren, Slomšek) pomembnost materinščine za kulturno rast posameznika in družbe: »Nobena izobrazba ni mogoča, ako ni zgrajena na širokem pojmu naše domovine, ako ne rabimo kot prvo sredstvo k izobrazbi — slovenskega jezika,« je dejal 1909 na skupščini Kršč. social. zveze pri Sv. Jakobu v Rožu.

Rad in veliko je *bral*. »Variatio delectat — in tako se sedaj lepo bavim s kako francosko, s kako italijansko, s kako poljsko, s kako rusinsko knjigo, sedaj z moralko,« šaljivo piše 1892 z Dunaja. Že v gimnaziji se je učil češčine, hrvaščine, italijanščine in francoščine, v semenišču ruščine, ukrajinščine, poljščine, bolgarščine, angleščine in deloma španščine — vse to seveda poleg nemščine, latinščine in grščine ter staroslovenščine in hebrejščine; poleg tega se je na Dunaju lotil še arabščine, sirščine in kaldejščine, že kot petdesetletnik pa med vojno še madžarščine. To znanje mu je odpiralo tudi pot v svetovno književnost. Že v tretji gimnaziji je bral Goetheja in Schillerja, v višjih šolah je prebiral Shakespeara in ga rad navajal; zelo je cenil Ovida in Horaca, všeč mu je bil Heine, rad ga je deklamiral. Obsežno znanje, ki ga odkrivamo v njegovih delih, priča, da mu s področja svetovne književnosti nič pomembnega ni bilo tuje, seveda pa je znal ločiti zrno in pleve, ki mu je dal ime »šablonsko leposlovje« (A. Ušeničnik). Za Krekovo književno oblikovanje je značilna Ušeničnikova izjava, da je sicer »mirno snoval in skrbno izdeloval znanstvene razprave«, »ni pa bil ustvarjen za čisto znanost«; pri nji so mu namreč »misli uhajale na polje živega življenja«. Ob vsem tem je omembe vredna ugotovitev prof. Dolenca: »Neprestano je (sc. Krek) bogatil duha s tekočimi prispevki iz virov življenja, vede, umetnosti in srca.«

Dobro je poznal *domače staro in sodobno leposlovje*: »nosil ga je v srcu« (Dolenec).

Njegovo mnenje o pomenu protestantizma pri nas — podal ga je kot osmošolec —je nikalno: »Tisto pisanje je bilo le propaganda. Marka Pohlina, Japlja, Ravnikarja, Vodnika, Prešerna — te imejmo za začetnike narodnega slovstva. Protestantski pisci bi se smeli kvečjemu imenovati utemeljitelji slovenskega pismenega jezika... Popolnoma naši oni pisci niso.« (Prof. Wiesthaler, ki je imel Kreka zelo rad, je pod nalogo

---

[2] »Dobre pridige imajo dosti poslušalcev. Seveda mora biti v resnici dobro, kar se podaja. Sicer beseda božja doni po praznih kotih kvečjemu na kakega mežnarja stara kosmata ušesa. Publikum ex offo — žalostno, če ni več,« piše 1890 z Dunaja prijatelju Hladniku.

napisal: »Vsem vašim mislim se pač ne bo dalo pritrditi.«[3] Zato pa je v maturitetni nalogi »Prešeren in Vodnik« pravilno zaznamoval Prešernovo veličino: »Prešeren je naš in potomcev naših voditelj.« Vodnik je stara svetinja, s katero se ponašamo, a je več ne rabimo, »Prešeren pa nam ostane na vekov veke zlat vir, koder naj se uči vsak pesnik in vsak pisatelj ... Prešeren je čutil, da Slovenci nismo goba, samujoča ob hrastovem štoru, marveč zelen, uprav razcvitajoč se vrh velikanskega drevesa, katerega korenine segajo na vse štiri strani sveta.« Prešeren je vedel, pravi Krek, da moramo z drugimi narodi živeti »v dušni zvezi«, in ni pozabil, da mu mora biti prva skrb koristiti svojemu narodu. Z veliko ironije pa tudi ostrino nastopa proti sodobnim »liberalnim« realistom in njihovi estetiki, ki po njegovem temelji na »nagoslovju, surovoslovju, realizmu in naturalizmu, na cinizmu, porcinizmu in popofagiji«, vse to pa na širokoustju.

Že 1887 (v semeništču na shodu cirilovcev) razvije zamisel, kakšen bodi pisatelj — nesebičen, nečastiželjen — in obsodi ločenost pisatelja od narodovega življenja in njegovo napojenost s tujim duhom. »Torej pri nas ne znajo pisati za ljudstvo — ali pa nočejo. Oboje je graje vredno, oboje za nas sramotno in pogubno,« zapiše 1885. Finžgarju je rekel: »Nujno potrebujemo povesti, ki bi bile močne, silne. Morda bi marsikatera bila spisana in usum delphini — a nič ne de. Tudi take so potrebne.« Vendar tu moramo upoštevati Dolenčevo trditev, da je Kreka resda vodila »poučna tendenca«, a le v mladosti: »V poznejšem življenju je od leposlovja ni več zahteval.«

Razumljivo pa je, da ga je kakor pri vseh dejanjih tudi pri slovstvenem mišljenju in oblikovanju vodila krščanska ideja. Zelo ga je bolel očitek, »da so katoličani kulturno zaostali« in da »se je pisalo in se še piše, da so katoliški narodi v kulturi mnogo za nekatoliškimi in da je katoliška inteligenca mnogo manj delavna (tj. ustvarjalna) nego protikatoliška«. Zanimivo je, da je to zapisal ob tridesetletnici Doma in sveta (v letu svoje smrti), zanimiv pa je tudi tale dodatek: »Kdor se ne povzpne do samostojnega mišljenja in komur ni umsko delovanje notranja potreba, nima drugim kaj povedati. Samo globoko, močno miselno delo rodi in vzdržuje pisatelje, ki so kaj vredni« (DS 1917, 6—7).

II.

Bil je »čudotvorno seme naše kulture« (I. Dolenec).

Od druge do četrte gimnazije je že sodeloval pri alojzijeviških »Domačih vajah«, kot petošolec je začel izdajati dijaški list »Lipica« (izšla le ena številka).

V bogoslovju (1884—1888) je bil član Cirilskega društva, vsa štiri leta najdelavnejši, zadnje leto tudi predsednik. Pogosto je bral svoje izdelke (pesmi, povesti, dramski prologi, knjižne ocene in poročila) in vneto razpravljal.

V času dunajskega študija v Avguštineju (1888—1892) je pesnikoval, pisal gledališke prizore za proslave v ljubljanskem Marijanišču in se živo zanimal za kulturne, posebej še za literarne razmere doma. Veseli ga, da se je Dom in svet tako naglo uveljavil in si pridobil mnogo naročnikov med dijaštvom. Zanima se za Družbo sv. Mohorja in spodbuja prijatelje k pisanju (Mikša, Hladnika).

Takoj po prihodu v Ljubljano septembra 1892, ko je stolni vikar in tretji stolni kaplan, pridobi tri prijatelje (Josipa Abrama, Antona Breclja in Cirila Vugo) za preučevanje ukrajinskega slovstva. Ustanovili so društvo »Sič«, čigar naloge so bile gojenje smisla za enakopravnost, gojenje demokratičnega mišljenja med inteligenco in —seve — zanimanje za ukrajinsko pesništvo. S »kozaki« — tako so se imenovali — se je spoznal tudi O. Župančič; obiskal je Abrama v Trenti (pesem »Znamenja«).

Takoj — že 1892, 1893 — je razvil tudi živahne mentorske in človeške stike z mladino oz. dijaki.

[3] Prof. Dolenec razlaga: »Zdi se, da Krek nalašč, izzivaje podčrtuje svoje nasprotovanje proti običajni šolski razlagi protestantovske dobe.« Misel je verjetna, saj je bil Krek vseskoz do napetosti ponosen, samosvoj in prevratniški.

Silen vtis je naredil na Župančiča — rečemo lahko, da za celo življenje. To potrjuje tudi pesem, ki nam hkrati nazorno predstavi Krekov nastop, njegov pristop k mlademu človeku in njegov način pogovarjanja:

Ko sem v obupa najtemnejšem jéčal
in mislil že, da je življenje greh,
moža sem na samotnih potih srečal.
Krek mi je rekel: »Kje, fant, je pa tvoj smeh?«

Na meni tople je oči ustavil,
mi segel v roko, kot le on je znal:
»Saj nisi, fant, zaklada res zapravil!
Le jasno čelo — to je zate prav.«

1909 (28. 2.) je iz Bregenza pisal Dermoti: »Kreka štejem med naše najboljše glave in ga čislam za najbolj poštenega človeka ... Jaz ga imam res za gentlemana.« (Izjava je v zvezi z Župančičevim epigramom na Kreka: »Pravdo je pisal gospod ...«)

V pesmi »Mesečina« (iz 1914) ga imenuje »srce v sredini«, ki je v letih prve vojne rodilo »ritem skrivnostne zavesti«, temo bolečine slovenskega ljudstva pa obdalo s čisto svetlobo; zdaj naj še prikliče duše »od vsepovsod«, omreži naj jih, zveže in strne v en rod.

Pesem »Naša beseda«, napisana že v svobodi 1918, a po smrti velikega moža, je hvalnica in poveličanje veleumnega buditelja in voditelja naroda.

In narod ...
ko uzrl je poveličani obraz,
pred možem tem spoznal je: »To sem jaz!
V zrcalu vernem, v možu tem,
kar bil, kar bom, vse vidim, vem.«

Ob Krekovi smrti je napisal mogočno žalnico v prozi, v kateri je vsaka vrsta bleščeča oznaka: »Mož, preprost in dober kakor vsakdanji kruh ... genij širokih mas ... edini, ki je umel podati narodu ideal v prijemljivi obliki njegovih koristi ... naš centralni duh« in znova — »srce v sredini«.

Tudi Krek je nadvse cenil Župančiča. Dejal je, »da imamo v njem nekaj epohalnega«. Prof. Dolenec se spominja: »Ko sem mu citiral »Melanholijo«, je dal na čuden način, menda je zažvižgal, duška svojemu presenečenju ob zadnji kitici. Kmalu si lahko videl 'Samogovore' na njegovi mizi.«

O Krekovem vplivu na Cankarja govore mnogi zapisi v njegovem delu (posebno dunajske téme). V spisu »Kako sem postal socialist» (prva objava po Cankarjevi smrti) piše: »Ko sem bil še mlad ... o socializmu nisem vedel ničesar ... doktor Krek je šele učil svoje apostole. Tudi meni je prvi povedal, da so na svetu stvari, o katerih se šolski modrosti ne sanja.« Ob Krekovi smrti je med drugim zapisal: »Ta črni praznik, ki nam je dal dovolj solza bridkosti in očiščenja, nam je obenem dodelil posebno dragocen dar: vrnil nam je spoznanje ... da more obroditi sočen sad le tisto delo, ki je bilo spočeto in izvršeno v čisti poštenosti ... Krek je dokazal z vsem svojim življenjem, da je laž tista beseda o dvojni morali, temveč da je morala povsod in vselej samo ena. Sovraštvo je tiščalo naš narod ob tla, ljubezen ga bo vzdignila do sončnih višav. Tega evangelija nam ni dal prazen sanjač, dal ga nam je izmučen delavec ob svoji smrti ...« V znamenitem tržaškem govoru »Očiščenje in pomlajenje« je dejal: »Tisti, ki je visoko vzdignil ta naš prapor — Janez Evangelist Krek — je legel v prezgodnji grob. Ali kakor je bilo plodno njegovo življenje, tako je bila plodna celo njegova smrt. Stare povesti pravijo: Vojskovodja je padel, armada pa je zmagala v njegovem imenu in pod njegovim praporom ...«

Učinkovit je bil njegov literarni stik s Finžgarjem, saj je čutiti Krekov nasvet in vpliv v mnogih njegovih delih. Ko mu je dejal: »Povej našim ljudem, da naši očetje niso bili taki hlapci, kot smo sedaj mi,« je pisatelj začel snovati povest »Pod svobodnim soncem«.

»Če je eno malo branja vredna,« je povedal pisatelj, »zahvalite zanjo ne mene, ampak njega.« O nastanku igre »Naša kri« je Finžgar povedal tole: »Zamisel igre je bila politična. Krek me je večkrat naganjal, naj spišem igro, ki bo v ljudeh začela netiti zavest za ljudsko samostojnost in voljo po politični osamosvojitvi.« V »Kroniki gospoda Urbana« Finžgar »kot krekovec izpoveduje jugoslovanski politični koncept«, Krekova povest »Iz nove dobe« o delavskem življenju na Dunaju v dobi prvega razmaha socialne demokracije pa je predhodnica Finžgarjevega romana »Iz modernega sveta«.

Skrbna raziskava bi poleg npr. Sardenka, A. Erjavca, Ivana Preglja zagotovo odkrila še marsikaterega leposlovca, ki je Krek vplival nanj.

Krek je na vseh kulturnih in družbenopolitičnih področjih deloval »zaradi duhovnih ciljev«, hotel je pri nas ustvariti »stanje duhovnih smeri« (Mladost 1917, št. 11). Značilnost njegove socialistične kulturne misli najdemo že pri dvajsetletnem bogoslovcu, ki zagovarja stališče, naj se »tudi duševne dobrine kar mogoče socializirajo«, »zato da bo imel tudi telesni delavec kar največ neposredne koristi od procvita našega slovstva« (Dolenec, I). Človeka, delavca je treba najprej prosvetiti in duhovno prebuditi, prosvetno delo je treba zanesti v zadnjo bajto, je govoril (Abram). Ljudstvo ima pravico do vsestranske izobrazbe, ker bo šele potem moglo sodelovati in odločati (prav tam). »Delo za izobrazbo je v resnici najbolj potrebno,« je dejal 1911. »Kličem vse izobražence k sodelovanju. Kdor se ne loti izobraževalnega dela, tak izobraženec ni plačal dolga, ki ga je dolžan ljudstvu... Zabave v pravem umetniškem oziru želi ljudstvo.« Odklanja »pijano slovstvo«, ki mu gre zgolj za artizem in mu ni mar trpljenje (Katol. obzornik, II).

Odtod mnogo njegovih predavanj, odtod skrb za številne kulturno prosvetne tečaje in za njegovo »visoko šolo na Sv. Joštu« — stroške zanje je plačeval iz svojega žepa — za prosvetna društva in za sodelavce, ki naj bi kulturno prebujali narod po vsem Slovenskem, tudi na Koroškem, Primorskem, Tržaškem, Beneškem in v Istri (Brecelj, Capuder, Česnik, Pavlica, Kalan, L. Pogačnik, Terseglav, Štefe, Hohnjec, Korošec, Žebot, Erlich, Brejc, Smodej, Ukmar, Laginja...).

Med izobraženci, ki jih je klical na prosvetno delo, so mu bili posebno pomembni duhovniki. »Za ljudstvo je duhovnik, ne zase, ne za svoj stan. Mi (duhovniki) potrebujemo ljudi — črede, sicer bomo pasli le sami sebe. Delujmo pastirsko! Seveda tudi javno, politično, seveda tudi slovstveno... Tožiš mi, kako propada ljudstvo. Veruj mi, da smo povsod mnogo, mnogo krivi pôpje sami« (Hladniku, 29. 12. 1889). Med pomembnimi mislimi o prosvetnem in slovstvenem delovanju duhovnika, ki jih je posredoval bogoslovcem, najdemo tudi tele: »Treba je intimno kulturno občevati z ljudmi. To ustvari neko moralno zvezo, ki je nobena sila ne razbije... Tu je treba še precej vzgoje pri duhovnikih... Prva stvar je vzgoja in izobrazba. Vse zunanje stvari: fane, javni nastopi, vsi obhodi (tj. povorke itd.), to so čisto drobne stvari, vpliv je silno majhen. Napredek je dober samo v umu. Kjer ni izobrazbe, ni nič. Leposlovne vzgoje nam manjka. Čut za umetnost je treba vzgojiti. Pri tej stvari ne smemo biti preveč ozkosrčni. Če mlad človek sam bere, dobi iz tega samo seksualnost. Če pa mu vi to razložite, bo imel veliko od te *lepote* (podčrtal M. M.), tako npr. pri Prešernu. Zlasti pazite na to pri občevanju z dijaki, da boste gojili leposlovno vzgojo« (prof. Pavlin, Čas XX, 186—192).

III.

Tiho kot se noč prikrade,
tajno kot se cvet razcvête,
toplo kot je sončni žarek,
milo kot je luna bleda
se prikradla mi je v dušo,
v srcu se mi razcvetela,
me ogrela, ožarila
rosna kapljica na roži
zjutraj, ko zazori zora.

(Pesem o tajni rosi, 1899)

Pesmi

Napisal je okrog sto, rajši več pesmi, prva je bila natisnjena v Kresu 1885, večina je bila objavljena (Angelček, Vrtec, Kres, Drobtinice, Dom in svet). Izpovedujejo ljubezen do otrok, do staršev, posebno do matere, do doma, do narave, do domovine, slovanstva in človeštva, do Boga in do katoliške Cerkve. Nekaj posiljenih verzov sta dobila tudi Avstrija in cesar. Napisal je tudi nekaj abstinentskih pesmi. Nekatere so tudi priložnostne, zafrkljive, himnične, programatične, tudi revolucionarne. Prvi je pri nas pisal bojevite delavske pesmi.

Njegova poezija je vsebinsko lepo speljana, idejno jasna, oblikovno pestra in izredno natančno zgrajena (zelo različna kitičnost in mere, obilje rim in njihova dosledna razporejenost, tudi prosti verz...). Začenja še po zgledu Stritarjeve šole, pozneje je bolj samosvoj in modernejši.

Kakšno posebno odkritje te pesmi niso, ne moreš pa jim odreči plemenite preprostosti, večkrat pa tudi idejne in snovne izvirnosti. Svoj pesniški svet razodeva neposredno, brez literarne spakljivosti. Pesnik naivec, bi rekli, čist kot otrok.

O njegovi notranji harmoniji govori pesem »Mana« (nekitična, nad 80 verzov, DS 1896) — o lepi deklici Mani, ki živi z naravo: »Mlado srčece vse umeje... pogovarja se z vetrovi, z dèžkom drobnim in plazovi... razumeva vonj cvetic, ščebetanje drobnih ptic... celi svet mu je odprt, cesto vidi v božji vrt...« Njegovo razpoloženje v Avgustineju, ko v samotnem kabinetu, ki pa v njem diha svobodo in že oblikuje svoj življenjski načrt, odkriva pesem »Sobica« (DS 1893). V domoljubni pesmi »Z goré« (osem sedemvrstičnic, DS 1892) spričo kremenitosti gora zakliče rojakom: »Ko bomo narod iz granita, vzžari nam zarja zmagovita.« Bridko izpovedna je kratka »Alegorija« (tri štirivrstičnice, jamb, aabb, DS 1890): mnogo leh je pesnik preoral in jih posejal s pšenico, pa so mu pol setve skljuvali krokarji, pol pa zalila voda in namesto pšenice raste osat. V četrtem letu bogoslovja (1887) izpove svojo stanovsko srečo: smejé se je otresel prahu svetá, dušo in srce položil na oltar — pa se je začel zanj nov čas: utešil je vihar hrepenenja, srce mu je zalila neznana svetloba.

Več pesmi, med njimi tudi sonet, je posvetil svojemu ljubljencu papežu Leonu Trinajstemu: »En prestol neupognjen pa caruje, ne stre ga sila, čas ga ne podre, ker božja moč ga čuva in varúje, na skalo Kristovo sezidan je.«

V zelo dolgi pesmi »Slovenskemu katoliškemu shodu« (S 1892, štev. 187) izhaja iz gesel francoske revolucije, ki pa so po njegovem prinesla človeštvu le gorje: Krek jih prekvalificira v krščanskem smislu:

Po Kristu samo se blešči nam svoboda,
pred njega sodiščem samo smo enaki
in v njem so cesarji in borni prosjaki
sinovi pobrateni enega roda.

Med priložnostnicami je treba omeniti hvalnico »Luka Jeran« (13 štirivrstičnic, ob Jeranovi smrti, S 1896, št. 96) posebno zato, ker je bilo njegovo ime mnogim literarno izobraženim ljudem pojem ustvarjalne nemoči in estetske gluhosti katolicizma.

Primer njegove duhovitosti in zafrkljivosti so homerski heksametri na račun Tavčarjevega romana »4000«:

»Tam je popisal napredníkov vodja, Kichotov naslednik,
naših Ahilov pogum in Hektorjev slavno junaštvo,
kojega dični emblem je bil cepec in vedno ostane.«

Poseben poudarek pa velja njegovi delavski pesmi, ki pomeni novost v našem slovstvu: resda navček naznanja smrt kmetu, delavcu in obrtniku, vendar ni še vsega konec, oglasil se je namreč veliki zvon, ki kliče delavce v boj za svobodo, resnico in pravico

—za ljubezen zvoni krščanskosocialni zvon (»Prolog«, S 1896). Za delavke je 1885 napisal »Pesem katoliških delavk«, v verzih »Ob novem letu« (1895) pa prebuja upanje: »Skup držimo pa Boga molimo in Mariji svojo stvar zročimo ... pa prinese sreč nam novo leto.« Posebej pa je treba omeniti »Našo pesem« (5 osemvrstičnic, Glasnik 1895), ki jo je Krekova mladina 1924 razglasila za himno vsega krščanskosocialnega delavstva:

Zakon dela svetu dan je,
svet brez dela so le sanje.
Delo je človeku last,
delu slava, delu čast.

In zadnja kitica:

A gorje mu, kdor nesrečen
se samo prsti drži;
mu neznan namen je večen,
sreče si le tod želi.
V teh željah, da tukaj srečo
zamenjáli tam bi z večjo,
trdno stojmo kakor hrast,
delu pojmo slavo, čast.

Res je verze stresal iz rokava — »s hitrostjo kot bi pisal pismo« (Dolenec) — res je, da je o njegovem pesništvu v semeniški dobi ljubeznivi F. Lampe rekel, da bi bil »greh, ako bi (Krek) ne vzel svinčnika v roke, kadar mu pride kaka lepa misel v glavo«, res pa je tudi, da njegove pesmi, ki niso bile prav nič pod višino takratnega pesništva, niso vznemirile naše takratne niti kasnejše literarne kritike in da so ga tovariši v semenišču zaradi njih rajši grajali kot hvalili (da je misel sicer lepa, a izražena »mistiško«, premalo umljivo, da so preobširno izvedene, da je najti slovniške hibe in da je preveč tujk).

Proza

V leposlovni prozi je oblikoval krajše in daljše povesti in črtice, tako imenovane prizore iz življenja, satirično zafrkljive »listke«, esejistične, premišljevalne in poljudnoznanstvene spise; k temu je treba dodati še izrazito leposlovne odlomke in vrinke, ki so razsuti po njegovem bogoslovnem in družboslovnem, organizacijskem in političnem pisanju, pri čemer ne gre pozabiti na estetske prvine v njegovih govorih v cerkvi, na shodih, sejah in v parlamentu.

Prozo je začel objavljati v alojzijeviških »Domačih vajah« 1880, ko je v nadaljevanjih podajal povest »Kako se človek spreminja«. Tu že najdemo tri ponavljajoče se prvine njegovega pisateljevanja: vero v končno zmago dobrega (človek se res spreminja, a vedno s slabega na dobro), velikodušno odpuščanje krivice in popolno zaupanje v Boga.

Njegovo prvo natisnjeno prozno delo je slika »Mlada prijatelja« (Vrtec 1881), avtobiografska črtica z lepimi opisi pokrajine. Takoj nato je napisal povestico »Marijca in Anica«, v kateri prof. Dolenec vidi začetek demokratičnega mišljenja pri pisatelju petošolcu (Marijca je namreč bogata, Anica revna, kar ju za nekaj časa loči, potem pa sta si spet prijateljici).

1885 v bogoslovju napiše dve idejno in vsebinsko skromni povesti »Trapec« in »Sprava« (1887 ju objavi v Slovencu). V »Trapcu« nastopa neprištevni Primož, ki zanj skrbi sestra; ko ta umre, se za siromaka vse spremeni: domačim je odveč in grdo delajo z njim; pohiti na sestrin grob in ga odkoplje, toda mrtvaški duh ga omami, da pade na rakev in umre. Podobno je napisana tudi »Sprava« in profesor Dolenec je po pravici ugotovil: »Ker smo navajeni na čisto drug način pripovedovanja, se nam zdi marsikaj v

Krekovi povesti — da povemo naravnost — skoraj smešno« — to, pravi kritik, je pisanje »v vzgojnem smislu«, kakor je pisal Krištof Šmid.

1887 je pri Družbi sv. Mohorja izšla njegova večerniška povest »Stara mati«: moški, ki je poročen s hčerjo poglavitne junakinje, si zaželi sveta, zapusti ženo in otroka, a se kot zgubljenec vrne, se skesa, spravi z Bogom in umre; žena je medtem od vsega hudega umrla, za siroti pa je skrbela stara mati, ki tudi sicer vseskoz uravnava dogajanje. Vse se srečno konča, vnuk postane mašnik, vnukinja pa nuna.

Potem je napisal še marsikaj, a v glavnem vse po isti metodi: za odrasle »Raziskovanje« (1887) in črtico »Nekaj romana« (ki jo je 1887 bral bogoslovcem, pa so jo skritizirali, češ da je z ozirom na slovenske razmere prečrna, in jim je Krek odgovoril, da se tega zaveda, da bo stvar še izdelal in da ve, da izdelek ni za ljudstvo), povestico za otroke »Z božjo pomočjo« (1888, Vrtec), za Mohorjev koledar pa dve povesti: »Za brata« (1898) in »Božji blagoslov« (1900).

S tršo roko sta napisani povesti iz delavskega življenja »Mati« (DS 1896) in zelo obširna »Iz nove dobe« (DS 1893).

O prvi dr. Slodnjak meni, da ni več »kakor psevdoromantična ganljiva zgodba, čeprav jo je avtor zasnoval iz življenja ljubljanskih predilničarjev« in da v estetskem in idejnem smislu ne pomeni v pisateljevem delu nobenega bistvenega napredka.

Druga v črno-beli tehniki opisuje delavsko življenje na Dunaju in obsoja socialno demokracijo in židovski kapital.[4]

Zanimivo je, da je A. Ušeničnik v razpravi »Dr. J. E. Krek — socioļog« (Čas XX) upošteval kot razpravno gradivo tudi to socialno povest in menil, da je prej znanstveno kot umetniško delo. Podobnega mnenja sta tudi dr. J. Puntar in prof. I. Dolenec: povest je pravzaprav v leposlovno obliko prelita teorija o preuredbi nove družbe in apologija krščanstva ter izrazito agitatorične narave, česar Krek niti ne skriva. Prof. Slodnjak trdi, da je ta povest predhodnica Cankarjevih dunajskih novel in črtic in da je v nji Krek »skrajno tendenčno in enostransko prikazoval v efektno zapleteni zgodbi pokvarjenost židovskega kapitalista, pogubnost socialne demokracije in požrtvovalnost njenih verskiih nasprotnikov«; nadalje trdi, da je »skušal (Krek) po programu t. im. krščanskega socializma... diskreditirati socialno demokracijo kot pretežno judovsko in brezbožno gibanje«.

V ta čas sodijo tudi »Črne bukve kmečkega stanu« (1895), ki jih Koblar imenuje »knjiga desetletja« (Slov. dramatika II), dr. Slodnjak pa trdi, da je imel njen izid ne le družbenopolitični, temveč celo literarni pomen (Zgod. slov. slovstva, SM, IV).

Sočnost in duhovitost, ki prepletata njegova »Vestfalska pisma«[5] (1899) pa tudi »Socialne pomenke« (1898) in sam »Socializem« (1901), ki je po Ušeničniku pisan »umno in poljudno, združeno z znanstvenostjo«, dovoljujeta, da jih omenimo ob obravnavi njegovega leposlovja.

---

[4] Kapitalizem je Kreku največje zlo za delovno ljudstvo, ki »se ga je bolj bati kot Turka in kot vsake svetovne vojske«; marksizem pa zavrača ne toliko zaradi njegovih gospodarskih teženj, kolikor zaradi njegovega materialističnega mišljenja (Ušeničnik). Naglašal je pogubnost Marxovega materializma »za narod in države«. »V gospodarskem pogledu je naš program precej podoben socialističnemu,« je dejal Krek, vendar socializem preveč poudarja družbo, tako da se posameznik v njej skoraj zgubi.« Zasebna last je za intenzivno kulturo neobhodno potrebna, a »gorje, ako je popolna svoboda v lastninski pravici, kajti po krščanskih načelih nobena stvar ni tako (last) posameznega človeka, da ne bi bila hkrati vseh, in nihče ne sme tako rabiti svoje stvari, da bi s tem škodoval drugim... Socializmu se ne bomo izognili,« je dejal. Toda humaniteta ni mogoča brez vere in svet rešuje svobodna beseda sv. cerkve; vrni se h krščanstvu, je dejal, ali pa zdvōji nad človeštvom (Nekaj idej, 1890).

[5] V »Vestfalskih pismih« pravi, da je zaradi našega razvoja potrebno, »da dobimo avstrijski Jugoslovani široko avtonomijo, lastno državo...« (1899!). Med našim narodom, pravi, »je dovolj nadarjenosti, dovolj političnih moči, ki bi bile sposobne, da dvignejo naše pokrajine. Toda te moči spe...« Porazno oceni Avstrijo: brez kolonij, brez brodovja, brez industrije v obmorskih deželah, s pristani, »kjer je svetovna trgovina komaj s pomarančami mogoča«, država, »ki nima ničesar pokazati, z ničimer žugati, če je treba«.

Tu velja omeniti še članke »Nekaj idej« (S 1890 — v nadaljevanjih), ki jih je napisal ob okrožnici Leona XIII. o dolžnostih katoličanov.[6]

Ustaviti se velja še ob njegovem izrednem daru za grotesko, satiro in humor, ki jih v zanimivih primerkih najdemo v »Mozaiku« (1891—2, 14 nadaljevanj v S), ki je odgovor Tavčarju (imenuje ga Ivan Naprednik, njegovi liberalci pa so napredniki) in njegovi povesti »4000«.

Krek nam torej ni ustvaril »velike katoliške povesti«, kritično ugotavlja prof. Dolenec, »v kateri bi nam podal sliko notranjega življenja pri človeku, živečem iz vere« ter zaključi, da se pač »nikdar ni prišteval med leposlovce«.

Krekovih leposlovnih del je proti koncu stoletja vedno manj; ni čudno, saj je že »ob vstopu 26-letnega doktorja v javno življenje (1892) leposlovna smer morala odstopiti svoje prvo mesto žurnalistiki in znanstvu« (SBL). Bil je sotrudnik mnogih časopisov: Zore, Mladine, Mladosti, Naše moči, Domoljuba, Narodnega gospodarja, štajerske Straže in Slovenskega gospodarja, Doma in sveta, Duhovnega pastirja, Časa in Slovenca, pri katerem je dolgo let sodeloval brezplačno in je bil tudi član uredništva. Pisal je tudi v tuje časopise in revije (hrvaške, češke, nemške). Ustanovil in urejeval je krščansko delavsko glasilo Glasnik pod geslom »Krščanski delavci, združite se!« Seveda pa tudi tu med spoštovanje in strah zbujajočim obiljem najraznovrstnejših spisov (okrog 6000!) najdemo mnogo leposlovnega pisanja.

Igre

Napisal je več dramskih del. Verjetno je avtor šaloigre »Prebrisani dijak«, ki je iz njegovih alojzijeviških časov. V vroči želji po verski združitvi Slovanov je v semeništču napisal prizor »Sveti Ciril in Metod stopita na slovanska tla«, 1888 pa v Drobtinicah objavil »spevoigro« »Dramatični prologi v čast Leona XIII«. Burko »Pravica se je izkazala« je napisal kar na volilne letake (1891, izšla 1900 v Zbirki ljudskih iger). »Za smeh je (v tej burki) v obilni meri poskrbljeno,« pravi prof. Dolenec, »čeprav ne vedno na najfinejši način.« Pri tem misli tudi na udarce po zadnji plati, a saj »tudi Shakespeare rabi udarce s palico za dosego komičnih učinkov« (Dolenec). Na željo Katol. društva rokodelskih pomočnikov je 1897 napisal burko v 2 dejanjih s petjem »Cigan čarovnik« (obj. v Izbr. spisih II). Cigan Miško v nji govori mešanico hrvaščine in slovenščine. 1910 je Katoliško izobraževalno društvo v Selcih izdalo dve njegovi igri: »Turški križ« in »Tri sestre«. Dr. Opeka ju je ocenil kot »pripravni igrici za ljudske odre. Glavna junakinja prve je nekaka davška Jean d' Arc. Igra je zgodovinska, a ima premalo zgodovinskega kolorita. Trem sestram pa se bo vsak prav od srca smejal: zakonski možje in žene bodo našli notri tudi lepih naukov za mirno in sporazumno življenje« (DS 1910,185). Liki v »Treh sestrah« so res prepričljivi, česar ne bi mogli reči o šemastih, na silo izmišljenih osebah v drugih Krekovih igrah. 1910 je napisal igro v 3 dejanjih s petjem »Sv. Lucija« (izdalo Izobraževalno društvo v Dražgošah 1913) o svetnici v dražgoški cerkvi, ki dela čudeže. Pred smrtjo je napisal igrokaz v štirih slikah »Ob vojski« (v tisku 1918). V ospredju dogodkov je bogata Klančevka, ki ji je mož padel v Galiciji, zatem pa je zgubila še edinega otroka; zaradi tega je obupana, ne more več moliti, hoče se obesiti. Reši jo beračica Maruša, ki jo pregovori, da posvoji tri deklice, ki so zgubile starše. (Zanimivo je drugo dejanje, kjer neka mati v sanjah vidi svoja sinova — enega v laškem, drugega v ruskem ujetništvu. Za

---

[6] »Moderna inteligenca je v večini suha, plitva ... In ker taki polinteligenci prija ves duh našega časa, ni drugače mogoče, nego da se drugim nelepim lastnostim pridruži še brezobzirna oholost ... Živimo v liberalnih časih svobodne laži in svobodnega pohujševanja ... Stotine si dan za dnem končajo življenje — je to prava sreča? Ali pa je prava sreča krščanstvo, ki uči živeti *in* trpeti ... Čim vzvišenejši je namen, ki vodi oblast, da spaja, in množico, da se spaja, tem vzvišenejša je družba ... Človeku je krščanstvo vrnilo njegov sijaj, ženo je rešilo šele krščanstvo ... Vitezi minusov se zastonj trudijo utajiti neskončni plus človeštva — milost božjo ...«

tehnično izvedbo tega prizora Krek v opombi svetuje tenčico, za katero naj se prikažeta oba fanta in ruska mati, ki svoje replike v verzih zaključi s Hristos voskrese.) Nameraval je napisati dramo iz oglarskega življenja (Dolenec, Izb. sp. IV,45).

Po mnenju urednika Dolenca so od vseh iger najboljše »Tri sestre«, »ki po vsebini spominjajo na Shakespearovo Ukročeno trmoglavko«.

Dolenčeva ugotovitev je pravilna: Krek s svojimi igrami, posebno z burkami, ni imel »literarnih pretenzij«. Sam je dejal, da je sicer 'zagrešil' nekaj burk, a da ne mara hoditi gledat uprizoritev.

Književna kritika in poročanje

Ocenjeval je knjige Družbe sv. Mohorja in hrvaške Sv. Jeronima; želel je boljših večerniških povesti in obžaloval, da »je to polje pri nas Slovencih zanemarjeno«.[7]

Hkrati je bil — že od semeniških let naprej — tudi kulturni poročevalec: poročal je o hrvaški, poljski, češki in ruski knjigi.

Prevajanje

Prevajati je začel kar zgodaj: prevedel je več spisov za Jeranovo »Danico«, mnogo delavskih pesmi Ade Negri, ki so izšle v »Naši moči«, nekaj čeških pesmi in nekaj kitic bolgarske pesnice Georgijeve; za nekrolog državnozborskemu tovarišu Povšetu pa dva verza iz Goetheja:

Grem k Bogu skozi smrtni mrak
kot zvest vojak, kot poštenjak.
(Ich gehe durch den Todesschlaf
zu Gott ein als Soldat und brav.)

Proti koncu življenja je rad prevajal iz angleščine, ker je »angleško slovstvo cenil kot moralno in trezno« (SBL).

Velikansko književno delo pa je opravil s prevodom in razlago Sv. pisma. Najvažnejše mu je bilo, da je prevod jasen in da slovenska beseda teče gladko, živahno in po domače ... »v tem je največja vrlina njegovega prevoda«. Tako dr. Andrej Snoj (Čas 1925/26). O njegovi razlagi pa: »Kljub obširnosti ni nikjer suhoparna, temveč vedno živa, jasna, nazorna, in kar je poglavitno, idealno poljudna.«

Jezik, izražanje

Fr. Jež ugotavlja (»Dr. Krek — časnikar«, Ob 50-letnici, str. 72), da je Krek »svoj jezik in pismo dobil v živi narodni govorici in pesmi; impulzivnost, neko silovitost v besedi in pisanju pa je okrepil v temeljitem študiju nemške socialne demokracije in Shakespearu ... Bil je vedno ofenziven, njegova moč je bila v tem ... Poln je šegavosti, sarkazma, originalnosti in duhovitosti«. Prof. Dolenec je opisal Krekov slog v devetih točkah (Izb. sp. II, 9); omenil je, da »Krek svojih pesmi ni likal«, da nikdar ni delal osnutkov, pisal je »kar na čisto«. Posebno pri spisih je dostikrat opaziti »jasne znake improvizacije«; v marsikateri njegovi pesmi najdeš izraz, rimo, stavek, ki te moti, zbuja se ti vtis, da je ta ali ona beseda prišla v pesem samo zaradi metra in rime (Izb. sp. I). Tudi dr. A. Ušeničnik meni, da Krekovi spisi »nosijo izvečine povsod večje ali manjše sledi improvizacije« (Čas 1925/26, 99). Bogoslovci so mu očitali rabo »malo bolj robatih izrazov« (zapisnik Cirilskega društva 1887), prof. Dolenec pa, da je v njegovih spisih mnogo hrvaških besed.

---

[7] O Družbi sv. Mohorja je 1885 (Slovenec) zapisal, da je »edino domače ognjišče, kjer se zbira vse brez razločka, kar se prišteva slovenskemu narodu. To je pravi 'narodni dom', v čigar širokih prostorih se poživlja in krepča naš narod, dom, v katerega pogubni strup strankarskega duha nima vhoda; kajti sezidan je na tleh nadstrankarskega, vzvišenega božjega zavoda, na tleh sv. katoliške cerkve«.

IV.

V svojih mladih letih je »pel (pesnikoval) in pisal povesti ... Muza ga sicer ni nikdar vodila, tudi v mladosti ne, a spremljala ga je vse življenje«. Tako prof. Dolenec. Ob tej oceni se vprašamo: zakaj njegovo književno delo nima večje umetniške sile? Zakaj?

Saj je bil vendar pesniška, umetniška duša, pozejdonska narava in ves v duhovnosti, pravičnik, svobodnjak, veleum, prerok, narodnjak, ljubitelj otrok in mladine, oboževalec Prešerna, v njem je bila »duševna harmonija, temelječa na prijateljstvu z Bogom, z ljudmi in s stvarstvom« (Dolenec), bil je »prekipevajoča moč in razkošna radost« (DS 1917, Po gorah in cestah), »imel je odprto oko za vzvišeno in veličastno, a se je z užitkom muzal tudi smešnim stranem življenja« (Dolenec), bil je »poln ognja in mladega kipenja« (Mladost, 1917, št. 11).

Zakaj tedaj tako malo umetniške prepričljivosti?

A. Ušeničnik ugotavlja, da je bila njegova duševnost preveč prepletena — bil je idejno silno bogat — in njegova delavnost in dejavnost preveč razsežni. »Povsod me hočejo odriniti, vse mi hočejo vzeti, a enega si ne dam vzeti: *delati* za svoj narod. Vse drugo naj imajo, meni naj pustijo delo. Dokler bom mogel in bo še dih v mojih prsih in glas na mojem jeziku, ne bom miroval; saj vidiš, prijatelj, *koliko dela* nas še čaka« (Jugoslovan, 2. 2. 1918). »Leposlovje zahteva celega človeka — Krek pa je videl svoj delokrog drugod. Pisal je, kot se je takrat pisalo ... tako pač piše pisatelj, zlasti če *nima namena*, posvetiti se leposlovju in ubrati v umetnosti svoja pota ... pesnikoval in pisateljeval je tako rekoč mimogrede« (Dolenec). Krek se zaradi mnogih drugih opravil, ki so se mu zdela nadvse pomembna, *ni mogel*, da, niti *ni hotel* ukvarjati z vrednim umetniškim ustvarjanjem. Ko je Finžgarju pokazal grmado svojih knjig o socialnem vprašanju, mu je dejal: »Prijatelj, tam ni poezije. Tukaj so bleda lica, sajaste roke, lačni otroci in berači brez strehe in doma« (Finžgar, Fant, ti tega ... DS 1917). V nepodpisanem nekrologu v Mladosti 1917 je zapisano: »Da bi *zveselil* narod, si mu pel pesmi in prirejal igre. Kajti njegovo ljudstvo«, nadaljuje pisec, »je bilo lačno, žejno, nago, bolno, popotno, v ječi, umirajoče ... Kdo ti je plačal, ko si nosil jedi, pijače, oblačil, zdravil, sprejemal, obiskoval, reševal življenje? Če se je kaj ponesrečilo, so tebe dolžili; če se je kaj posrečilo, so sebe slavili. Kaj pa je tebi ostalo? Kaj ostane hlapcu, kadar ga gospodar več ne rabi? In *za hlapca si se smatral* svojemu ljudstvu.« Hlapec si ne more privoščiti razkošja, da bi se šel še umetniško tlako.

Poleg tega Krek ni bil rad »v višjih sferah«, mikalo ga je vsakdanje življenje ... njegovi slovstveni proizvodi se ne bavijo samo z visokimi idejami ... Krek pač ni pel in pisal za salon in za strokovnjake v estetiki, ampak za široke kroge ... kaj več tudi ni nameraval« (Dolenec, Izb. sp. I).

Kljub temu velja, da je bil »Krek *predvsem kulturni delavec*, politika mu je bila (le) eno izmed sredstev, s katerim je skušal dvigniti slovenski narod. Bil je pesnik, pripovednik, pisal je igre ...« (Dolenec, Iz poslednjih let Krekovega življenja, Čas XX), vendar je stal v areni življenja, ne v areni literature. Izjavil je, »da namerava po vojski pustiti politiko in poučevati ljudstvo s predavanji in pisanjem« (Jugoslovan, 17. nov. 1917).

Po vseh dognanjih o njegovem leposlovnem delu je dovoljena trditev, da je svoj leposlovni ustvarjalni dar žrtvoval duhovnim in tvarnim koristim slovenskega naroda —kakor je žrtvoval tudi vse druge darove in možnosti svojega življenja. Umrl je z eno samo suknjo in ni imel vinarja v žepu.[8]

---

[8] Finžgar pripoveduje, kako mu je Krek nekoč pokazal pismo, iz katerega so gledali »klak in frak in rokavice«. »Razumeš?« mu je rekel. Finžgar: »Razumem in nič ne razumem.« Nato Krek: »Počakaj, ti povem! To pismo pravi: Krek, če hočeš ubogati, lahko sezidaš na Prtovču graščino za lačne slovenske literate in umetnike.«

26. junija 1917 — dobre tri mesece pred smrtjo — je pisal z Dunaja župniku Bajcu: »Utegnem prav nič ne. Od zore do mraka delo. Resnica in delo nas bosta osvobodila.« Dodal je še : »Zaupanje imam širom po naši domovini.«

Tega zaupanja je še mnogo in na nas je, da nas popelje tja, kjer, kot je dejal, kristjani moramo biti: »v pravem komunizmu duševnih dobrin«.

Francé Rozman

Krekov prispevek k širjenju Svetega pisma na Slovenskem

Težko je tako izvirno, ustvarjalno in razgibano osebnost, kot je bil Janez Evangelist Krek, označiti z eno besedo, vendar pri označevanju Kreka s tako različnimi naslovi preseneča, da zlepa kdo ne pove, da je Krek tudi prevajal, prirejal in razlagal Sveto pismo. Pri vsej njegovi razgibani dejavnosti pozabljamo na njegovo biblično snovanje. Celo Slovenski biografski leksikon samo ugotavlja, da je bil Krek »sociolog, politik, organizator, pisatelj in časnikar«.[1] Verski tednik Družina ga v poročilu o srečanju Kreku na čast na Sv. Joštu pri Kranju, imenuje »narodni buditelj, znanstvenik, časnikar, politik in ljudski tribun«.[2] Časopis za izobražence, Tretji dan, pa pravi, da je Krek nastopal kot »duhovnik, narodni voditelj, sociolog, politik, pisatelj in časnikar, posebno pa kot organizator«.[3]

Zamolčana oznaka Kreka kot prevajalca, prireditelja in razlagalca Svetega pisma toliko bolj preseneča, ker je Krek, če izvzamemo prevajalce Svetega pisma, Trubarja, Dalmatina, Japlja, Volca, Stritarja ..., doslej največ napisal s svetopisemskega področja na Slovenskem. Poleg svetopisemske doktorske disertacije O značaju in duhu apostola Pavla je napisal 289 strani velikega formata razlag Svetega pisma Stare zaveze in nato še 1164 strani razlag Svetega pisma Nove zaveze, torej skupaj 1353 strani. To so njegove znamenite Zgodbe Svetega pisma. V njih je razložil del Stare zaveze, priredil besedilo Nove zaveze in ga v celoti razložil, kar je tako orjaško delo, da zahteva samo zase eno človeško življenje; zato je primerno, da na simpoziju, ki naj prikaže celovito Krekovo delo in osebnost, spregovorimo tudi o njegovem prispevku k širjenju Svetega pisma na Slovenskem.

Zanimivo je, da o Krekovem bibličnem delovanju tudi v preteklosti ni bilo kaj prida napisanega. Slovenski biografski leksikon posveča Kreku biblicistu, mimo tega, da omenja njegovo biblično disertacijo, samo en stavek: »Po smrti Fr. Lampeta (1900) je prevzel Krek nadaljevanje Zgodb za Mohorjevo družbo; dokončal stari zakon in napisal 1164 strani Zgodbe Novega zakona.«[4] Krajši članek o Kreku, razlagalcu Svetega pisma je napisal v Času, profesor Nove zaveze na Teološki fakulteti dr. Andrej Snoj.[5] Zagotovo pa

---

[1] *Slovenski biografski leksikon*, 1. knjiga, Ljubljana 1925, 559.
[2] *Družina*, št. 36 (1987) 1.
[3] *Tretji dan*, XVII (1987) 2.
[4] *Slovenski biografski leksikon*, 1. knjiga, 562.
[5] *Čas*, letnik XX (1925/26) 179—186.

nimamo nobene strokovne ocene njegovega bibličnega delovanja. Če kaj, potem posebno to področje kliče po poglobljenem proučevanju, ne samo zaradi njegove obsežnosti in posebnosti, temveč tudi zato, ker bo zanesljivo odkrilo izvor Krekove duhovne moči, svežine njegovih misli in ustvarjalnosti. To je bilo prav gotovo Sveto pismo, saj je Sveto pismo »božja moč« (prim. Rim 1,16) in vpisana božja modrost, »ki utrdi človeka v vsakršnem dobrem delu in vsakršni dobri besedi« (2 Tes 2,17).

Če o Kreku biblicistu v preteklosti in ob 70-letnici njegove smrti ni bilo veliko povedanega, to še ne pomeni, da njegovo biblično delo ni cenjeno. Molk o Kreku biblicistu si prej razlagamo tako, da je bilo Krekovo socialno delo tako veliko in spodbudno, da je drugo stopilo bolj v ozadje. Ta »genij širokih mas« (O. Župančič) je tako otipljivo kazal pot iz socialne zaostalosti, revščine in narodne nesamostojnosti, da je res najprej to, kar izražajo pravkar našteti naslovi, kajti Krek po stroki ni bil biblicist. To je postal po sili razmer.

Ko je l. 1900 sredi dela omahnil v smrt Frančišek Lampe, ki je na pobudo Družbe sv. Mohorja v Celovcu začel l. 1894 pisati do tedaj najbolj ljudsko razlago Svetega pisma, ki je našla pot domala v vsako slovensko hišo, Zgodbe Svetega pisma Starega zakona, je Družba naprosila Kreka, da bi delo nadaljeval. Krek je bil takrat profesor osnovnega bogoslovja v ljubljanskem semenišču. Ponudbo je sprejel in že leto po Lampetovi smrti je izšel osmi snopič Starega zakona, ki je obsegal preroke Ezekiela, Daniela, Ageja, Zaharija in del Nehemija. Delo je zastavil tako dobro, da bralci sploh niso čutili, da piše razlage drug človek. V dveh letih je končal Staro zavezo, leta 1903 pa so začele izhajati Zgodbe Svetega pisma Novega zakona,[6] ki obsegajo osemnajst snopičev, in jih je napisal l. 1912.

Knjiga velikega formata (21,5 x 28) obsega, poleg osem strani uvoda, v katerem razlaga odnos Stare zaveze do Nove, štiri oddelke: Evangelij (9—640), Dejanja apostolov (641—786), Pisma apostolov (787—1122) in Skrivno razodetje (1123—1164). Na koncu ima še stvarno kazalo (1165—66), seznam slik, krajev in pokrajin (1166—1168), seznam beril in evangelijev nedelj in praznikov (1168—69) in 15 neoštevilčenih strani pregleda vsebine, tako da knjiga v celoti obsega 1184 strani.

Krek je pisal Zgodbe popolnoma sam. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako je poleg vsega drugega dela to zmogel, ker razlage niso prazno pisanje, ampak razodevajo temeljito poznanje vsega Svetega pisma in njegovega časovno-zgodovinskega ozadja. Poleg njegove nadarjenosti in temeljite teološke izobrazbe je gotovo k temu pripomogel njegov študij na Dunaju. V Avguštineju, kjer je bival, so zelo temeljito študirali Sveto pismo, saj je bil Avguštinej po znanstvenem proučevanju Svetega pisma najbolj znan zavod v srednji Evropi do ustanovitve Papeškega bibličnega instituta v Rimu (1903).

Zaradi obsežnosti predmeta se bom osredotočil samo na Krekove Zgodbe novega zakona.

Ustavil bi se že pri splošnem naslovu Zgodbe Svetega pisma. Po njem bi sklepali, da bo razlagal samo svetopisemske dogodke, Jezusova dela in čudeže ter dejanja apostolov, tako kot pravi Luka v predgovoru, da je »sklenil po vrsti popisati dogodke, ki so se zgodili med nami« (prim. 1,1—3). Tako prirejenih oblik Svetega pisma za široke množice imamo veliko. Tudi Slovenci smo dobili v zadnjem času kar tri take oblike Svetega pisma, ki vsebujejo oziroma razlagajo samo svetopisemske dogodke. To so: Kratko Sveto pismo s slikami (Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1968), Zgodbe Svetega pisma (Ognjišče, Koper 1987) in priljubljena Pierre Thivollierova slikanica Zgodovina božjega ljudstva (Družina, Ljubljana 1981), katere novozavezni del še izhaja. Ker takšne izdaje Svetega pisma modrostnih in poučno-didaktičnih knjig ne morejo izraziti v sliki, jih

---

[6] Poln naslov knjige se glasi: *Zgodbe Svetega pisma*. Slovencem pričel razlagati dr. Frančišek Lampe. II. del: *Zgodbe novega zakona*. Spisal dr. Janez Ev. Krek. Izdala in založila Družba sv. Mohorja v Celovcu 1903.

kratkomalo izpuščajo; Krek pa razlaga vse[7] Sveto pismo Nove zaveze, tudi govore in teh je samo v Apostolskih delih četrtina knjige, da ne omenjam Pavlovih in katoliških pisem, ki so že duhovna nadstavba evangeljskih dogodkov in izrazito poučne narave, zato je naslov Zgodbe Svetega pisma preozek glede na vsebino knjige.

In kako Krek razlaga Novo zavezo?

Dvoje je treba ovrednotiti:

1. Krekovo besedilo Nove zaveze in
2. Krekovo razlaganje Nove zaveze.

Krekovo besedilo Nove zaveze

Ni razlage brez besedila. Razumljivo svetopisemsko besedilo vsebuje že tri četrt razlage. Tega se je Krek dobro zavedal, zato ni preprosto sprejel takrat veljavne oblike novozaveznega besedila, to se pravi Wolfovega prevoda Nove zaveze (Ljubljana 1856—1858). Wolfovega besedila ni sprejel iz dveh razlogov:

1. Ker je bilo Wolfovo besedilo v jezikovnem pogledu takrat že močno zastarelo. Morda je bilo zastarelo že ob nastanku. Prevajalci so prevajali preveč suženjsko in premalo upoštevali duha slovenskega jezika, saj med Wolfovim in Japljevim prevodom, ki je izšel osemdeset let pred Wolfovim (1784), ni veliko razlik v jeziku, vsekakor manj kot med Japljem in Novo zavezo, ki jo je izdala l. 1882 Britanska biblična družba na Dunaju, pri kateri je sodeloval tudi Josip Stritar. Zanjo je prevedel vse od pisma Efežanom do Judovega pisma in Razodetja.[8] Ta izdaja je v Krekovem času slovela posebno zaradi žive ljudske govorice.

2. Wolfovega besedila pa tudi zato ni mogel sprejeti, ker je mestoma do nerazumljivosti suženjsko prevedeno. Težko si predstavljam, kako so mogli naši predniki pred 130 leti razumeti Pavlovo dopoved iz 2 Tes 2,12 »Mi pa moramo Boga zahvaliti vselej za vas, od Boga ljubljeni bratje! de vas je Bog izvolil pervine v zveličanje po posvečenji Duhá in v veri resnice . . .« (Wolfov prevod), medtem ko je Krek to precej bolj razumljivo povedal: »Mi pa smo dolžni zavoljo vas, od Boga ljubljeni bratje, Boga vedno zahvaljevati, da vas je od začetka izvolil za zveličanje v duhovnem posvečenju in v veri v resnico . . .«

Iz tega lahko povzamemo prvo ugotovitev: Krekovo besedilo je razumljivejše od Wolfovega. Krek se je zelo trudil, da je bilo svetopisemsko besedilo razumljivo. Pred seboj je imel preproste ljudi, zato je zapletene stavčne tvorbe izvirnika kar najbolj približal duhu slovenskega jezika. Razumljivost pa je prva zahteva dobrega prevoda.

Seveda, če pa natančno primerjamo Krekovo besedilo z Wolfovim, opazimo toliko dobesedne sličnosti, da težko rečemo, da je Krek samostojno prevajal Novo zavezo, temveč je prej popravljal Wolfovo besedilo. Popravljal ga je zlasti jezikovno, mestoma pa tudi vsebinsko. Če pa Krekova odstopanja od Wolfa primerjamo z izdajo Nove zaveze Britanske biblične družbe (1882), vidimo, da se je močno naslonil nanjo. Naj navedem samo en primer. V stavku: »Glejte, da ne zvršujete svojih dobrih del pred ljudmi, da bi vas videli, sicer ne boste imeli plačila pri svojem Očetu, ki je v nebesih« (Mt 6,1), se Krek devetkrat razlikuje od Wolfa in le šestkrat od Nove zaveze Britanske biblične družbe, kar pomeni, da se je bolj naslonil nanjo kot na Wolfa. Tako velika sorodnost med Krekom in Novo zavezo Britanske biblične družbe ne more biti naključna, že zato ne, ker je imel Krek za predlogo Vulgato, Britanska pa je narejena dosledno po grškem izvirniku, zato sorodnost ali kar dobesedna enakost (v drugi vrstici

---

[7] Ker razlaga evangelije sinoptično, pritegne Jezusovo pot na Oljsko goro in vnebohod (Apd 1,4—11) k Lk 24,44—53 (639) in je ne razlaga v okviru Apostolskih del, sicer se pa vedno drži zapovrstnosti, kakršna je v Svetem pismu.

[8] Prim. J. Moder, *Stritar kot prevajalec Svetega pisma*, v: *Potokarjev zbornik*, Ljubljana 1987, 103.

istega poglavja se Krek dobesedno ujema z besedilom Britanske biblične družbe) med Krekom in Novo zavezo Britanske biblične družbe kaže na Krekovo spogledovanje s to obliko novozaveznega besedila.

Najpomembnejše Krekove izboljšave Wolfovega besedila so:

— opuščanje preveč knjižnih in v pogovornem jeziku malo rabljenih besed, na primer Lk 6,24: zakaj svoje *oveseljenje* že imate (Wolf) — ker že imate svoje *veselje* (Krek);

— opuščanje odvišnih zaimkov, na primer Mt 5,4: ker *oni* bodo zemljo posedli (Wolf) — ker zemljo bodo posedli (Krek);

— menjava besednega reda v stavku, tako da je njegovo sporočilo bolj jasno in misel logična;

— postavljanje prilastka pred samostalnik, na primer: judejski kralj (Krek) — kralj Judeje (Wolf), iz Abijeve vrste (Krek) — iz vrste Abijeve (Wolf), iz Davidove hiše (Krek) —iz hiše Davidove (Wolf), kar so pozneje celo prevajalci Jerè, Pečjak, Snoj (Sveto pismo Novega zakona, Ljubljana 1925) zavrgli in spet uvedli dobesedne skovanke, kot jih ima Wolf, na primer: iz hiše Davidove (Lk 1,27), Duh Gospodov je nad menoj (Lk 4,18), Sin božji (Mr 15,39), kar je končno veljavno odpravil novi jubilejni prevod Nove zaveze (Ljubljana 1984) in ima tako v tem svojega predhodnika v Kreku, ne pa v takrat uradnem prevodu Nove zaveze v slovenščino.

Sicer pa Krekovo besedilo večkrat sega v naš čas. Predgovor v Lukov evangelij (1,1—4) je napisan v tako popolni grščini, da sodi med jezikovno najlepše v Novi zavezi in Krekov prevod tega odlomka je veliko bližji današnjemu prevodu Nove zaveze kot Wolfovemu ali Novi zavezi Britanske biblične družbe. Primerjaj:

Krek	jubilejni prevod
Ker se jih je že mnogo lotilo zvrstoma povedati dogodke, ki so se zvršili med nami, tako, kakor so nam sporočili tisti, ki so jih od začetka sami videli in so bili služabniki Besede: se je zdelo prav tudi meni, ko sem vse od začetka skrbno izprašal, po vrsti to popisati tebi, preljubi Teofil, da spoznaš resnico besedi, ki si bil v njih podučen.	Ker jih je že precej poskušalo urediti poročilo o dogodkih, ki so se zgodili med nami, kakor so jih sporočili tisti, ki so bili od prvih dni očividci in služabniki besede, sem sklenil tudi jaz, ko sem vse od začetka natančno poizvedel, tebi, spoštovani Teofil, vse po vrsti popisati, da se prepričaš o zanesljivosti nauka, v katerem si bil poučen.

Taki primeri pa dokazujejo, da Krek ni samo korenito popravljal Wolfa, temveč je Novo zavezo mestoma sam prevajal.

Medtem ko je Krek prevajal Novo zavezo dosledno po Vulgati, kar je za tisti čas povsem razumljivo, saj je Cerkev strogo prepovedovala prevajati Sveto pismo za široke množice po izvirniku, pa bi bil prvi slovenski katoliški prevod Nove zaveze, ki so ga pripravili po izvirniku Jerè — Pečjak — Snoj (1925), skoro prišel na indeks, ker pa se je izkazalo, da so mesta, koder se izvirnik razlikuje od Vulgate, prevedli po Vulgati, a se to ni zgodilo, Krek pa je v tem dosledno upošteval navodila Cerkve in prevajal po Vulgati, se je pri prirejanju novozaveznega besedila vendarle oziral na izvirnik. To spričujejo zlasti opombe pod črto, v katerih se sklicuje na izvirnik. Pri Mt 6,4 pravi, da se stavek v grškem izvirniku glasi: »Tvoj Oče ti bo *očitno* povrnil,« kajti besede *očitno* ni v Vulgati.

Določene izboljšave besedila pa naravnost kažejo, da je upošteval tudi grški izvirnik. Samo Krek in nihče pred njim in ne za njim, noter do najnovejših prevodov Nove zaveze, kot so: Janko Moder, Evangeliji in Apostolska dela, Celovec 1977, Francè Rozman, Jezusova Blagovest, Ljubljana 1979 in jubilejni prevod Nove zaveze, Ljubljana

1984, prevaja začetek govora na gori: »Ko pa *zagleda* množice, gre na goro« (Mt 5,1). Obliko *zagleda* je prej navdihnila aoristova osnova id (idón) kakor latinski deležnik *videns*.

Trditev toliko bolj drži, ker je za Kreka tako značilno glagolsko izražanje. Grščina pa jasno razlikuje med dovršnimi in nedovršnimi glagoli, hipne aoristove oblike pa najdemo predvsem pri Kreku. V odnosu do Wolfa postavlja Krek glagol kar najbolj na začetek stavka, prim. Mt 5,14:

Mesto se ne more skriti, *ktero* na gori *stoji* (Wolf) —
Mesto se ne more skriti, *ki stoji* na gori (Krek).

Zlasti pa je zanj značilen zgodovinski sedanjik. Ta poživlja pripovedovanje. Dogodek, ki je izražen z zgodovinskim sedanjikom, tako živo stopa pred bralca, kot bi se pred njim dogajal. Krek ga v svoji živahni govorici dosledno uporablja. V tem se ne razlikuje samo od Wolfa in Nove zaveze Britanske biblične družbe, temveč tudi od Vulgate kot predloge. Tudi tam, kjer ima Vulgata nedovršnik, torej v preteklosti trajajoče dejanje (imperfekt), Krek uporablja zgodovinski sedanjik, na primer: Et *mirabantur* quod *tardaret* ipse in templo — ljudstvo *se čudi*, da *se* tako dolgo *mudi* v templju (Lk 1,21).

Zaradi slabega upoštevanja sosledice časov prihaja včasih celo do anahronizmov v Krekovem besedilu. Tako na primer prej pravi, da sta bila Peter in oni drugi učenec na Jezusovem grobu, kot pove, da sta tekla h grobu: Peter in oni drugi učenec *prideta* h grobu. *Tečeta* pa oba skupaj, toda drugi učenec *teče* hitreje od Petra in pride prvi h grobu (Jn 20,3—4), medtem ko se stavek pravilno glasi: Peter in oni drugi učenec sta se odpravila na pot in šla h grobu. Skupaj sta tekla (*currebant* autem duo simul), vendar je oni drugi učenec Petra prehitel in prvi prišel h grobu (et *venit* primus ad monumentum).

Živahno pripovedovanje ga večkrat zavede, da enako oblikovanih stavkov v predlogi (Vulgati) ali istih besed v istem odstavku ne prevaja vselej enako, na primer: isto obliko Vulgate »facis eleemosynam« prevaja zdaj »kadar daješ miloščino« (Mt 6,2), zdaj »ko daješ vbogajme« (Mt 6,3), medtem ko imata Wolf in prevod Britanske biblične družbe obakrat isto obliko, prvi »kadar vbogajme daješ,« drugi pa »kadar daješ miloščino«. Pogosto se tudi zgodi, da glagol podkrepi še s prislovom, na primer »malovredne pa odmečejo *proč*« (Mt 13,47), medtem ko ima Wolf le »malovredne pa *odmečejo*.« Takšno podvajanje ali dodajanje besedi, da doseže stavek večji izrazni učinek, imenujemo »svetopisemska barvitost« in ni v skladu z znanstvenim prevajanjem Svetega pisma, ker pove več, kot je v izvirniku.

Kljub nekaterim pomanjkljivostim, ki so prej posledica hotenja narediti Sveto pismo kar najbolj razumljivo, privlačno in lepo berljivo, kot znamenje nemoči pravilno prevajati Sveto pismo, lahko rečemo, da je Krekovo novozavezno besedilo najboljša oblika svetopisemskega besedila v tistem času na Slovenskem, boljša tudi od besedila, ki so ga takrat uporabljali pri bogoslužju.[9] Čeprav je Krekovo besedilo nastalo komaj šestdeset let po Wolfu, je glede na jezik tako izboljšano, da jezik v tako kratkem času gotovo ni napravil tako velikega razvoja, pač pa prevajalci Wolfovega prevoda niso tako dosledno upoštevali tipične slovenske tvorbe, kot jih je Krek. V tem pogledu je Krekovo besedilo velik korak naprej. Zlasti je bolj pristno slovensko, kar se kaže posebno v glagolskem izražanju, in to je druga značilnost Krekovega novozaveznega besedila.

Krek res ni samostojno prevajal Nove zaveze, temveč korenito popravljal obstoječe prevode z eno samo željo, da bi bilo njeno sporočilo kar najbolj razumljivo bralcem, da bi bilo besedilo sočno, vabljivo in lepo berljivo. To so pa lastnosti, ki odlikujejo vsak dober prevod Svetega pisma.

---

[9] Natančna primerjava lekcionarja Berila ali listi in Evangeliji, Ljubljana 1870 s Krekovim besedilom to nesporno potrjuje. Velik napredek pa je Lesarjev lekcionar Berila in evangeliji za nedelje, praznike in imenitnejše godove cerkvenega leta, vendar je ta izšel l. 1912, torej po letu, ko je Krek že napisal Zgodbe, zato je utegnil Krek vplivati na Lesarjevo besedilo.

Krekovo razlaganje Nove zaveze

Krek je razložil vso Novo zavezo, torej ne samo njene pripovedne dele, temveč tudi poučno-modrostne in preroške (apokaliptične), vendar moramo njegovo razlago evangelijev oddvojiti od druge razlage.

Evangelijev ne razlaga drugega za drugim, temveč harmonično, to se pravi, da ob dogodku, ki ga razlaga, upošteva vsa evangeljska poročila, ki se nanj nanašajo, vendar tako, da jemlje za osnovo Lukovo ali Janezovo, druga pa samo toliko, kolikor o dogodku kaj posebnega poročajo. Dogodke pa, ki jih omenja samo en evangelist, v celoti razlaga samo po njem. Luka jemlje za osnovo zato, ker je takrat veljal za evangelij, ki v najbolj časovni zapovrstnosti popisuje Jezusovo življenje; Janeza pa, ker postavlja Jezusovo življenje v razpon treh velikih noči.

Krek utemeljuje takšno sestavljanje evangeljskih poročil tako, da se sklicuje na razne cerkvene učenike in pisatelje, ki so poskušali spraviti vse štiri evangelije v en pregleden evangelij.[10] To so evangeljske harmonije ali štirje evangeliji v enem.[11] Prvo takšno harmonijo je sestavil Tacian okrog l. 170 in se imenuje Diatessaron (Četverni evangelij). Pozneje jih je nastalo še več, vendar takšno spajanje besedil ni več Sveto pismo. To je človeško delo, ki ima za izhodišče božjo besedo. V strahu, da bi človeška knjiga zamenjala božjo besedo, so cerkve pozneje uničile vse primerke, ki so bili v obtoku.[12]

Na prelomu stoletja Cerkev ni prepovedovala evangeljskih harmonij. Nasprotno, za poučevanje preprostih ljudi so bile zelo primerne, ker so hkrati posredovale vse, kar evangelisti povedo o določenem dogodku, saj tako bolj celovito zablesti njegovo versko sporočilo. Tako se je tudi Krek odločil za takšno obliko razlaganja evangelijev. »Tudi mi bomo v Zgodbah podali tak pregled, in sicer strogo po besedah sv. pisma.«[13] Samo malo naprej pa tudi natančno pove, kako je sestavljal evangeljske harmonije: »V Zgodbah se ne držimo poglavij, ne vrst, marveč delimo sv. spise po njihovi vsebini v oddelke, katerim sami dajemo naslove. Pač pa zgoraj nadpisujemo poglavja in vrste. Tudi pod črto mnogokrat navajamo sv. pismo po poglavjih in vrstah. Tako je v prvem, tako tudi v drugem delu Zgodbe.«[14]

Vendar ni lahko sestaviti evangeljsko harmonijo. Noben evangelist namreč ne pove natančno, kdaj se je kaj zgodilo oziroma celo isti dogodek postavljajo v različne okoliščine (prim. Jn 2,13—22 z Mt 21,12—13) in tudi ne opisujejo vseh dogodkov na las enako. Pri sestavljanju evangeljskih harmonij vedno žrtvujemo kakšno od teh značilnosti. Tako Krek razlaga očenaš v časovnih okoliščinah, ki jih omenja Luka (11,1—13), očenaš sam pa navaja po Mateju (6,9b—13); to je pravi nesmisel, ne samo zato, ker je očenaš iztrgan iz Matejevega sobesedila, govora na gori (Mt 5—7), temveč tudi zato, ker se pri Mateju glasi očenaš malce drugače kot pri Luku (prim. Mt 6,9b—13 z Lk 11,2b—4), Krek pa Lukove oblike sploh ne omenja. Vsekakor je treba reči, da takšne razlage niso znanstvene, temveč zgolj poljudne. Njihov namen je ljudi poučiti, da je res Jezus naučil ljudi moliti očenaš in preprosto razložiti njegov pomen, medtem ko tekstno kritičnih in zgodovinskih kritičnih vprašanj sploh ne načenja.

Kljub zavzetemu iskanju se mi doslej ni posrečilo dognati, katero evangeljsko harmonijo je uporabil Krek. Takrat smo namreč že imeli prvo slovensko evangeljsko harmonijo, to je Življenje našega Gospoda Jezusa Kristusa po besedah sv. evangelistov, ki jo je sestavil Ivan Skuhala, duhovni svetnik in župnik v Ljutomeru, izdala pa Družba sv. Mohorja v Celovcu 1889, vendar natančna primerjava nje s Krekovo pokaže, da je Krek

---

[10] Prim. *Zgodbe*, 18.
[11] *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze*, Mohorjeva družba, Celje 1982, 163.
[12] Istotam.
[13] *Zgodbe*, 18.
[14] *Zgodbe*, 20.

ni uporabil niti glede razvrstitve evangeljskih dogodkov niti v besedilu. Morda sem mu samo na sledi. Za slovito Osiandrovo evangeljsko harmonijo, ki je izšla v Baslu 1537, pa beremo v Uvodu v Sveto pismo Nove zaveze, »da nobene besede ni izpustil, nič tujega dodal, spoštoval je najmanjši red in vse pustil na svojem mestu, tako da je vsak evangelist do kraja ohranil svoj značaj.«[15] Vse to pa dobesedno velja za Krekovo harmonijo. Krek prav čisto nič ne izpušča, temveč vse tako spretno povezuje v celoto, da je v tem pogledu njegova harmonija prava umetnina. Najbolj prepričljiv dokaz za to so usklajena vstajenjska poročila.[16]

Če sem pravkar dejal, da Krekovo razlaganje zgodb ni znanstveno, potem moram to trditev natančno opredeliti in s tem odgovoriti na vprašanje, kako je Krek razlagal Novo zavezo.

1. Krek nikoli ne postavlja vprašanja glede zgodovinske zanesljivosti svetopisemskega besedila, s čimer se ukvarja tekstna kritika, ki raziskuje zgodovinsko verodostojnost tega besedila. Nobena resna razlaga prej ni mogoča, če nismo gotovi, da imamo pred seboj zgodovinsko pristno besedilo, kajti čisto drugačna bi bila razlaga, če bi bila oprta na slab, morda samo parafraziran prevod, kot če je oprta na kritično zanesljivo izvirno besedilo. Krek preprosto predpostavlja kritično zanesljivost besedila.

2. Krek prav tako nikoli ne načenja vprašanja zgodovinske kritike novozaveznih pripovedi. Nikdar se ne sprašuje, če so te zgodovinsko pristne in kako so zakoreninjene v izročilu. Ali so res izvirne ali pa prevzete od religij, ki so obdajale kristjane? Res, takrat še ni bilo qumranskih najdb in Allegro še ni učil, da je qumranski Učitelj pravičnosti resnična zgodovinska osebnost, Jezus pa izmišljotina in evangelij kopija Qumrana. Pač pa je njegov čas dobro poznal staro grško in rimsko bajeslovje in le nekoliko pred Krekom je prišlo na dan veliko stare sumersko-babilonske književnosti in prav v luči teh najd je F. Delitsch postavil l. 1902 na kongresu v Berlinu tezo »Bibel und Babel«, češ da je Stara zaveza samo prepis babilonske književnosti.[17] Pozneje so prav zaradi temeljitega poznanja religiozne književnosti starih narodov začeli učiti, da je tudi v evangelijih polno mitološke navlake, dokler ni R. Bultmann postavil teze o demitizaciji evangelijev.[18] Krek je res pisal za preprosto ljudstvo, zato ni maral vznemirjati ljudi s tezami, s katerimi so na prelomu stoletja racionalistični eksegeti burili duhove, vendar so njegove Zgodbe brali tudi izobraženci, vendar pa v njih niso dobili odgovorov nanje. Njegove Zgodbe plovejo mimo razburljivih, če ne kar uničujočih tokov biblične kritike in so napisane tako, kakor da se je vse dobesedno zgodilo, kot je zapisano v evangelijih.

3. Za Kreka je zgodba taka, kot jo posreduje evangeljsko besedilo. Vse se je zgodilo tako, kot razberemo po besedah evangelijev. Krek razlaga njihov besedni pomen. V tem pa se izkaže pravega mojstra in temeljitega poznavalca Svetega pisma. Vsa njegova razlaga organsko raste iz Svetega pisma. Sveto pismo razlaga s Svetim pismom. To je poglavitno načelo njegovega razlaganja, kot tudi naravnost pove: »Ne bomo mešali svetih dogodkov, zapisanih v svetem evangeliju, o katerem je Bog razodel, da je pisan po navdihnjenju Svetega Duha, z raznimi bolj ali manj izkazanimi prikaznimi in zasebnimi videnji.«[19]

4. Vsak evangeljski dogodek in tudi odlomke iz Pavlovih pisem in katoliških pisem osvetli z ustreznimi svetopisemskimi dogodki in izreki iz psalmov, prerokov, modrostne književnosti in ga nato uvrsti v čisto določeno časovno-zgodovinsko okolje, tako da bralec kar začuti duhovno razpoloženje judovskega in poganskega sveta, v

---

[15] *Uvod*, 163.

[16] Prim. *Zgodbe*, 614—616.

[17] R. Mayer, *Einleitung in das Alte Testament*, 1. del, München 1965, 136.

[18] Prim. W. J. Harrington, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1975, 98sl; *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 241—42.

[19] *Zgodbe*, 19.

katerem odmeva novozavezna resnica kot pravo nasprotje tega sveta in kaže svojo sporočilno vrednost.

Evangeljski dogodki so vezani na kraje, naravo, okolje. Krek opisuje tudi kraje tako natančno, da bralec domala stopa po njih, kar je čudno, saj Krek ni bil nikoli v Palestini. Zdi se, da je imel v mislih kak slovenski kot, ko opisuje Idumejo, njene soteske in brzice, hribe in doline, njeno visoko pogorje in ravnine[20] in je s takim popisovanjem tudi »poslovenil« Sveto pismo.

5. V nečem pa močno odseva takratno stanje biblične znanosti v njegovih Zgodbah. Pisal jih je na začetku 20. stoletja in prav na prelomu stoletja se je močno uveljavila nova smer v eksegezi, ki si je zadala nalogo, kar najbolj natančno po evangeljskem besedilu dognati dejanski potek Jezusovega življenja. To je bilo pravo nasprotje racionalistične eksegeze, ki je zanikala v Svetem pismu vse, kar se ni skladalo s človeškim razumom, vendar je zašlo v nasprotno skrajnost, ko je hotelo vsak dogodek do dna natančno določiti in ga z neizpodbitno gotovostjo lokalizirati. To je delalo z veliko duhovitostjo in neutemeljenim sklepanjem. Tako so »dognali«, da se je Jezus spremenil na gori 5. avgusta l. 29, da je natančno tri leta javno deloval, da je umrl za pasho 7. aprila l. 30 itd. To je tako imenovano Leben-Jesu-Forschung, ki je po duhoviti znanstveni metodi raziskovalo Jezusovo življenje tako, »kot je v resnici bilo«.[21]

Tako je tudi v Krekovih Zgodbah večinoma vse natančno določeno. Ko pojasnjuje, kako je Jezus poklical Mateja za apostola, pravi: »Drugo leto svojega javnega delovanja, skoraj gotovo meseca svečana, se ob svoji poti skozi Kafarnaum ozre na Levija, ki je sedel v svoji mitnici poleg ceste.«[22] S popolno gotovostjo ve, da je Jezus povedal govor na gori prav tam, kjer je izbral svoje apostole, in je slabi dve uri od Tiberije, kateri Arabci danes pravijo Kerun el Hattin, to je Hattinska rogova,[23] čeprav trditev nima v izročilu nobene opore in se je pojavila šele v 16. stoletju. Za evangelije pravi, »da o nobeni knjigi na svetu ni pisatelj tako dokazan, kakor je dokazano, da so naše evangelije spisali evangelisti Matej, Marko, Luka in Janez«[24] in da je »popolnoma jasno, da je Marija, Lazarjeva in Martina sestra, tista grešnica, ki je svoj čas v Simonovi hiši tako lepo pokazala svojo spokornost«,[25] čemur seveda današnje spoznanje povsem nasprotuje.

Najbrž bi o tem danes pisal precej drugače, čeprav bi bil njegov slog verjetno isti. Ta je zelo prikupen, tekoč in živahen. Za njegovo pripovedovanje je značilna obilica pridevnikov: »Ko se rodi Jezus, zapojo angeli *milo* pesem o miru,[26] »Marija posluša besede pastirjev v *deviški* sramežljivosti in jih premišljuje,«[27] »*Mili* Jezusov pogled predre Levijevo dušo, da zapusti vse in gre za Jezusom«[28] itd. Če pravi Platon, da je »beseda obleka človeške duše«, potem prav takšno govorjenje razkriva tudi Krekovo dušo, saj z Zgodbami ljudi ni le seznanjal z novozaveznim odrešenjem, temveč jih je tako razlagal, da je ljudi tudi plemenitil in žlahtnil. V Zgodbah je Krek razkril globino svojega duha in širino svojega srca in prav v tem so Zgodbe avtentična Krekova podoba.

---

20 Prim. *Zgodbe*, 206.
21 Prim. J. Kremer, *Die Bibel lesen — aber wie?* Kath. Bibelwerk Stuttgart ^{2}1966, 23.
22 *Zgodbe*, 11.
23 *Zgodbe*, 205.
24 *Zgodbe*, 20.
25 *Zgodbe*, 237.
26 *Zgodbe*, 213.
27 *Zgodbe*, 85—86.
28 *Zgodbe*, 11.

Antun Bozanić

Krški škof Anton Mahnič in Janez Evangelist Krek

Družbena misel Janeza Evangelista Kreka pri Hrvatih s posebnim ozirom na Antona Mahniča

Dne 22. novembra 1896 je imenoval cesar Franc Jožef profesorja v goriškem semenišču dr. Antona Mahniča za krškega škofa. Papež Leon XIII. je 3. decembra istega leta to imenovanje potrdil. Mahnič je bil 7. februarja 1897 v Gorici posvečen za škofa. 27. marca 1897 pa je bil na Krku slovesno umeščen in prevzel upravo nad zaupano škofijo. Pred tem je bil Mahnič v slovenski javnosti že dobro poznan, v določenem smislu tudi popularen; sicer ne toliko kot profesor Nove zaveze v goriškem bogoslovju in večleten ravnatelj malega semenišča, temveč bolj kot javni delavec: mislec, kritik, polemik in publicist — predvsem kot pisec, lastnik, izdajatelj in urednik časopisa Rimski katolik (1888—1896). To glasilo je bilo njegova javna tribuna. Bil je tudi pobudnik prvega slovenskega katoliškega shoda v Ljubljani (30. in 31. aprila 1892), neposredno pred imenovanjem za škofa pa je ustanovil Leonovo družbo.

Z Mahničevim prihodom na Krk prihaja na cerkvenem področju do vedno večjega zbliževanja in povezanosti med Slovenci in Hrvati. Določeni stiki, ki so obstajali že pred tem, se z nastopom novega krškega škofa krepijo, drugi pa šele nastajajo. Številne pastoralne pobude na eni strani odmevajo na drugi. Nekatere akcije pa se tudi začenjajo z obojestranskim prizadevanjem. Naj omenim samo nekaj. Mahnič je začel leta 1902 na Krku izdajati list SS. Eucharistia kot Vjesnik hrvatskih i slovenskih svećenika klanjalaca. Vsaj v začetku je v tem listu enako slovenskih in hrvaških člankov. Leta 1911 preraste SS. Eucharistia v list Svećenička zajednica kot Glasilo dijecezanskih udruga hrvatskog i slovenskog svećenstva i Družbe svećenika klanjalaca. Vsekakor ne smemo prezreti tudi določenega političnega ozračja te dobe, v kateri se je kot relevanten element zbliževanja in združevanja jemala obojestranska pripadnost katoliški Cerkvi. Hkrati je to čas tako imenovanega »organiziranega katolicizma«. V Zagrebu se leta 1907 organizira prvi hrvaško-slovenski pedagoško-katehetski tečaj, naslednje leto pa prav takšen v Djakovu itd. Prva svetovna vojna je otežila nadaljnje skupne akcije.

Teh nekaj misli sem navedel zato, da bi laže uvideli vpliv dr. Kreka oziroma prehajanje njegovega dela in misli med Hrvate.

To predavanje ima dva dela:

I. Škof Mahnič — Hrvaško katoliško gibanje — dr. Janez Ev. Krek

II. Mahničevo delovanje v škofiji — zveza z dr. Krekom

I. Škof Mahnič — Hrvaško katoliško gibanje — dr. Janez Evangelist Krek

Nastanek Hrvaškega katoliškega gibanja

Utemeljitelj in voditelj Hrvaškega katoliškega gibanja (Hrvatski katolički pokret) je krški škof Mahnič. Leta 1902 pošlje mladega duhovnika Ivana Butkovića študirat na Dunaj, kjer je takrat živelo okoli 500 hrvaških študentov, z namenom, da tam v središču vsega dogajanja organizira hrvaške študente na katoliških načelih. Ne vemo, kakšna podrobna navodila je dal Mahnič mlademu Butkoviću. Zagotovo ga je usmeril k slovenskim akademikom, ki so bili že od leta 1893, se pravi od prvega slovenskega katoliškega shoda v Ljubljani — njegov idejni pobudnik je bil Mahnič — organizirani v slovensko katoliško akademsko društvo Danica. Butković uspe in tako že naslednje leto 1903 organizira s svojimi štirimi sodelavci prvo hrvaško katoliško akademsko društvo Hrvatska. To je začetek hrvaškega katoliškega gibanja. Prek tega društva se hitro organizirajo podobna društva na skoraj vseh visokih in srednjih šolah, kjer so hrvaški študenti. Da bi organizirali dijaštvo, začenjajo izdajati list Luč.[1] Na začetku, dokler ni na novo ustanovljeno akademsko društvo na Dunaju dobilo svojih prostorov, so se hrvaški akademiki zbirali v prostorih slovenske Danice. Sodelovanje, ki so ga takrat začeli slovenski in hrvaški katoliški študentje, se je nadaljevalo ves poznejši čas. Hrvati si prizadevajo, da bi se naučili slovensko, Slovenci pa hrvaško. Nič ni čudnega, če najdemo v Luči in Zori dvojezične članke. Imajo posluh za obojestranska vprašanja.[2]

Družbena usmeritev Hrvaškega katoliškega gibanja

Družbena vprašanja, ki jih je katoliška Cerkev imela za pomembna posebno v času Leona XIII., so takrat pritegnila pozornost nadobudnih študentov ter jih vedno bolj spodbujala k jutrišnjemu delu za pravičnejši svet. V prostore slovenskih in hrvaških študentov na Dunaju je pogosto prihajal dr. Krek in jih kot zastopnik v cesarskem svetu obveščal o takratnih gibanjih in političnih tokovih.[3] Tudi škof Mahnič, ki prihaja na Dunaj na zasedanje škofovske konference, ne zamudi priložnosti in se sreča s člani akademskih društev.[4] Študentje na Dunaju spremljajo vse, česar se loteva dr. Krek, da pomaga svojemu narodu. Včasih ga prosijo, da ima zanje socialni tečaj, s pomočjo katerega bi si pridobili podlago za socialno delo. Neki udeleženec takole opisuje enega izmed takih tečajev: »Krekova predavanja smo obiskovali vsi brez razlike glede tega, ali se mislimo posvetiti posebnemu političnemu in družbenemu delu ali ne. Zbirali smo se v dolgi sobi slovenskega društva Danica na Schönborngasse. Navzoči so bili Slovenci, kakšen Čeh in mi (Hrvati). Sedeli smo pomešani, kjer je pač kdo dobil prostor. Nekateri so imeli pred seboj zvezke in si pridno zapisovali. Meni je še danes žal, da nisem tega delal. Skratka, bolj smo cenili Krekova predavanja kot marsikatero akademsko predavanje na vseučilišču in jih nismo zlahka opuščali. Mislim, da smo se včasih pri Kreku v eni uri naučili več kot na univerzi v enem semestru..., Imel je svojo posebno metodo..., nekaj uvodnih besed in še nekaj dimov, tedaj pa je naenkrat odložil cigaro in začel s preprostimi, a močnimi besedami zanosno razlagati gibalno moč družbenega reda, o pomenu Kristusovih besed: »Ljubi Boga z vsem srcem, bližnjega pa kakor sam sebe.« Te besede je nato dr. Krek obračal na kmečko vprašanje, na obrtniško vprašanje. ... »Izobraženci morajo ljudstvu svetiti, biti morajo luč, ki se postavlja na mizo, ne pa pod sod.«[5]

---

[1] I. Butković, *Proslava 10-godišnjice »Hrvatske«* v: *Luč* XIII, 370.
[2] S. Pelz, *Uspomene na dra Kreka*, v: *Luč* (*Almanah*) 1918, 104.
[3] S. Pelz, n. d., prav tam.
[4] Prim. preglede na koncu posamičnih številk *Luči*.
[5] S. Pelz, n. d. 104.

Peter Rogulja navaja, da je dr. Krek vedel govoriti, da lahko pri vsakem razvoju naroda in njegove organizacije jasno razločujemo štiri momente: verskega, prosvetnega, gospodarskega in političnega.[6] Ko je to obrnil na slovenski narod, je rekel: »Pri izvajanju te organizacije so se naši organizatorji držali treh osnovnih načel: religioznega — ki ga je v vsej njegovi čistosti razglašal škof Mahnič, narodnega slovenskega in demokratičnega.«[7] Če že dr. Krek vidi vlogo, ki jo je v omenjenem procesu imel Mahnič med Slovenci, bi se enako lahko še bolj reklo o katoliškem gibanju med Hrvati. Zato pravi isti Rogulja: »Škof Mahnič je dal temu gibanju versko idejno podlago, Krek pa mu je vlil družbeno vsebino. Vsi pristaši našega katoliškega gibanja, ki se ukvarjajo s socialnim delom, so Krekovi učenci, pa je tudi zveza med mlado katoliško skupino na Hrvaškem in Slovenci najbolj močna prek Kreka.«[8] Mislim, da je s tem vse povedano. Kot smo že prej pokazali, ob nastanku katoliškega gibanja med Hrvati stopa vanj socialna misel. Pravzaprav eno dopolnjuje drugo in vanj prehaja: idejna verska podlaga in verski nagibi spodbujajo delo za narod, se pravi socialno delo. To je lepo povedal R. Eckert: »Socialno vprašanje je v svojem jedru religiozno in etično vprašanje. Ljudi je treba narediti plemenite in jih prepojiti z vzvišenimi načeli. ... Torej moralna reforma na krščanskih načelih.«[9] V vprašanjih organizacije in organiziranega socialnega življenja so se Hrvati — kot se tu pogosto poudarja — učili od Slovencev.

Leta 1907 so priredili v Zagrebu Prvi hrvaško-slovenski vsedijaški sestanek. Ko je na začetku drugega skupnega zasedanja predsednik dr. Markulin pozdravil dr. Kreka, so navzoči burno zaploskali, kar dokazuje, da ga je že takrat akademska javnost dobro poznala. Na tem je Krek dejavno sodeloval. Predaval je o krščanski socialni organizaciji in po predavanju nekajkrat koristno posegel v razpravo. Med drugim je opozarjal na škodljivost alkoholizma v našem narodu in obrnil pozornost na to, kar bi se dalo narediti. V izjavo shoda so vnesli zahtevo po organiziranju kmečkega stanu s pomočjo kreditnih in drugih zadružnih oblik in po ureditvi obrtniškega in delavskega stanu malo drugače. Sestanek je pozival dijaštvo, posebno pa še izobraženstvo k intenzivnemu krščanskemu socialnemu delu.[10]

S tem shodom je dobilo socialno vprašanje pri Hrvatih močnejši poudarek. To dokazuje tudi to, da je že prihodnjega leta Zbor duhovne mladeži zagrebačke organiziral socialni tečaj v Zagrebu (24.—26. IV. 1908). Eden glavnih predavateljev je bil dr. Krek. Poskušal je sistematično podati osnove socialne misli, dati praktična navodila za pomoč kmečkemu in delavskemu stanu pri nas. Organizator tečaja je kmalu objavil dve knjigi: eno s predavanji na tečaju, drugo pa o škodljivosti alkoholizma za naš narod.[11]

Med katoliškimi laiki sta bila posebno navdušena učenca Janeza Kreka dr. Peter Rogulja in dr. Rudolf Eckert. Kot študent prava je šel Rogulja celo v zadružno šolo v Ljubljano, da bi čim bolje spoznal razvoj slovenske organizacije. Prihajal je k dr. Kreku in z njim na dolgo razpravljal o tekočih problemih na Hrvaškem, ne samo o socialnih in gospodarskih, temveč tudi o političnih. Zelo zanimiva je Krekova ocena o političnih dogajanjih in delovanju posamičnih strank na Hrvaškem.[12] Škoda, da to stališče ni naletelo na širši odmev. Dr. Eckert je dosti potoval po zahodnih deželah, posebno po Belgiji, da bi spoznal tamkajšnje socialne razmere. Lepo število študentov iz Zagreba se je zbiralo pri Sv. Joštu na Krekovih socialnih tednih.

---

[6] P. Rogulja, Dr. J. *Krek* v: *Luč* 1915—16, 93.
[7] P. Rogulja, n. d. prav tam.
[8] P. Rogulja, n. d. 106.
[9] R. Eckert, *Socijalizacija Lučі* v: *Luč* VI, 13—15.
[10] Prim. *Luč* III, 280.
[11] Prim. *Luč* VIII, 564.
[12] P. Rogulja, n. d. 99—102.

List hrvaške katoliške organizacije Luč je v prvih letih izhajanja obravnaval socialno vprašanje spotoma. Leta 1910—11 pa se pojavlja »socializacija Luči«, se pravi, začenja se sistematično ukvarjati s socialnimi vprašanji.[13] »Spoznati moramo dušo svojega naroda, njegove misli in teženja, kreposti in slabosti, potrebe in nesreče, hkrati pa se naučiti od drugih, bolj naprednih narodov, kako je treba pomagati v socialnih potrebah . . .« pravi dr. Eckert.[14] V na novo uvedeni rubriki dr. Eckerta Socijalni vijesnik so najpogosteje navajani avtorji: J. Krek, A. Ušeničnik in K. Kautsky. P. Rogulja obvešča v nekaj bolj dolgih člankih z velikim navdušenjem hrvaško javnost o širokem delovanju dr. Kreka na slovenskem področju.[15]

Ob smrti dr. J. Kreka mu je uredništvo lista posvetilo ves zvezek-almanah.[16]

II. Mahničevo delovanje v škofiji — zveza z dr. Krekom

Kot kaže nadaljnji potek dogodkov, je bil Mahnič ob prevzemu službe na Krku seznanjen z zadružnimi organizacijami v Sloveniji. Po krajšem spoznavanju področja svoje škofije začne na Krku z listom Pučki prijatelj (1899), s katerim namerava narod gospodarsko dvigniti. Ta novi list je v določenem pogledu podoben časopisu Slovenski gospodar, ki je izhajal v Mariboru že več kot 30 let.[17] Čeprav je bila tedaj na Krku že od leta 1885 ustanovljena Kotarska gospodarska zadruga, ni razvila močnejše dejavnosti. Zato pokliče Mahnič na Krk večkrat dr. Kreka, da pouči duhovništvo, kako organizirati po krajih kreditne zadruge (posojilnice) in druge oblike zadružništva. Duhovniki se takoj s srcem lotijo dela, pa so v nekaj letih skoraj v vseh večjih krajih po Reifeisenovem sistemu organizirali kreditne zadruge, ki so jih imenovali »posujilnice«. Sredstva za začetno delo so pritekala od utemeljiteljev in dobrotnikov. Te kreditne zadruge so bile s temeljitim, čeprav skromnim delom poslovno uspešne. Nekaj časa za tem po mnogih krajih ustanovijo gospodarsko-trgovska in konzumna društva in nekaj zadrug, dovolj za takratne potrebe. Organizacija teh zadružnih oblik je v glavnem slonela na ramenih duhovnikov. Na Krku je škofov tajnik in poznejši kancler dolgoletni predsednik Gospodarske zadruge, kaplani na Krku pa so uredniki gospodarskega lista Pučki prijatelj. Na škofovski zemlji postavijo vinograd za ogled. Postopoma se v to delo vključujejo tudi krajevni učitelji. Vsa administracija posluje brezplačno. Zadružno gibanje se je po Mahničevem prizadevanju in s strokovno Krekovo pomočjo razvilo po kvarnerskih otokih in Istri prej in močneje kot po drugih hrvaških krajih, bilo pa je — kot pravi V. Zidarić — »tesno in stalno povezano s slovenskim zadružnim gibanjem«.[18]

Naj na tem mestu omenim še eno stvar. Mahnič je v začetku leta 1911 začel z listom Svećenička zajednica, pri tem pa je imel namen organizirati duhovništvo. Idejo so hitro sprejeli in duhovniki so se hitro organizirali v društva ne samo na področju krške škofije, temveč tudi v drugih škofijah. Duhovniki so na rednih sestankih navadno razpravljali o sodobnih vprašanjih. Tako so na zborovanje istrske Svećeničke zajednice v Pazinu 25. julija 1912 poklicali dr. Kreka in ta je petdesetim zbranim duhovnikom najprej predaval o gospodarski organizaciji na splošno, nato pa o katoliškem dijaštvu in laištvu.[19]

Mahnič se je v skrbi za povojno prihodnost svojega naroda že na začetku vojne 5. marca 1915 sestal na Reki z J. Krekom in tedanjimi politiki: Laginjo, Spinčićem, Trinaj-

---

[13] Prim. *Luč* VI, 1.
[14] Prim. *Luč* n. d. 15.
[15] Prim. P. Rogulja v: *Luč* XI, 91—107; Luč XIV, 6—12.
[16] Prim. *Luč-Almanah* 1918.
[17] Prim. S. Markulin, *Slovenska katolička štampa* v: *Luč* 1916—17, II, 35—40.
[18] V Zidarić, v: *Narodni preporod u Dalmaciji i Istri*, Zagreb 1969, 474.
[19] Prim. *Svećenička zajednica* II, Krk 1912, 171.

stićem in Kurelićem, p. Škrivanićem (kapucinskim provincialom) in p. Miloševićem (minoritskim provincialom). Sestavili so memorandum za papeža Benedikta XV. Papeža so zaprosili, naj se na mirovni konferenci po vojni zavzame za naš narod. Predstavitev sta papežu prenesla provinciala p. Škrivanić in p. Milošević. Papež Benedikt je odgovoril, da se bo zavzel, če ga bodo poklicali na mirovno konferenco. Tekst memoranduma ustreza vsebini Majske deklaracije, ki je nastala dve leti pozneje.[20]

Sklep

Na osnovi te predstavitve vidimo, kako sta se misel in delo Janeza Evangelista Kreka med Hrvati hitro razširila, čeprav je gotovo, da je imel Krek s Hrvati tudi druge stike. Z ene strani je nastanek in razvoj Hrvaškega katoliškega gibanja naredilo Krekovo socialno misel živo med izobraženstvom, z druge strani pa je Krek s svojimi praktičnimi navodili pomagal duhovnikom pri oblikovanju zadružništva. V prvem in drugem primeru pa je posredniška vloga pripadla krškemu škofu dr. Antonu Mahniču.

Prevedel A. S.

Literatura

Luč, I—XIV, Krk-Zagreb 1905—1920.
Svećenička zajednica, I—II, Krk 1911—1912.
Čas, XV, Ljubljana 1921.
Naša sloga, Trst 1912.
M. Bolonić — I. Žic, *Otok Krk kroz vijekove*, Zagreb 1977.

[20] Prim. M. Bolonić — I. Žic, *Otok Krk kroz vjekove*, Zagreb 1977, 80.

Jože Krašovec

Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi

Znano težišče Jeremijeve teologije, izvolitev in zaveza na eni strani in kritičen zgodovinski položaj na drugi strani, sta razlog, da ima povračilo tudi v tej knjigi zelo vidno vlogo. Jahve, ki je dobrotno izvolil Izraela in z njim sklenil zavezo, je po vsem svojem bistvu zvesti Bog. Zato od svojega ljudstva pričakuje popolno zvestobo v vsakem pogledu. Dejstvo je ravno nasprotno. Izrael se stalno obrača k malikom in vsestransko prestopa sveto Jahvejevo postavo. Zato mora Jahve nastopati kot sodnik. Največkrat uporablja tuje narode, da izvršijo njegov sklep kazni. Prerok razume prihod Kaldejcev kakor kazen za krivdo.

V Jeremijevi knjigi zelo pogosto nastopa motiv jeze z raznimi sinonimi. Še bolj značilen je motiv »obiskanja«. Jeremija nenavadno pogosto uporablja glagol *pāqad* — »gledati na kaj, klicati na odgovornost, kaznovati«. Samostalniška oblika je manj pogosta. Zanimivost tega korena je, da označuje »obiskanje« tako v odrešilnem kakor v povračilno-kaznovalnem smislu.[1] Povračilno-kaznovalni vidik seveda zelo razločno prevladuje.[2]

Med vsemi besedili, ki kakor koli zadevajo vprašanje povračilne božje pravičnosti, nekaj enot kliče po posebni obravnavi: 2,1—37; 4,5—31; 11,18 — 12,6; 14,1 — 15,4; 15,10—21; 30,1 — 31,40; 32,1—44. Za nekaj drugih zadostuje, da jih na kratko označimo tukaj.[3] V 5,1—31 Jahve po preroku odgovarja na vprašanje ljudstva, zakaj ga je zadelo

---

[1] Gl. J. Scharbert, »Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen«, *Biblica* 38 (1957) 140; »Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments«, *Biblische Zeitschrift. Neue Folge* 4 (1960) 209—26; H. Fürst, *Die göttliche Heimsuchung. Semasiologische Untersuchung eines biblischen Begriffes*, Pontificium Atheneum Antonianum / Facultas theologica — Thessis ad lauream N. 173; Rom 1965; G. André, *Determining the Destiny. PQD in the Old Testament*, Coniectanea Biblica — Old Testament Series 16, CWK Gleerup Uppsala 1980.

[2] Gl. 5,9.29; 6,6.16; 9,8.24; 11,22; 13,21; 14,10; 15,3; 21,14; 23,2.34; 25,12; 27,8; 29,32; 30,20; 36,31; 44,13.29; 46,25; 49,8; 50,18.31; 51,44.47.52.

[3] Celotna študija se med drugim opira na vidnejše komentarje: F. Giesebrecht, *Das Buch Jeremia* (Handkommentar zum Alten Testament; 2. izd.); Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1907; A. Condamin, *Le livre de Jérémie* (Etudes bibliques), J. Gabalda, Paris 1920; P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (Kommentar zum Alten Testament X; 2. izd.); A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1928; A. Penna, *Geremia* (La Sacra Bibbia), Marietti, Torino/Roma 1954; J. Ph. Hyatt-S. R. Hopper, *The Book of Jeremiah* (The Interpreter's Bible V), Abingdon Press, New York, Nashville 1956, 777-1142; J. Bright, *Jeremiah* (The Anchor Bible 21); Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1965; W. Rudoph, *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament 12; 3. izd.); J. C. B. Mohr, Tübingen 1968; A. Weiser, *Das Buch Jeremia* (Das Alte Testament Deutsch 20/21; 6. izd.); Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; E. W. Nicholson, *The Book of the Prophet Jeremiah. Chapters* 1—25 (The Cambridge Bible Commentary) Cambridge University Press, Cambridge 1973; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (The New International Commentary on the Old Testament), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1980.

vojno opustošenje. Jahve opozarja na splošno nezvestobo in poudarja, da je vsa nesreča zaslužena kazen. V v. 7 se sprašuje: »Zakaj bi ti moral odpustiti? . . .« Podobno v v. 9 in 29 (gl. tudi 9,8): »Ali naj takšnih ljudi ne kaznujem, govori Gospod, ali naj se ne maščujem nad takšnim narodom«; 6,1—26 prinaša v bistvu isto vsebino. V 7,1—15 Jahve ljudstvo vabi k poboljšanju, da bi lahko prebivalo v svoji deželi. 8,4—23 prinaša tožbo nad nepoboljšljivim ljudstvom in izliv prerokove bolečine zaradi prebivalcev v Jeruzalemu, ki morajo prenašati kazen za svojo krivdo.

Pozornost vzbuja dalje enota 17,5—11, ki ima modrostni značaj. Besedilo prinaša najprej vzorno antitezo: prekletstvo človeka, ki zaupa le v človeka // blagoslov človeka, ki zaupa v Boga (5—6//7—8). Ta antiteza je dobila podobno obliko v Ps 1.[4] V v. 10 se pojavi klasična povračilna izjava: »Jaz, Gospod, preiskujem srce, preizkušam obisti, da dajem vsakemu po njegovem vedenju in po zasluženju njegovih del« (gl. tudi 32,19c). V izpovedi 20,7—18 spregovori Jeremija sam z vso silovitostjo svojih čustev sredi skrajnega življenjskega boja. V tem edinstvenem besedilu, ki spominja samo še na tožbo obupanega Joba v 3. pogl. Jobove knjige, se prepletajo blasfemična obtožba »Preslepil si me, Gospod, in dal sem se preslepiti« (7a), skrajno zaupanje v božje varstvo (11), želja po maščevanju nad sovražniki (12) in želja po kaznovanju znanilca njegovega rojstva (15—18).

Večjo pozornost zasluži končno še grožnja oz. napoved kazni Babilonu v dolgi enoti 50,1 — 51,58. Jeremija polaga sovražnikom v usta izjavo glede Izraela (50,7): »Ne delamo s tem krivice, saj so grešili zoper Gospoda, zatočišče pravičnosti, upanje svojih očetov.« Ker pa je Babilon očitno prekoračil svojo pristojnost, velja tudi njemu napoved povračila »po njegovih delih« (gl. zlasti 50,29 in 51,6.24).

Poleg vseh doslej omenjenih enot se tema o povračilu v različnih oblikah in v različnem obsegu pojavlja še na mnogih drugih mestih.[5]

2,1—37 — *Jahve obtožuje nezvesto ljudstvo*

Besedilo, ki očitno spada med prve Jeremijeve pogovore, je prerokov odgovor na tožbo ljudstva, zakaj ga je v sedanjem trenutku zadela nesreča opustošenja. Ljudstvo ne more spraviti v sklad svojega stanja z izročilom o lastni izvolitvi, zato se pravda s svojim Bogom. Jeremija, ki ima izredno globoko spoznanje o božji svetosti in zvestobi, vidi le eno možnost za razlago sedanje nesreče: odpad od Boga. Zato sedanje stanje, ki poteka v znamenju božje sodbe, primerja z nekdanjim stanjem zvestobe ljudstva in božje naklonjenosti. Besedilo se začne s spominom na nekdanjo nerazdružnost. Jeremija že tu seže po povračilnem načelu, ko govori o božjem varstvu pred sovražniki. V v. 3 beremo:

Sveta posest (*qōdeš*) je bil Izrael Gospodu,
prvina njegovih pridelkov.
Kdor je od tega jedel, si je nakopal krivdo (*'šm*),
nesreča ga je zadela, govori Gospod.

Spomini na preteklo božjo naklonjenost narekujejo Jahveju tožbo nad odpadom očetov (5):

---

[4] Gl. J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry* (Supplements to Vetus Testamentum 35), J. E. Brill, Leiden 1984, 108—12.

[5] Gl. 1,16; 3,5; 3,19 — 4,4; 7,23.29.32; 9,1—8.9—21; 10,17—22.23—25; 11,1—14; 12,13.14—17; 13,9.14.20—27; 14,5—9; 16,1—13.16—18.19—21; 17,1—4.12—13.14—18.19—27; 18,1—12.13—17. 18—23; 19,1 — 20,6; 21,1—10; 21,11 — 22,9; 22,13—19.20—30; 23,1—8.9—40; 24,1—10; 25,1—14. 15—38; 26,1—24; 27,1—22; 28,1—17; 29,1—32; 34,8—22; 35,17—19; 36,1—32; 44,1—30; 45,5; 46,10.21.25.28; 48,1—47; 49,7—22; 52,2—3.

Tako govori Gospod:
Kaj so vaši očetje našli krivičnega na meni,
da so se oddaljili od mene, da so šli za ničevimi maliki
in so sami postali ničevi?

Jahve je ljudstvo izpeljal iz Egipta in mu dal v last obljubljeno deželo, ljudstvo pa je oskrunilo njegovo deželo z malikovanjem (6—8). Zato se njegova tožba nadaljuje in stopnjuje: Ali se je sploh že kdaj zgodilo, da bi kakšen narod zamenjal svoje bogove? (10—11). Ta tožba se začne z znamenitim besediščem pravde (*rîb*) v v. 9:

Zato se moram še dalje z vami pravdati, govori Gospod,
s sinovi vaših sinov se moram pravdati.

Tožba se konča z obtožbo v v. 13.:

Saj je dvojno hudobijo storilo moje ljudstvo:
mene so zapustili,
studenec žive vode,
da si izkopljejo kapnice,
razpokane vodnjake,
ki ne morejo držati vode.

Vse to je daljši uvod v razlago sedanjega stanja. Preroku se zdi samo po sebi umevno, kje je treba iskati razloge za klavrno sedanje stanje, ko voditelji kakor brez glave iščejo rešitve pri Egipčanih in Asircih (14—19). V. 17 in 19 neposredno navajata vzrok:

17 Ali se ti ni to zgodilo,
ker si zapustil Gospoda, svojega Boga,
v času, ko te je vodil po potu?

19 Tvoja hudobija te tepe,
tvoj odpad te kaznuje.
Vedi torej in glej, kako hudo in bridko je,
da si zapustil Gospoda, svojega Boga
in da se me nisi bal,
govori vsemogočni Gospod nad vojskami.

V novi enoti (20—28) Jahve obtožuje ljudstvo zaradi raznih oblik malikovanja, da prikaže ves obseg njegove krivde. Tako lahko v zadnji enoti (29—37) zavrne vsako možnost, da bi ljudstvo upravičeno obtoževalo svojega Boga. V v. 29—30 beremo:

Zakaj se pravdate z menoj?
Vsi ste odpadli od mene, govori Gospod.
Zaman sem tepel vaše sinove,
nauka niso sprejeli...

Jahvejeva vzgoja s kaznijo ni pomagala, to je razvidno predvsem iz samovšečnosti. Ljudstvo ni sposobno spoznanja, da tiči v breznu krivde (35).

4,5—31 — *neprekličnost božjega sklepa o kazni*

V tem besedilu Jeremija prvič v dramatičnem slogu govori o Jahvejevem sklepu, da »od severa« (6) privede sovražnika, ki bo grozovito opustošil vso deželo z Jeruzalemom vred. V v. 8 beremo:

Zato si ogrnite raševino,
žalujte in tulite:
»Ni se odvrnila od nas
goreča Gospodova jeza«.

Ta zapoved je Jahvejev odgovor na lahkomiselno samozaupanje ljudstva, ki je izraženo v 2,35: »Pri vsem tem še trdiš: 'Nedolžen sem; njegova jeza se je odvrnila od mene' ...«

Ljudstvo, ki ne mara spoznati in priznati svoje krivde, doživlja nesrečo kot krivično usodo. V njegovih očeh je končno Bog tisti, ki se je pokazal krivičnega. V. 10 nazorno nakaže, kakšen bo odziv predrznega izraelskega ljudstva na bližajočo se nesrečo:

Govorili bodo: »Oh, vsemogočni Gospod,
resnično, silno si prevaril
to ljudstvo in Jeruzalem,
ko si govoril: rešitev vas čaka,
a nam gre meč do grla.«

Na takšen izziv je toliko bolj odločen Jahvejev odziv. V v. 14 ljudstvo poziva k pokori:

Izperi hudobijo iz svojega srca, Jeruzalem,
da se boš rešil.
Kako dolgo bodo stanovale v tebi
tvoje hudobne misli?

Iz tega poziva je jasno razvidno, da bi načelno bila možna rešitev tudi v skrajno brezupnem stanju, če bi se ljudstvo spreobrnilo. Kakor je krivda dala povod za »božjo jezo«, bi resnično spreobrnjenje dalo povod za božje »kesanje«. Izkustvo vendar ne daje nobene osnove za upanje. Sklep o opustošenju dežele je zapečaten, ker so napake nepopravljive. Jahve poudarja strogo vzročno zvezo med nesrečo in krivdo ljudstva. V v. 18 beremo:

Tvoja pot in tvoja dela
so ti to napravila.
Tvoja hudobija povzroča bridkost,
ki te je zadela v srce.

V v. 22 Jahve še enkrat bridko obtožuje svoje odpadlo ljudstvo. S tem je usoda ljudstva zapečatena. V v. 28b Jahve izrecno poudarja dokončnost svojega sklepa:

Da, govoril sem in sklenil,
ne kesam se in se ne bom odvrnil od tega.

11,18 — 12,6 — *pravičnost v dvogovoru med prerokom in Bogom*

Odločnost in nedvoumnost Jeremijeve kritike splošne nezvestobe ni izzvala odpora le pri voditeljih v Jeruzalemu, temveč tudi pri njegovih sovaščanih v Anatotu in očitno celó v njegovi družini ter pri prijateljih. To je razvidno predvsem iz pričujočega besedila. Jeremija zdaj izlije pred Bogom svojo rahločutno prizadetost. Tako pride do dia-

loga v naslednjem zaporedju: Jeremija (11,18—20) // Bog (11,21—23); Jeremija (12,1—4) // Bog (12,5—6).

Jeremijeva prva reakcija na zle naklepe proti njemu je zahteva po neizprosnem maščevanju (11,20):

Gospod nad vojskami, ki si pravičen sodnik (*šōpēṭ sedeq*),
ki preiskuješ obisti in srca,
daj, da vidim tvoje maščevanje nad njimi,
zakaj tebi sem zaupal svojo pravdo.

Jahve je v Jeremijevih očeh *šōpēṭ sedeq*, tj. Bog, ki bo pravilno razsodil, kdo je pravičen in kdo hudoben. Jeremija si je tako svest svoje pravičnosti, tj. zvestobe oz. pravilnosti svojega razmerja do Boga in očitno tudi do ljudi, ko zvesto oznanja božje pravo, da lahko z vso gotovostjo izreče zahtevo po maščevanju. Dejstvo krivičnosti zanj že pomeni dejstvo kazni. Božji odgovor (11,21—23) mu da prav:

Zato tako govori Gospod glede ljudi v Anatotu: Tiste, ki ti strežejo po življenju in govorijo: »Ne prerokuj več v Gospodovem imenu, sicer umreš od naših rok.« Zato tako govori Gospod nad vojskami: »Glej, kaznoval jih bom (*pōqēḏ*); mladi možje bodo umrli pod mečem; njihovi sinovi in hčere bodo umrli od gladu. Nič jim ne bo preostalo, kajti nesrečo privedem nad ljudi v Anatotu v letu njihovega kaznovanja (*p^{e}quddāh*).

Glede na ta božji odgovor preseneča drugi del dialoga (12,1—6). Jeremija je nesrečen zaradi uspevanja hudobnih, ker tudi sam občuti njihovo nasilje. Zdi se mu, kakor da Bog sam podpira njihovo trdnost in uspeh (2). Preden izjavi svojo zahtevo po maščevanju (3—4), previdno izrazi svojo obtožbo božje »krivičnosti« (1):

Ti imaš prav (*saddîq 'attāh*), Gospod,
ko se pravdam s teboj,
vendar so primeri, ko se moram s teboj sporeči.
Zakaj je uspešna pot krivičnih,
zakaj uživajo mir vsi odpadniki?

Tu je zelo razločno vidno, kakšen vidik božje pravičnosti je zastopan v pridevniku *saddîq*. Gre za postavko, da je Bog v vsem svojem ravnanju neoporečen, tj., da ima vedno prav. Zdaj Jeremijevo življenjsko izkustvo podobno kakor Joba tira v dvom glede vsesplošne pravilnosti božjega delovanja v svetu.

Božji odgovor (5—6) lahko preseneti vsakega bralca. Bog Jeremija ne potolaži z obljubo olajšanja, temveč mu z izredno močjo in izvirno metaforiko odpira pogled v še večje, skrajno trpljenje, ki ga čaka: celo njegovi najbližji so se izneverili. Iz tega upravičeno sklepamo, da Bog poudarja predvsem nujnost zaupanja v njegovo pravičnost tudi v najbolj skrajnem razočaranju. Človek se zares ne more pravdati z Bogom, a zanj ni druge rešitve kakor zaupanje v božjo pravičnost. Seveda tu ne kaže prezreti, da je zaupanje v božjo pravičnost toliko bolj očitno edina človekova alternativa, ker se človek pokaže kot skrajno nepravičen. Kdaj človekova krivičnost pride bolj do veljave kakor takrat, kadar najbližnji pustijo nesrečnika samega ali ga celo izrecno zavrnejo? Zaradi človekove krivičnosti pa ni umestno obtoževati Boga.[6]

14,1 — 15,4 — *zgolj navidezna spokornost ne more odvrniti kazni*

Že uvodna vrstica neposredno pokaže, kakšen položaj je dal povod za nastanek besedila: »Beseda Gospodova, ki je prišla Jeremiju glede suše.« Iz nadaljnjih vrstic

[6] Glede 12,1—6 gl. tudi J. Krašovec, *Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, 86—88.

(2—6) je razvidno, da je suša prava narodna katastrofa. Zato je razumljivo, da ljudstvo vpije, išče rešitve in zastavlja vprašanja. Prerok ima zdaj vlogo, da ljudstvu posreduje božji odgovor. Toda rahločutni Jeremija pristavi tudi svoja čustva in svojo prošnjo. Tako je prišlo do zgradbe besedila na osnovi treh nastopajočih subjektov: ljudstvo, Jahve, prerok.

Ljudstvo nesrečo očitno že instinktivno doživlja kot kazen za svoje grehe. Zato se zaveda, da lahko pričakuje rešitev le, če prizna svojo krivdo, jo obžaluje in prosi Boga rešitve. Iz te zavesti se porodijo vrstice 7—9.

7 Če naše krivde pričajo zoper nas,
Gospod, nastopi zaradi svojega imena (*l^{e}ma^{c}an š^{e}mekā*),
kajti mnogo je naših prekrškov,
s katerimi smo grešili zoper tebe.
8 Ti, upanje Izraelovo,
njegov rešitelj ob času stiske,
zakaj si kakor tujec v deželi,
kakor popotnik, ki se ustavi le, da prenoči?
9 Zakaj si kakor mož brez svéta,
kakor junak, ki ne more pomagati?
Saj si vendar v naši sredi, Gospod,
imenujemo se po tvojem imenu,
ne zapusti nas!

Po tej izpovedi krivde in prodirni prošnji bi pričakovali vsaj božjo obljubo usmiljenja in rešitve. Vendar tukaj ni tako. Božji odgovor (10—12) je presenetljivo trd. Spokornost ni iskrena, zato se bo Jahve »spominjal njihove krivde in bo kaznoval (*yipqōd*) njihov greh« (10c). Prerok naj ne prosi za ljudstvo, Jahve ne bo poslušal njihovega vpitja, temveč jih bo pokončal »z mečem, lakoto in kugo« (11—12). Jeremija se kljub temu nekako zavzame za ljudstvo, češ da so preroki ljudstvu obljubljali »resničen mir«. Toda zdaj je tudi on deležen negativnega božjega odgovora: preroki govorijo lažnivo, zato bodo tudi oni pokončani z mečem in lakoto (13—16). Jahve zaključuje svojo odločitev: »Tako izlijem nanje njihovo hudobijo« (16d).

Obstoječe stanje strašne stiske ljudstva v preroku povzroča skrajno bolečino in sočustvovanje (17—18). Kljub temu mora tudi v nadaljevanju premočrtno oznanjati nepopustljiv božji sklep o kazni nad nezvestim ljudstvom. Tudi Mojzes in Samuel zdaj pri Jahveju s posredovanjem ne bi nič opravila (15,1—4). Nepopustljivost Jahvejevega sklepa preseneča toliko bolj, ker ga tudi ponovna spokorna izpoved krivde in prodirna prošnja ljudstva ne moreta omehčati. V v. 19—22 imamo namreč vzoren obrazec spokornosti in prošnje. Če tudi na to Jahve ne odgovori z usmiljenjem, je več kakor očitno, da tu gre le za besede, ceremonial brez ustrezne osnove v srcih ljudi. Iz nepopustljivosti Jahvejevega stališča je tako nadvse jasno razvidno, da Jahve od svojega ljudstva zahteva popolno zvestobo in v primeru zablode resnično spokornost z nedvoumno pripravljenostjo za nedeljeno zvestobo. Besedilo spokornega obrazca in prošnje se glasi:

19 Si Judo popolnoma zavrgel,
se ti je Sion pristudil?
Zakaj si nas tepel,
da ni ozdravitve za nas?
Upali smo na mir, pa ni prišlo nič dobrega,
na čas ozdravljenja, a glej: grozota!
20 Spoznavamo, Gospod, svojo hudobijo,
krivdo očetov, da smo grešili zoper tebe.

21 Ne zametuj nas, zaradi svojega imena,
ne onečaščuj prestola svojega veličastva,
spomni se, ne prelamljaj svoje zaveze z nami!
22 Ali more kdo izmed malikov dati dež,
ali more nebo dati plohe?
Mar nisi to ti, Gospod, naš Bog?
Upamo vate, ker si ti vse to ustvaril.

V teh vrsticah je izražena vsa teološka osnova za upanje v odrešenjsko božjo pravičnost kljub krivdi ljudstva. Bog konec koncev ni odvisen od kvalitete ljudi, temveč deluje kot vzvišeni stvarnik iz svoje zvestobe zavezi, ki jo je sklenil iz svoje naklonjenosti. Deluje torej zares »zaradi svojega imena«. Kakor je razvidno iz nekaterih drugih besedil hebrejske Biblije (npr. Drugi Izaija, Ezekiel), se Bog v resnici usmili grešnega ljudstva »zaradi svojega imena«. Toda vedno enako ostane v veljavi odločilni pogoj: če človek resnično spozna svojo grešnost in se hoče brez pridržka spreobrniti z upanjem v božjo dobroto. Ta pogoj ohrani vso veljavo tudi v Novi zavezi. Sicer ne bi bilo govora o poslednji sodbi nad pravičnimi in krivičnimi.

15,10—21 — *je Bog res nezanesljiv?*

Tema in najosnovnejša zgradba je v tej »izpovedi« podobna kakor v 11,18—12,6. Tudi to besedilo je tožba v stiski. Vendar ta tožba mnogo bolj prehaja v obtožbo Boga. Zato božji blagoslov tudi bolj neposredno velja Jeremiji kot preroku. Jeremija se oglasi na robu obupa (10):

Gorje mi, moja mati, da si me rodila,
moža prepira in spora z vso deželo!
Nisem si izposojal in oni mi niso posojali,
kljub temu me vsi preklinjajo.

Zdi se, da so kar štiri vrstice (11—14) božji odgovor. Ker je besedilo v tekstnokitičnem pogledu izredno problematično, lahko le z relativno zanesljivostjo povzamemo vsebino in domnevamo pomen odgovora: Jahve v svoji jezi kliče sovražnika (s severa), da kaznuje pregrehe Jude. Jeremija naj torej preusmeri svojo pozornost iz lastnih problemov v pretresljive dogodke znotraj vsega naroda. Smisel odgovora bi po tem takem bil podoben kakor v 12,5—6 v razmerju do 12,1—4.[7]

V v. 15—18 imamo nadaljevanje Jeremijeve tožbe in obtožbe:

15 Gospod, spomni se me in se zavzemi zame,
maščuj se zame nad mojimi preganjalci,
ne vzemi me proč v svoji potrpežljivosti,
spoznaj, kako zaradi tebe prenašam sramoto!
16 Če so se pojavile tvoje besede, sem jih požiral,
tvoje besede so mi bile v radost
in veselje mojega srca;
kajti po tvojem imenu se imenujem,
Gospod, Bog nad vojskami.
17 Ne sedim v krogu nasmejanih, nisem veder,
pod silo tvoje roke sedim osamljen,
kajti napolnil si me s srdom.
18 Zakaj moja bolečina večno traja,

---

[7] Prim. J. A. Thomson, *The Book of Jeremiah*, 394.

zakaj je moja rana strašna, neozdravljiva?
Postal si mi kakor varljiv potok,
kakor nezanesljive vode.

Višek obtožbe Boga v 18b spominja predvsem na začetek najbolj silovite izpovedi 20,7—18:

Preslepil si me in dal sem se preslepiti,
zgrabil si me in premagal.
Ves dan sem v posmeh,
vsak me zasmehuje.

Oba primera obtožbe presenečata predvsem glede na Jeremijevo obtožbo zaradi odpada ljudstva v 2. pogl. V 2,13 govori o dvojni krivdi ljudstva; zapustili so Jahveja, ki je studenec žive vode, in si izkopali razpokane vodnjake, ki ne morejo držati vode. V 18b je Jahve sam deležen prerokove obtožbe, da je »varljiv potok«.

Osnovni razlog, da obtožuje Jahveja, je najbolj neposredno in nedvoumno izražen v 15b : »Vedi, da trpim zasramovanje zaradi tebe.« Ta izjava je dejansko osnova prerokove zahteve, naj se Jahve zanj maščuje nad njegovimi preganjalci. Ker se Jeremija tako globoko zaveda, da je Jahvejev prerok, a zato doživlja le neuspeh in bridkosti, v njem vedno bolj vidi svojega dolžnika. Jahve je dolžan, da se zavzame zanj in spremeni njegovo usodo.[8] A ker Jahve Jeremiju ne ustreže, kakor on želi, mora veljati kot »varljiv potok«.

S tem je Jeremija padel tako globoko na vulgarno človeško raven, da je v bistvu zaigral preroški poklic. To spoznanje mu predoči edini možen božji odgovor: zahtevo po spreobrnjenju.[9] Celotni božji odgovor (19—21) odlično pokaže, kakšno mora biti človekovo stališče do vprašanja božje pravičnosti: radikalen izhod (eksodus) iz človekove vulgarnosti. Prerok se mora dvigniti tako visoko na raven božje vzvišenosti in nedoumljivosti, da se bodo drugi obračali k njemu. Potem bo deležen božje pomoči. Odgovor odpira pogled v globino in širino. Predvsem pokaže, da človek ne sme neskončnemu Bogu narekovati zahtev, ki se porajajo v njegovem skrajno ozkem svetu, v katerem vidi le sebe. Zaupanje v božjo pravičnost pomeni končno potrpežljivost tudi v navidez najbolj brezizhodnem položaju.

30,1 — 31,40 — *kazen za pretekle pregrehe in obljuba rešitve za prihodnost*

Pogl. 30—34 razlagalci navadno označujejo kot knjigo tolažbe. Kakor druge je tudi ta zbirka sestavljena iz več daljših in krajših enot. Da sta pogl. 30—31 prva večja enota, je razvidno iz konstantnosti odrešenjske tematike in pesniške zgradbe. Ker pa pesnik isto osnovno tematiko izraža z različnimi izredno močnimi pesniškimi prispodobami, je celota razčlenjena v več manjših enot. Najbolj jasen razpoznavni znak členitve je uvodni obrazec »Tako govori Gospod«.[10]

Kljub izrazito odrešenjski naravi tema o povračilu naravnost izstopa v nekaterih odlomkih. Podobno kakor pozneje Drugi Izaija Jeremija tu najprej odgovarja na boleče vprašanje ljudstva, očitno predvsem ljudstva propadlega severnega kraljestva, zakaj ga je zadela katastrofa, da je izgubilo samostojnost, doživelo opustošenje in izgnanstvo v asirski imperij. Ker je Jeremija ves čas tudi sam tako boleče občutil radikalni odpad ljudstva od božje postave, ne more presenečati, da sedanje stanje razlaga izključno kot kazen za greh. Tako mu sedanje stanje najprej odpira pogled v preteklost, ki je zaznamovana s krivdo.

---

[8] Prim. W. Rudolph, *Jeremia*, 108.
[9] Prim. W. Rudolph, *Jeremia*, 109.
[10] Glede zgradbe prim. J. Krašovec, *Antitehtic Structure in Biblical Hebrew Poetry*, 90—95.

Namen tega spominjanja določa namen božje kazni, ki je, vse dokler obstaja upanje za spreobrnjenje, izključno vzgojna. Namen božje kazni je priprava na odrešenje. V pričujočih pogl. je to posebno jasno izraženo. Spominjanje preteklih zablod in poudarjanje vzročne zveze med krivdo in nesrečo naj bi ljudstvo nagibalo k iskrenemu spreobrnjenju, da bodo odrešenjske božje namere lahko dosegle zaželene učinke. V 31. pogl. je govor o čudovitih obljubah odpuščanja in odrešenja za prihodnost. Vendar bralec pri tem ne sme spregledati, da bo tudi v prihodnosti uresničenje obljube končno odvisno od človeka. Krivda bo odpuščena le tistemu, ki se bo resnično nedeljeno oklenil zaveze z Bogom. Le tisti bo deležen sadov božjega odrešenja.

Prvič srečamo povračilno tematiko v odlomku 30,10—11, saj prinaša obljubo rešitve iz asirskega izgnanstva. V v. 10 Jahve spodbuja, naj se ljudstvo ne boji, v v. 11 pa utemeljuje:

Zakaj jaz sem s teboj,
govori Gospod, da te rešim;
pokončal bom vse narode,
med katere sem te razkropil.
Toda tebe ne bom pokončal,
temveč te bom pokoril po pravici (*lammišpāṭ*),
čisto brez kazni te ne morem pustiti.

Pričujoča vrstica zveni kot uslišanje Jeremijeve molitve v 10,23—25, ki se glasi:

23 Vem, Gospod, da človekova pot ni v njegovi oblasti,
da nihče, ki hodi, ne določa svojega koraka.
24 Pokori me, Gospod, vendar po pravici (*bᵉmišpāṭ*),
ne v jezi, da me ne prikrajšaš.
25 Razlij svoj srd nad narode, ki te ne poznajo,
nad plemena, ki ne kličejo tvojega imena,
kajti pogoltnili in pokončali so Jakoba,
njegove pašnike so opustošili.

V obeh besedilih je dovolj jasno poudarjeno, da je kazen za Izrael zaslužena. Toda v ozadju je na eni strani vera v premoč božje obljube o odrešenju iz ljubezni,[11] na drugi strani zavest, da človek sam končno ni sposoben ustrezne zvestobe. Od tod misel na kazen »po pravici«. Toda na kaj se opira prošnja oz. sklep glede uničenja narodov, ki zatirajo izraelsko ljudstvo? O tem lahko zanesljivo ugibamo: samozavestno nasilje, ki pokaže, da so narodi prekoračili dovoljeno mero božje kazni.

30,12—17 je nova enota. V tej še bolj izstopa tema o povračilu. Jahve v osebnem nagovoru najprej ugotavlja brezupno stanje svojega ljudstva (12—14a). Potem takoj izrecno poudari, da je vse to posledica krivde (14bc—15):

Da, kakor sovražnik udarja, sem te udaril,
z neusmiljeno kaznijo;
zaradi tvoje velike krivde,
zaradi tvojih mnogih grehov.
Kaj vpiješ zaradi svoje rane,
zaradi neozdravljive bolečine?
Zaradi tvoje velike krivde,
zaradi tvojih mnogih grehov
sem ti to storil.

---

[11] Prim. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 271, k 30,11; W. Rudolph, *Jeremia*, 191.

S temi besedami hoče Jahve v ljudstvu buditi zavest krivde. S tem pa noče doseči samo in predvsem to, da bi se odpovedalo morebitnemu obtoževanju božje krivičnosti in bi voljno sprejelo naloženo pokoro. Jahve hoče doseči mnogo več. Ljudstvo mora priznati svojo krivdo, jo obžalovati in se z vsem srcem okleniti njega, da bo spet lahko deležno njegovih odrešenjskih dobrin, s katerimi načeloma vedno hoče obdariti svoje ljudstvo.[12] Zdi se, da je ta glavni namen tudi dosežen. In končno, ljudstvo je s trpljenjem zadostilo za svojo krivdo. Zdaj mu Jahve obljublja rešitev, obenem pa kazen za zmagovalce, ki so oropali izraelsko ljudstvo in se predrzno dvignili zoper Sion (16—17).

V preostalih vrsticah 30. pogl. se tema o povračilu pojavi še v v. 20 in 23—24. V v. 20 velja kot grožnja za vse zatiralce, ki bi hoteli ovirati odrešenje Izraela. V v. 23—24 pa je govor o božji jezi, ki bo prihrumela nad glavo »hudobnih«, tj. Izraelu sovražnih narodov.[13] Le z majhnimi razlikami se vsebina v. 23—24 pojavi že v 23,19—20.

V 31. pogl. se tema o povračilu pojavi najprej v antitetični enoti 15—17, in sicer v smislu nagrade. V v. 15 je govor o tem, kako neutolažljivo žaluje Rahela, ki simbolizira ves izraelski narod. V v. 16 ji Jahve v tolažbo zagotavlja, da njeno žalovanje ne bo zaman: »kajti za svojo dejavnost (*p^{e}^{c}ullāh*) prejmeš plačilo (*śākār*)«. V novi enoti 18—19 pa Efraim sam priznava, da zasluženo trpi za svojo krivdo:

18 Razločno slišim,
kako Efraim toži:
»Pokoril si me in sprejel sem pokoro
kakor neukročeno tele.
Pripelji me nazaj, saj se hočem spreobrniti,
kajti ti si Gospod, moj Bog.
19 Ko sem se odvrnil proč,
mi je bilo žal;
ko sem prišel do spoznanja,
sem se tolkel po kolku.
Osramočen sem in moram zardeti,
ker prenašam sramoto svoje mladosti.

Ko takó jasno pride na dan priznanje krivde in želja po spreobrnjenju, se odpre novo obzorje prihodnosti. Neizprosno povračilno načelo se vedno bolj umika Jahvejevi obljubi odrešenja in odpuščanja v prihodnosti. To je razvidno najprej iz opozicije proti načelu o kolektivnem povračilu. V v. 29—30 beremo:

Tiste dni ne bodo več rekli:
»Naši očetje so jedli kislo grozdje,
in zobje otrok imajo skomino,«
temveč vsak bo umrl zaradi lastne krivde,
kdor bo jedel kislo grozdje, mu bodo zobje imeli skomino.

To besedilo predpostavlja veljavnost kolektivnega povračila v preteklosti in sedanjosti vsaj v zavesti ljudstva. V prihodnosti pa bo odrešenjska in povračilna božja pravičnost prišla do veljave v omejevanju kazni zgolj na krivičnike.[14]

Sloviti odlomek o »novi zavezi« v v. 31—34 gre še mnogo dalje. Jahve končuje čudovite obljube o vzpostavitvi novega zaveznega ljudstva: »Zakaj njihovo krivdo bom odpustil in njihovega greha se ne bom več spominjal.« Menda je zdaj že samo po sebi umevno, da obljuba odpuščanja ne more veljati načelno vsakemu brez izjeme, temveč

[12] Prim. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 272.
[13] Prim. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 274.
[14] Prim. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 285.

le tistemu, ki spozna, prizna in obžaluje svojo krivdo. Obljuba o položitvi postave v srca tudi ne more pomeniti, da Jahve namerava novo zavezno ljudstvo tako rekoč determinirati le za dobro. V bibličnem kontekstu si obljub, ki veljajo človeku zemeljskega popotovanja, ne moremo predstavljati brez človekove svobode in odgovornosti. Zato tudi najbolj veličastne odrešenjske napovedi za prihodnje rodove nikakor ne odrivajo povračilnega načela. Povračilo ostane v polni veljavi za vse, ki se izneverijo Bogu. Končno tudi Nova zaveza, sklenjena s Kristusovo krvjo, povračilo ohrani v veljavi. Po vsem tem torej lahko z gotovostjo sklepamo, da v. 34 ni v nasprotju z v. 30, kakor menijo nekateri razlagalci.[15]

Zdaj nam preostane še enota v. 35—37, ki je sklep celotne odrešenjske obljube pogl. 30—31. Že zaradi tega, posebno pa zaradi lastne vsebine in izraza, so te vrstice mnogo bolj pomembne, kakor se morda zdi. Besedilo se glasi:

35 Tako govori Gospod,
ki daje sonce za luč podnevi,
luno in zvezde za luč ponoči,
ki razburka morje, da zašumijo valovi,
Gospod nad vojskami je njegovo ime:
36 Če se ti zakoni kdaj umaknejo
od mene, govori Gospod,
bo tudi Izraelovo potomstvo prenehalo
biti narod pred mano za vse dni.
37 Tako govori Gospod:
Če je mogoče izmeriti nebo zgoraj
in raziskati temelje zemlje spodaj,
bom tudi jaz zavrgel vse Izraelovo potomstvo
zaradi vsega, kar so storili, govori Gospod.

Tu imamo izjemno lep primer za utemeljevanje obljube o trajni izvolitvi Izraelovega ljudstva na osnovi stvarjenja. Prav stvarjenje pa je tudi najbolj otipljiva in prepričljiva osnova vsega božjega sporočila človeškemu rodu. Le tisti, ki v Jahveju spozna stvarnika vsega vesoljnega reda, lahko veruje v njegovo pravičnost oz. zvestobo. Dejansko pojmovanje odrešenjske zgodovine temelji na stvarjenju. Zgodovina med začetkom in koncem pa ni možnaa brez temeljne konstantnosti božjih obljub in delovanja.

V v. 36 Jahve kot utemeljitelj vsega vesoljnega reda zatrjuje nepreklicnost izvolitve Izraela za vse čase. Poudarek je na *kol—hayyamîm* —»(za) vse dni«. Obljuba ne daje nobene osnove za kakršnokoli ideološko označevanje značilnosti izvoljenega naroda. Zato ima toliko večjo težo v. 37. prva polovica vrstice je očitno merizem. Nasprotna pojma nebo // zemlja v hebrejski Bibliji služita kot konkretni izraz za manjkajočo abstraktno besedo »vesolje«.[16] Smisel stiha je torej: Če je mogoče izmeriti oz. raziskati celotno vesolje. Jahve tu torej govori iz najbolj univerzalne stvarjenjsko-kozmične perspektive.

Glede na v. 37b to pomeni popolno gotovost, da Bog nikoli ne bo zavrgel »vsega Izraelovega potomstva«. Beseda *kol* — »ves« je tu odločilnega pomena. Da v. LXX manjka, je morda posledica ideološkega posega v izvirno besedilo. Če pogojno obliko stavka izrazimo v povedni, dobimo izjavo: »Kakor ni mogoče izmeriti neba zgoraj in raziskati temeljev zemlje spodaj, tudi jaz ne bom zavrgel vsega Izraelovega potomstva zaradi vsega, kar so storili.« Ta stavek se vsestransko ujema s celotno panoramo božje

---

[15] Prim. W. Rudolph, *Jeremia*, 200—201. A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, 285, mu zelo prepričljivo oporeka.
[16] Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen* (Biblica et Orientalia 33) Biblical Institute Press, Rome 1977, 11—33.

pravičnosti. Neposredno izraža trajno odrešenjsko božjo dobroto in zvestobo, posredno pa veljavnost povračila, in sicer zgolj individualnega povračila. Če je rečeno, da Jahve ne bo zavrgel *vsega* Izraela, z vso upravičenostjo lahko sklepamo, da bo zavrgel resnične krivičnike. V v. 37 je torej v novi obliki izraženo isto kakor v v. 30.[17]

Kar neverjetno bi bilo, če bi kdo v v. 37 razumel kot neomejeno obljubo za ves narod, češ da bo Bog v prihodnosti vsem odpustil. Takšna razlaga je v nasprotju z naravnim človeškim čutom, z zahtevami logike, z izkustvom in s celotno teološko perspektivo Svetega pisma obeh zavez. Zakaj je Jahve v preteklosti prerokom kar naprej naročal, naj sporočijo ljudstvu, da ga zavrača zaradi krivde, če mora kdaj napočiti čas, ko bo velikodušno odpustil vsem brez izjeme? V celotni Bibliji človekova eksistenca pred Bogom vedno velja kot možnost odrešenja in pogube. Zakaj bi torej moralo obstajati takšno nasprotje med preteklostjo in prihodnostjo? Kako bi potem še lahko govorili o božji zanesljivosti oz. pravičnosti?

Po drugi strani seveda prav tako drži, da Bog vedno, tudi v najbolj kritičnem položaju, poskrbi za »ostanek« kot znamenje in dokaz konstantnosti svojega odrešenja. Kakor vesolje v celoti, ima tudi človeška zgodovina svoj cilj pri Bogu; zato velja kot odrešenjska zgodovina. V kakšnem obsegu bo človeštvo svoj dejanski cilj doseglo, pa je končno odvisno od obsega njegovega odziva.

Teza o prihodnjem odpuščanju brez omejitve tudi v Pavlovi teologiji o opravičenju nima osnove. Pavel res izhaja iz načela, da Bog po Kristusu vsakega človeka opravičuje kot grešnika. Vendar Pavel razlikuje dve vrsti grešnosti: ontološko grešnost, ki je lastna vsakemu in se zaradi nje nihče ne more sam odrešiti, in zadolženo grešnost nevere. Tudi po Pavlu nevera človeka lahko privede v pogubo — tudi po Kristusovem odrešilnem delu za grešno človeštvo.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi

Jeremija je doživljal kritične čase pred padcem Jeruzalema. Izkustvo s trdovratnim ljudstvom ga prepriča, da je nesreča, ki se stopnjuje, kazen za odpad zaveznega ljudstva. Kako velika je krivda, je razvidno predvsem iz pomanjkanja volje po spreobrnjenju. Zato mora prerok oznanjati neusmiljeno kazen, včasih celo z izrecnim poudarkom, da Bog noče uslišati posredniških prošenj (15,1—4). Večji del Jeremijeve knjige so govori o kazni. Ljudstvo takšnega preroka ni poslušalo z odobravanjem, temveč mu je streglo po življenju. V skrajni osebni stiski doživlja tudi svojo krhkost, a priznava svojo krivdo (15,10—21). Končno uvidi, da Bog s kaznijo ne razveljavlja zaveze; božja zvestoba in volja po reševanju je močnejša kakor nezvestoba ljudstva. Bog obljublja novo zavezo, ki bo uspevala, ker bo sam poskrbel za ustrezno kvaliteto v notranjosti ljudstva (31,31—34).

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Promise in Jeremiah

Jeremiah lives in the critical times before the fall of Jerusalem. His experience with the obstinacy of the people convinces him that the increasing disasters are a punishment for breaking the Covenant. The degree of culpability is especially shown by the lack of will to repent. Therefore the prophet must speak of merciless punishment, sometimes expressly stressing that God will not hear pleas by intermediaries (15. 1—4). The greater part of book Jeremiah are speeches about punishment. Evidently people do not acclaim such a prophet but are his blood. In this period of extreme personal distress the prophet experiences his own fragility, yet he admits his guilt (15.10—21). Finally he sees that God does not invalidate the Covenant by His punishment; God's fidelity and will of salvation are more powerful than the infidelity ot the people. God promises a new covenant, which will be successful as He Himself will put it within the people and write it upon their hearts (31.31—34).

[17] Prim. W. Rudolph, *Jeremia*, 205.

Valter Dermota

Naravne osnove in dejavniki preventivnega sistema

Razmišljanje ob 100-letnici smrti sv. Janeza Boska (1815—1888)

Uvod

1. *Usoda termina »preventiven« in »sistem«*

Grki, očetje znanosti, so bili prepričani — tako v imenu mnogih tudi Aristotel (384—322) v svojem delu Kategorie — da je beseda kot zadnji del spoznavnega dogajanja, to je terminus = izraz-nakazovalec bistva. Grki so bili prepričani, da Ne-Grki ali —kakor so jih imenovali — barbari sploh ne morejo dojeti bistva stvari in je torej za znanost uporabna samo grščina. Pozneje se je grščini pridružila še latinščina in tako je še danes v nekaterih znanostih v rabi terminologija v grškem ali vsaj latinskem jeziku. V dobi razsvetljenstva, ki je hotelo vse pojave dokazati s samostojnim znanstvenim raziskovanjem in ovreči vsako avtoriteto, zlasti Aristotela, so zaradi renesančne tradicije uvajali latinsko izrazoslovje in ga poleg francoščine imeli za osnovo znanosti. Tako imamo danes zlasti v angleščini celo vrsto besed latinskega izvora.

Ko je leta 1841 začel v Turinu svoje vzgojno delo mladi duhovnik Janez Bosko (ki je bil leta 1934 razglašen za svetnika), je moral svoji vzgoji tudi dati ime. Ker je iz ideologije francoske revolucije, ki se je med drugim borila tudi proti zatiranju ali represiji, bil poznan izraz »represija« ali prisiljevanje — prisila, je Janez Bosko — imenovali ga bomo z obče prevzetim vzdevkom »don« preprosto don Bosko, svojo vzgojo imenoval »preventivno« in jo postavil kot nasprotje vojaški vzgoji, ki jo on imenuje »represivno« vzgojo. Svojo preventivno vzgojo nasproti represivni opredeljuje takole: »preventivna vzgoja seznanja gojence z njihovimi dolžnostmi in z ljubeznivostjo skrbi, da jih izvršujejo; represivna vzgoja sicer tudi dá spoznati dolžnosti, obenem pa določi kazni v primeru, da kdo ne bo izvrševal dolžnosti« (Janez Bosko, Preventivni sistem pri vzgoji mladine v Pravilnikih Salezijanske družbe, Ljubljana, 1926 št. 87 in 88).

Tudi izraz »sistem« prihaja iz grške znanstvene tradicije in pomeni teoretsko zamisel določenega področja vede. V rabo je prišel po l. 1600 za oznako znanstvene razprave o določenem področju človeškega znanja (prim. Meyers enziklopädisches Lexikon, 1978, zv. 23, stran 123) in so ga po Francoski enciklopediji 1752 splošno uporabljali. Tako je tudi don Bosko poimenoval svoj vzgojni način kot »preventivni sistem«.

2. *Preventiva je samo vrh »ledene gore«*

Konec 18. stoletja so zlasti v Franciji skušali kužne bolezni, v tedanjih časih »bič Evrope«, kugo, kolero, tifus, ošpice preprečevati s higienskimi (zdravstvenimi) in to preventivnimi = predhodnimi varovalnimi postopki; namesto da bi bolezen zdravili, so jo skušali preprečiti. Ta postopek je don Bosko uvedel tudi v vzgojo: namesto da bi popravljali skaženo, je skušal preprečiti, da bi do skaženosti sploh prišlo, zato so od vsega začetka dobro in uspešno vzgajali. S tem, da pravilno vzgaja, preventivna vzgoja preprečuje nepravilnosti ter tako obide mnogo neprijetnosti za gojenca.

Preventivna vzgoja je skupek pozitivnih postopkov, ki skuša v gojencu zbuditi dobre prirojene nastavke in jih razviti do največjega možnega delovanja. Preventivno — kljub imenu — ni cilj preventivne vzgoje, temveč ponesrečeno ime, ki ga je ta vzgoja dobila zaradi zgodovinskih okoliščin. To je kakor ledena gora: vidimo predvsem vrh, ostale gmote, ki je do 90% pod vodo, pa ne vidimo.

Ena izmed nalog ob praznovanju 100-letnice smrti ustanovnika in izvajalca preventivnega sistema je tudi ta, da odkrijemo silno bogastvo, ki ga ta vzgoja nosi v sebi ter mu daje svojo učinkovitost in življenjsko moč.

3. *»Samo kristjan more z uspehom uporabljati preventivni sistem«*

Uporabnost in učinkovitost preventivnega sistema se danes kaže zlasti pri delu z »zapuščeno mladino« poindustrijske dobe, ki jo predstavljajo na rob družbe potisnjeni mladi ljudje (prim. Religiosità a misura dei giovani. Atti di Coloqio Internazionale di Studi Salesiani a Maribor — Jugoslavia 1986, Elle Di Ci, Torino 1987). Pri tej mladini ne gre za religiozen dejavnik, čeprav v najboljšem primeru ta vzgoja pripelje mladega človeka tudi do religije. Uspeh vzgoje je zajamčen zaradi globokih bivanjskih, globinsko psiholoških, psihičnih in sociološkiih dejavnikov, ki jih zna zbuditi in izrabiti za vzgojo.

Toda za don Boska, ki gleda v gojencu človeka, ki je s krstom postal božji otrok in nosi v sebi poleg človeškega psihizma in dinamizma še nadnaravni ali božji psihizem in dinamizem, je to premalo, ali bolje rečeno, ne aktivira v človeku vseh sil, energij in možnosti, ki jih nosi v sebi. Zato don Bosko pravi, »da more le kristjan s »popolnim« uspehom uporabljati preventivni sistem« (Janez Bosko, n. d. št. 90).

Nekrščanski in zlasti nekatoliški vzgojni sistemi in metode se pri vzgoji ne ozirajo na nadnaravni organizem, ki ga dobi krščanski gojenec pri krstu, in vzgajajo le s čisto naravnimi sredstvi. Tudi mnogo krščenih otrok je predmet zgolj človeške vzgoje, ki uporablja eksistencialne, globinsko-psihološke, psihološke in sociološke dejavnike, ki oblikujejo človeka — dobrega državljana. Don Bosko pa hoče z uporabo naravnih vzgojnih sredstev vzgojiti dobrega državljana, z uporabo nadnaravnih ali religioznih sredstev pa tudi dobrega kristjana. Še več! Don Bosko je prepričan, da je mogoča popolna učinkovitost naravnih sredstev samo v primeru, če uporabljamo pretežno nadnaravna ali religiozna sredstva. Zato tako odločna trditev: »Samo kristjan more s popolnim uspehom uporabljati preventivni sistem.«

Mi bomo v prvem delu razprave obravnavali naravne, to je eksisten ialne, globinsko-psihološke, psihološke in sociološke sestavine preven ivnega sistema, v drugem delu pa govorili o nadnaravnih sestavinah in dejavnikih preventivnega sistema.

4. *Sanje pri desetih letih*

V življenju velikih zgodovinskih osebnosti je poleg vzgoje in okolja v domači hiši navadno odločilen tudi kak izreden dogodek v rani mladosti. Za Janeza Boska so bile to

sanje, ki jih je imel, ko je bil star devet let. Sanje ali sanjska videnja so eden izmed načinov, s katerimi Bog stopa v človekovo življenje in določa njegovo pot. Skoraj vsi preroki so bili poklicani v božjo službo s pomočjo sanj. Janezu Bosku je papež Pij IX. na sprejemu 1858 ukazal, naj zapiše vse, kar se mu zdi, da ima v njegovem življenju nadnaraven značaj. Tako nam on sam pripoveduje vsebino sanj (Giovanni Lemoyen, Memorie Biografiche di Don Giovanni Bosko/MB/, Torino, 20 zvezkov). Takole pripoveduje:

Ko sem bil star devet let, sem imel sanje. Sanjal sem, da sem bil pred domačo hišo, sredi množice dečkov, ki so se igrali na velikem dvorišču. Nekateri so se smejali, drugi igrali in nekaj jih je preklinjalo. Ko sem slišal kletvice, sem se vrgel nanje in jih s pestmi in besedami skušal prisiliti k molku. Kar se mi prikaže dostojanstven moški, v urejeni obleki in z obrazom, ki ga zaradi bliščа, ki ga je izžareval, nisem mogel gledati. Poklical me je po imenu in mi ukazal, naj se postavim na čelo teh fantov. Rekel je: »Ne z udarci, temveč s krotkostjo in ljubeznijo si moraš iz teh fantov narediti prijatelje. Govori jim takoj sedaj o grdobiji greha in lepoti čednosti.« Ves zmeden sem mu odgovoril, da sem ubog, neuk deček in ne morem storiti kaj takega. Medtem je kričanje in preklinjanje utihnilo in dečki so se zbrali okoli naju. Spomnil sem se nasveta svoje matere, da ne smem govoriti z neznanci. Rekel sem neznancu: »Kdo ste vi, ki mi ukazujete nemogoče stvari?« »Prav zato, ker se ti zdi nemogoče, moraš storiti vse, da boš uspel. S pokorščino in znanjem.« »Toda kje si bom pridobil znanje?« Odgovoril je: »Dal ti bom učiteljico, v šoli katere boš postal moder in brez katere je vsaka znanost nesmisel.« »Toda kdo ste vi, ki mi tako govorite?« »Jaz sem sin tiste, katero te je tvoja mati učila pozdravljati trikrat na dan.« »Toda moja mati mi je rekla, da ne smem govoriti z neznanci. Povejte mi, kdo ste.« »Za moje ime vprašaj mojo mater.«

V tistem trenutku se je pojavila čudovita gospa, oblečena v plašč, ki je sijal na vse strani, kot bi bil stkan iz samih zvezd. Ko me je videla tako zmedenega, se mi je približala, me ljubeznivo pobožala in prijela za roko: »Glej!« je dejala. V tistem trenutku so fantje izginili in namesto njih se je prikazala množica kozlov, psov, mačk, medvedov in drugih živali. Gospa je dejala: »To je tvoje polje, tu deluj. Postani ponižen, močan in pameten in to, kar boš sedaj videl, da se bo zgodilo s temi živalmi, delaj z mojimi sinovi.« Obrnil sem se in videl, kako so divje živali izginile. Na njihovo mesto pa je prišlo brez števila jagnjet, ki so veselo poskakovala in blejala okoli moškega in gospe. Začel sem jokati in prosil gospo, naj govori tako, da bom razumel. Ona pa mi je samo odgovorila: »Ob svojem času boš vse razumel.« Takrat je nastal ropot in jaz sem se zbudil. Zdelo se mi je, da me bolijo pesti od pretepanja in da mi lica žarijo od prejetih udarcev (MB I,123; prim. Pietro Zerbino, I sogni di Don Bosco, Elle Di Ci, Torino 1987, stran 5—6).

Za malega Janezka je bilo v teh sanjah marsikaj nerazumljivo. Le sčasoma in s ponovnimi razsvetljenji od zgoraj je začel razumevati svoje poslanstvo: vzgoja zapuščene in uboge mladine. Prav tako je bil jasno poučen, da je sredstvo vzgoje ljubezen, ljubeznivost in krotkost. Toda Janez Bosko se je v teku let prepričal, da so ljubezen, krotkost in ljubeznivost za učinkovito vzgojo premalo. Ljubezen, krotkost in ljubeznivost morajo dobiti tako obliko, da se gojenec ne samo zaveda, da ga imajo radi, temveč da to tudi občuti in izkusi.

5. *Pismo Janeza Boska 10. maja 1884 iz Rima o stanju Oratorija v Turinu*

Točno 40 let je Janez Bosko vršil svoje vzgojno delo. Bilo je silno plodovito, saj so njegovi duhovni sinovi salezijanci že po vsej Evropi in Ameriki vodili vzgojne zavode s tisoči gojencev. Vsi so bili polni hvale in priznanja o vzgoji po preventivnem sistemu. Toda don Bosko je bil velik realist in je tudi videl, kje so bile pomanjkljivosti. Tako je štiri leta pred svojo smrtjo, 10. maja 1884, poslal iz Rima pismo, katerega na kratko povzemamo.

1. Ni dovolj, da je vzgojitelj krotak in ljubezniv, gojenec mora ljubezen tudi občutiti in izkusiti.

2. Vzgojitelj pokaže gojencu ljubezen tako, da se zanima in ima rad reči, ki so gojencu všeč; da je v prostem času vedno z gojenci; da dá čutiti, da ga družba gojencev veseli in da je domač z njimi. Iz te domačnosti se rodi zaupljivost; zaupanje gojenca do vzgojitelja pa je ključ vsake učinkovite vzgoje (MB XVII,107—114).

Iz preventivnega sistema in pisma iz Rima 1884 razberemo osnovni odnos vzgojitelja do gojenca: ljubezen, krotkost, ljubeznivost ne domač ost, ki rodijo zaupanje gojenca do vzgojitelja in omogočajo učinkovito vzgojo.

I. Pedagoške osnove preventivnega sistema

1. *Pedagogika kot znanost o vzgoji se komaj začne oblikovati*

Ko je don Bosko začel leta 1841 v Turinu svoje vzgojno delo med zapuščeno mladino nastajajoče industrijske dobe, je bila pedagogika kot znanost o vzgoji šele v povojih. Njen začetnik Friederich Herbart je v spisu Allgemeine Pädagogik = Splošna pedagogika 1804. v smislu razsvetljenstva obravnaval teorijo spoznanja in na teoriji spoznanja osnovano didaktiko pouka. Tudi na turinski univerzi je iz avstrijske Lombardije prihajajoči Aporti v smislu jožefinsko usmerjene šole v sklopu pedagogike predaval predvsem didaktiko in metodiko pouka. Pedagogika kot veda o prebujanju ustvarjalnih sil gojenca in njih vodenju k razvoju in popolnemu delovanju zaradi pomanjkanja pozna anja psihologije, s katero se je začel znanstveno ukvarjati Wilhelm Wundt 1879 v Leipzigu, še ni bila mogoča. To seveda ne pomeni, da ni bilo prizadevanja za »znanstveno utemeljeno« vzgojo. Saj je tudi že Kant (1724—1804) v Königsbergu predaval o pedagogiki.

V Chieriju, kjer so poleg bogoslovnega učilišča turinske nadškofije, s strogo potridentinsko usmeritvijo sv. Karla Boromejskega imeli svoja teološka učilišča tudi jezuiti, dominikanci in frančiškani, je Janez Bosko dobro poznal pedagoge teh velikih redov katoliške Cerkve, ki so šest stoletij vodili evropske univerze. O teoriji vzgoje so sicer tudi razprav ljali, vendar jim je šlo predvsem za vzgojno prakso. Teorijo vzgoje sta jim nudili predvsem moralna teologija in filozofija, ki sta najprej prikazali idealni lik krščanskega človeka in potem čisto določene postopke, kako naj ta idealni lik uresničijo v praksi. Ko po francoski revoluciji ni bilo več obveznega krščanskega gledanja na človeka in je tudi krščanska morala zaradi racionalizma (samo razumsko osnovana etika) izgubila svojo veljavo, so morali za pedagogiko ustvariti celo vrsto novih ved, ki so nadomestile opuščeni krščanski lik človeka in krščansko moralo.

V katoliški Cerkvi je stoletja in tisočletja obstoječa vzgoja veljala še naprej in Janez Bosko jo je prevzel tako v pogledu idealnega človeškega lika (svetost = bogopodobnost) kot v uresničevanju s pomočjo katoliške moralke in asketike. Novo pri don Bosku je bilo prizadevanje, da bi to katoliško vzgojo prilagodili mladini industrijske dobe, ki je zaradi zaposlitve staršev v tovarni ostala brez družine. Don Bosko je jasno videl, da je to, kar tako imenovana proletarska, zvečine delavska mladina potrebuje, nadomestilo za družino.

2. *Značilnosti družinske ljubezni*

Družina, kjer se rojevajo ljudje in se usposabljajo za življenje, je predvsem ustanova ljubezni; družina nastane iz ljubezni dveh ljudi, družina rodi otroke iz ljubezni in družina vzgaja otroke v ljubezni.

Ljubezen pomeni najprej visoko spoštovanje ljubljene osebe. Ljubim zato, ker imam ljubljeno osebo za vredno svojega občudovanja; če ne bi imel koga vrednega svojega spoštovanja in občudovanja, ga ne bi ljubil. Čim bolj dragocena je zame ljubljena oseba, tem bolj jo morem ljubiti.

Ljubezen pomeni prijetnost ob navzočnosti ljubljene osebe. Ljubim lahko tudi idealno ali na daleč. Že sama misel na ljubljeno osebo in želja po ljubljeni osebi mi je lahko prijetna. Toda polnost prijetne radosti je moč čutiti ob navzočnosti ljubljene osebe.

Ljubezen sili človeka, da ljubljenemu stori vse najboljše in prepreči vsako zlo. Če mu uspe storiti dobro, je njegova radost večja, in če ne more preprečiti hudega, mu to povzroča neugodje in žalost. Iz ljubezni lahko pride tudi do junaških žrtev, ki pa ljubljeni osebi kljub bolečini, ki jo čuti, niso v žalost, temveč v radost.

Taka ljubezen je doma v vsaki pravi družini. Zakonca ne ljubita samo drug drugega, temveč tudi sad svoje ljubezni, to je svoje otroke. Otroci so predmet ljubezni očeta in matere in vzrok, zakaj sta starša pripravljena tudi na največje žrtve. Kljub temu da žrtev povzroča bolečino, pa ta bolečina ni vzrok žalosti, temveč veselja. Čim več morajo starši pretrpeti za otroke, tem bolj srečni so. To ni protislovje, temveč značilnost ljubezni.

3. *Don Bosko skuša mladini nastajajoče industrijske dobe nadomestiti družino*

Fantje, ki so s podeželja prihajali v nastajajoče industrijsko mesto Turin (pomislimo samo na velikansko avtomobilsko tovarno FIAT), so izgubili družino in rasli v Turinu prepuščeni samim sebi. Svojo pravo družino z materjo, ki jih je rodila, in očetom, ki je skrbel za družino, so izgubili, toda potreba po materi in očetu je ostala.

Don Bosko je svojo človeško in krščansko ljubezen oblikoval tako, da so mladi ljudje videli v njem človeka, ki jih ima rad kakor njihova mati in jih ljubi kakor njihov oče. Pri tem ne gre za to, da to ljubezen razglašamo in izpovedujemo, temveč da v vsakdanjem življenju pokažemo, da se veselimo svojih otrok, da nam je njihova navzočnost prijetna, da jih sprejemamo take, kakršni so, da jim priskrbimo hrano, obleko, stanova je, omogočimo razvedrilo in se veselimo v vsem, kar je všeč njim. Ta jasna znamenja ljubezni, kot jo poznamo iz družin, pa skrivajo v sebi posebne značilnosti, ki so potrpežljivost, krotkost, ljubeznivost in dajanje občutka, da imamo nekoga radi.

4. *Asistenca kot znamenje vzgojiteljske ljubezni*

Čarobna beseda preventivnega sistema je asistenca. Asistenca (od adstare = biti ob nekom ali nečem) pomeni ljubeznivo navzočnost vzgojitelja ob gojencu; ne zato, da bi preprečil napake, temveč zato, ker je vzgojitelju prijetno biti s svojim gojencem. Jasno je, da asistenca navaja k izpolnjevanju dolžnosti in preprečuje nerede. Zato ima preventiven značaj. Vendar glavni vzrok asistence ni preprečiti nered, temveč pokazati, da nam je gojenčeva navzočnost ljuba.

Tako zamišljena asistenca je višek ljubezni in zahteva junaško čednost, ki si jo je mogoče pridobiti samo z velikim samozatajevanjem. Asistenca je stvar čustva. Čustva pa, kakor spoznanja in trdni sklepi, se ne porajajo na povelje, temveč si jih moramo pridobiti s trdno vsakdanjo vajo po zelo zamotanih potih.

5. *Vzgojna učinkovitost ljubezni v smislu družinskega duha*

Ljubezen, ki jo gojenec občuti, je pogoj za njegovo zaupanje v vzgojitelja. Gojenec se vzgojitelju odpre, ga pusti stopiti v svojo dušo in mu da na voljo vse vzvode svoje

osebnosti: pusti se poučiti, sprejema njegove nasvete = cilje, ki mu jih postavlja, se navdušuje za ideale, ki jih kaže vzgojitelj, je vztrajen v svojem prizadevanju in si kmalu pridobi stalnost v obnašanju ali krepost.

Vzgoja v smislu družinskega duha, zlasti v svoji najvišji obliki, ko gojenec občuti vzgojiteljevo ljubezen, vodi k vzgojnim uspehom. To se je videlo najprej pri don Bosku samem, ki je imel skoraj neverjetne uspehe. Najbolj znan primer je kaznilnica Generala. Don Bosko je v Generali = splošni poboljševalnici imel duhovne vaje. Za plačilo si je izprosil od direktorja kaznilnice, da je popeljal fante na celodneven izlet. Vsi so bili v strahu, da mu bodo pobegnili. Don Bosko jim je zagotovil, da se bodo zvečer vsi vrnili. Znal je namreč tako pokazati svojo ljubezen, da je bil vsak od kaznjencev prepričan, da ima njega najrajši. Zato si ni upal užaliti svojega »prijatelja« s tem, da bi mu pobegnil.

II. Sociološke in psihološke osnove preventivnega sistema

1. *Sociologija kot nadomestilo za naravno pravo*

Razsvetljenstvo, ki je rodilo francosko revolucijo, je gradilo vse na razumu. Po načelu, da moremo vse pojasniti ali razsvetliti z razumom, je zavrglo božje razodetje kot vir spoznanja in človeško naravo kot osnovo družbenega sožitja. Namesto naravnega prava, ki je osnovano na človeški naravi in ki je nosilo vse dotedanje državne in družbene institucije, je bilo treba postaviti nove temelje državništva in človeškega sožitja. Auguste Comte (1789—1857) je v letih od 1830 do 1846 napisal sociologijo v 6 zvezkih pod naslovom Cours de philosophie positive in tako ustanovil novo vedo, ki naj bi namesto teologije, Aristotelove filozofije in krščanske moralke urejala medsebojne človeške odnose.

S tem da je Comte postavil družbeno življenje za tiste, ki jim dotedanje pojmovanje družbe ni več služilo, na novo osnovo, še ni odpravil tisočletja veljavnih družbenih zakonov, ki so do tedaj urejala svet, dal pa je pobudo za znanstveno raziskovanje človekove družbenosti. Zlasti katoliška Cerkev je lahko kazala na obilico družbenih ustanov, začenši s skoraj popolno cerkveno organizacijo, z obstojem vrste vzorno delujočih redovnih družb, s stanovsko ureditvijo srednjega veka in zlasti še na Marijino kongregacijo, ki je za časa don Boska delovala v 19.000 združenjih. V Marijinih kongregacijah so odlično delovali psihični mehanizmi, ki jih danes poznamo pod imenom skupinska dinamika.

Spričo svojega obširnega zgodovinskega znanja je don Bosko dobro poznal družbeno ureditev v posameznih obdobjih zgodovine in je to znanje znal uporabiti v vzgojne namene.

2. *Družboslovne (sociološke) osnove preventivnega sistema*

Don Bosko ni govoril o sociooloških osnovah preventivnega sistema, ker takrat, ko je začel svoje vzgojno delo s preventivnim sistemom, to je leta 1841, sociologije še ni bilo oziroma je komaj nastajala. Šele leta 1846 je izšel šesti zvezek Comtovega Filozofskega tečaja, ki mu pravijo sociologija. To pa ne pomeni, da prvenstveni sistem nima dobrih socioloških temeljev.

1. Ljubezen, krotkost, ljubeznivost in znati pokazati, da imaš koga rad, so izhodišča preventivnega sistema. Zanimivo je, da je tudi Comte v času pozitivizma za religijo predlagal ljubezen kot princip, red kot osnovo in napredek kot cilj. Don Bosko je dal ljubezni jasno obliko ljubeznivosti in sposobnost pokazati, da ima nekoga rada.

2. Gradil je na visokem spoštovanju tako gojencev kot svojih sodelavcev. To ga je v določenih primerih tudi izdalo, ker je dostikrat druge previsoko cenil in jim pripisoval sposobnosti, ki jih žal niso imeli. Visoko spoštovanje drugega in njegovega dostojanstva pa je začetek vseh medsebojnih človeških odnosov.

3. Dobro je poznal učinkovitost družbenih zakonitosti, ki posamez ika zato, ker je v družbi z drugimi, napeljejo k čisto svojskemu obnašanju, ki ga, če bi bil sam, ne bi bil sposoben. Na to dejstvo se je opiralo njegovo prepričanje o vzgojni učinkovitosti družb, ki jih je ustanavljal med gojenci. Dobro je vedel, da se gojenec, postavljen v skupino = družbo enako mislečih, vede tako, kakor od njega pričakuje skupina.

4. Svoje vzgojno delo je ohranil v življenju in v nekem smislu ovekovečil v velikih združenjih vzgojiteljev in vzgojiteljic, ki danes štejejo nad 35.000 visoko kvalificiranih članov in sistematično gojijo preventivni sistem. K temu moramo dodati milijonsko združenje bivših gojencev, vzgojenih po preventivnem sistemu, milijone salezijanskih sotrudnikov, ki v svojih družinah vzgajajo po načelih preventivnega sistema in pomagajo salezijanski ideji. K temu moramo dodati po vsem svetu organizirano mrežo tiska in v zadnjem času tudi drugih komunika ijskih sredstev, ki delujejo v smislu preventivnega sistema.

3. *Psihološke osnove preventivnega sistema*

Podobno kot s pedagogiko in sociologijo, ki v času, ko je don Bosko začel vzgajati s preventivnim sistemom, še nista bili razviti, je tudi s psihologijo. Ta je bila uradno ustanovljena komaj 1879, se pravi devet let pred don Boskovo smrtjo. Sploh je za znanstveno pedagogiko, ki se nujno opira na psihologijo in sociologijo, okoliščina, da je bila ustanovljena pred sociologijo in psihologijo, zelo značilna: govorila je o znanstve osti, dasi pogojev za znanstveno delo ni imela.

Tudi dejstvo, da je znanstvena psihologija zaživela šele leta 1879, še ne pomeni, da pred tem letom niso resno in temeljito vzgajali in da niso poznali psihologije. Poznali so drugačno psihologijo, katere gledanja na človeka so bila zgrajena na drugačnih predpostavkah. Avguštinove (354—430) Izpovedi so taka psihološka mojstrovina, ki je ni doseglo nobeno drugo psihološko delo niti potem, ko je bila psihologija uradno priznana. In don Bosko se je v preventivnem sistemu opiral na dolgo krščansko izročilo o poznanju človeka. Posebno je pripisoval pomen naslednjim področjem:

1. Učenje. Ko je Janez Bosko l. 1841 končal teološke študije v Chieriju, se je posvetil triletnemu podiplomskemu izpopolnjevanju v cerkvenem govorništvu in spovedovanju. Cerkveno govorništvo je takrat pomenilo metodiko poučevanja verouka ter teorijo in prakso pridigovanja. Don Bosko je bil izreden ljudski govornik in še boljši katehet. Njegovo načelo se je glasilo: govori tako jasno in nazorno, da si bodo tvojo razlago, če mogoče, za vedno zapomnili. To je bil ideal, ki si ga je v svojo didaktiko in metodiko pouka postavil začetnik znanstvene pedagogike Friedrich Herbart. Tako je don Bosko skoraj vzporedno s Herbartom, seveda z drugimi predznaki, gojil iste interese in se zavzemal za isto stvar: za učinkovit pouk, ki pa mora biti zgrajen na zakonitostih duševnega življenja.

2. Spovedovanje. Spoved je sicer sakralna ustanova, ima pa čisto človeške osnove in sestavine. Spoved, ali kakor danes pravijo zakrament sprave, je sestavljen iz peterih duševnih dejev. To so: izpraševanje vesti, kes ali obžalovanje, trden sklep, spoved ali razgovor s spovednikom in pokora. Znanstveno psihološko gledano, so to izredno zamotani in zahtevni deji. Najprej predpostavljajo, da mora biti človek, ki jih vrši, zrela osebnost. Kajti izpraševanje vesti predpostavlja temeljit pregled nad duševnim življenjem, kes ali obžalovanje pravilno vrednotenje človeških dejanj, trden sklep mora imeti določeno motivacijo, razgovor s spovednikom in samoobtožba jasne medse-

bojne človeške odnose in določeno spretnost v izražanju in pokora zavestno prevzemanje odgovornosti za svoja dejanja.

To velja za odraslo osebo. Kaj pa naj rečemo o sedemletnem otroku, v katerem so komaj v tej starosti začele delovati razumske sposobnosti. Tu je vse na začetku, vse pa mora biti izredno spretno izpeljano, da tak otrok pri tako veliki zamotanosti lahko opravi spoved, ki je sploh veljavna. Od otroka ne moremo zahtevati več kot to, kar more dati, se pravi začetek uporabe teh dejev. Za veljavnost spovedi so potrebni že skoraj popolno izvršeni deji, ki pa jih otrok lahko izvrši samo s pomočjo za to usposobljene odrasle osebe. In don Bosko se je v treh letih podiplomskega študija izpopolnjeval v spretnosti, kako pomagati otrokom, da bodo izvedli za spoved nujno potrebne deje. To pa terja najprej dobro poznanje psihičnih mehanizmov in nato še izredno spretnost v občevanju z otroki. Sploh je treba reči, da je praksa spovedi že stoletja izvrševala, kar je potem psihologija odkrila tistim, ki ne poznajo katoliške spovedi.

3. Prenik v religioznost. Religioznost kot odnos človeka do Boga in zlasti odnos Boga do posameznega človeka je psihološko prav tako zamotana in težka naloga kot izvrševanje peterih dejanj zakramenta sprave. Pri religioznosti je paleta odnosov in moč povezav še pestrejša, saj obsega tri božje Osebe, v imenu katerih je bil vsak človek krščen, osebo Jezusa Kristusa, Boga in človeka, njegovo in našo mater Marijo, Cerkev, angele, svetnike in ljudi. Vse je seveda odvisno od duševnega dozorevanja mladega vernika, pri čemer pa igra odločilno vlogo pametno vodstvo. Na tem področju je don Bosko z lastno religiozno izkušnjo, ki jo je znal spretno posredovati svojim gojencem, sodelavcem in preproste u ljudstvu, opravil veliko delo. O tem pričajo življenjepisi fantov, ki jih je on religiozno vzgajal za svetost.

4. Uvajanje otrok v mistiko. Dasi je mistika predvsem delo božje milosti, je za intenzivno povezavo z nadnaravnim svetom potrebna cela vrsta čisto naravnih pogojev, kot so zbranost, osredotočenje, vera, zaupanje s svojimi psihičnimi sestavinami. Oseben stik gojenca z religioznim vzgojiteljem tako lahko vodi do stopnjevanega sodelovanja z božjim in posreduje nadnaravna doživetja.

III. Globinsko-psihološke osnove preventivnega sistema

1. *Hospitalizem, anakletična depresija in oropanje materinske ljubezni*

Medtem ko se sociologija in zlasti psihologija ukvarjata z zavestnimi deji človeškega življenja, ki jih lahko tudi raziskujemo z eksperimentom, je predmet globinske psihologije delovanje podzavestnih, zlasti nagon kih sil, ki vodijo in urejajo človeško življenje. Teh sil in mehanizmov ne moremo opazovati neposredno, pač pa prek njihovih učinkov. Učinki so jasni in enopomenski, vzroke pa v veliki meri določajo ideološke predpostavke, s katerimi jih kdo raziskuje. Med osnovna dejstva globinske psihologije sodi prazavarovanost, o kateri je govoril že Sigmund Freud, natančneje pa so ga opisali njegovi učenci.

1. Prazavarovanost. V dobi devetih mesecev, od oplojenega jajčeca do rojstva, ko je sposoben za samostojno vegetativno življenje, se človek čuti popolnoma zaščitenega in zavarovanega od celotnega materinega bitja. Vse je bilo tako urejeno, da je v najvišji možni meri služilo njegovemu razvoju. Človek se je v telesu svoje matere čutil ne samo popolnoma zavarovanega, temveč mu je bilo tudi ugodno in prijetno. Ena izmed osnovnih teženj človeškega bitja je iskanje znotrajtelesne-intrauterine zaščitenosti in ugodja.

Fiziološki mehanizmi materinega telesa so za samostojno življenje sposobnega otroka potisnili iz matere in ga postavili na svet, kjer se mora uveljaviti za samostojno

življenje. To je rojstvo. Rojstvo je eno najbolj nasilnih dejanj, ki ga mora prestati vsak človek, in krutost poteka tega dejanja zapušča v vsakem človeku večjo ali manjšo travmo ali psihični pretres, ki se ga navadno ne zavedamo, ki pa podzavestno deluje v človeku.

Osnovna naloga matere je priskrbeti po rojstvu otroku isto mero zavarovanosti in zaščitenosti, kot jo je imel pred rojstvom; otrok mora v zunajtelesni nosečnosti ob materi čutiti isto zavarovanost, seveda na drug način, kot jo je imel v času znotrajtelesne nosečnosti.

2. Obrambni mehanizmi. Če otrok po rojstvu ne čuti zavarovanosti, se v njem zbudijo obrambni mehanizmi. Če npr. prosto opazujemo polža, želvo, ježa, školjko, vidimo, da se obnaša, giblje v skladu s svojo naravo. Kakor hitro pa polž začuti nevarnost, se potegne v svojo hišico, želva pod svoj oklep, jež se zvije v klopčič z bodicami navzven, školjka stisne loputi. Če potem žival »spodbujamo«, da se odpre, dosežemo le, da se še bolj krepko zapre. Žival v obrambnem položaju ne živi normalno in se lahko v razvoju spremeni. Tako se tudi otrok v primeru ogroženosti obda z obrambnimi mehanizmi, se zapre pred zunanjim vplivom, se brani, otepa, kriči, se skrije in podobno. Celoten potek razvoja je moten. Če stanje ogroženosti traja dalj časa, pride do involucije ali razvoja navznoter, a povzroča čisto anormalno človeško vedenje.

Najučinkovitejši obrambni mehanizem je prekinitev s svetom, ki otroka obdaja; otrok noče poslušati, noče gledati, beži stran, si zatisne ušesa in oči, zakrije lice. Toda otrok potrebuje predvsem zunanje vplive, ki ga silijo k odzivanju. Celoten potek priučevanja govorice je zgrajen na vplivanju oseb iz okolice na otroka. Če se otrok zapre, se ne bo nikdar naučil govoriti.

Potreba po zaščiti in zavarovanosti spremlja človeka vse življenje. Po devetih mesecih zunajtelesne nosečnosti začenjajo otroku nuditi zavaro anost še drugi družinski člani, zlasti oče, bratje in sestre ter bližnji sorodniki. Nato se zavarovanost razširi na tovarišijo iz otroškega vrtca in šole. Sledi zaljubljenost, ko človek išče partnerja, ki bi ga hotel popolnoma ljubiti = ga vzeti za svojega in ga zaščititi, nato pride zbiranje gmotnih dobrin, ki so nova oblika zavarovanosti. Prav tako je oblika zaščite zakon, ko je partner človekova boljša = močnejša polovica, ki ga zavaruje.

3. Pomanjkanje zavarovanosti je postalo predmet znanstvenega raziskovanja, ko so začeli raziskovati vedenje otrok v sirotišnicah. Na začetku stoletja sta na Dunaju začela z raziskovanjem René Spitz in Hildegard Hetzer. Kasneje sta šla v Ameriko in tam ob veliko večjih možnostih nadaljevala svoje študije. Izoblikovala sta pojem hospita lizem ali bolezen = bolesten način vedenja, ki ga kažejo otroci v hospitalu = zavetišču.

Po drugi svetovni vojni je ostalo mnogo otrok brez staršev. Zbrali so jih v taborišču-zavetišču in skrbeli zanje, kakor so vedeli in znali. Vendar so otroci hirali in celo umirali, čeprav so bili nahranjeni in telesno zdravi. UNICEF je zadolžil psihiatra Bowlbyja in gospo Aisworth, da sta na osnovi raziskav Spitza in Hetzerjeve ugotovila vzroke takega anormalnega in bolnega vedenja. Ob hospitalizmu so ugotovili še anaklitično depresijo in oropanje materinske ljubezni, ki sta zaradi pomanjkanja zavarovanosti lahko tudi vzrok smrti.

2. *Prazavarovanost in don Boskova zahteva »ljubiti tako, da gojenec čuti vzgojiteljevo ljubezen«*

Nikakor ne mislimo don Bosku pripisovati, da je on odkril celotno problematiko prazavarovanosti — prazaupanja in jo skušal rešiti s pravilom »ljubite gojence tako, da se bodo zavedali vaše ljubezni«. Ko je Freud leta 1896 začel pisati o tem, je bil don Bosko že osem let mrtev. Toda don Bosko je s svojo prenikavo bistrovidnostjo, ki je lastna velikim vzgojiteljem, kot so Komenski, Froebel, Pestalozzi, Kerschensteiner itd.,

»videl« v globino podzavesti in s svojim praktičnim vzgojnim čutom odpomogel tej potrebi.

Pri prazavarovanosti gre za občutje, izkušnjo in doživljanje, da te kdo sprejme takega, kakršen si, da se te veseli, da ti pomaga v potrebi in je s teboj. To pa so sredstva, ki jih uporablja don Bosko: ljubezen, krotkost, ljubeznivost in dati čutiti, da te nekdo ima rad.

Don Bosko je bil vedno med gojenci, se z njimi pogovarjal, sprehajal, igral in se šalil. Dostikrat je pogovor zasukal tako, da je lahko vprašal: »Kaj menite, koga ima don Bosko med vami najraje? Odgovor je bil vedno isti. Iz vseh grl je zaklicalo in dvignile so se roke: »Mene! Mene!« Vsak je bil prepričan, da ima njega najrajši. Iz tega sledi tudi razlaga vzgojnih uspehov: če je kdo prepričan, da ga ima nekdo rad, je popolnoma pripravljen storiti to, kar mu ta pove ali samo od njega pričakuje. Ker so bili fantje prepričani, da jih ima don Bosko rad, so se ravnali po njegovih nasvetih in se pustili vzgajati.

Jasno je, da med tako vzgajanimi gojenci ne more priti do hospita izma in navznoter obrnjene rasti, ker je okolje gojencu dobrohotno naklonjeno in ga toliko dražljajev spodbuja k odzivanju = delovanju. V takem ozračju je don Bosko lahko postavljal pred svoje gojence najvišje vzgojne cilje, kot je v katoliški vzgoji svetost, in jih tudi uresničeval. Eden izmed don Boskovih gojencev, Dominik Savio, je bil 1954 prištet med svetnike. Toda don Bosko, ki je v desetletju od 1850 do 1860 z vso svojo ustvarjalnostjo dejavno vzgajal in dobro poznal svoje gojence, je rekel, da je v Oratoriju, to je njegovem vzgojnem zavodu, več kot sto fantov, ki so še boljši od Dominika Savia. Lahko smo prepričani, da ta trditev ni govorniško pretiravanje, temveč prikaz stanja, kakršno je v resnici bilo. Z ljubeznijo, ki jo gojenec čuti in se je zaveda, lahko od mladega človeka dosežeš vse.

IV. Eksistencialno filozofske osnove preventivnega sistema

1. *Pojav filozofije eksistencializma*

1918, po prvi svetovni vojni, so se tako zmagovalci — npr. Francozi —kakor premaganci — m. d. Nemci — znašli pred vprašanjem o smislu milijonov padlih. Na novo so si postavili vprašanje o smislu življenja in umestnosti. Ker so zanikali predpostavko o bivanju Boga in božji previdnosti, so ugotavljali, da je človek preprosto vržen v eksistenco, da je prepuščen samemu sebi, da mora sam zase odgovarjati in se odločati, čeprav ne ve, kako in zakaj. Nenehno se mora znova in znova potrjevati in uresničevati. Nekateri, kot n. pr. Sartre, so ugotavljali popolno nesmisel ost bivanja, ker se človek ne more uresničiti v življenju. Spet drugi, kot n. pr. Jaspers, dojemajo življenje kot notranje doživetje in iščejo stik z Bogom, medtem ko Heidegger s svojo mislijo, da je človek tisti, ki ustvarja bistvo in smisel stvarnosti, ostaja nekje na pol poti. Vendar je vprašanje eksistence, to je usode biti vsakega posameznega, zlasti po drugi svetovni vojni, v kateri se je število padlih podvojilo, ostalo še naprej nerešeno in je zaradi grozot, ki so spremljale ideološke boje, dobilo še hujše razsežnosti (trpljenje v taboriščih, iztrebljenje celih ljudstev). Tudi danes je vprašanje človekove eksistence mogoče še bolj vprašljivo in neodgovorjeno, čeprav skušajo različne ideologije vse reševati z navidez popolnoma jasnimi formulami.

Od don Boskove smrti je minilo sto let. Vemo, da je imel dobre stike s takrat pomembnimi filozofi, kot sta bila Gioberti (1801—1852) in Rosmini (1797—1855). Prav Gioberti je s svojim ontologizmom skušal razjasniti vprašanje bitja in eksistence. Toda don Bosko je šel v tem svojo pot. V izkušnji božje eksistence tega vprašanja ni reševal v teoriji, temveč v praksi, kolikor je glavni učinek božje biti, ki je ljubezen, ljubezen sama. Res, da tako razglabljanje spričo tragičnosti dveh vojn ne sodi v ta okvir, vendar je

dober praktičen odgovor na celotno vprašanje. Bog je po bistvu eksistenca in hkrati ljubezen. In to Božjo ljubezen je treba uskladiti z Božjo eksistenco, z vsako eksistenco, tudi človeško.

Don Bosko to vprašanje čuti, ne rešuje pa ga teoretsko, temveč konkretno ali v dejanju: kako deluje Bog, ki po svojem bistvu mora bivati? Odgovor se glasi: v ljubezni. In tukaj don Bosko postreže z brezštevilnimi zgledi iz svoje izkušnje.

V. Preventivni sistem in ontologija otroštva

1. *Začetki ontologije otroštva*

Ontologija je tisti del filozofije, ki razpravlja o bitju kot bitju. Bitje je sestavljeno iz bistva in biti ali eksistence. Do Kierkegaarda (1813—1855) se je filozofija v smislu Aristotela in Platona ukvarjala predvsem z bistvom. Kierkegaard pa je obrnil pozornost na bivanje ali eksistenco in s tem postal začetnik eksistencialne filozofije, ki je zlasti v našem stoletju postala vodilna filozofska struja.

Filozofija eksistencializma izhaja pri svojem raziskovanju iz bivanj ske hermenevtike. Ta je v podoživljanju samega sebe v svetu in v razumevanju smisla iz položaja, v katerem se kdo nahaja. Ta »kdo« ali »nekdo« je lahko odrasla oseba ali otrok. Odrasla oseba zaradi svoje zrelosti lahko z bivanjsko hermenevtiko razjasni svoj bivanjski položaj. Za otroka pa mora opraviti to nalogo kdo drug, s pomočjo podoživljanja in bivanjske hermenevtike. Podobno je tudi s Sv. pismom. Namembnik ali naslovljenec Sv. pisma je človek v svojem bivanjskem položaju. S pomočjo biblične hermenevtike mora nekdo razložiti njegov bivanjski položaj, kakor v ontologiji otroka »nekdo« razlaga otrokov bivanjski položaj.

2. *Osnovna ontološka dejstva bivanjskega položaja otroka*

S pomočjo podoživljanja in uporabe bivanjske hermenevtike so prišli o otrocih do naslednjih ugotovitev (prim. Valter Dermota, Poglavja iz teorije krščanske vzgoje, Ljubljana 1983, stran 233—244).

1. »Glejte me, tukaj sem!« Otrokov krik po rojstvu, ko telo s sunkom odstrani iz ust plodno vodo in s tem omogoči dihanje, navadno razlagajo kot jok in znamenje žalosti, ker je prišel na svet. To je seveda nesmiselno, ker se otrok resnosti svojega položaja sploh ne zaveda, kakor se ne zaveda tudi drugega, bolj osrečujočega dejstva, pa je vendar izraz take eksistenčne danosti: otrok naznanja vsem, ki so koli njega, da je tukaj, da je sedaj navzoč, da je med nami.

Ta »tukaj sem«, me voici, ecco mi qui je namenjen vsem bivajočim, ki sprejemajo medse na novo dospelega bivajočega. To predstavljanje na novo dospelega bivajočega med že obstoječe bivajoče je izredno pomembno: bivajoči morajo odgovoriti ali vrniti pozdrav s tem, da novorojenčku prigovarjajo, se zanj zanimajo, ga jemljejo v naročje, stiskajo k sebi, božajo, se ga dotikajo, izražajo svojo skrb in mu sporočijo: »Glej nas, tukaj smo.« Ta odgovor bivajočih je izrečen v imenu Bivajočega, to je Boga. Bog ali »tisti, ki je« (1 Mz 3,14), odgovarja tistemu, ki je, ker je prejel eksistenco.

2. Namesto »biti za smrt« (Heidegger) je na novo dospeli bivajoči izročen skrbi drugih bivajočih. Nekateri nihilistično usmerjeni eksistencialni filozofi so trdili, da je človek bitje, namenjeno smrti. Ontologija otroštva to razlaga drugače: kot zaupanje na novo dospelega bivajočega navzočim bivajočim, da sprejmejo njegovo bit kot nalogo v bitno obdelavo. Otrokova bit ni za smrt, temveč bit, ki je izročena nekomu v gojitev in skrbno negovanje. Heidegger meni, da človek zaradi biti za smrt čuti bivanjski strah ali

grozo pred uničenjem. Tak strah je pri otroku mogoč samo v primeru, če drugi bivajoči njegovega bivanja ne sprejmejo v nego in varstvo.

Nezanimanje za položaj otrokove biti in njen razvoj v otroku zbudi in sproži obrambne mehanizme. Ti prekinejo stik otroka z bivajočimi in zaradi odsotnosti bivajočih tudi z Bivajočim, to je Bogom. To ima uničujoče religiozne posledice, ker otroku onemogočijo stik z Bivajočim-Bogom in s tem izoblikovanje medsebojnih osebnih stikov ali religijo.

3. H. Parkhurst poroča v svojem delu Otrokov svet o deklici, ki so jo vprašali, »od kod se je vzela« ali kaj si misli, od kod da je. Deklica je odgovorila: »Ljudje ti prinašajo darila, pa nič ne povedo, kje so jih dobili ali od kod so jih vzeli. Darila so tako lepa, da se človek takoj igra z njimi. Prav tako mora biti tudi z otročički.« Ta štiriletna deklica, ki je odgovarjala zase in za štiri leta mlajše otročičke, je imela svoje življenje za dar. Otrok ima samega sebe za dar, s katerim želi obogatiti in osrečiti tiste, katerim je izročen v nego. Bivajoči = Bog hoče obdariti bivajoče s tem, kar je najdragocenejše, z bitjo in jim zato pošilja v dar novega bivajočega. Daru se veselimo in zato moramo otroka z veseljem sprejeti kot obogatitev bivajočih.

4. Pozdrav je ugotovitev, da je nekdo tukaj, da se ga veselimo in hočemo z njim stopiti v stik. Otrok, tudi dojenček, ki še ne govori, pozdravlja. Pozdravlja z mahanjem z rokami, z vzkliki in drhtenjem po celem telesu. Ta pozdrav pomeni ugotavljanje navzočnosti drugega bivajočega, pomeni radost zaradi navzočnosti bivajočega in pričakovanje začetka osebnega odnosa med obema. Za odrasle osebe je pozdrav kljub svoji globoki vsebini navadno nekaj čisto utečenega in mehanično opravljenega. Naši pozdravi so avtomatična dejanja, brez neke globlje vsebine. Otrok pozdravlja z vsem svojim bitjem, njegov pozdrav je izraz razpoloženja njegove notranjosti.

Otrok pozdravlja osebe in predmete. Pozdravlja jih take, kakršni so, in se ob njih raduje, ne da bi hotel koga ali kaj spremeniti. Kakor je on tako, kakor je, in je tako prav, tako pusti tudi osebam biti tako, kakor so, in sprejema predmete, to je živali, rastline in neživo naravo, kakor je, brez vsake želje po spreminjanju. Tako kakor so, so mi najbolj všeč.

3. *Don Bosko, ontolog otroštva, ne da bi se tega zavedal*

Rekli smo že, da je don Bosko imel stike z ontologom bivanja Giobertijem. Kronologija nam kaže, da sta bila don Bosko (1815—1888) in začetnik eksistencialne filozofije Kierkegaard (1813—1855) sodobnika. To ne pomeni, da sta se poznala, vendar sta živela v istem času, ki je bodisi na Danskem bodisi v Piemontu le imel nekaj skupnega: resno zanimanje za osnovno dejstvo naše biti, to je skrb za eksistenco.

1. »Glejte me, tukaj sem!« Za don Boska je bilo značilno veselje, ki ga je kazal ob srečanju s kom. To radost je bilo mogoče razbrati iz njegovega glasu, njegovega bližanja k prihajajočemu in v stisku roke. Kdor je prišel z don Boskom skupaj, je dobil vtis, kakor da bi ga don Bosko pričakoval in bi že prej mislil nanj. Gotovo je pri don Bosku delovalo prepričanje, da je božja previdnost tista, ki nam na našo življenjsko pot pošilja ljudi, s katerimi se srečujemo. Ne moremo pa izključiti neke določene radovednosti, ki je v tem, da se sprašuješ, kdo je ta, ki je prišel k meni, kako predstavlja ali uresničuje v svoji biti bit največjega Bivajočega.

2. Za don Boska je bil vsak človek »usmerjen« k določeni uresničitvi Božje podobe, kar pomeni zanimanje za to, kaj je Bog s tem človekom hotel pokazati, uresničiti in doseči. To je bitna radovednost, ki jo razume tisti, ki gleda vse ljudi z vidika skupne bivanjske usode bivajočih. Konkretno se je to kazalo v zanimanju za poklic. Kako naj ta človek uresniči zamisel, ki jo je Bog dal kot življenjsko nalogo temu človeku? To je z ene strani radovednost, z druge strani pa poznanje, ki je nujno potrebno, če hočemo komu

pomagati, da bo nekaj dosegel. Ko don Bosko sprejema kakega fanta v svoje zavetišče, ga ne sprejema samo zato, da bi ga nasitil in oblekel ali mu dal priložnostno prenočišče, temveč predvsem zato, da mu s tem pomaga, da bo izvršil ter dosegel tisto, za kar ga je Bog določil in namenil.

3. Vsak gojenec je za don Boska dar, ki nam ga pošilja Bog po Mariji Pomočnici. Darovi so zato, da se jih veselimo in se z njimi obogatimo. Tako je gojenec dar, ki nam ga pošilja Bog po Mariji Pomočnici. Dar nam je v veselje, dar nas bogati. Treba ga je sprejeti, se ga veseliti in svojo radost pokazati tudi navzven. Ljudje, ki so se srečali z don Boskom, niso mogli pozabiti tega srečanja. Nanje je naredil nepozaben vtis. Vtis, ki je prihajal od načina, kako se je don Bosko veselil prihoda človeka, ki ga je on imel za Božji dar.

4. Don Bosko je imel navado, da je svoje gojence imenoval sinove. Ko je komu naročal, naj pošlje k njemu tega in tega, je dejal: »Poišči in pošlji mi sina Janeza, Štefana...« To je bil izraz njegovega odnosa do gojencev. To niso bili le neki določeni ljudje, ki živijo z njim v zavodu, temveč njegovi sinovi, ki so tukaj zato, da živijo skupaj z njim v družini.

Sklep

Don Bosko je imel v svojem preventivnem vzgojnem sistemu pred seboj čisto določen krščanski lik človeka. Ta lik je sestavljen iz naravnih človeških dejavnikov in iz nadnaravnih ali božjih sestavin. Nekatere teh sestavin smo skušali prikazati v luči pomožnih pedagoških znanosti. Nekrščanski vzgojitelji, ki sicer visoko cenijo preventivni sistem, pa ne morejo razumeti še druge strani don Boskove zamisli človeka, to je nadnaravnega in božjega življenja ter njegovega stika in povezave z Bogom. Naravni dejavniki in naravni vzgojni postopki postanejo pri don Bosku res učinkoviti šele v povezavi z nadnaravnimi dejavniki. O teh bomo razpravljali v prihodnjem razmišljanju.

Vinko Škafar

Bernhard Häring — petinsedemdesetletnik

»Oče moralne teologije koncilsko-janezovske dobe«[1] Bernhard Häring se je rodil 10. novembra 1912 v Böttingenu v Nemčiji (Württemberg) kot enajsti od dvanajstih otrok v globoko krščanski družini. Šest sester se je odločilo za redovniški poklic. Bernhard je stopil k redemptoristom, da bi lahko šel misijonarit v Brazilijo. Toda med študijem teologije so ga vse bolj navduševali veliki teologi, kot sta Scheeben in Newman, predvsem pa še njegova profesorja Romano Guardini in Karl Adam. Leta 1939 ga je znani kardinal Faulhaber posvetil za duhovnika. Na željo predstojnikov je nadaljeval študij moralne teologije žal so ga prekrižala vojna leta.

Zelo pomembno obdobje Häringovega življenja je bila druga svetovna vojna, ko je bil mobiliziran in kot bolničar poslan v nemško vojsko. Kmalu je bil iz Francije premeščen v Rusijo, da bi sodeloval pri napadu na Stalingrad. Häring piše o doživetju v Rusiji: »Najpomembnejša sprememba v mojem mišljenju je bilo moje delo bolničarja in duhovnika v Rusiji. Tu sem se soočil s surovo resničnostjo in prišel v stik z večplastnostjo človeškega življenja.«[2] V bitki pri Harkovu (maj 1942) je bil ranjen in še danes nosi drobec granate v glavi.[3] Häring je kljub prepovedi opravljal med vojaki poleg bolničarskega tudi duhovniško pastoralno delo.

Po vojni je nadaljeval študij moralne teologije in leta 1947 doktoriral v Tübingenu pri prof. Steinbüchelu z disertacijo Das Heilige und das Gute, ki je izšla v nemščini, francoščini in italijanščini. Nato je najprej v Garsu am Inn predaval moralno teologijo, etiko, sociologijo in nekaj kanonskega prava. Že v letih 1949—1953 je predaval en semester v Garsu am Inn, drugega pa na novo ustanovljeni teološki šoli svojega reda, ki se danes imenuje Academia Alfonsiana. Za poslušalce je napisal skripta, jih dopolnjeval in predeloval in leta 1954 izdal z naslovom Das Gesetz Christi (Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien, Freiburg 1954). Ta knjiga, ki jo je stalno dopolnjeval, je doživela prevod v štirinajst jezikov in številne izdaje v nemščini in drugih jezikih.

Academia Alfonsiana, kjer je postal učitelj mnogih prihodnjih moralnih teologov, ki so prihajali iz celega sveta (tudi iz Slovenije), pa za Häringa ni bilo edino učiteljišče. V letih 1957—1965 je tudi predaval na mednarodnem katehetskem institutu Lumen vitae

---

[1] Prim. *Dizionario enciclopedico di teologia morale*, Paoline, Roma 1973², 10.
[2] V. Schurr, *Bernhard Häring, Il rinnovamento della teologia morale*, Marietti, Torino 1971, 7.
[3] V. Schurr, n. d., 12.

v Bruslju. Že med koncilom so ga pogosto vabili kot »visiting professor« na katoliške in protestantske univerze in ekumenske institute v ZDA in pozneje tudi v Afriko in Azijo. Tako je navadno prvi semester predaval v Rimu, drugega v ZDA, v počitnicah pa je potoval po deželah tretjega sveta, da bi poučeval druge in bi se tudi sam učil ob živem stiku z ljudmi.

Vodil je tudi številne duhovne vaje duhovnikom, redovnikom in leta 1964 tudi papežu Pavlu VI. ter njegovim ožjim sodelavcem.

B. Häring in 2. vatikanski cerkveni zbor

Že leta 1959 je bil B. Häring izbran za konzultorja pripravljalne teološke komisije, leta 1961 pa je postal član »osrednje pripravljalne komisije«, čeprav se mnogi niso strinjali z njegovimi pogledi. Ta komisija je tudi zavrgla shemo o družini in moralnem redu (ordo moralis), ki je bila v glavnem Häringova. Kljub temu so morali s Häringom računati po besedah tajnika komisije S. Trompa.[4]

Zelo prav je prišlo, da je bil Häring na temelju svojih del pripravljen na koncilske razprave, posebno glede zakona in družine. Že leta 1954 je objavil knjigo Soziologie der Familie, ki je pozneje predelana in dopolnjena izšla z naslovom Ehe in dieser Zeit in je bila zaradi več prevodov zelo razširjena.

Pri delu v teološki komisiji se je moral Häring večkrat soočiti z drugače mislečimi. Prvi spor s kardinalom Ottavianijem (prefektom sv. Oficija) se je nanašal na »limbus puerorum«. Kardinal Ottaviani je želel, naj bi cerkveni zbor slovesno razglasil, da so nekrščeni otroci obsojeni na »poena damni«. Häring se je uprl in se skliceval na odrešenjsko božjo ljubezen do vseh ljudi. Komisija se je odločila v prid Häringovemu dokazovanju, ki ga je zelo podprl C. Colombo.[5]

Drugi spor se je nanašal na bistvo zakona. Häring je zagovarjal, da spada k bistvu zakona tudi ljubezen. Tedaj je zaslužil javen opomin, čeprav se je pozneje cerkveni zbor odločil za Häringovo trditev.[6]

Kljub tem nesporazumom je bil Häring 7. decembra 1961 imenovan za koncilskega izvedenca (peritus), čeprav je to imenovanje mnoge presenetilo. Kot tak je zavzeto sodeloval pri zadnji redakciji 4. in 5. poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi Lumen gentium, ko govori o laikih (kristocentričnost trojne laiške službe) in o skupni poklicanosti vseh kristjanov k svetosti. Sodeloval je tudi pri zadnji redakciji odloka o duhovniški vzgoji Optatam totius, kjer je vplival na formulacijo potrebnosti prenove moralne teologije (DV 16,4). Poleg tega je bil tudi tajnik male podkomisije, ki je izdelovala Izjavo o verski svobodi. Ko se je kardinal Ottaviani uprl potrebnosti take izjave, je Häring dejal, da že inkvizicija in sveti Oficij nakazujeta njeno potrebnost.[7]

Na poseben način se je B. Häring trudil pri izdelavi pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu Gaudium et spes. Ta konstitucija v začetku ni bila predvidena. Spodbujali so jo predvsem kardinala Montini in Suenens ter nadškof Helder Camara. Besedilo se je zelo težko rojevalo. Häring je bil nekaj časa tajnik komisije, ki je pripravila novo besedilo in se je že začenjalo z besedami »Gaudium et spes«. To je šlo v zgodovino kot »besedilo iz Züricha«. Häring je poudarjal, da je treba prisluhniti znamenjem časa, kar je ena od glavnih niti pri izdelavi tega koncilskega dokumenta.

---

[4] Prim. V. Schurr, n. d., 82—85.

[5] Prim. V. Schurr, n. d., 82.

[6] Prim. CS 47—51, predvsem CS 49; prim. (Häringov komentar) v: *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch-deutsch. Kommentare, III, Herder Freiburg 1968, 426—446.

[7] Prim. V. Schurr, n. d., 85.

Prejšnji tajnik komisije S. Tromp je namreč zastopal mišljenje, da mora biti vsak koncilski dokument neodvisen od časa in enako resničen leta 1960 kot leta 3000.[8] Häring je sodeloval pri izdelavi tistega dela, ki se nanaša na zakon in družino. Zaradi hudih polemik je Häring ostal stalno tajnik centralne komisije za »shemo XIII«, toda za prvi del je bila predelava zaupana Haubtmannu, tajnik podkomisije za »zakon in družino«, ki jo je doslej vodil Häring, pa je postal kanonik V. Heylen. Ta je delal v globokem prijateljstvu in polnem soglasju s Häringom. Relator za vso shemo je bil v končni fazi G. Philips, Häring pa je bistveno vplival na tisti Votum o zakonu, ki ga zaradi kratkega časa mešana komisija ni uspela preučiti in je kot dodatek predložen koncilskim očetom, ki so ga, ob dopolnitvah in spremembah, sprejeli kot Votum in poslali papežu, toda ni izšel v uradni izjavi koncilskih dokumentov. Herderjeva latinsko-nemška izdaja koncilskih dokumentov prinaša tudi ta Votum s Häringovim uvodom in razlago.[9] Pred koncem koncila je namreč nastala huda kriza, ko je papež Pavel VI. zahteval dopolnitev besedila s petimi »modusi«, ki jih je predlagala mala skupina (kard. Browne, C. Colombo in nekateri drugi), ker je baje pripravljeno koncilsko besedilo nasprotovalo učenju enciklike Casti connubii (1930) (Browne in Colombo sta poudarjala: »Papa locutus, causa finita«.) Prišlo je do kompromisne formulacije in do opombe 14, da cerkveni zbor v sedanjem stanju ne namerava neposredno predlagati konkretnih rešitev in da bo papež v doglednem času izdal konkretne smernice.

Znano je, da je Pavel VI. to storil leta 1968 z encikliko Humanae vitae. Enciklika je zbudila pravi nemir v Cerkvi. Häring v začetku ni hotel o zadevi govoriti. Ko je pa zaslutil, da bi se lahko precej katoličanov oddaljilo od Cerkve, je povedal svoje mnenje. Časopisi, ki so prinašali njegovo izjavo, so poudarjali na eni strani Häringovo lojalnost do papeža, na drugi pa tudi njegovo kritičnost glede nekaterih točk v encikliki. Svoje stališče je Häring razložil v posebni knjižici.[10] Mišljenje Häringa in Rahnerja in tudi izjave nekaterih škofovskih konferenc so pripomogle, da so vprašanje razčistili in enciklika Humanae vitae je bila dinamično in pastoralno sprejeta. Häring je pozneje rekel, da se zaradi vročičnega boja ni vedno videlo tisto pozitivno v nauku enciklike.[11]

Poleg intenzivnega dela v koncilskih komisijah je imel številna predavanja raznim skupinam škofov (iz Nemčije, Anglije, Francije, Španije, Afrike, Azije in Južne Amerike) in pogosto nastopal na televiziji. Sad njegovega dela pred koncilom in v njegovem začetku je knjižica Das Konzil im Zeichen der Einheit, ki jo je papež Janez XXIII. prebral pred svojo smrtjo in se z njo strinjal.[12]

Häring predavatelj

Že med cerkvenim zborom so posamezni ameriški škofje vabili B. Häringa, naj bi govoril v njihovih škofijah o moralni problematiki. Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru pa je Amerika (ZDA) postala Häringova druga domovina. V Ameriki je imel številna predavanja, včasih tudi več na dan zelo različnemu poslušalstvu. Pogosto je govoril tudi po televiziji. V Rimu pa je predvsem vplival na mlade teologe in moraliste na Alfonziani, s pisanjem v družinski tednik La famiglia Cristiana (izhaja v 1.700.000 izvodih) pa je vplival na široke množice.

V pokoncilskem času se je moralna teologija morala soočiti z novimi vprašanji in zaorati nove brazde. Zaradi naglice življenja in vsestranske angažiranosti Häring ni

---

[8] Prim. V. Schurr, n. d., 87.
[9] Prim. *Lexikon für Theologie und Kirche*, ..., 594—606; V. Schurr, n. d., 92.
[10] B. Häring, *Krise um »Humanae vitae«*, Bergen-Enkheim 1968.
[11] Prim. V. Schurr, n. d., 102.
[12] Prim. V. Schurr, n. d., 88.

reševal problemov abstraktno akademsko, marveč je z globokim čutom za znamenja časa odgovarjal predvsem s spodbudami za obnovo moralne teologije. Posebno veliko je prispeval na področju medicinske etike[13] in za to dobil številne izzive ob prebivanju v Kennedyjevem centru za bioetiko pri univerzi Georgetown v Washingtonu. Le tam je lahko prišel, kot poudarja, do najsodobnejše literature o nekaterih zelo ozko specializiranih področjih v medicini, npr. v genetiki.

Zadnja leta pa se Häring veliko ukvarja s krščansko duhovnostjo, saj jo je vedno imel za sestavni del moralne teologije, tem bolj, ker se je z leti tudi sam bivanjsko soočil z »večnimi vprašanji«. Vedno je zelo veliko delal in razodeval izjemno energijo, čeprav so zdravniki že med študijem svetovali predstojnikom, naj opusti študij zaradi slabega zdravja. Pozneje pa so napovedovali, da ne bo dolgo živel. Prestal je tudi operacijo raka na grlu, zato zadnja leta predava z nizkim in tihim glasom. Še vedno znanstveno dela.

Posebni poudarki in značilnosti v Häringovi moralni teologiji

Häring je bil rojen v Nemčiji, tam so bila močna in pomembna različna duhovna gibanja (npr. liturgično in biblično). Tudi izziv za ekumenizem, ki je bil med nacizmom tih in željan, je po vojni odprt in neposreden. Häring je začutil globoko potrebo po edinosti vseh kristjanov že doma, vojne razmere v Rusiji so mu ta čut za edinost z vzhodnimi kristjani še izostrile. Razvoj eksistencializma in personalizma v filozofiji sta pogojevala, da je Häring postal odprt tudi za to problematiko. Biblično orientacijo v moralni teologiji je našel v tim. »katoliški tübinški šoli« 19. stoletja, posebno še pri J. B. Hirscherju in tudi pri J. M. Sailerju. Posebno močan in neposreden vpliv je imel nanj F. Tillman. Schelerjeva fenomenologija je prav tako pustila trajne posledice v Häringovem pristopu k etičnim problemom.

V Häringovi moralni teologiji moramo omeniti vsaj naslednje poudarke in značilnosti: a) eksistencialno-personalistično razsežnost, b) zgodovinskost, c) pojem odgovornosti, č) pacifizem, d) upoštevanje antropologije, e) kristocentričnost, f) pnevmatologijo, g) ekumensko razsežnost in h) pastoralno-misijonsko usmeritev moralne teologije.

a) V primerjavi z dotedanjimi razširjenimi priročniki moralne teologije se Häringova moralka odlikuje z izrazito razsežnostjo. Häring nasprotuje okostenelemu legalizmu in neplodnemu esencializmu. Zanj je nekaj temeljnega »zakon rasti« (lex crescendi). Pravilno pojmovanje *eksistencialno-personalističnih* prvin ima pomebno mesto v krščanski etiki. Odtod Häringovo navdušenje za krščansko svobodo in zvestobo; to poudarja v naslovu svojega novega učbenika. »Optio fundamentalis« sprejema kot zelo pomemben pojem v moralni teologiji.[14] Häring povezuje vero in življenje. To povezanost živi sam (doma, v samostanu, v Rusiji, pred koncilom, med njim in po njem) in tudi z vso zavzetostjo oznanja v obeh učbenikih moralne teologije (Kristusov zakon, Svobodni in zvesti v Kristusu).

b) *Zgodovinskosti* (historičnosti) po Heglu ni več mogoče obiti. V filozofski misli je potrebno upoštevati tudi človeško situacijo v času, zgodovinsko razsežnost človeka. Ne gre za nobeno »kronolatrijo«, marveč za dejstvo, ki ga nakazujejo tudi biblične znanosti, da je zgodovinskost sestavni del biblične antropologije in celostnega gledanja na človeka in svet. Kristus je navzoč v svetu in govori v cerkvi v vsakem času (vox temporis, vox Dei). Häring že v Kristusovem zakonu in še bolj v Svobodni in zvesti v Kristusu

---

[13] Prim. B. Häring, *Etica medica*, Paoline, Roma 1972; Isti, *Medicina e manipolazione*, Paoline, Roma 1976; Isti, *Liberi e fedeli in Cristo*, 3, Paoline, Roma 1982², 19—150.

[14] B. Häring, *Libere e fedeli in Cristo*, 1, Paoline, Roma 1980², 198—266; Prim. J. Drolc, *Novi moralno-teološki priročnik Bernharda Häringa*, v: CSS 18(1984), 182—183.

presega goli esencializem, kar je sicer izzvalo ugovore in dvome nekaterih moralnih teologov, ki so gledali na človekovo naravo in moralna načela preveč abstraktno.[15]

c) Danes mnogi poudarjajo pojem *odgovornosti* (soodgovornosti) kot osrednji pojem etike. V sodobnem življenju je veliko nepredvidljivega in nerazložljivega in nam tako odgovornost, osebna in družbena, ostaneta kot zadnje pribežališče. Häring je eden od tistih teologov, ki je dosledno izpeljal načelo odgovornosti v moralni teologiji, in to bistveno v teološki perspektivi (Wort-Antwort, Verantwortlichkeit). To načelo je še posebno pomembno v današnjem času, ko mora vsak nositi svoj delež odgovornosti.[16]

č) Na področju socialne etike je Häring v veliki meri *pacifist*. Osebno doživetje v vojni in različna potovanja po svetu so ga spodbudila, da se je zavzemal za mir in proti oborožitvi, toda ne utopično, marveč z upoštevanjem določenih možnosti v sodobnem svetu. V tem pogledu ostaja vsekakor na liniji 2. vatikanskega cerkvenega zbora, čeprav imajo to nekateri za nezadostno, še vedno samo za ublaženo obliko tradicionalne teologije o pravični (obrambni) vojni. V tretjem delu, Svobodni in zvesti v Kristusu, lahko vidimo, kako je zavzet za mir in kako je kritičen do nekaterih drž, še bolj pa do postopkov v zgodovini Cerkve in krščanstva.[17]

d) Vsekakor upošteva spoznanja *antropoloških* znanosti in jih vgrajuje v svojo moralno teologijo, toda prvotno izhodišče mu je vera. Njegova moralna teologija je v bistvu moralka vere (eine Moral des Credo). To je posebno vidno v pokoncilskih razpravah o sekularizaciji, krščanski specifičnosti in o avtonomiji moralnega fenomena. Svoje razprave namenja prvenstveno vernikom.[18]

e) Splošno je znano, da je Häringova moralna teologija *kristocentrična*, kakor je to že poudarjeno v naslovu prvega priročnika, Kristusov zakon, in tudi v drugem, Svobodni in zvesti v Kristusu. Biblično in liturgično gibanje je usmerilo kristjana na lik Jezusa Kristusa, bil je že skrajni čas, da se to kaže tudi na področju moralnega življenja. V. Schurr misli, da je osrednja misel Häringove moralne teologije: »Resnica je ljubezen, ljubezen ene osebe, Kristusova ljubezen. Resnica brez ljubezni ne bi bila resnica, marveč abstraktna geometrija.«[19]

f) Zelo poudarja »duhovni« (*pnevmatološki*) pomen krščanskega življenja. Prav poudarek pnevmatologije v kristološki zasnovi je zares pravi »up to date« v smislu sodobnega teološkega gibanja.[20] Duhovna razsežnost kristjana ima svojo konkretizacijo v bogočastju in zakramentih, posebno še v evharistiji. Pri zakramentih poudarja nujnost vere in kristjanovega sodelovanja (opus operantis). Delitev in prejemanje zakramentov brez prave vere imenuje profanacija. Vprašanje molitve in avtentičnosti duhovnega življenja je za sodobne kristjane najpomembnejše.

g) Häring je odprt za *ekumenske probleme* in obenem učljiv od drugih kristjanov. Že med vojno je v Rusiji delal marsikaj, kar je bilo zunaj takratnih cerkvenih predpisov (krstil otroke pravoslavnih staršev, delil bolniško maziljenje, obhajal evharistijo v nemogočih okoliščinah itd.). Tam je tudi občutil, kako so bili mnogi ekumenski problemi preveč potencirani in premalo dorečeni. Že v Kristusov zakon je vnesel impulse, ki so prihajali s protestantske strani. Med koncilom se je zelo trudil za ekumensko reševanje mešanih zakonov; to je prišlo postopno do veljave šele po koncilu. Ob obravnavanju moralnih problemov današnjega časa v luči katoliške moralne teologije rad uporablja izkušnje in tradicijo tudi drugih krščanskih Cerkva in

---

[15] M. Valković, *Pogovor*, v: B. Häring, *Kristov zakon, Slobodni u Kristu*, (KS) Zagreb, 1986, 582. V. Schurr, n. d. 60.

[16] Prim. V. Schurr, n. d., 58—68.

[17] Prim. V. Schurr, n. d., 12—16; B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo*, 3, Paoline, Roma 1982², 483—527.

[18] Prim. V. Schurr, n. d., 44—58; M. Valković, n. d., 583. B. Häring, *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*, Paoline, Roma 1972; Isti, *Il peccato in un'epoca di secolarizzazione*, Paoline, Bari 1973.

[19] Prim. V. Schurr, n. d., 5; I. Fuček, *Ocrt novog učbenika moralne teologije*, v: *Obnovljeni život* 35(1980), 68; M. Valković, n. d., 583.

[20] Prim. I. Fuček, n. d., 68; M. Valković, n. d., 584.

tradicij ter išče odmeve katoliškega nauka v njih. Pričakuje še nadaljnje korake v zbliževanju krščanskih Cerkva.[21]

h) *Pastoralno-misijonska* usmeritev moralne teologije. V mladosti se je videl v podobi misijonarja. Postal je član redovne skupnosti, ki jo je ustanovil sv. Alfonz, veliki pastoralist in ljudski misijonar. Tudi je v povojnih letih v Nemčiji »misijonaril z nahrbtnikom« (Rucksackmissionar), posebno med tedanjimi begunci. Že od začetka je svojo moralno teologijo razvijal kot poklic(anost) in odgovor(nost) na vprašanje določenih ljudi. Čeprav je zelo veliko napisal, stil njegovega življenja in dela ni kabinetskega tipa, pogosto pripisan nemškim profesorjem. Globoko je angažiran v konkretnem življenju Cerkve in sveta.[22]

Lahko bi še naštevali poudarke in značilnosti v Häringovi moralni teologiji. Omenimo le mimogrede njegova razmišljanja o novi podobi duhovnika v sekulariziranem svetu,[23] o redovništvu[22] in poklicanosti laikov k svetosti.

Sklep

Ob Häringovi petinsedemdesetletnici smo predstavili nekaj življenjskih podatkov in značilnosti njegove moralne teologije. Posebno smo poudarili tisto pozitivno. S tem ne želimo reči, da so Häringova dela, vzeta posamezno, vrhunski dosežki katoliške moralne teologije. Nekateri avtorji so posamezna vprašanja obdelali celoviteje in globlje. Danes, v času specializacije, tudi v teologiji ni mogoče, da bi posamezen moralni teolog »splošnega tipa« obdelal vsa vprašanja enako celovito in globoko. Imamo ozko specializirane moralne teologe, ki jih bo zgodovina imenovala v povezavi s posameznimi vprašanji. Häring je moralni teolog drugačnega tipa. Upal se je lotiti nečesa, kar si upa malokateri moralni teolog danes: obseči vse področje moralne teologije. Današnji »priročniki« so v večini skupinsko delo več avtorjev. To ima svoje prednosti, ker so lahko posamezna vprašanja bolje obdelana, toda tudi pomanjkljivosti, ker obstajata, ne tako poredkoma, tudi praznina in ponavljanje, prav tako različni pristopi in je težko dobiti pregled in splošno vizijo. Potrebujemo dobrih analitičnih del, toda tudi sintetičnih, posebno še v teologiji. Häring je vsekakor velik moralni teolog, morda najpomembnejši v 20. stoletju, ne toliko v posameznih vprašanjih kolikor po celostni viziji in po impulzih, ki jih je dal.

»Ima seveda tudi nekatere pomanjkljivosti. V široki razpon moralne teologije vgrajuje različne elemente, od Svetega pisma do psihologije in sociologije, toda daje vtis, da integracija ni zadosti izpeljana, ker bi moral posvetiti več pozornosti vprašanju metode v moralni teologiji. Nekateri tudi prigovarjajo, da ne upošteva dovolj filozofsko-etičnih problemov, posebno v novem priročniku Svobodni in zvesti v Kristusu. Mnoge tudi moti, včasih razvlečen in pridigarski slog pisanja, manj primeren, kadar gre za točnost pojmov in preglednost gradiva.«[25]

Na koncu moramo vsekakor poudariti, da je Häring kljub vsem pomanjkljivostim karizmatičen moralni teolog. Svoja zgodnja razmišljanja je strnil v prvem priročniku moralne teologije, Kristusov zakon, svoja končna razmišljanja pa je zbral v drugem priročniku moralne teologije, Svobodni in zvesti v Kristusu, in ga podaril Cerkvi in človeštvu kot svoj zreli sad.

»Ob Häringovih treh knjigah, Svobodni in zvesti v Kristusu, nas prevzame spoznanje, kako nekaj osvobajajočega je zdrav krščanski nauk.«[26] Kakor je Häringov Kristusov

---

[21] Prim. V. Schurr, n. d., 16—25. B. Häring, *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale*, Paoline, Roma 1973.
[22] Prim. V. Schurr, n. d., 25—35.
[23] Prim. V. Schurr, n. d., 113—117.
[24] Prim. V. Schurr, n. d., 118—123; B. Häring, *Orden im Umbruch*, Köln 1970.
[25] Prim. M. Valković, n. d., 585—586.
[26] J. Drolc, n. d., 186.

zakon pred tridesetimi (in več) leti naredil metodološko in znanstveno revolucijo, postavljajoč Kristusa v središče moralne teologije, tako v Svobodni in zvesti v Kristusu s svojo jasno vizijo Kristusovega Duha in z njegovo poklicanostjo želi človeku, da bi se popolnoma izročil istemu Duhu in njegovemu delovanju ter izvršil revolucijo v Svetem Duhu. »Vse je globoko teološko utemeljeno z močnimi bibličnimi temelji, z optimistično vizijo krščanske osvoboditve v Svetem Duhu. Delo je sad nepreglednega števila posameznih del. Zbuja optimizem in navdušenje.«[27]

Zato ni čudno, da so vsi večji narodi Häringova glavna dela prevedli, saj je prihodnost sveta vprašanje etike.

Izbor Häringove bibliografije

Ob petinšestdesetletnici B. Häringa je izšla njegova bibliografija,[28] v njej je naštetih 67 monografij, ki so prevedene v številne jezike. Obenem je tam omenjeno, da je to nepopolna bibliografija, saj je Häring objavil številne prispevke v kolektivnih delih in napisal veliko člankov za različne revije. Tudi zadnjih deset let je kljub bolezni z vsem pogumom nadaljeval svoje pisno oznanjevalno poslanstvo. Našteli bomo pomembnejša dela in dodali jezike, v katere so prevedena.

Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug, Krailling vor München/Freiburg 1950 (prev.: franc. in ital.).

Das Gesetz Christi. Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien, Freiburg 1954 (prevod v 14 jezikov; prvi in drugi del tudi v hrvaščini).

Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt, Salzburg 1954 (prev.: angl., hol., pol., port. špan.).

Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf, Salzburg 1956 (prev.: franc., hol., pol., port. in špan.).

Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben, Bonn 1958 (prev.: angl., franc., hol., pol., port., slovaški in špan.).

Ehe in dieser Zeit, Salzburg 1960 (več izdaj in več prevodov).

Gabe und Auftrag der Sakramente, Meditationen, Salzburg 1962 (prev.: angl., franc., pol., port. in špan.)

Das Konzil im Zeichen der Einheit, Freiburg 1963 (prev.: angl., franc., pol., port. in špan.).

Der Christ und die Ehe, Düsseldorf 1964.

Il matrimonio nelle prospettive del Vaticano II, Vicenza 1966.

Il Concilio comincia adesso, Roma 1967 (prev.: angl., franc., nem., port. in slov.: *Koncil se pričenja zdaj,* Buenos Aires 1969).

P. *Bernhard Häring risponde.* 50 problemi religiosi e morali risolti da un teologo di Concilio, Roma 1966 (prev.: angl., špan. in nem.).

Moralverkündigung nach dem Konzil, Bergen-Enkheim 1967 (prev.: angl., ital., port. in špan.).

La morale del discorso della montagna, Roma 1967 (prev.: angl., češki, franc. in nem.).

Shalom: Peace. The Sacrament of Reconciliation, New York 1967 (prev.: angl., franc., ital., nem., port. in špan.).

Personalismus in Philosophie und Theologie, München/Freiburg 1968 (prev.: angl., ital. in špan.).

Krise um »Humanae Vitae«, Bergen-Enkheim 1968 (prev.: franc., ital., port. in špan.).

---

[27] I. Fuček, n. d., 69. To avtor piše o prvem delu. Isto velja za drugi in tretji del.

[28] Prim. *In libertatem vocati estis. Miscellanea B. Häring,* v: *Studia moralia* 15(1977), 13—20.

Brennpunkt Ehe. Heutige Probleme und Perspektiven in Tradition und Lehramt, Bergen-Enkheim (prev.: angl., ital., port. in špan.).

La formazione specificamente cristiana della coscienza, v: A. Sustar-B. Häring, *L'educazione della coscienza oggi*, Roma 1969, 63—86.

Orden im Umbruch. Ordenschristen der Zukunft, Köln 1970 (prev.: angl., franc., ital., port. in špan.).

Morality is for Persons. The Ethics of Christian Personalism, New York 1970 (prev.: franc., ital., pol., port. in špan.).

Hope is the Remedy, Garden City N. Y. 1970 (prev.: ital., nem., port. in špan.).

Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione, Roma 1972 (prev.: angl. in port.).

Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin, Mainz 1972 (prev.: angl., franc., ital., pol., port. in špan.).

Raporti prematrimoniali e morale, Roma 1973.

Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale, Roma 1973.

Il peccato in un'epoca di secolarizzazione, Bari 1973 (prev.: angl., nem., pol., port. in špan.).

La morale è per la persona, Roma 1973 (prev.: angl., franc., pol., port. in špan.).

Morale e evangelizzazione del mondo di oggi, Roma 11974 (prev. angl. in špan.).

Ethics of Manipulation. Issues in Medicine, Behaviour, Control and Genetics, New York 1975 (prev. ital., nem. in špan.).

Beatitudini: testimonianza e impegno sociale, Alba 1975 (prev.: angl., port. in slov.: *Osmero blagrov*, Ljubljana 1978).

Morale e sacramenti, Roma 1976 (prev.: angl., port. in špan.).

Un mese mariano. 31 brevi meditazione bibliche, Roma 1977 (prev.: angl.).

Free and Faithful in Christ, 3 zv. 1978—1981 (ameriška izdaja New York, britanska Middlegreen, Slough). Kot izvirnik velja tudi nemška izdaja: *Frei in Christus*. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, 3 zv., Freiburg 1979—1981; it.: *Liberi e fedeli in Cristo*, 3 zv., Paoline, Roma 1980—1981 (prev.: pol., port., špan. in delno hrv.).

Die Welt braucht Heilige. Der Christ in der Gesellschaft, München-Zürich-Wien 1983 (prev.: ital.).

Il sacro cuore di Gesù e la salvezza del mondo, Roma 1983 (prev.: hrv.: *Srce Isusovo spasenje svijeta*, Zagreb 1984).

France Jerman, *Slovenska modroslovna pamet*, Prešernova družba, Ljubljana 1987, 155 str.

Že prikupen slovenski naslov vabi strokovnjaka in vsakogar, ki ga privlačijo temeljna vprašanja o svetu in človeku, o njunih temeljih in vzrokih in še posebno tistega, ki bi rad vedel, kaj so o teh vprašanjih razmišljali naši predniki.

Da slabo poznamo svojo preteklost, tudi modroslovno, vedno znova ugotavljamo. Tako meni tudi Jerman, da je še veliko modroslovcev, katerih dela bi bilo treba objaviti. Tudi na tem področju bomo Slovenci še morali odkriti svojo bogato preteklost.

Že uvodoma avtor v svojem delu ugotavlja, da sta ravno znanost in filozofija kazalo in poleg »dejstev« nujni sestavni del narodne duhovne kulture. Pomembno je poudariti izjemno mesto, ki ga ima filozofija v odnosu do drugih človekovih dejavnosti, tako znanosti kot duhovne kulture sploh.

Jerman pripominja, da je preučevanje zgodovine modroslovja pri nas potekalo doslej še dokaj nesistematično. Poleg dr. Alme Sodnik so se z njo ukvarjali še dr. Fr. Veber, dr. I. Urbančič in bibliografi našega modroslovnega snovanja: F. Verbinc od 1800 do 1945, A. Posavec od 1945 do 1970 in dr. P. Simoniti do 1800.

Težko je opredeliti filozofsko misel. S Sodnikovo in Simonitijem Jerman meni, da spada sem vse, kar je bilo filozofskega na naših tleh, čeprav so to misel oblikovali tudi tuji misleci, ki so delovali pri nas kot Slovenci, ki so delovali na tujem (Dunaj, Olomuc, Padova itd.), saj tudi ti pomenijo prispevek naši modroslovski pameti. Težje je določiti, kaj vse šteti med modroslovsko prizadevanje. Jerman se je odločil »izključno za stroko, se pravi filozofijo«. Skušal se je držati zastavljenega cilja, ki ga pa ni vedno lahko ohraniti, saj je težko izluščiti samo modroslovje iz slovstva in znanosti. Zato je najbrž težko zanikati popolno filozofsko odsotnost v delih naših protestantov, ko na drugi strani avtor kljub omejitvi na filozofsko področje npr. v razsvetljenstvu omenja tudi druge slovstvene delavce. Pogrešam tudi vsaj nekaj o Kreku, ki ga avtor omenja kot sociologa, v primerjavi z nekaterimi obravnavanimi marksisti pa ima gotovo tudi svoje mesto v tej modroslovski areni.

Z enajstimi poglavji postavlja Jerman obdobne oz. tematske mejnike med posameznimi modroslovnimi tokovi pri nas. »Odmeve sholastike in renesanse« daje v okvir celotnega sholastičnega modroslovja, opredeljuje razliko med skotisti in tomisti in njihov vpliv pri nas; zanj priča 145 odkritih (mnogo je najbrž še nepoznanih) rokopisov s filozofsko vsebino od 12. stl. dalje. Slovenski misleci so pristaši Tomaža Akvinskega, Dunsa Scota in Frančiška Suareza. V 16 st. pa se začno vplivi renesanse in humanizma, Matija Hvale iz Vač jih kot profesor in rektor univerze uveljavlja na Dunaju.

Razsvetljenstvu so posvečena tri poglavja, ki obravnavajo razmah racionalistične misli pri nas. Začetno obdobje postavlja Jerman v evropski razsvetljenski (novodobni) okvir razvoja znanosti in modroslovskih teženj nove dobe razuma in izobrazbe, ki naj prosvetli narode. 1678 je bila v Ljubljani ustanovljena druga tiskarna in 1682 je že izšlo znamenito Boetijevo delo O tolažbi filozofije, ki je pri drugih narodih razodevalo renesančni prerod, nas pa je dohitelo šele v obdobju razsvetljenstva. To je doba znanstvenikov Zoisovega kroga in Akademije operozov (1693—1725) v Ljubljani in razmah višjega šolstva (z jezuiti v Ljubljani 1596). Linhart, Zois, Hacquet, Schoenleben, Valvasor so bolj kot filozofijo širili razsvetljenske ideje. Prava razsvetljenska modroslovca pa sta Štelin (1688—1770 ne 1700) in M. Kuralt (1757—1845).

Prvi je deloval v Padovi, drugi njegov učenec pa pri nas in na Moravskem. Oba sta poudarjala v moralni filozofiji pomen uma, Štelin z delom Razprava o nastanku in razvoju morale (1840). A. Ambschel (1749—1821) je začel kot profesor na ljubljanskem jezuitskem kolegiju, potem pa moral na Dunaj in umrl v Bratislavi kot rektor in kanonik, do smrti pa ostal član Akademije operozov. Filozofske misli je razvil v svojem naravoslovnem delu Temeljna načela splošnega naravoslovja. Močno je vplivala nanj Boškovićeva filozofija (atomistična teorija narave), zato Jerman tu obravnava tudi tega dubrovniškega jezuita svetovljana in misleca, ki je s svojo filozofijo narave odprl že sodobna vprašanja fizike.

Boškovićev zagovornik je bil tudi Franc S. Karpe (1747—1806), verjetno najpomembnejši mislec tega časa. Filozofijo je končal na jezuitskem kolegiju, nadaljeval študij prava in filozofije na Dunaju in postal potem profesor modroslovja v Olomucu, Brnu in na Dunaju (do smrti). Kot profesor je bil priljubljen, napisal je več del, najpomembnejše Prikaz filozofije ..., v katerem na okoli 1300 straneh razgrinja svoj modroslovni sistem v smislu posebno Leibnizove in tudi Aristotelove filozofije, upošteva pa tudi Huma in Locka. Po Wolffu razdeli svojo filozofijo na teoretično in praktično. Tudi njemu je um temelj filozofskega razglabljanja. V celoti je njegov sistem v smislu dobe precej eklektičen (zbirateljski iz različnih filozofskih virov). Kot razumar je tudi Karpe pristaš deizma (Bog je, vendar zase, um ga lahko spoznava in umska spoznava je nad razodetveno). Dva razsvetljenska misleca obravnava v novem poglavju. F. K. Gmeiner (1752—1824), filozof in teolog, profesor cerkvenega prava in zgodovine v Gradcu, vnet pristaš Jožefovih reform. Izvor kulture so človekove potrebe. Zagovarjal je narodni jezik (nemščino) in malo cenil staro- in srednjeveško filozofijo. Leibniz-Wolffova filozofija, ki je bila sploh dvorna fil. v Avstriji, je tudi njegov ideal. Povezuje jo z razmišljanjem o naravi.

Pod Kantovim vplivom je razvijal svojo misel tudi duhovnik J. K. Likavec (1773—1850), Čeh, ki pa je deloval tudi pri nas. Postal je duhovnik piarist, bil profesor filozofije na Dunaju, v Brnu, v Gradcu in končno na realki v Ljubljani. Tudi on je skušal premagati Humov skepticizem in Wolffov racionalizem in poudarjal istovetnost spoznavne teorije in ontologije, to pa je tudi sposobnost kritičnega uma. Ta kritičnost je pripomogla, da je bila njegova filozofija v Avstriji prepovedana. Jerman pokaže, kako je Likavec, podobno kot Kant, razdelil spoznavno teorijo (logiko): na 1. analitiko čutnosti, 2. na analitiko razuma in 3. na analitiko uma.

V tretjo skupino pa spadata poskusa J. P. A. Misleja (1761—1840), astronoma in medicinca ter G. Mallya (1793—1858), profesorja naravoslovja in pravnika, da bi filozofijo povezala v matematični sistem. Mislej si zastavlja predvsem vprašanje pravičnosti in zavrača načelo izključnega protislovja (kontradiktoričnost), poudarja pa kontrarnost in pa pomen protomatematike (matematika pratemelja). Podobno poskuša tudi Mally v smislu novoplatonizma in Kuzanskega povezati mnoštvo v en pratemelj.

19. st. sicer ni tako splošno znano po filozofski beri, vendar nam je dalo več zanimivih mislecev; ti so še večina pisali v nemščini, ki je že v 18. st. začela izpodrivati latinščino, s tem pa je slovenščina postala drugorazredni jezik v deželi. S svojimi fil. aforizmi razodeva poznavanje Kanta in Fichteja K. Ulepič (1810—1862). Še bolj zanimiv je Radovljičan, duhovnik dr. Anton Fuester (1808—1881). Nanj je vplival posebno prof. Sv. pisma na ljubljanskem liceju dr. Jakob Zupan. Zaradi svobodomiselnih nazorov je moral zapustiti Ljubljano in bil po letu 1848 celo obsojen na smrt. Izgnanstvo je preživljal v Angliji in ZDA ter se končno lahko vrnil domov. V svojih Govorih o religiji utemeljuje *religijo uma*, humanistično religijo v smislu L. Feuerbacha. Tudi znani politični delavec E. H. Costa (1832—1875) se je ukvarjal s filozofijo, kjer poudarja, da je egoizem temelj človekovega bistva, in zahteva, da je treba spet začeti s Kantovim modroslovjem. Čeh J. Nejedli poskuša ubrati novo pot med spiritualizmom in materializmom, kjer še posebej razmišlja o modroslovskih izhodiščih. Josip Sernec (1844—1925) razglablja ob kritiki nem. idealizma vprašanja gospodarstva in družbenega sistema sploh. Josip Križan (1841—1921) je napisal prvi gimnazijski učbenik logike v slovenščini z istim naslovom. Hotel je Nemcem dokazati, da lahko tudi Slovenec modruje. Še bolj samostojna so logična razglabljanja M. Markiča (1864—1939).

Posebno poglavje posveča Jerman Janku Pajku (1837—1899), slavistu in filozofu, ki pa je šele pri petdesetih letih uspel z doktoratom iz modroslovja okronati svoje prizadevanje. Svoja dela je pisal predvsem nemško, pa tudi slovensko: Doneski k filozofičnej terminologiji (kot dopolnilo k Cigaletovi znanstveni terminologiji); pripravljal je tudi slovenski prevod svojega glavnega dela, Praktična filozofija (Dunaj 1896). Etika zanj pomeni splošno vseobsegajočo (naravno) zahtevo »služiti nalogam sveta«. To je izpoljevanje »notranje narave stvari«. Človek v svojem delovanju posnema naravne zakonitosti in tako spolnjuje ontološki red. Razlikuje *»idealne, socialne in osebne dolžnosti«*. Zanimivi so tudi polemični Estetski spisi.

Pomembno poglavje sestavljajo *slovenski neotomisti*; tem je dala zagon še posebej okrožnica Leona XIII. Aeterni patris, ko oživlja tomizem v Cerkvi; to sproži živahno modroslovsko dejavnost katoliške Cerkve tudi pri nas. Jerman kaže delovanje Luka Jerana (1818—1896), Jožefa Šuca, A. B. Jegliča (1851—1937), A. Mahniča (1850—1920). Poudarja njihovo prizadevanje za modroslovsko utemeljevanje katoliških idej; v tem prednjači

Mahnič, pri katerem ni mogoče prezreti, da je bil njegov »nastop zgled za brezkompromisno borbenost, ki se je vseskozi gibala v mejah avtorjeve skrajne osebne poštenosti in že skoraj čudaškega asketizma« (94). Vsi ti neotomisti poudarjajo tesno povezanost narodnosti in vere. Najbolj izviren katoliški mislec v tej skupini se zdi Jermanu Fr. Lampe, ki pa zaradi zgodnje smrti (1859—1900) ni uspel uresničiti svojih načrtov. Kljub temu je obdelal nekaj temeljnih vprašanj filozofije v delih Uvod v modroslovje in Dušeslovje in Etika, O lepoti, Cvetje s polja modroslovskega. Značilnost Lampetovega razglabljanja je večji posluh za empirično raziskovanje in večja privlačnost do Aristotela kot do Platona (v primerjavi z Mahničem, ki svojo metafizično trojico: pravo, dobro in lepo, utemeljuje na Platonovem sistemu).

Svoje poglavje ima katoliški filozof dr. Aleš Ušeničnik (1868—1952), nad petdeset let ne le vodilni katoliški mislec in družbenopolitični vodja katoliškega tabora, ampak tudi strokovnjak, ki deluje že na osnovi dotedanjega modroslovskega izročila. Zato ga ima Jerman za utemeljitelja katoliške akademske filozofije. V svojih razglabljanjih poudarja pomen spoznavnoteoretskih osnov. Zato kritizira Descartesa, ki naj bi pozitivno dvomil. Prav tako Ušeničnik kritizira Kantovo filozofijo in pozitivizem, pa seveda Bergsona, eksistencialiste (Heidegger). Jerman meni, da je Ušeničnik šele pozno spoznal nevarnost marksizma oz. materializma za katoliško misel, preučeval naj bi bil to filozofsko smer šele v tridesetih letih in jo »izredno objektivno in strpno predstavi« po Engelsovem delu Ludwig Feuerbach. Seveda pa Ušeničnik očita marksizmu ateizem in ekonomski determinizem. V celoti Jerman meni, da Ušeničnik tudi v kritiki marksizma ostaja na apologetskih temeljih kot sploh v vsej kritiki novoveške filozofije, zato njegova filozofija »kaže izredno bistrega duha, dokazuje pa tudi, da se vsaka *apologetika* (opravičevalna filozofija) prej ali slej sprevrže v ideologijo, ki utesnjuje izvirnost misli in se spremeni v svoje nasprotje, v neustvarjalno *ideologijo*. Kot bolj odprta neotomista Jerman označuje Janžekoviča in Stresa. Iz te dediščine izhaja in na njej gradi spoznanje o človeku tudi Trstenjak, ki ga pa avtor ne šteje sem.

V poglavju Slovenska laična filozofija med svetovnima vojnama Jerman omenja I. Žmavca, ki je prinesel k nam pozitivizem, B. Zarnika, naravoslovnega materialista in dr. M. Vidmarja, ki preučuje vprašanja teoretične fizike in matematike in tako posega na področje modroslovja.

Glavni predstavnik in najpomembnejši mislec tega obdobja pa je profesor filozofije na novoustanovljeni Univerzi dr. France Veber (1890—1975), učenec graškega modroslovca A. Meinonga. Jerman podrobno razčlenjuje Vebrov predmetnostni sistem in kaže na razliko med njim in Meinongom. Razčlenjuje Vebrov pojem filozofije in znanosti, logike in etike ter estetike in našteva Vebrova knjižna dela: Uvod v filozofijo (1921), Sistem filozofije (1921), Znanost in vera (1922/23), Etika (1923), Problemi sodobne filozofije (1923), Analitična psihologija (1923/24), Očrt psihologije (1924), Estetika (1925), Idejni temelji agrarizma (1927), Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu (1930), Sv. Avguštin (1931), Knjiga o Bogu (1934), Nacionalizem in krščanstvo (1938) in Vprašanje stvarnosti (1939). Vebrovo delo so preučevali Trstenjak, Urbančič in D. Pirjevec, Jerman pa žal ne omenja dr. Ludvika Bartlja, ki razpravlja ob Vebrovi misli.

Predzadnje poglavje obravnava razvoj marksistične misli pred vojno. A. in E. Kristan, M. Jaklič, B. Ziherl so prevajali marksistično literaturo, Sperans razpravlja o družbenoekonomskih problemih in vodi polemiko z dr. Ušeničnikom.

Povojna filozofija se je znašla v težavnem položaju. Docentka filozofije dr. Sodnikova je nadaljevala predvsem zgodovino. Dr. Veber je moral kot subjektivni idealist v pokoj, čeprav bi mu po Jermanu ne mogli očitati, da je bil med vojno nemškutar. Šele zadnja leta doživlja njegova misel večji odmev in tudi v Gradcu se zanimajo zanjo. Tudi marksistični filozofiji so po letu 1945 začeli utirati pot najprej prevajalskemu delu, potem tudi vedno bolj samostojnemu razglabljanju. B. Debenjak, B. Majer in V. Rus so začeli sistematično preučevati ne le marksizem (tega posebno B. Debenjak), pač pa tudi druge fil. tokove. V. Kalan raziskuje in prevaja grško misel, sodobne tokove pa raziskujejo Ule, Potrč, Žižek idr. (vseh avtor ne omenja, npr. T. Hribarja). Jerman podčrtuje pomen slovenske fil. terminologije (V. Sruk) in biografskega dela že omenjenih avtorjev in prevajalsko dejavnost, ki jo podpira posebno Sl. Matica. Zasluge za raziskovanje slovenske fil. misli ima avtor sam kot tudi I. Urbančič in že omenjeni avtorji. Dobro bi bilo omeniti tudi prizadevanja Mohorjeve fil. knjižnice.

Gotovo je Jermanovo delo dragocen prispevek in spodbuda nadaljnjemu raziskovanju naše modroslovske dediščine.

Janez Juhant

Anđelko Badurina, Bernardin Škunca, Florijan Škunca, *Sakralni prostor tijekom povijesti i danas*, Florijan Škunca, Zagreb 1987, 275 str.

V Zagrebu je ob koncu preteklega leta izšla knjiga z naslovom *Sakralni prostor tijekom povjesti i danas*. Ni zgolj naključje, da je hkrati ena vodilnih jugoslovanskih revij za arhitekturo, Čovjek i prostor, posvetila celo številko tematiki sakralne arhitekture v Jugoslaviji. O arhitekturi, ki je v preteklosti predstavljala vzor vsemu, kar je bilo zgrajenega, se zopet odprto govori. Molk, ki je trajal vsa povojna leta, je prinesel veliko škode. Sakralna arhitektura (in umetnost) ni bila pri nas niti cenjena niti ocenjevalna. Zato je ob veliki gradbeni produkciji razmeroma malo dobrih rešitev. Ob zunanjih neugodnih okoliščinah pa je usodnejše, da se te pomembne naloge niso lotevali odgovorno niti arhitekti — ti često ne poznajo posebnosti sakralne umetnosti in ob tem nimajo ne teološkega ne liturgijskega znanja — niti duhovniki kot naročniki, ki ne znajo oblikovati zahtev, po katerih bi nastala sakralna arhitektura kot večplastna umetniška stvaritev. Lahko se pridružimo misli avtorjev, da so naši predniki to delo opravljali z mnogo več odgovornosti in mnogo večjim smislom za lepo. Zato smo toliko bolj veseli knjige, ki s širokim pristopom želi spregovoriti o tistem področju ustvarjanja, ki bi ga radi imenovali »architectura (ars) perennis«, kar pa za sodobne stvaritve često ni mogoče reči.

Knjiga ima štiri dele, avtorji so: Anđelko Badurina, Bernardin Škunca ter Florijan Škunca; slednji je knjigo tudi uredil in izdal.

V prvem delu govori Anđelko Badurina o zgodovinskem razvoju sakralnega prostora. Večina naših sakralnih prostorov je bila zgrajena v preteklosti, mnogi od njih so kulturni spomeniki. Ker so žive cerkve, so večinoma potrebne prenove; za to sta potrebni ustrezno znanje in spoštljiv odnos do kulturne dediščine. S poznavanjem glavnih razvojnih potez krščanskega kulturnega prostora dobi bralec vpogled v izhodišča in vzroke nastanka in (pre)oblikovanja krščanske cerkve kot zgradbe v njeni dvatisočletni zgodovini. Poznavanje tega razvoja in njegovih zakonitosti naj pomaga primerno obnavljati in vzdrževati arhitekturno zapuščino, obenem pa bogati spoznanja današnjih graditeljev o tistih prvinah, ki so nepogrešljiva sestavina vsakterega sakralnega prostora.

Bernardin Škunca se v drugem delu sprašuje, kaj je cerkev kot zgradba. Razmišlja z liturgijskih, teoloških in pastoralnih izhodišč. Čeprav so ta izhodišča znana, objavljena v raznih dokumentih, pa je zelo koristno, da so na enem mestu zbrana in (komentirana) podprta z zgodovinskimi, svetopisemskimi in koncilskimi dokumenti. Izredno vsestransko je utemeljena »svetost« cerkve kot zgradbe; to ji daje na eni strani nalogo, da se izraža kot znak v prostoru, da ima svojo identiteto, na drugi strani pa narekuje ustvarjalcu, da jo zasnuje iz njenega središča, od znotraj, kjer je njena »duša«. Na začetku predstavlja različne modele cerkve skozi zgodovino ter utemeljuje model sodobne cerkve z ugotovitvijo, da »ima arhitekt, ki danes gradi cerkev, zahtevno nalogo ustvariti zgradbo, ki bo sprejela občestvo, ki je »staro«, kolikor je staro krščanstvo, in mlado, kolikor je »mlad« čas, v katerem se gradi cerkev, ki je znak tega občestva. V nadaljevanju so teološko utemeljeni sestavni deli liturgičnega prostora, vse zopet podprto s koncilskimi dokumenti in ilustrirano s primeri.

Tretji del je pripravil arhitekt Florjan Škunca s sodelavci-strokovnjaki za posamezna tehniška področja in govori o izgradnji sakralnih objektov. Shematično je prikazan razpored posameznih elementov, ki sestavljajo cerkveni prostor. Oltar, ambon, sedeži, krstilnica... so obravnavani v posameznih poglavjih tako, da sta najprej utemeljena njihov simbolni pomen in razsežnosti, vse pa je ilustrirano z določenimi primeri. Za graditelje in »oskrbnike« cerkva so zanimive teme, ki obravnavajo akustiko, osvetlitev, prezračevanje, reševanje vlage ter zunanjo in parkovno ureditev ob sakralnih objektih. Posebno kvalitetno in poučno so obdelani postopki pri reševanju vlage; to pomeni v naših starejših cerkvah skoraj nerešljiv problem. Čeprav je ta arhitekturno-inženirski del knjige na pogled nekoliko šolski, pa je v njem vse polno koristnih napotkov tako investitorjem kot arhitektom.

Na koncu so v četrtem poglavju prikazani sakralni prostori, ki so bili zgrajeni v naših krajih v pokoncilskem obdobju. Izbor je narejen predvsem glede na dostopnost gradiva. Ob hrvaških cerkvah so predstavljene tudi glavne novejše cerkve, ki so bile zgrajene v Sloveniji. Ta del je najbolj reprezentativen, čeprav bi si ponekod želeli drugačne predstavitve več celovitih pogledov v prostore.

Ob branju knjige se mi je porodila misel, ki jo želim zapisati kot zaključek. V času, ki je v odnosu do duhovnosti izrazito pluralistično naravnan, je možno najti ustrezno rešitev predvsem z odprtim načrtovanjem, pri tem pa je neobhodno tesno sodelovanje arhitekta in drugih ustvarjalcev z duhovnikom naročnikom.

Ta zahteva izhaja iz razloga, da današnji arhitekt in duhovnik često ne »govorita istega jezika«. Da bi enim in drugim pomagali k boljšemu razumevanju, bo v mnogočem lahko prispevala predstavljena knjiga. Še vedno pa je to le eden od pripomočkov, ki ob znanju, zavzetosti in ustvarjalnem zanosu ter v sodelovanju z živo Cerkvijo lahko pripelje do kvalitetnih rešitev.

Jože Marinko

Karl Mathäus Woschitz, *Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen — Glaubensweisen in Antike und Christetum nach Offb.* 1—3, Herder, Wien—Freiburg—Basel 1987, 285 str.

Osnovni problem (gr. problema — naloga, ki terja rešitev — iz proballein, vreči pred koga) nekoč in danes je človek. »V mitosu in logosu izreka človek svoje iskanje in vprašanje, preoblikuje ob tem često izkušnje tremenduma in fascinosuma v quazizgodovino, hoče dati svojim spoznanjem utemeljene splošne veljavnosti in utrditi pota do svojih dejanskih določb« (str. 9). Profesor za religijsko znanost na Teološki fakulteti v Gradcu Woschitz razčlenjuje rešitve v okviru Skrivnega Razodetja. Helenistično obnebje zaznamuje to iskanje in utemeljevanje v okviru prehoda iz mita v logos in ponovnega vračanja v mit: stalnice človekove samopostavitve v svet, znamenje njegovega raziskovalnega erosa, ki ga žene v neskončne globine. Zato mitično ne more biti nikoli dokončno odkrito, ampak hrani njegova prvinskost tudi vsako logično zgradbo. Konec 1. st. po Kr. v helenističnem okviru ne teži toliko k domišljenju stvari, pač pa mu je v ospredju temelj verovanja. Ne le krščanstvo, ampak tudi helenistični svet zaznamuje težnja po odrešenju.

Avtor v prvem delu razčlenjuje najprej iskanje grškega sveta, da bi pokazal na skladje in neskladje z obnebjem Janezovega razodetja. Povsod gre prvotno za odnos do Boga, kakor ga postavljajo misleči duhovi (I. pogl., dalje le rimska številka). Načini mišljenja in spoznanja so tudi načini češčenja, saj odpirajo pota do Boga (II). Stoa (III) in Epikur (IV) in nasledniki iščejo pota samoodrešenja v obliki samostojnega življenjskega stila oz. moralne drže. Trpljenje in očiščenje sta temi grške drame (V). Misteriji (orfika in drugi — VI) premagujejo hrepenenje po večnem s »procesom nastajanja v odvisnosti« — enotnosti v množičnosti pričara hindujsko rešitev bodisi identifikacije z absolutnim (bhakti) ali večnega miru (nirvana —budizem). Prvi del Woschitz zaključuje z gnostično vizijo (VIII), ki skuša prek samospoznanja premagati dvojnost teme in svetlobe in človeku odpreti pot odrešenja.

Drugi del postavlja osnovni problem Razodetja: »unde malum«, vprašanje človekovega zapiranja in nezmožnost lastnega izhoda tega človekovega položaja. V tej sekundarni naivnosti je po mnenju P. Ricoeurja izvor mitičnosti, nedorečenosti človekovega eksistencialnega položaja: omadeževanje, greh, krivda. Krščanstvo najbolj radikalno postavlja problem greha (IX) in tako se genesis pokaže v svoji pravi luči šele prek apokalipse (Adam —Kristus), ki pa ima svojo ustrezno razsežnost v naravnem redu (ordo hominis ad Deum, T. Akvinski). Okviri apokaliptičnega osnutka življenja (X) so: preminevanje in minljivost v času, staranje in kratkost časov, Bog in zgodovina. Avtor pokaže na ranjenost časa, ki pogojuje apokaliptični beg, na katerem šele lahko prav razumemo odrešenjsko božje delovanje. Časovni dogodki niso odločilni, pač pa znotraj njih božje delovanje: »Glej, vse delam novo!« (Raz 21,5). Razodetje uvaja novo pojmovanje časa: Sočasnost »že« in »še ne«.

Tretji del: »Janezovo razodetje« prehaja k osnovnim religijskim, strukturalnim in eksegetskim vprašanjem Razodetja. Janezovo Razodetje je svetopisemska knjiga (XI) z vsemi posebnostmi, ki so značilne za božje razodetje. Zato jo moremo prav razumeti le, če smo pri branju sami soudeleženi, »če beremo 'od znotraj' in tako povedano sodoživljamo in pustimo, da na nas čimbolj živo in notranje deluje. Težave razumevanja pojasnjuje naslednje poglavje (Ut pictura poiesis, XII). Jezik in metaforika sta razlagalcem vedno povzročala težave in Woschitz skuša s sodobnimi spoznanji in sredstvi posvetiti v skrivnostnost govorice Razodetja in jo postaviti tudi v zgodovinski kontekst, ki ga pojasnjuje »Situacija in Časovno obzorje« (XIII). Sledi razčlenitev prvega poglavja Razodetja« (XIV). Svetopisemski pisatelj pove, da gre za življenjsko pomembno in odločilno razodetje. Po tej ugotovitvi sledi razčlenitev poglavja.

Zadnji (četrti) del na podlagi Raz. 2—3 prikazuje Kristusa, središče eklesie.

Poglavje Okrožnice kot razodetvena govorica in njeno sporočilo (XV) kaže na temeljne prvine 'odprtih pisem' ('sedem poslanic'), ki imajo svojevrstno podobo in vlogo in razodevajo celovito strukturo, ki jo avtor razčlenjuje v ukaz pisanja, formulo poslanca, spokorno pridigo, klic k zavedanju, rek (zmagovalca).

Naslednja poglavja razčlenjujejo posamezna pisma oz. okrožnice in njihovo vsebino. Najprej Cerkvi v Efezu (XVI, 2,1—7): Stanovitnost v ljubezni; dalje Cerkvi v Smirni (XVII; 2,8—11): Skupnost svojem trpljenju in zvestobi; Cerkvi v Pergamonu (XVIII; 2,12—17): Skupnost v boju in pričevanju vere; Cerkvi v Tiatiri (XIX; 2,18—29): Kompromis kot skušnjava; Cerkvi v Sardah (XX; 3,1—6): Mrtva skupnost; Cerkvi v Filadelfiji (XXI; 3,7—13): Skupnost, ki je ostala verna — ali vrata neizčrpnih možnosti; Cerkvi v Laodikeji (XXII, 3,14—22): Nasičena skupnost bede v izobilju — ali polovičarsko življenje.

Peti del z naslovom Celovit pogled (Integration und Ausblick): Dostojanstvo in poslanstvo skupnosti (Cerkve) v štirih poglavjih povzema bistvena spoznanja in jih povezuje v celoto pogleda na Razodetje. Iz celote zasijeta Duh in teža krščanskega življenja in upanja. Razodetje utemeljuje resnost krščanskega življenja glede na gotovost smrti in sodbe. Kristjane peste preganjanje in druge težkoče začetnega krščanstva. XXIII. pogl. z naslovom Okrožnice in spričevalo krščanskega življenja razčlenjuje tipičnosti krščanske eksistence: homologičnost, eksemplaričnost, soodgovornost; pri tem ima skupnost kot delna Cerkev vlogo življenjskega prostora, da v njej raste vera. Vera zadeva jedro osebnosti, skladna prežetost osebe je zgled in soodgovornost. Skupnost je eshatološki pojav (XXIV), pri čemer je poudarek, da so božja lastnina, zaznamovani z jagnjetom. Božjo skupnost ogroža nekrščanska »cerkev«, zmaj s svojo totalitarno močjo, pred katero pa je krščanska Cerkev kot pričevalka. Zoper zmaja, laž in Babilon se morajo bojevati sveti (XXV). V tem boju pa ostaja »upanje izkušanih in prihodnost njihovega rešenja« (XXVI). Verujoči so zato tisti, ki bodo zmagali in zato blagor jim (XXVII). Sedmero blagrov je raztresenih po celem Razodetju, višek je 22,14: »Blagor njim, ki perejo svoja oblačila, da bi imeli pravico do drevesa življenja in da bi smeli stopiti skozi vrata v mesto.« Herder je spoznal veličino te novozavezne knjige in videl v njej skoraj vse temeljne krščanske resnice, vendar »preprosto in čudovito«, prežarjene« z Janezovim navdušenjem« in božjim Duhom.

Woschitz zaključuje s povzetkom, v katerem razčlenjuje miselno in življenjsko izkustveno pot od načinov mišljenja (prvi del) grške in indijske misli do načina verovanja po Janezovem razodetju. Misel sama ne more razložiti človekove pomanjkljivosti, posebno zaradi zla in trpljenja, za kar so Grki »krivili« človekovo precenjevanje samega sebe (prim. tudi 1 Mz 3,5b — »bosta kakor Bog«) in njegove težnje biti kot bogovi. Skrivno Razodetje postavlja vse pod znamenje Jezusa Kristusa, v katerem sta določena cilj in moč vse zgodovine. Vprašanje človeka je torej, kot je dejal že Kant, kaj sme človek upati (Logika 1800, A 25). »Gospostvo Jagnjeta ni določeno z ljubeznijo do sile, ampak s silo ljubezni,« kot zaključuje avtor (str. 285).

Knjiga je ne samo temeljita obdelava Razodetja, o tem pa bodo morali kaj povedati tudi svetopisemski razlagalci. Njena razvejanost, ki nam pričara antični svet in v njem nastajajoče krščanstvo, antropološka in tako teološka globina in razgledanost ne zadovoljijo le uma, ampak ogrejejo tudi srce. S svojim delom Woschitz nadaljuje to, kar je zastavil z razpravo De homine, tokrat prvenstveno na krščanskem viru, na eni najtežjih, pa zato tudi simbolično najbogatejših del Nove zaveze, Janezovem Razodetju. Ob branju avtorjevega dela bo postala tudi današnjemu suhoparnemu, često praznemu ter za simboliko in »večnostne razsežnosti« slabo dovzetnemu človeku morda le bližja.

Janez Juhant

Wilhelm Dupré (*Einführung in die Religionsphilosophie*. W. Kohlhammer. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985, 176 str.

W. Dupré predava filozofijo religije in splošno religiologijo na univerzi v Nijmegenu. Uvod v filozofijo religije, ki ga je izdal pred tremi leti, je dokaj obširno delo, ker je natisnjeno v sorazmerno velikem formatu in izredno drobnem, težko berljivem tisku. Po naravi je delo resničen uvod: ne zavzema podrobnejšega stališča do resnice ali neresnice te ali one religije, še manj se opredeljuje do osrednje religijske trditve: obstoja ali neobstoja Boga. Delo je pravzaprav v celoti posvečeno raziskovanju enega samega vprašanja: kaj je religija. To vprašanje zastavlja kot filozof, pri tem pa vseskozi poudarja, da filozofiji ni dano na izbiro, naj se tega vprašanja dotakne ali ne, saj je najtesneje povezano z vprašanjem o bistvu in poslanstvu same filozofije.

Prva značilnost omenjenega dela je torej njegovo temeljno filozofsko izhodišče, po katerem filozofija religije ne more biti kakšna posebna filozofska panoga, temveč se mora umestiti na isto območje kot ontologija in metafizika, se pravi na tisto najbolj osnovno

področje, ki ga je že Aristotel imenoval »prva filozofija«.

Druga značilnost pa je izrazito antropološka, bolje rečeno, kulturološko izhodišče. Religijo obravnava kot prakulturno dejstvo, se pravi ne samo kot eno izmed oblik človeške kulture, temveč kot vrhunsko kulturnost, kot nekakšno absolutno obliko človeške kulturnosti. To mnenje ni osamljeno, med najbolj znane predstavnike tega pojmovanja kulture in religije sodi teolog P. Tillich, ko v svoji *Filozofiji religije* pravi, da je »kultura izrazni lik religije in religija vsebina kulture«. Toda medtem ko gradi Tillich svojo religiološko teorijo na pojmu pomena in vidi v religiji tisto brezpogojnost, absolutnost pomena, brez katere bi se vsi pomeni, ki jih izražajo in oblikujejo razne kulture in njihove stvaritve, sesule, vidi Dupré osnovno jedro kulture in religije v simboličnosti. Tako večkrat poudarja, da je »homo religiosus« razumljiv samo, če za njim stoji »homo symbolicus«. Prvi je samo »določena pojavna oblika« drugega (128), pravi Dupré. Mogoče pa avtorjevo dokaj kompleksno stališče do religije najbolje podaja naslednja njegova trditev: »V metodičnem pogledu to pomeni, da je v konstituciji lastnosti (Selbst, jaza) oziroma ... na poti spoznanja samega sebe dan dostop k začetku religije. Gledano vsebinsko, pa to nasprotno pove, da s tem, ko govorimo o religiji, govorimo najprej o nujnih in bistvenih dimenzijah človečnosti in kulture na splošno, drugače povedano, da govorimo tako o »homo symbolicus« kot o »homo religiosus«: drugič pa s tem, ko mislimo pri tem na prehod od »homo symbolicus« k »homo religiosus«, govorimo tudi o človekovi svobodi. Tretjič pa govorimo s tem, ko vključujemo »homo religiosus« in njegovo religijo, tako o pojavljanju religije in o s tem povezani problematiki njene konstitucije kot tudi o pomenu, ki ga ima religija kot kulturna oblika v okviru obče zgodovine in procesi, ki se v njej dogajajo. — S tem z ene strani trdimo, da sta človek in njegova kultura bistveno religiozna, ali bolj točno rečeno, da oba v svojem bivanju razodevata razsežnosti, v katerih prihaja do religioznega spreminjanja stvarnosti in se to v njih izraža. Z druge strani pa ugotavljamo, da človek ima religijo, da kulture imajo svojo religijo in da ta obstaja skozi kulture. S tem pa ne moremo prezreti, da je človeški svobodi — če hočemo govoriti natančno, principu svobode na splošno — prepuščeno, kaj se dogaja z izrečeno religijo oziroma katero religijo on, človek kot oseba in občestvo ima in ohranja v svoji dobi in z njo, ali pa, če okoliščine zahtevajo, proti njej« (155—156).

To pa pomeni: avtorjeva osnovna misel je, da religija ni odpad od kulture in celotne človeškosti, ki jo šele kultura izpričuje in uresničuje, temveč je najtesneje z njo povezana, saj se kultura v religiji celo uresničuje v svoji najbolj čisti in jasni obliki. »Če temu postavimo nasproti izkustvo, da se zastavlja vprašanje po tem, kaj dela človeka človeka in kaj daje smisel posamičnim pojavom našega bivanja, do besede in do odgovora v vseh religioznih izročilih, se mi vseskozi zdi upravičen sklep, da je treba religijo identificirati kot poskus, v katerem dobi skrajno prizadevanje, da preživi kot človek svojo podobo in se uresniči kot vprašanje in kot možna izpolnitev, se pravi kot naloga in kot dejstvo« (135).

Če hočemo natančneje določiti avtorjevo pojmovanje filozofije religije, se lahko s pridom spomnimo tudi njegove razvrstitve filozofije religije. Deli jo v tri vrste: analitična, redukcionistična in konstitutivna filozofija religije. Prvo pripisuje predfilozofskemu obdobju filozofije religije in je torej v tem, da ostaja na ravni razlage in razčlenjevanja določene religije. Takšna filozofija religije je lahko celo teologija, kolikor hoče pojasniti pravi pomen mitološkega in na splošno religioznega izrazja, po drugi strani pa sodi sem tudi sodobna analitična filozofija, ki raziskuje in razčlenjuje religiozne povedi in jim skuša določiti njihov metareligiozni smisel oziroma jim smisel sploh odreka. Redukcionistične pa so po avtorju vse tiste filozofije, ki skušajo religijo nadomestiti. Pri tem ne misli samo na znane redukcionistične in ateistične teorije polpreteklega in našega stoletja, temveč še prav posebej na tiste teistične filozofije, ki so izhajale iz prepričanja, da je njihov nauk o Bogu »prava teologija«, njihova filozofija pa »alternativa k religiozni tradiciji« (105). Potemtakem je redukcionistična vsaka tista filozofija, ki se namerava postaviti na mesto religije, ki hoče skonstruirati nekakšno »naravno teologijo«, s katero misli tradicionalno religijo nadomestiti; to pa je spet mogoče samo tedaj, če pojmuje religijo kot nauk, kot védenje in kot teorijo. Tretji model filozofije religije pa predstavlja avtorjeva lastna filozofija. Svoje predhodnike in vzornike pa vidi v romantični filozofiji, predvsem Schellingovi, pa tudi Heglovi. Schleiermacherjevi in Bolzanovi. To je poskus »religijo, ki obstaja, misliti v njeni danosti in jo tematizirati ustrezno z zahtevami, ki izhajajo od tod« (109). Takó postane religija kot danost in kot predmet merilo in kriterij teorije o sami sebi. Tukaj misel ne namerava spodriniti religioznega dejstva ali ga nadomestiti, temveč ga

vseskozi ohranja kot svojo drugost, ki je ni mogoče ukiniti. »Izkustvo in mišljenje si nista nasproti kot nasprotje, ki mora izginiti, temveč ju pojmujemo kot enost v napetosti, ki kot sinteza v izkustvu in mišljenju določa obzorje smisla, v katerem se giblje in razvija človek v človeštvu, in to kot kultura in oseba. Izvoren položaj anticipiramo v pojmu kot identičnega s seboj in kot načelno potrjenega« (101).

Ta zadnji navedek pa nam tudi razkriva posebno značilnost tega dela: napisano je izredno abstraktno, zato ostaja pravi smisel posamičnih trditev nejasen in je treba nanj sklepati iz celote dela. Kaj naj namreč pomeni »izvoren položaj«, ki se v pojmu anticipira kot identičen s seboj, ki se v pojmu »načelno potrjuje«?

Sicer pa obsega delo osem poglavij, od teh je prvo uvod in zadnje sklep. Drugo se ukvarja s pojmom in nalogami filozofije religije, tretje pa govori o religiji kot kulturnem izzivu. Tu se avtor ustavlja predvsem pri K. Marxu. To lahko danes preseneča, saj Marxove teorije o religiji nikakor niso najbolj zanimive, plodne in aktualne. W. Dupré se z Marxovimi nazori seveda ne strinja, vendar pa preseneča, da je Marxu kot teoretiku religije prisodil tolikšen pomen. Ena stvar pa je vendarle razumljiva: tudi Marx je teoretik človeka kot civilizacijskega in kulturnega bitja, zato tudi meni, da je religioznost odtujitev in popačenje človeka in njegove kulture. Avtor pa nasprotno stoji na stališču, da je religija človekova kulturnost v njeni najčistejši, celo skrajni obliki in dosegu. Naslednje, četrto poglavje je posvečeno metodologiji filozofije religije. Pri tem avtor poudarja svoja osnovna stališča, po katerih religija in filozofija nista isto, zato pa tudi ni mogoče religiozne resnice preprosto pretopiti v filozofsko. Zato je njegovo izhodiščno stališče, da filozofija, torej tudi filozofija religije, »ne more brez nadaljnjega izhajati odtod, da sta njena beseda in njeno umevanje govorice enako religiozni besedi in religioznemu umevanju. S tem se zavedamo, da religiozne resnice — kolikor jih je in so izrečene — ne morejo biti čisto preprosto izenačene s filozofskimi resnicami, temveč da soočanje obeh nujno vključuje spoznanje tistega, kar pojmujemo kot religijo . . .« (42). Filozofija religije je torej predvsem filozofija, in sicer »temeljna filozofija«, ki pa se mora zavedati svojih mejá in posebnih namer, ki jih ni mogoče izenačiti z religioznimi. Druga pomembna in osrednja avtorjeva trditev pa zadeva pomen kulture. Naš odnos do stvarnosti obsega vedno tudi ves kulturni kontekst, v katerem se nam stvarnost odpira in dobiva za nas svoj pomen, pa je treba v tej luči in iz tega osnovnega, najbolj temeljnega dejstva zastaviti tudi vsa vprašanja o religiji.

Osnovno vprašanje, ki preveva celotno delo, je vprašanje: kaj je religija? Vendar pa avtor na vprašanje ne odgovarja takoj, temveč naprej podaja vse okoliščine, ki jih je treba upoštevati pri oblikovanju odgovora na to vprašanje. Takó v naslednjem, petem poglavju, podaja razloge za to, da je treba pri opredelitvi religije upoštevati kulturni in zgodovinski kontekst, hkrati pa tudi podaja za svoj namen upoštevanja vredne okoliščine glede nastanka visokih kultur; te razlikuje od plemenskih kultur, ki so obstajale pred njimi. V visoki kulturi se pojavlja religija kot samostojna tradicija in dobi tako vse bistvene značilnosti religije v polnem pomenu besede. Če torej iščemo bistvo religije, se moramo ustaviti pri religijah, ki se pojavljajo v okviru visokih kultur (prim. 61—62), kjer se še posebej izkaže, kako »je treba imeti človeško kulturo glede na njeno splošno pomenljivost za religiozno relevantno« (68), kajti splošna smiselnost in upravičenost družbene in politične organizacije je povezana s smiselnostjo, ki jo določa religija. Podobno velja tudi za pomen, ki ga dobiva celotno človeštvo in posamična človeška oseba: šele v visokih kulturah pride do ustrezne zavesti o pomenu, smislu in vrednosti človeškosti v vseh njenih oblikah, s tem pa je tudi dana ustrezna podlaga za religiozna vprašanja v vseh njihovih dimenzijah.

Šesto poglavje je posvečeno vprašanju o religiji kot hermenevtičnem vprašanju. Gre za zelo znano dejstvo, da je namreč nekakšna popolna »objektivnost« v teh vprašanjih nemožna. Ko razmišljamo o religiji, smo na osnovi njene bistvene povezanosti s kulturo vedno že vključeni vanjo, naše razpravljanje o njej je posredovano, s tem pa tudi pogojeno z našo kulturo in njenim odnosom do religije. V tem poglavju pa podaja W. Dupré tudi svoj opis religioznega človeka (»homo religiosus«). Po njegovem je religiozni človek predvsem v neskončnost odprto bitje, s tem pa je samo najvišja oblika simboličnega človeka. »Ker je »homo religiosus« človek, je kot takšen simboličen človek (homo symbolicus), ki je v enosti in različnosti svojega obstajanja bitje, ki ve za svoje bivanje z mislimi in besedami, predstavami in dejanji, v tem znanju pa hkrati tudi izraža, da ni za vso intendirano sedanjost njegovega bitja nobene meje, onstran katere ne bi stremel. Totaliteta, ki se izraža v tem znanju,

se zato v skladu s svojim pojmom ne more ustaviti pred nobeno mejo« (76).

S tem smo pri osrednjem in najobširnejšem, sedmem poglavju, v njem naj bi nam avtor podal »temeljne poteze teorije o religioznem in religiji«. Tu sedaj avtor razvija poglede na religijo, ki sem jih navedel že zgoraj, s tem pa tudi najbolj razločno nakazuje meje te svoje teorije. Dupréjeva kulturološka religiologija je namreč zgrajena na treh osnovnih stališčih. Na prvo mesto postavlja človekovo iskanje smisla in identičnosti. Celotna kultura je nastala iz te temeljne človekove duhovne potrebe, religija pa je v tem smislu uresničenje tega iskanja. »Po tem bi čisto splošno bilo treba pojmovati religijo kot zavest o stvarnosti, ki jo glede na smiselnostno določitev človeka in izvora, človeka in sveta, človeka in kulture prenašamo v bivanje in delovanje, hkrati pa se v tem daje in izraža« (116). Religijo je potemtakem treba iskati v okviru človekove naloge, da sebe najde in sebe uresniči. Druga značilnost tega kulturološkega opredeljevanja religije je njegovo poudarjanje simboličnosti, zato je po njegovem religija kot najvišja oblika kulturnega dejanja bistveno vezana na simbolnost. »Ali je kje religija in kolikor je je, torej ni odvisno od tega, če se govori o absolutnem, temveč ali obstajajo simboli, v katerih se združuje in predstavlja človekovo življenje od skrajnih mejá svojega bivanja in kulture« (145). Tretjič pa se opredelitev religije kot človekovega kulturnega iskanja svoje identičnosti in uresničenja dopolnjuje s človekovo družbeno razsežnostjo oziroma z napetostjo med osebo in skupnostjo. »Gledano tako, nam religija pride nasproti bistveno tam, kjer srečamo stvarnost osebe in družbe v napetosti izvora in cilja, zahteve in izpolnitve in mislimo lástnost (Selbst, jaz) v njenem začetnem nastanku in nastajanju« (155).

Tako se nam Dupréjeva filozofija religije razkriva kot izrazito kulturološka: religioznost veže na vse tiste bistvene prvine, ki oblikujejo tudi človekovo zgodovinskost in kulturnost. S tem pa ostaja ta filozofija tostran naših pričakovanj. Ko z ene strani misli avtor — kot je dovolj razvidno — da je šele z religijo zajamčeno in dano vse tisto, zavoljo česar je človek sploh kulturno bitje, da torej šele religija doseže cilj in namen vsega človekovega teoretskega funkcionalizma. Funkcionalistično opredeljujemo vsako tisto teorijo o religiji, ki opredeljuje religijo na osnovi kake njene funkcije ali, bolje, njene uporabnosti. S tem ostane ta opredelitev ne samo izredno široka in ohlapna, temveč podreja tudi v primeru izrazitih monoteističnih religij človekovo razmerje do transcendentne božanske stvarnosti njegovemu razmerju do samega sebe: iskanju lastne identičnosti in njenega uresničenja. Za resnično religiozno razmerje do transcendence je značilno, da pripelje religioznega človeka do preseganja samega sebe, do transcendiranja sebe. Četudi spominja Dupréjeva kulturološka filozofija religije na Tillichovo teorijo o religiji kot srčiki in podlagi sleherne kulture (prim. 155), pri njem ni zaslediti nič takega, kar bi spominjalo na Tillichov pojem »religije paradoksa«, s katerim je skušal nakazati tisti tip religioznosti, kjer se imanenca človekovega kulturnega in civilizacijskega iskanja samega sebe razklene v preseganje samega sebe, v transcendenco. Dupréjeva filozofija religije tega sicer nikakor ne izključuje, vendar pa je njegova funkcionalistična opredelitev religije veliko bliže imanenci kot transcendenci.

Anton Stres

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 1.

Prva številka Foruma z različnimi razpravami seznanja in utemeljuje nauk Janeza Pavla II.

Norbert Martin podaja obširen in natančen prikaz katehez, ki jih je imel papež ob sredah od 1979 do 1984 o družini in o krščanski podobi človeka (1—27). Ravno Norbert in Renata Martin sta poskrbela, da so te kateheze l. 1985 izšle v nemškem prevodu (Johannes Paul II., Die menschliche Liebe in göttlichen Heilsplan — sowie Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe (Communio personarum Band 1 und 2), hg. von Norbert und Renata Martin, Geleitwort Edouard Kardinal Gagnon, Vallendar-Schönstatt 1985).

Po vsebini in obsegu so te papeževe kateheze nekaj izjemnega. So izrednega pomena, če upoštevamo razmere v zahodni Evropi in v ZDA: razširitev metod umetnega preprečevanja spočetja in s tem povezana razdvojitev spolnosti in rodnosti; razkol med naukom Humanae vitae in življenjem mnogih kristjanov; nasprotujoče si izjave škofovskih konferenc; kuga splava, ki je povrhu vsega še z zakonom dovoljen; porast svobodnih skupnosti.

Papež se je glede zakona in družine temeljito ukvarjal že kot profesor in škof. Med svojim papeževanjem pa želi razširiti in poglobiti nauk 2. vatikanskega koncila glede družine in zakona na vso Cerkev. V Nemčiji omenjeni papeževi govori niso našli posebnega odme-

va, čeprav so pomembni tako za teološko znanost kakor tudi za pomoč duhovnikom pri pastoralnem delu.

Za razumevanje sv. očeta je velikega pomena izraz »communio personarum«, ki ga moremo različno prevesti: občestvo oseb, medosebnostno občestvo, notranje zedinjenje oseb, osebnostna zaveza ljubezni. Ta izraz vsebuje ontično kakovost »biti« (posameznost oziroma individualnost ter družbenost bitja) ter dinamično komponento »morati«. Osrednjo vlogo igra vzajemnost (medsebojnost) podarjanja (samopodarjanja) in sprejemanja. 2. vatikanski koncil lepo pove, da človek, ki je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same, ne more v polnosti najti sam sebe razen z odkritosrčno daritvijo samega sebe (CS 24,3). Človekovo telo spada k tej kategoriji podarjanja in je izraz te kategorije podarjanja. Teologijo telesa moramo umevati v okviru človekove ustvarjene, padle in odrešene narave, ki je določena za prihodnje »communio sanctorum«. K etosu »communio personarum«, kolikor je ta etos v polnosti udejanjen, sovpadajo tri razsežnosti: preteklost, sedanjost in prihodnost. Pravo umevanje »communio personarum« je pomembno tudi za krščanski socialni nauk. Individualizem jemlje osebo brez »communio», kolektivizem jemlje »communio« brez osebe. Upoštevati je potrebno naravnanost na Boga (stvarjenje), na Kristusa (odrešenje) in na »ti« (zakonsko občestvo).

Avtor razprave preide nato k predstavitvi papeževih katehez. Papež analizira stanje človeka pred padcem in po njem in nato poveže to s pavlovsko antropologijo vstajenja. Človek ne le ima telo, ampak je telo. Brez pravilnega pojmovanja telesa ne moremo razumeti devištva in zakramenta zakona. Papež zavrača manihejsko pojmovanje telesa. Pomen telesa se še posebej jasno razkriva z učlovečenjem božjega Sina.

Samskost zaradi božjega kraljestva je v Novi zavezi nekaj novega v primerjavi s Staro zavezo. Izraža eshatološko razsežnost. Samskost in zakonsko življenje se medsebojno dopolnjujeta. Merilo popolnosti za obe poti je ljubezen, nesebična podaritev samega sebe. Telo je pri tem sredstvo in izraz osebne podaritve. Ob razlagi Ef 5,21—33 vidimo, da v krščanskem zakonu ni nobene nadrejenosti in podrejenosti. Ne gre za gospodovanje, pač pa za ljubezen. Vzor odnosa med možem in ženo je povezanost med Kristusom in Cerkvijo. »Jezik telesa« ima lastno slovnico, ki jo uravnavajo ljubezen, resnica in zvestoba. Prek telesa se izraža celotna oseba. Samo po telesu more oseba živeti v prostoru in času.

Papeževa teologija telesa je utemeljitev nauka Humanae vitae. Papež se dotika nerazdružne povezanosti združitve in odprtosti za roditev. Podrediti se je treba naravnemu zakonu. Za odgovorno starševstvo je potrebna prava ljubezen, naravna metoda in motivi. V osnovi morajo biti zakonci vedno pripravljeni sprejeti novo bitje. Vendar je kakor za vse, tudi za zakonce pot ozka in strma. Glede življenja v ljubezni in resnici ni nasprotja, pač pa večkrat težave pri spolnjevanju.

Ludwig Hödl je napisal razpravo z naslovom Lex naturalis — Lex positiva (temeljni problem katoliške teologije) (28—48). Avtor pojasnjuje težave, ki jih je imel K. Barth ob izidu okrožnice Homanae Vitae. Ni mogel razumeti papeževega pojmovanja odnosa med lex naturalis in lex positiva. Hödl skuša na osnovi nauka sv. Tomaža Akvinskega pojasniti katoliško umevanje tega odnosa. Naravni in pozitivni zakon se razlikujeta, a sta neločljivo povezana. Avtor obeh je isti Bog. Prvi temelji na stvarjenju, drugi na pozitivni božji določitvi. Za naravni zakon je značilen »bonum commune«, za pozitivni zakon »communicatio Dei«. Ponovno branje naravnega zakona s pomočjo pozitivnega zakona ni nemogoče. To je naloga teologije.

Alois Kothgasser v posebni razpravi predstavlja papeževo okrožnico o Svetem Duhu (Dominum et Vivificantem), ki je izšla 18. maja 1968 (44—52). Avtor najprej kaže, kako so zadnji papeži že poudarjali pomen in vlogo Svetega Duha. Vendar je okrožnica sedanjega papeža še posebno močna spodbuda za večje upoštevanje tretje božje osebe v teologiji in krščanskem življenju. Sledi predstavitev okrožnice.

Albert Franz se sooča s spoznavnimi osnovami teologije osvoboditve pri Clodovisu Boffu (53—60). Pri Boffovem pojmovanju odnosa med prakso in teologijo ni nobene absolutne vednosti in nobene čiste resnice. V bistvu mistificira svoje lastno mnenje. C. Boff preveč poudarja prakso na račun objektivne resnice. Do »znanstvenosti« posameznih znanosti je premalo kritičen zlasti do »humanih znanosti«). Vloga teologije je pri C. Boffu situacijska. Boffova teologija temelji zlasti na evropski teologiji, ki ima preveč »vere« v posamezne znanosti)str. 60).

25. srečanje znanstvenikov srednjega veka je bilo v Kölnu od 16. do 19. sept. 1986, in sicer je bila skupna téma »Življenje, dela in čas Tomaža Akvinskega v luči novih raziskav«

(61—62;. O. H. Pesch (Hamburg) je npr. pokazal, kako M. Luter kljub številnim sramotenjem Tomaža ni niti bral niti razumel, kar naj bi olajšalo današnji ekumenski dialog. O tem srečanju poroča dominikanec Richard Schenk.

Sledijo še recenzije različnih knjig.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 2.

Druga številka Foruma je osredotočena na vprašanje skupnega in službenega duhovništva ter njunega medsebojnega odnosa. O tem se danes veliko govori. V povezavi s tem je aktualno tudi vprašanje ženskega duhovništva. Ob reševanju tega vprašanja moremo priti do globljega umevanja evharistije ter povezanosti in različnosti med skupnim in službenim duhovništvom.

Prof. José Luis Gutiérrez je avtor prve razprave, v kateri govori o služeči naravi duhovniške službe (82—100). Drugi vatikanski koncil poudarja, da se skupno duhovništvo vernikov ter službeno ali hierarhično duhovništvo med seboj razlikujeta po bistvu in ne samo po stopnji (C 10). Takoj pa dodaja, da sta drugo na drugo naravnani (ad invicem ordinantur) (C 10). Službeno duhovništvo obstaja zato, da se duhovna daritev vernikov poveže s Kristusovo daritvijo, ki se ponavzočuje pri sv. maši po službi duhovnika. Tako dobi daritev vernikov polnost svoje moči (82). Poslanstvo laikov je zlasti v tem, »da se ukvarjajo s časnimi rečmi in jih urejajo v skladu z božjo voljo« (C 31). Koncil poudarja, da se laiški apostolat in pastirska služba duhovnikov med seboj dopolnjujeta (LA 6). Oboji, laiki in kleriki, delajo končno za isti cilj, ki je širjenje božjega kraljestva.

Službeno duhovništvo je po Kristusovi določitvi nujno potrebno za Cerkev. Po svoji naravi je naravnano na služenje Cerkvi. Izraz služenje je sploh eden ključnih pojmov 2. vatikanskega koncila. Cerkev kot celota je poklicana k služenju Bogu in ljudem. Je Kristusovo telo in mora živeti življenje svoje glave. Polnost oblasti (exousia) je prejela od nebeškega Očeta po ponižanju (kénosis) njegovega Sina (prim. Flp 2,7—11; Mt 28,18). Ker se je Jezus sam ponižal, je služabnik (ho diákonos) (Lk 22,28). Avtor nato pokaže, kako je bil ta služeči poudarek službenega duhovništva preveden v kánonski jezik v novem zakoniku cerkvenega prava, ki se naslanja na ekleziologijo 2. vatikanskega koncila in hierarhično avtoriteto prikazuje kot služenje (can. 273ss; 213). Verniki imajo npr. od duhovnika pravico prejemati razlago božje besede in zakramente. Duhovnik mora biti vedno na razpolago za spoved.

Poleg služenja so še tri značilnosti službenega duhovništva: univerzalna razsežnost, sodelovanje s škofom in ostalimi duhovniki, skrb za nove duhovne poklice. Vsak duhovnik si mora še na poseben način prizadevati za svetost, in sicer s tem, da se trudi za poenoteno življenje pri spolnjevanju svojih dolžnosti. Zgled vsem duhovnikom je sv. Janez Vianej (91). Danes nujno potrebujemo svetih duhovnikov. Duhovnik je poklican, da oznanja vero, očiščuje vest ter usmerja k evharistiji (92).

V določenih zgodovinskih obdobjih je bila težnja po uveljavitvi takšnega centralizma, ki je želel vse absorbirati. Danes je ravno nasprotno navzoča takšna usmerjenost k razcepljenosti in delnosti, da si mora duhovnik še posebej prizadevati za uravnovešen odnos med univerzalnim in splošnim. Vsakega posameznega človeka mora duhovnik sprejeti kot osebo in se zavedati, da ima zaradi Kristusovega odrešenja vsak posameznik svoje dostojanstvo. Skratka, duhovnik mora živeti kot duhovnik; s tem bo najbolj koristil vernikom.

Walter Brandmüller obravnava v članku, Oznanjevanje božje besede in posvečenje, problem pridiganja laikov v luči zgodovine Cerkve (100—118). Avtor na osnovi sklepov raznih koncilov, sinod in papeških določb dokazuje, da je bila Cerkev do pridiganja laikov (zlasti glede pridiganja med mašo) vedno skrajno nezaupna in ga je redno celo prepovedovala. Zgodovina dokazuje, da je za pridiganje v strogem pomenu potrebno vsaj diakonsko posvečenje.

Manfred Hauke se loteva problematike ženskega duhovništva v razpravi z naslovom: »Zakramentalno posvečenje žene — zahteva časa?« (119—139). Avtor je glede vprašanja ženskega duhovništva napisal tudi doktorsko nalogo. V Nemčiji se je tako imenovana feministična teologija pojavila šele v zadnjih desetih letih. V globini je navzoče vprašanje odnosa med spoloma. Posvečenje žene je le podrobnejša problematika pri obravnavanju tega odnosa.

Na osnovi svetopisemskega poročila o stvarjenju avtor najprej pokaže, da sta mož in žena po dostojanstvu sicer enakovredna, vendar ustvarjena ne kot povsem enaka. Odrešenjski red ne ruši reda stvarjenja, pač pa ga spopolnjuje.

Avtor nato analizira Jezusov odnos do žene. Jezus se je v nasprotju z rabinsko prakso redno

pogovarjal z ženami. Te so ga spremljale in mu sledile vse do križa. Nasproti Mojzesu je Jezus zagovarjal brezpogojno neločljivost zakona, kar je bilo dobro zlasti za ženo. Kljub temu izredno pozitivnemu odnosu do žena pa so bili pri zadnji večerji navzoči samo apostoli. Avtor nato natančneje analizira I Kor 14,33b—38.

Iz zgodovine Cerkve vemo, da so ženske pridigarje in duhovnice poznali že zgodaj razni heretiki, npr. marcionisti, gnostiki in montanisti. Zanimivo je, da so ti krivoverci žensko duhovništvo utemeljevali s podobnimi razlogi kakor današnji zagovorniki posvečevanja žensk za duhovnice. Cerkveni očetje so to prakso zavračali in se pri tem sklicevali na zgled Jezusa in Marije, kakor tudi na Pavlove besede. Tudi v srednjem veku so različne sekte, vse od katarcev in valdežanov naprej, postavljale na prižnico in k oltarju žene, a Cerkev se je temu vedno znova uprla.

Nato avtor teološko utemeljuje, zakaj Cerkev ne more žene pripustiti k posvečenju. Poudari zlasti simbolični pomen spolov. Ob koncu opozori avtor na povezanost ženskega duhovništva s kristologijo, ekleziologijo in mariologijo in končuje s trditvijo, da je odločilna svetost in ne kakšno službo ima kdo. Zato med možmi in ženami ne sme prihajati do konkurenčnega boja, pač pa mora biti navzoče tisto medsebojno rodovitno sodelovanje, ki ga opazimo med Jezusom in Marijo.

Josef Pieper, ki je laik, se v kratkem pregledu čudi nad predstavitvijo maše v nemškem molitveniku Gotteslob, ker je premalo poudarjeno spremenjenje (135—139).

Francois Reckinger iz Kölna kritično presoja Schillebeeckxovo knjigo o krščanski identiteti in cerkveni službi (140—154). Reckinger lepo pokaže Schillebeeckxovo napačno eksegezo, površno in enostransko umevanje zgodovine ter napačno ekleziologijo, kar je Schillebeeckxa pripeljalo do tega, da podaja napačno umevanje služb, apostolskega nasledstva, duhovniškega posvečenja, evharistije in ekumenizma.

Sledijo recenzije, ki so vse posvečene teologiji služb. Še posebej zanimiva in temeljita je predstavitev knjige avtorja Aimé Georges Martimont z naslovom Les diaconesses. Essai historique (Bibliotheca »Ephemerides Liturgicae« »Subsidia« 24), Edizioni Liturgiche, Rim 1982, 277 str. Avtor knjige pokaže, da diakonise niso bile isto kakor diakoni. Diakonise so pomagale pri krstu žena in pri karitativnem delu, niso pa pridigale niti bile v službi oltarja. Služba diakonis je bila nekaj povsem drugega kakor služba diakonov.

Andrej Pirš

VSEBINA

(Table of Contents)

SIMPOZIJ O KREKU *(Colloquium on J. E. Krek)*

Rafko Valenčič
Uvodna beseda 3
The Opening Adress

Metod Benedik
Janez Evangelist Krek in njegov čas 5
Janez Evangelist Krek and His Time

Janez Juhant
Krekova osebnost 13
The Personality of J. E. Krek

Janez Gril
Krekovo socialno delo 21
The Social Work of J. E. Krek

Janez Juhant
Krekovo politično delo 29
The Political Work of J. E. Krek

Mirko Mahnič
Krekovo leposlovno delo 33
The Literary Work of J. E. Krek

France Rozman
Krekov prispevek širjenju Svetega pisma na Slovenskem.... 45
Krek's Contribution to the Spreading of the Holy Bible in Slovenia

Antun Bozanić
Krški škof Anton Mahnič in Janez Evangelist Krek 53
The Bishop of Krk, A. Mahnič and J. E. Krek

RAZPRAVE *(Articles)*

Jože Krašovec
Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi 59
Punishment and Promise in the Book of Jeremiah

PREGLEDI *(Surweys)*

Valter Dermota
Naravne osnove in dejavniki preventivnega sistema 71

Vinko Škafar
Bernard Häring – petinsedemdeset letnik 85

OCENE IN PREDSTAVITVE *(Book Reviews)*
F. Jerman, *Slovenska modroslovna pamet* (J. Juhant) 93
A. Badurina, B. Škunca, F. Škunca, *Sakralni prostor tijekom povijesti i danas* (J. Marinko) 96
K. M. Woschitz, *Erneuerung aus dem Ewigen* (J. Juhant)... 97
W. Dupré, *Einführung in die Religionsphilosophie* (A. Stres) 98
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 1 (A. Pirš) 101
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 2 (A. Pirš) 103

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48 LETO 1988 / ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

A. Strle MARIJA, VZOR KRISTJANA
A. Nadrah MARIJA V NAUKU SV. BERNARDA
A. Pirš VELIKE MARIJANSKE OSEBNOSTI
A. Štrukelj SLOVENSKE ŠMARNICE
L. Žnidaršič THOMAS MORE
A. S. Snoj PEDAGOGIKA PRIHODNOSTI
V. Dermota PREVENTIVNI SISTEM IN NADNARAVNO
R. Lešnik BIBLIČNI LEKSIKON
V. Demšar PETER PAVEL GLAVAR

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Anton Strle

Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet

Lansko leto so mnogokje obhajali stoletnico rojstva največjega evangeličanskega teologa K. Bartha. Nekaj dni pred svojo smrtjo je podal tole sintezo lastnega človeškega in duhovnega potopisa: »Zadnja beseda, ki jo imam reči kot teolog in tudi kot kristjan, ni pojem, kakršen je npr. 'milost', marveč ime: Jezus Kristus. On je milost. In on je 'ultimum', tisto poslednje onkraj sveta in Cerkve in tudi onkraj teologije... V svojem dolgem življenju sem se vedno bolj zavzemal za poveličevanje tega imena in za izpovedovanje: Tukaj! V nobenem drugem imenu ni rešitve kakor v tem. Tu je namreč tudi milost. Tu je tudi pobuda za delo, za boj; in torej tudi pobuda pri zavzemanju za občestvenost, za solidarnost. Tu je tudi vse tisto, ob čemer sem v svojem življenju izkušal in ugotavljal, v čem je prisotna slabost in nespamet. A rešitev je tukaj!«[1]

Ko slišimo to Barthovo predsmrtno izpoved, se nam more zazdeti, da je že naslov našega razmišljanja zgrešen. »Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet.« Ali ne bi bilo edino prav, če bi tu namesto »Marija« izrekli ime »Jezus Kristus«?

Kaj naj bi na to vprašanje odvrnili, to bo pač postalo vidno iz celote naših premislekov. Najprej čisto na kratko povejmo, kaj imamo tukaj pred očmi, ko rečemo »svet«; in v kakšni smeri se naj uveljavlja kristjanova zavzetost zanj. Nato se bomo ustavili ob Mariji kot vzoru za to kristjanovo zavzetost.

I. Svet in kristjanova zavzetost zanj

Ko govorimo o zavzetosti za svet, nimamo pred očmi sveta v tistem pomenu, ki je mišljen npr. v tehle stavkih Sv. pisma Nove zaveze: »Nikar se ne prilagajajte miselnosti tega sveta, ampak se tako preobrazujte, da boste prenavljali svojega duha« (Rim 12,2). »Modrost tega sveta je nespamet pri Bogu« (1 Kor 3,19). »Prešuštniki, ali ne veste, da je prijateljstvo s svetom sovraštvo do Boga? Kdorkoli hoče biti

[1] Ta zapisek K. Bartha navaja M. Borghesi, *Appena ieri Karl Barth*, v: *30-giorni IV* (5. 5. 1986) 76—78, tu 76.

prijatelj sveta, se izkaže, da je sovražnik Boga« (Jak, 4,4). »Ne ljubite sveta... Ves svet tiči v zlu« (1 Jn 2,15 in 5,19). Sv. Pavel še ob koncu zadnjega pisma, ko pove, da je čas njegove »razveze« blizu in da je svoj boj že dobojeval in tek dokončal, z žalostjo pristavlja: »Demá me je namreč zapustil, ker je vzljubil ta svet« (2 Tim 4,6).

Za svet v takšnem pomenu in v takšni smeri kristjan ne sme biti zavzet. Če bi bil, bi bilo to v pogubo njemu in svetu. Pravilna kristjanova zavzetost za svet se mora gibati bistveno na ravni, ki jo kažejo besede Janezovega evangelija: »Bog je svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje. Bog namreč ni poslal svojega Sina na svet, da bi svet sodil, ampak da bi se svet rešil po njem« (Jn 3,16.17).

Kristjan na podlagi božjega razodetja ve, da je ta svet »osnovala in ga ohranjuje v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudobnega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in bi prišel do dovršitve« (CS 2,2). Ve, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka... Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22,1). »Bog je namreč človeka poklical in ga kliče, naj bo s celotno svojo naravo z njim združen v večnem občestvu neminljivega božjega življenja« (CS 18,2). In sicer velja ta poklicanost za vse ljudi. Kristus »je namreč umrl za vse in poslednja človekova poklicanost je v resnici samo ena, to se pravi božja« (CS 22,5). »Ker je bila Cerkvi zaupana naloga, da razodeva skrivnost Boga, ki je končni človekov namen, zato odkriva človeku smisel njegovega bivanja, to je najglobljo in poslednjo resnico o človeku. Cerkev dobro ve, da je samo Bog, kateremu služi, odgovor na najgloblje hrepenenje človeškega srca, katerega zemeljske dobrine nikdar docela ne nasitijo... Samo Bog, ki je človeka ustvaril po svoji podobi in ga odrešil greha, pa more dati na ta vprašanja docela popoln odgovor, in sicer z razodetjem v Kristusu, svojem Sinu, ki je postal človek. Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek« (CS 41,1).

Krščanska zavzetost za svet — pravi Klaus Hemmerle — »naj čisto preprosto sodeluje z božjo zavzetostjo za svet, z božjo ljubeznijo. Kristjanu naj bo pri srcu delo božje ljubezni, kakor je otrokom velikega umetnika pri srcu delo njihovega očeta. In pri srcu mu mora biti, kaj počno ljudje z božjim svetom; podobno kakor je bratom in sestram, kako ti ravnajo s skupno dediščino — in sicer ne le zaradi svojega deleža, marveč zaradi dediščine same in zaradi bratov in sester.«[2] Pristaviti pa velja to, kar pravi Ch. Baumgartner: »Kristjan je sicer daleč od tega, da bi preziral vesoljstvo stvari in ljudi. Sin zemlje je, občuduje zemljo in rad jo ima. Skupaj z drugimi ljudmi deli prizadevanje za boljšo zemeljsko prihodnost. Tudi kristjan hrepeni po osvoboditvi od vseh zasužnjenosti, po večji meri pravice in edinosti. Če pa kristjan vzame samo njo za svoj namen, ' je ta mistika zemlje najpogubnejša izmed vseh mistifikacij' (Y. de Montcheuil); ve, da po človekovi meri pomerjeni svet ne more biti nič drugega kakor samó prevara, nikdar in nikoli pa ne more potešiti lakote človeškega srca. Tako kristjan nosi v sebi pričakovanje novega sveta kakor ognjeno žgočo rano. V bolečini pričakuje ta novi svet; toda tudi v gotovosti, neomajnem zaupanju in v veselju. Opira se na Gospoda, čigar obljube ima in ki dela skupaj z njim; in tako more verovati v učinkovitost svojih človeških naporov. In Gospod, čigar beseda je zvesta, je tisti, od katerega pričakuje prihod novega

---

[2] K. Hemmerle, *Glauben — wie geht das?*, Herder, Freiburg 1979³, 167.

sveta..., ki je 'novi Jeruzalem, prihajajoč z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina'.[3]

II. Marija kot kristjanov vzor

Kot »vzor« za kristjana moremo označiti Marijo nekako v dveh smereh. Najprej tako, da nam pri tem »vzor« pomeni tisto, na kar kristjan »zre« in vedno znova »zre«, da bo mogel imeti pristno »razumevanje Kristusove skrivnosti« (Ef 3,4), da bo »po veri v njegovem srcu prebival Kristus« (Ef 3,17) in bo »skupaj z vsemi svetimi« (Ef 3,18) mogel po Jezusovem naročilu biti »sol zemlje in luč sveta« (Mt 5,13.14). Drugič jemljemo »vzor« v pomenu »zgleda«, ki naj ga posnemamo. Oba pomena sta med seboj neločljivo povezana, dva vidika ene same stvarnosti.

Ta del našega razmišljanja razdelimo na dva oddelka, upoštevaje v obeh oba pomena besede »vzor«, ko govorimo o kristjanovem odnosu do Marije. V prvem oddelku bomo svoj pogled uprli na Zahod, določneje povedano, na nauk papeža Pavla VI. in Janeza Pavla II., v drugem na krščanski Vzhod, kakor ga je glede razmerja do Marije mogoče spoznati iz pričevanja Tatjane Goričeve.

1. Po nauku papežev Pavla VI. in Janeza Pavla II.

Če rečemo, da je Marija »vzor« kristjana in Cerkve v celoti, mislimo predvsem na »vzor« v prvem, to je v polnejšem, vseobsegajočem pomenu. Ta vidik je zlasti močno in pogosto poudarjen pri sedanjem papežu, medtem ko je pri papežu Pavlu VI. bolj poudarjen vidik »zgleda«. Zato naj se najprej ustavimo pri Janezu Pavlu II., potem pa pri Pavlu VI.

a) Duhovna naravnanost *sedanjega papeža* je izrazito kristocentrična. Saj je to tudi pri sv. Ludviku Grignionu de Montfort, s čigar duhovnostjo se je K. Wojtyla seznanil še kot visokošolec in jo potem kot duhovnik še posebej zavestno poglobil. Mariji se človek po grignionskem navodilu docela izroči zato, da bi se v čim večji polnosti mogel življenjsko podariti Kristusu in se čim vztrajneje dajati na voljo njegovi odrešenjski ljubezni do vseh ljudi.

Ko je bil K. Wojtyla l. 1958 imenovan za pomožnega škofa v Krakovu, si je v svojem grbu pod križ postavil razločen »M« (Marija) in geslo »Totus tuus«. To geslo izvira od sv. Bonaventura, a je v krščansko pobožnost prešlo šele prek spisov sv. Ludvika Montfortskega. Pravzaprav je izrazito kristocentrično. Z njim je izražena »popolna podaritev samega sebe Kristusu«, vendar »po Mariji«, in sicer zato, da bi človek mogel biti popolneje in trdneje Kristusova lastnina ter uporabnejše orodje pri apostolatu, kadar gre za pridobivanje zakladov odrešenja, pridobljenih na križu.

Ko je K. Wojtyla l. 1964 postal krakovski nadškof, je to geslo obdržal. Vernikom je dejal: »Že dolgo sem prepričan, da je skrajno težavno dojeti Kristusovo skrivnost, ne da bi dojel njegovo mater Marijo. Zaradi tega želim, da se najprej sam poglobim v tem, da bi potem tudi vas, in sicer po Mariji, uvajal v skrivnost odrešenja, da bi vsi skupaj odgovorno izpolnjevali božje naročilo, naj gradimo skrivnostno Kristusovo telo, Cerkev, in naj postanemo resnični Kristusovi učenci... Rad bi bil s Kristusom v

[3] Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Desclée, Tournai (Belgium) 1963, 196.

duhovniški službi in v dušnopastirskem služenju povezan po njegovi materi Mariji. Njeno mesto v odrešenjski zgodovini je malo poznano. Hočemo ga vedno globlje razumeti in ga postaviti v naše delovanje. Kajti Marija ima pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa edinstveno nalogo.«[4]

Iz takšne duhovne naravnanosti je razumljivo, zakaj si je K. Wojtyla kot papež Janez Pavel II. izbral znani grb in zakaj je svojo prvo okrožnico posvetil »Odrešeniku človeka, Jezusu Kristusu, ki je središče vesoljstva in zgodovine«. V zadnjem členu te okrožnice govori o »Materi našega upanja«. Tu pravi: »Obračati se moramo h Kristusu, ki je v moči odrešenjske skrivnosti gospodar svoje Cerkve in gospodar človeške zgodovine. Pri tem pa upravičeno mislimo, da nas nihče drug ne more tako kakor Marija uvesti v božje in človeške razsežnosti te skrivnosti. Bog sam je tisti, ki ni nikogar drugega tako uvedel v to skrivnost kakor Marijo. Saj je prav to značilnost milosti božjega materinstva. Enkratno in popolnoma edinstveno v zgodovini človeškega rodu ni le dostojanstvo tega materinstva; enkratno in popolnoma edinstveno po svoji globoki in prostrani učinkovitosti je tudi sodelovanje, s katerim je Marija na temelju tega materinstva po božjem načrtu glede zveličanja udeležena pri udejanjanju skrivnosti odrešenja. — Ta skrivnost se je — če smemo tako reči —izoblikovala pod srcem nazareške device, ko je izgovorila svoj 'fiat'. Od takrat njeno deviško in hkrati materinsko Srce po posebnem delovanju Svetega Duha vedno spremlja delo svojega Sina in prihaja naproti vsem, ki jih je Kristus s svojo neizčrpno ljubeznijo objel in jih stalno objema. Zaradi tega mora biti tudi Marijino Srce obdarjeno z neizčrpno ljubeznijo. Značilnost te materinske ljubezni, katero Mati božja vnaša v skrivnost odrešenja in v življenje Cerkve, se kaže v tem, da je prav posebno blizu človeku in vsemu, kar se z njim dogaja. V tem je skrivnost Matere. Cerkev se ozira nanjo s posebno ljubeznijo in upanjem ter bi si to skrivnost rada vedno globlje usvojila. V tem namreč Cerkev prepoznava tudi pot svojega vsakdanjega življenja, ki je zanjo vsak človek (Rh 22,4). — Večna Očetova ljubezen, ki se je v zgodovini človeškega rodu razodela po Sinu, katerega je Oče dal, 'da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak imel večno življenje', prihaja do nas po tej materi; tako je ta Očetova ljubezen laže razumljiva in dostopna vsakemu človeku. Zato pa mora Marija stati na vseh potih vsakdanjega življenja Cerkve. Po njeni materinski navzočnosti dobiva Cerkev trdno gotovost, da res živi življenje svojega Učenika in Gospoda, da živi skrivnost odrešenja v vsej njeni oživljajoči globini in polnosti. Hkrati pa Cerkev, ki je zakoreninjena na številnih in najrazličnejših življenjskih področjih vsega današnjega človeštva, dobiva gotovost in tako rekoč izkustvo, da je blizu vsakemu človeku, da je 'njegova' Cerkev, Cerkev božjega ljudstva« (Rh 22,5). Tako Janez Pavel II. v okrožnici o Človekovem Odrešeniku, kjer kaže na »osrednjo resnico, ki na njej sloni vera« (Rh 1,1), na odrešenjsko učlovečenje božjega Sina, ki nam razodeva in približuje »Boga, ki je bogat v usmiljenju«, Boga kot Očeta (kar je vsebina druge okrožnice), in nam od Očeta pošilja Svetega Duha, »Gospoda, ki oživlja« (kar je tretja okrožnica Janeza Pavla II. o skrivnosti troedinega Boga).

Okrožnica o Odrešenikovi Materi nam naj pomaga h globljemu, toplejšemu in bolj življenjskemu umevanju tiste skrivnosti odrešenja, ki priteka iz neizmerne skrivnosti troedinega Boga, kakršen se nam v razodetju razkriva, in podarja, ko »iz preobilja svoje ljubezni nagovarja ljudi kakor prijatelje in občuje z njimi, da bi jih povabil v svoje občestvo« (BR 2). Tu bi mogli navesti znano trditev Teilharda de Chardina, ko pravi: »Ob Mariji nam postane celotna vsebina božjega razodetja

[4] Prim. P. Heinrich Ségur SJ, *Totus Tuus*, v: *Osservatore Rom.* (deutsch), 22. 5. 1981, 12.

domačnostna, nazorna in stvarna (En Marie tout le dogme nous devient familier, concret, réel).« Bog je tisti, ki se nam razodeva v povezavi z Marijo. Bog se po Mariji sklanja k nam tako rekoč po materinsko. Okrožnica o Odrešenikovi Materi je zato v globoko resničnem pomenu dopolnilo k trilogiji okrožnic, ki jih je papež Janez Pavel II. posvetil razmišljanju o skrivnosti troedinega Boga: Redemptor hominis, Dives in misericordia, Dominum et vivificantem (po učlovečenem božjem Sinu — k Očetu — v Svetem Duhu).

K. Rahner je malo pred smrtjo v posebni razpravi izrazil željo, da bi papež izdal okrožnico, ki bi govorila prav posebej o Bogu.[5] Tri navedene okrožnice, ki se jim pridružuje še marijanska, so to željo pač neprimerno bolje izpolnile, kakor bi jo mogla ena sama, pa naj bi bila še tako obširna in sijajna, zlasti ker so vse prežete s pristnim in gorečim duhom molitve, kakor se to spodobi pred neizmerno božjo svetostjo in ljubeznijo.

Papež Janez Pavel II. imenuje v svoji marijanski okrožnici Marijo »morsko zvezdo« (št. 3,6; 51,1). Ta označba se naslanja na eno od možnih razlag Marijinega imena: »Tista, ki stori, da vidimo.« Ko zremo na Marijo, se nam razsvetlijo oči našega srca (prim. Ef 1,18). Papež v opombi navaja sv. Bernarda, ko pravi: »Odvzemi sonce, ki razsvetljuje svet: kje potem ostane dan? Odvzemi Marijo, morsko zvezdo: kaj bo potem ostalo kakor le popolna zameglitev, smrtna senca in najgostejša tema?« Papež dalje pravi, da je Marija »ogledalo«, v katerem »se zrcalijo vélika božja dela« (25,3); da v njej »odseva žarek skrivnosti Boga samega, veličastvo njegove neizrekljive svetosti, večna ljubezen, ki stopa v zgodovino človeka kot nepreklicen dar« (36,2). Nad dvajsetkrat označuje tu Marijo kot znamenje: znamenje upanja (mnogokrat), znamenje ljubeče božje navzočnosti, znamenje božjega kraljestva (28,2), ikona svobode; znamenje, ki »zoper sumničenje očeta laži... z vso močjo oznanja tisto sijočo in nezatemnjeno resnico o Bogu..., ki je studenec vseh darov in dela velike reči za človeka... za vse ljudi« (37,1); in podobno. »Marijino čudovito romanje vere je stalno znamenje, po katerem se razgleduje in orientira Cerkev, posamezniki in skupnosti, ljudstva in narodi in v nekem smislu ves človeški rod« (6,2). — Janez Pavel II. prikazuje Marijo kot »vzor« predvsem v polnejšem smislu, kot tisto, ki je »stopila v zgodovino odrešenja najgloblje in v sebi nekako povzema in odseva največje skrivnosti vere« (C 65), tiste vere, o kateri vemo, kako odločilna je po Jezusovem nauku in po gledanju celotne Nove zaveze. Seveda pa govori Janez Pavel II. večkrat tudi o Marijinem »zgledu«, ki naj ga posnemamo, zlasti junaškosti in stanovitnosti v veri, s katero je »Gospodova dekla« (nad dvajsetkrat je tako označena) najzvesteje spolnjevala božjo voljo.

b) Vendar je vidik *»zgleda«* bolj izrazito navzoč v dokumentih papeža *Pavla VI.* o Mariji. Izredno lepa je — tudi glede tega — obširna apostolska spodbuda, objavljena ob petdesetletnici fatimskih dogodkov z naslovom Signum magnum.[6] Še bolj obširna je apostolska spodbuda Cultus marialis iz l. 1974.[7]

Apostolska spodbuda Signum magnum ima odstavek o tem, kako je Marija »s čarom svojih kreposti vzgojiteljica Cerkve. Moč takega vpliva je kar največjega pomena, kakor nam pove znani izrek: 'Besede mičejo, zgledi vlečejo'. Kakor so namreč nauki staršev mnogo učinkovitejši, če se opirajo na zgled življenja, skladnega s človeško in božjo modrostjo, tako lepota in čar, ki dihata iz vzvišenih kreposti brezmadežne božje Matere, čudovito privlačita duše k posnemanju božanskega

[5] K. Rahner, *Kirche und Atheismus*, v: *StdZ 199* (1981) 3—13.
[6] Slov. prevod *Veliko znamenje*, v: *CSS 1* (1967) 49— 53.
[7] Slov. prevod *O Marijinem češčenju*, Ljubljana 1974.

vzora Jezusa Kristusa, čigar najzvestejša podoba je bila Marija...« (št. 8). Marija je »zgled popolne zvestobe navdihom milosti. Zavedati se je treba, da Marijina odlična svetost... ni bila le edinstveni dar božje darežljivosti, ampak tudi sad neprestanega in velikodušnega prizadevanja, s katerim se je njena svobodna volja ravnala po notranjih navdihih Svetega Duha. S tem popolnim soglasjem svoje človeške narave je izkazovala največjo čast presveti Trojici in postala krasota Cerkve« (št. 9). Ob oznanjenju je »takoj in brez obotavljanja privolila na nekaj, kar je pozneje zahtevalo zastavitev vseh moči njene krhke narave... Postavila je sámo sebe popolnoma v službo ne le nebeškemu Očetu in učlovečeni Besedi, ki je postala njen Sin, ampak tudi vsemu človeškemu rodu...« (št. 10).

Omenimo še nekaj iz Cultus marialis.

Če govorimo o »zgledu«, ki naj bi ga kristjani posnemali, večkrat takoj mislimo na nekakšno mehanično, zunanje posnemanje, nekakšno kopiranje (kakor na »kseroks«). Odtod podtalna misel, da more npr. poročenemu kristjanu za resnično krščansko življenje v njegovem stanu biti zgled pravzaprav samo tak svetnik, ki je bil poročen; ali pa narobe, da npr. poročena žena in mati sv. Monika ne more biti zgled duhovniku, ko gre za to, da bi bila njegova neporočenost, sprejeta zaradi božjega kraljestva, čimbolj rodovitna.

Pavel VI. hoče v Cultus marialis že vnaprej prestreči take in podobne misli, saj dobro ve: Če današnjim ljudem, ki živijo sredi sveta, kakršen pač je, začnemo govoriti o Mariji kot kristjanovem vzoru, se bodo pri veliki večini prebudili pomisleki, bolj ali manj ostri. Jezusova mati, tako in podobno bodo ugovarjali, je vendar živela v čisto drugačni kulturni, socialni in psihološki stvarnosti, kakor pa je tista, v katero smo zajeti ljudje današnjega časa. Pomislimo le na dve posameznosti: Kako se na socialnem področju žena uveljavlja v mnogovrstnih dejavnostih in vsak dan zapušča ozek družinski krog; in kako se na področju kulture nudijo ženi čisto nove možnosti za umsko uveljavljanje. Tako se »Marijino življenjsko obzorje izkazuje za preozko v primerjavi z mnogostranskimi možnostmi, ki jih ima za svojo dejavnost današnji človek.«[8]

Papež vabi »bogoslovne strokovnjake, voditelje krščanskih skupnosti in vernike«, naj prispevajo »k reševanju teh vprašanj«, izredno pomembnih za izpolnjevanje poslanstva Cerkve v današnjem svetu. Nato zavrača navedene ugovore v treh premislekih; naj bodo navedeni v okrajšani obliki.

»Najprej,« pravi papež, »kličemo v spomin tole: Cerkev je vedno priporočala Devico Marijo v posnemanje ne ravno zaradi njenega življenja, še manj zaradi socialno-kulturnih razmer, v katerih je potekalo njeno življenje in so sedaj skoraj povsod stvar preteklosti, ampak zato, ker se je v določenih okoliščinah svojega življenja brez pridržka in z zavestjo odgovornosti oklenila božje volje (prim. Lk 1,38); zato, ker je sprejemala božjo besedo in jo spolnjevala; zato, ker sta njeno ravnanje vodili ljubezen in pripravljenost za služenje; skratka, zato, ker je bila Marija prva in najpopolnejša Kristusova učenka. Vse to daje Mariji veljavo vzora za vse ljudi in za vsak čas.

Dalje... so omenjene težave ozko povezane z nekaterimi potezami ljudske in slovstvene Marijine podobe, ne pa z njenim res evangeljskim likom in ne s sestavinami nauka, ki so se izoblikovale in določile v dolgotrajnem in vestnem razlaganju razodete božje besede... Ko Cerkev gleda na dolgo zgodovino Marijinega češčenja, se veseli nepretrgane povezanosti in skladja, nikakor pa se ne veže niti na način mišljenja in izražanja, lasten posameznim dobam, niti na posebne antropološke

[8] Pavel VI., *Cultus marialis* št. 34.

nazore, ki te načine spremljajo. Cerkev ve, da so nekatere oblike češčenja, same po sebi sicer docela veljavne, manj primerne za ljudi drugih časov in kulturnih razmer.

Slednjič želimo poudariti, da morajo enako kakor v preteklosti tudi ljudje našega časa preizkusiti svoje lastno spoznanje stvarnosti ob božji besedi in... soočiti svoje antropološke nazore ter iz njih pritekajoča vprašanja z likom Device Marije, ki nam ga kaže evangelij. Branje Sv. pisma ob vodstvu Svetega Duha in upoštevanje izsledkov zgodovinskih ved ter različnih življenjskih razmer današnje dobe nam bo pomagalo odkrivati, kako more biti Marija vzor, po kakršnem hrepenijo današnji ljudje. Naj navedemo nekaj primerov za to. Današnja žena po pravici terja zase udeležbo pri odločitvah družbe, vendar se bo z največjim veseljem ozirala na Marijo. Marija je pripuščena k pogovoru, dialogu z Bogom; dejavno in zavedajoč se daljnosežnosti svoje odločitve (prim. C 56) svobodno pritrjuje božji volji ne v kaki priložnostni, postranski zadevi, ampak ko je šlo za 'sekularen dogodek' (negotium saeculorum), kakor po pravici označujejo učlovečenje Besede. Današnja žena bo tako spoznala, da si Marija deviškega stanu, ki jo je po božjem načrtu pripravil za skrivnost učlovečenja, nikakor ni izbrala zaradi tega, ker bi morda zametavala vrednote in dostojanstvo zakona, pač pa je to storila s svobodnim in pogumnim dejanjem zato, da bi se vsa posvetila ljubezni do Boga. Z veselim začudenjem bo ugotovila, da je Marija iz Nazareta kljub popolni predanosti božji volji bila vse prej kakor le trpno ubogljiva ali z odtujujočo in odbijajočo vernostjo prežeta žena; bila je žena, ki si je upala oznanjati, da je Bog maščevalec nizkih in zatiranih, Bog, ki mogočnike sveta meče s prestola (Lk 1,51—53). Prepoznala bo v Mariji, ki se odlikuje med Gospodovimi ponižnimi in ubogimi (C 65), tisto močno ženo, ki je skusila uboštvo in bridkost, beg in pregnanstvo (prim Mt 2,12—23); to so položaji, katerih ne smejo prezreti tisti, ki bi radi v evangeljskem duhu podpirali osvobodilna prizadevanja posameznikov in skupnosti v podobno težkih razmerah. Njej se Marija ne bo zdela kakor mati, ki je zaskrbljena le za svojega božjega Sina, marveč bo v njej videla ženo, ki je s svojo dejavnostjo v apostolskem občestvu pospeševala vero v Kristusa (prim. Jn 2,1—12); njeno materinsko poslanstvo je na Kalvariji postalo vesoljno in se je raztegnilo na vse ljudi.

Navedli smo zglede, iz katerih je jasno, da Devica Marija ne razočara nikakršnih globokih pričakovanj današnjih ljudi, ampak jim daje dovršen zgled popolnega Kristusovega učenca, ki naj bo graditelj zemeljske, časne domovine, hkrati pa naj teži po nebeški, večni domovini; ki pospešuje pravičnost in osvobojenje zatiranih, goji ljubezen v podporo potrebnih, predvsem pa naj bo dejavna priča tiste ljubezni, ki Kristusa oblikuje v srcih ljudi.[9]

Isti dokument Pavla VI. ima tudi oddelek Marija vzor Cerkve v liturgiji. Tu med drugim beremo: »Marija je zgled duhovne naravnanosti, s kakršno Cerkev obhaja in v življenju uresničuje božje skrivnosti.« Da nam more biti na tem področju »Marija vzor, sledi iz tega, ker je največji zgled Cerkve glede vere in ljubezni ter popolnega zedinjenja s Kristusom, to je zgled tistega notranjega duha, po katerem Cerkev, ljubljena nevesta, najtesneje združena s svojim Gospodom, kliče Kristusa in po njem časti večnega Očeta.«[10]

Nato papež navaja štiri bistvene poteze na Marijinem liku, poteze, ki prihajajo v bogoslužju (in seveda v samem evangeliju) najbolj do veljave.[11] K vsaki od njih

---

[9] N. d., št. 35—37.
[10] N. d., št. 16.
[11] N. d., št. 17—20.

dodaja papež bogato teološko osvetlitev. Škof R. Graber, ugleden mariolog, na kratko povzema to osvetlitev v obliki vprašanj k vsaki od štirih potez, ko pravi:

V bogoslužju stopa Marija pred nas najprej v Nazaretu kot *»virgo audiens«*, kot devica, ki posluša božje oznanilo in ga sprejema z vero, kakršna je bila zanjo pogoj in pot do božjega materinstva. Tu moremo postaviti ustrezno vprašanje sami sebi: Ali smo še preprosti in ponižni ljudje, ki so odprti za skrivnost in imajo čut in sprejemljivost, kadar Bog trka na vrata naše duše in srca? Ali pa smo morda ljudje, ki vse preveč kritiziramo, ljudje, ki jim manjka resnično neokrnjena vera? — V magnifikatu ob obisku pri Elizabeti se nam Marija izkazuje kot *»virgo orans«*, kot devica, ki moli. K temu spet vprašanje: Ali smo mi sami ljudje, ki res molijo, tudi v družinah, ali pa smo postali ljudje, ki mnogo govoričijo, ljudje, ki vse prerečejo in ki so zato tolikokrat in tako različno med seboj sprti? — Marija se nam kaže v Betlehemu kot *»virgo pariens«*, kot deviška mati, ki rodi Odrešenika sveta. Spet vprašanje: Kako cenimo devištvo in materinstvo? Ali smo postali ljudje, ki nimamo smisla in razumevanja ne za eno ne za drugo in ki zaradi tega postajamo tako v enem kakor drugem primeru grobokopi naše kulture? — In končno se nam kaže Marija pod križem kot *»virgo offerens«*, kot devica, ki daruje. Zaradi tega poslednje vprašanje: Kakšno je v mojem življenju stališče do daritve, do žrtve? Ali se umikam daritvi in žrtvi s poti, da bi potem životaril v lagodnosti? Ali pa vem za pomembnost daritve, žrtve, iz katere edine nastajajo velike reči, v katerih temelji vrednost človekovega življenja in v katerih dosegamo notranjo prenovo, tisto prenovo, ki je edini namen svetega leta.[12] — Škof R. Graber pravi: »namen svetega leta«, mi recimo: namen Marijinega leta!

2. Po gledanju Tatjane Goričeve, pričevalke o marijanski pobožnosti pri vzhodnih kristjanih

V okrožnici o Odrešenikovi Materi govori Janez Pavel II. razmeroma zelo obširno tudi o pobožnosti do svete Bogorodice pri vzhodnih kristjanih. »Katoliška Cerkev, pravoslavna Cerkev in stare vzhodne Cerkve,« pravi papež, se čutijo združene v ljubezni in češčenju nje, ki je Theotókos (Bogorodica). Ne samo, 'da so bile temeljne dogme krščanske vere o presveti Trojici in božji Besedi, ki se je učlovečila iz Device Marije, definirane na vesoljnih zborih, ki so se vršili na Vzhodu', ampak tudi v svojem bogoslužju 'vzhodni kristjani v veličastnih himnah slavijo Marijo, vedno Devico... sveto božjo Mater'. — Bratje teh Cerkva so poznali zapletene dogodke, toda njihova zgodovina je bila vedno prežeta z živo željo po krščanski dejavnosti in po apostolskem izžarevanju, čeprav je to bilo pogosto zaznamovano s preganjanji, ki so večkrat bila okrutna in krvava. To je zgodovina zvestobe Gospodu, pristno 'romanje v veri' skozi kraje in čase, pri tem pa so vzhodni kristjani vedno gledali z neomajnim zaupanjem na Gospodovo Mater; slavili so jo s hvalnicami ter se obračali nanjo z neprestanimi prošnjami. V težkih trenutkih njihovega mučeniškega krščanskega življenja 'so se zatekali pod njeno varstvo', ker so se zavedali, da imajo v njej mogočno pomočnico... Na Devico so gledali v luči učlovečene Besede in skušali prodreti v globino tiste vere, ki povezuje Marijo kot božjo Mater s Kristusom in Cerkvijo: Devica je stalno prisotna v vsej razsežnosti odrešenjske skrivnosti.«[13]

---

[12] R. Graber, *Maria, die Mutter des Herrn*, v: H. Peil (Hrsg.), Unwandelbares im Wandel der Zeit, Aschaffenburg 1976, 211—224, tu 215 sl.

[13] Janez Pavel II., *Redemptoris mater* št. 31, 1. 2. (slov. prevod Okrožnica *o Odrešenikovi Materi*, v: *CD 34*, Ljubljana 1987). Dalje navajam kar v besedilu samem ustrezno št. okrožnice, medtem ko številka, ki pride za vejico, pomeni odstavek znotraj celotne št.

Posebej omenja papež tudi »Marijine podobe, ki imajo častno mesto v cerkvah in hišah« in so tem kristjanom »znamenje božje navzočnosti na potovanju« vere (št. 33,1). »Na teh ikonah žari Devica kot podoba božje lepote, kot prebivališče večne modrosti, kot molivka (oranta), kot pravzor kontemplacije, kot podoba slave, kot tista, ki je že v zemeljskem življenju bila deležna duhovne vednosti, kakršna je nedostopna človeškemu umovanju. Spomniti se hočem na ikono Device Marije v dvorani zadnje večerje, Device, ki v molitvi skupaj z apostoli pričakuje prihod Svetega Duha. Ali ne bi mogla biti ta ikona znamenje upanja za vse tiste, ki želijo v bratskem dialogu poglobiti svojo poslušnost veri?« (33,2). — V tej zvezi Janez Pavel II. imenoma navaja zlasti »ikono vladimirske Marije, ki je stalno spremljala na poti vere ljudstva stare Rusije«. In dostavlja: »Bliža se tisoč let, odkar so se te plemenite dežele spreobrnile h krščanskemu imenu. Tudi še sedaj častijo te podobe v Ukrajini, Beli Rusiji in Rusiji. To so podobe, ki izpričujejo vero in duha tega dobrega ljudstva, ki izkuša navzočnost in varstvo božje Matere« (33,2).

Nazorno potrdilo za to, kar papež v okrožnici o Odrešenikovi Materi pove glede pobožnosti vzhodnih kristjanov do Marije, dobimo iz pričevanj znane ruske konvertitke (konvertitke iz nevere k veri pravoslavne ruske Cerkve) *Tatjane Goričeve*. V svojih konferencah, člankih, knjigah in intervjujih spet in spet govori o vlogi svete Bogorodice pri njenem, Tatjaninem, spreobrnjenju, o mestu, ki ga ima Bogorodica za pojmovanje krščanstva in Cerkve, za kristjanov odnos do sveta in do ljudi, za življenjsko odkrivanje smisla vsega dogajanja v zgodovini človeštva in vesoljstva, pri tem pa postane kristjan po Marijinem zgledu sodelavec troedinega Boga za uresničevanje njegovih odrešenjskih načrtov, zavzet za svet tako, da svetu vsestransko najbolj koristi.

V knjigi iz leta 1979 pripoveduje Goričeva: »Bogorodica nam je prišla naproti, ko smo mi, izgubljeni, bili skoraj v peklu. Po pravoslavnem izročilu — ali bolj natančno, po nekem apokrifu — se sveta Devica napóti celo v pekel; imenujejo jo 'rešiteljica izgubljenih'. Ne rešuje edinole tistih, ki so v nevarnosti pogubljenja, marveč tudi tiste, ki so dokončno propadli, torej 'izgubljene'. — V našem peklu nam je ona odprla paradiž, ko nas je privedla v Cerkev. — Ko smo se znebili svojih starih navad, bi bili umrli od strahu v praznini, če bi ne bili spet našli udov novega telesa. Kristus ne le rešuje grešnike s svojo spravno daritvijo, marveč jih sprejema vase. Kristus tistemu, ki je osvobojen svojega starega telesa, daje novo telo, telo svete Cerkve.

Srečni smo bili, da smo našli Cerkev; tudi mi smo zdaj bili poklicani, da jo gradimo; in prek nas, ruskih žená, se ta Cerkev brez prestanka razodeva. — 'Nepričakovano veselje', to je spet drugo ime, ki ga dajemo božji Materi, kajti naša navzočnost v Cerkvi ni pravica, marveč vedno čudež, nepričakovana in nezaslužena sreča.«[14]

V intervjuju, ki ga je v Parizu imela letos (1987), je glede svojega spreobrnjenja povedala: »To je bilo Gospodovo delo... Ko sem za vajo v jogi izgovarjala pet do šestkrat zaporedoma očenaš, je nenadno nastopilo razodetje. Čutila sem, vedela sem z absolutno jasnostjo, da Bog jè in da me ljubi, da pričakuje od mene ljubezen. To razodetje osebne božje ljubezni do mene me je vodilo v Cerkev. In v Cerkvi sem prek Bogorodice odkrila vrednost žene, njeno identiteto, njeno dostojanstvo. Dotlej na to nikdar nisem mislila. Ko sem gledala Marijo, sem razumela neskončno ljubezen. Kristus je pravičnost in ljubezen, sveta Bogorodica je samo ljubezen... Med tistimi, ki se danes v Rusiji spreobrnejo h krščanstvu, je zavest greha, ki člo-

---

[14] T. Goritchéva, *Nous, convertits d'Union soviétique, Nouvelle Cité*, Paris 1983, 113—136.

veka obremenjuje, zelo ostra in boleča; in obrnejo se na Devico Marijo, zanašaje se samo na njeno pomoč, ko gre za to, da bi se dostojno vrnili h Kristusu. Tako sem razumela, kaj pomeni biti žena. Razumela sem, kaj pomeni ponižnost in pokorščina, in kaj so nebesa. Bogorodica — to so nebeška vrata.«[15]

V knjigi, ki je v nemščini izšla l. 1984, pripoveduje Goričeva naslednje: skupaj z nekaterimi enako mislečimi izobraženkami, ki so se iz teme nevere in vsakovrstnih nravnih zablod dokopale do Kristusove luči, je začela z ženskim gibanjem, nazvanim »»Marija«, čeprav je to gibanje zajemalo v svoje vrste tudi nekristjanke. »Videle smo,« pravi, »da socialne spremembe ne bodo osvobodile niti moškega niti ženske, če se ne izvrši v povezavi s tem tisto, kar je poglavitno: duhovni preobrat, ki se dogaja v vsaki duši in v celotni družbi. Rekle smo, da more biti žena svobodna le v Cerkvi. Ruski 'feminizem — to je bilo krščanstvo. Samo v Cerkvi vidijo ženske svobodo in tolažbo. Cerkev je tisto, kar je najbolj živo. Devetdeset odstotkov v cerkvah so žene... Naše cerkve danes obiskujejo devetdesetodstotno samo ženske.«

Takoj za tem začne Tatjana Goričeva v isti knjigi pripovedovati o vtisih, ki jih je dobila glede kristjanov oziroma kristjank na Zahodu.

»Govoriti poskušam,« pravi, »svojim zahodnim prijateljicam o tem, da je Cerkev najbolj živo, da je Cerkev skrivnostno telo... Toda mistike (globljega umevanja krščanstva in krščanskega življenja) te moje zahodne prijateljice že sploh nič ne poznajo.« In Goričeva tukaj in ponovno tudi drugod pripominja, da je takšno stanje v zvezi z neupoštevanjem in nerazumevanjem Marijine vloge v odrešenjski zgodovini in Cerkvi.

Nekoč je bila povabljena na zborovanju evangeličank in katoličank. K temu pravi med drugim: »Za te ljudi, tako sem opazila, krščanstvo ni nič drugega kakor kodeks moralnih predpisov in sistem zapovedi. Celo najsvetejšo Gospo umevajo kot strah zbujajočo moralno abstrakcijo, in to prav njo, ki nam stoji tako blizu in nam je tako sorodna... Moja sreča pa obstaja v tem, da govorim o Materi božji pred ljudmi, ki že dolgo nočejo več slišati o krščanstvu; da o njej z ljubeznijo govorim tam, kjer so jo spremenili v mrtev moralni ideal; kjer se nje same nič več ne spominjajo ali se je bojijo... Seveda se mi za zdaj še komaj posreči prepričati zahodne feministke. A dobro je tudi to, da vidijo, kako učinkovito je krščanstvo v praksi, da vidijo, kako uspešno se uveljavlja zoper nasprotovanja. In morda bo Bog tudi njim nekoč razodel, kar je za nas po izrazu prvega Petrovega pisma (3,4) ideal žene, ideal, ki stoji nad slehernim pogumom in vsakim heroizmom: 'Skriti človek srca z neminljivim krasom krotkega in mirnega duha'.«[16]

Pri že navedenem *letošnjem intervjuju v Parizu* je Tatjana Goričeva na vprašanje, kaj misli o zahodni feministični teologiji, odgovorila: »Ne poznam dobro feministične teologije, a zdi se mi, da v splošnem feministke zanikajo Kristusovo božanstvo. Sicer pa obstajajo celo zahodni teologi, ki so prišli do tega, da Kristusovo božanstvo zanikajo ali pa mu vsaj ne pripisujejo nikakršne posebne pomembnosti. Kristus — tako se izražajo — je zgodovinska osebnost; bil je človek, morda čudovit in izjemen, a ni bil Bog. To pomeni, da ne priznavajo niti presvete Trojice. Toda Kristus vendar ni le človek: je pravi človek in pravi Bog. In je oseba v absolutnem smislu, absolutna osebnost. Človeško bitje je embrij osebnosti. Simone de Beauvoir je pisala, da je ženska, zgodovinsko gledano, izmeček človeš-

---

[15] Intervju sta vodili Irina Alberti in Marina Ricci; objavljen je bil pod naslovom *L'Altro femminismo,* v: *30-giorni V* (7. 7. 1987) 55—57.

[16] T. Goritschewa, *Vom Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen,* Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984, 110 ss.

kosti, in da je moški res oseba... Gledam na sovjetsko stvarnost, kjer je ženska najbolj ponižana. Izključena je iz tolikerih področij življenja, in vidim, da smo, izhajaje iz te stvarnosti, v krščanstvu — v zvezi z Bogorodico — našle resnični smisel, kaj se pravi biti ženska, smisel, ki obstaja v naši različnosti, spadajoči k naši osebnostni biti. Prek ponižnosti je mnogo laže priti do smisla lastnega dostojanstva, lastne moči, lastne vloge v svetu. Mislim, da zahodne feministke tega ne razumejo. Krčevito in togo se oklepajo stališč negacije, borbe, rušilnih stališč. Borijo se zoper Kristusa, ki je absolutna ljubezen, ki sprejema vse, tudi nje. Sužnje ideologije so. In ideologija je tista, ki jih napravlja za sužnje, ne da bi to razumele.«[17]

Ko je Tatjana Goričeva poudarila, kako človeka pravzaprav osvobajajo ravno pravilno pojmovana ponižnost, požrtvovalnost, pokorščina in predanost, so ji ob isti priložnosti zastavili vprašanje: »Kdo je za vas Marija?« In Tatjana je odgovorila:

»Navedene vrednote so edina pot do resnične moči, do resnične zmage. Sv. Krištof je vedno želel služiti najmogočnejšemu gospodarju — in vidimo ga sklonjenega pod bremenom malega Detega Jezusa, lahkega kakor ptičje pero; a Jezusova slabotnost (slabotnost po merilih tega sveta) je edina resnična moč. Našla sem odrešenje samo prek ponižnosti in pokorščine. Ko sem bila v sovjetski Rusiji žrtev preganjanj, ko so z menoj grdo ravnali, me pretepali, me zapirali v ječo, sem se reševala s ponižnostjo. Ne z abstraktnim samouveljavljanjem. Bogorodica je prva oseba, prvo človeško bitje, ki ga je Bog dvignil do njenega dostojanstva, do dostojanstva dovršene zedinjenosti z Bogom. Zaradi svoje ponižnosti je Marija postala v vsej polnosti ustvarjalna oseba. Feministke tega ne razumejo: Bogorodica je polna Svetega Duha in nobeno človeško bitje ni ustvarjalnejše od nje. Iz nje je bil namreč na zemlji Bog rojen. Kako je torej mogoče tu govoriti o pasivnosti, trpnosti? Na podlagi ponižnosti se rodi resnična, edinstvena in absolutna ustvarjalnost. Če gledamo na ikono Bogorodice nežne ljubezni, ki je danes tako priljubljena, to je na vladimirsko ikono, tedaj čutimo ne pasivnost ali slabotnost, marveč silno moč. To je resnično ustvarjalno počelo.«[18]

Končno je prišlo na vrsto še vprašanje glede teženja žensk po duhovništvu. »Preden sem prišla na Zahod,« je rekla Goričeva, »nisem poznala problema... Zdi se mi, da se pri njih dogaja usodno zamešavanje med sociološkim in duhovnim. Če gledamo na delo Cerkve po sociološkem ključu, more nastopiti problem ženskega duhovništva, ker je mogoče nalogo, poslanstvo in lik duhovnika razumeti in razlagati na sociološki ravni. Na duhovni ravni je to absurdno. V Cerkvi so duhovno vsi enaki, a vsakdo ima svojo nalogo, ki naj jo razvija. V spisih kristjanov iz 2. stoletja beremo, da diakoni predstavljajo Kristusa in diakonise Svetega Duha. Žena je v Cerkvi nositeljica Svetega Duha. Katero večje dostojanstvo je mogoče hoteti? V Rusiji ima danes žena velikansko pomembnost v Cerkvi. Mnogi duhovniki pravijo, da bo po ženi prišla rešitev Rusije. Žena prinaša novico o Gospodovem vstajenju. V Rusiji so v Cerkvi ženske tiste, ki pričujejo za vstajenje vere. A teženje po ženskem duhovništvu je javljanje predrznosti (spudoratezza = nesramnost), javljanje nepokorščine. To je odklanjanje priznanja stvarjenjskega reda. Bog je ustvaril moža in ženo, vsakega z njegovo naravo, z njegovo vlogo, njegovo osebnostjo. Globoko sta različna in obenem po dostojanstvu enaka pred Bogom... V Rusiji ženske uče in razlagajo Sv. pismo ter dobivajo od duhovnika oblast krščevati. Prispevek globoko krščanskega izkustva in avtentično ženskega izkustva — to je dragoceno za krščanstvo. Menim, da Cerkev teži včasih k nekemu moralizmu, ki se javlja predvsem

[17] Glej op. 15.

[18] I. Alberti — M. Ricci, n. d., 57.

glede na ženo in ki je po mojem mnenju izumetničen, zgolj razumarski in zgrešen. Moralizem je greh napuha. Kristus ni bil moralist, bil je odprt za vse, za odrešenje vseh.«[19]

Že iz teh pičlih navedb iz obširnih pričevanj Tatjane Goričeve se vidi, kako pomembno mesto zavzema Odrešenikova mati, kadar gre za polnokrvno in pristno krščansko mišljenje in življenje ter za živo in rodovitno apostolsko pričevanje in izžarevanje, h kateremu so poklicani vsi udje telesa, ki mu je Kristus glava in Marija mati. Glede sebe in glede drugih ruskih kristjanov Goričeva dejansko v polnosti potrjuje znani izrek Teilharda de Chardina, ko pravi, da nam ob Mariji postane celotna vsebina božjega razodetja prijazna, nazorna in stvarna. Če pa nasprotno v dušah kristjanov zbledi Marijin lik, če nič več ali pa le komaj kaj upoštevajo Odrešenikovo Mater, tedaj naglo zaidejo v nevarnost, da bi videli v krščanstvu le nekakšno ideologijo, četudi »najboljšo od vseh«, najučinkovitejšo — vsaj po kratkovidni človeški modrosti — za graditev domnevno najboljše človeške družbe. Takšna nevarnost se je že marsikdaj uresničila, in to z usodnimi posledicami za Cerkev in za človeško družbo. Ideologija kajpada ne pozna nikakršne matere; že zaradi tega pa je ob vsem videzu ustvarjalnosti in ob mnogem govorjenju o ustvarjalnosti navsezadnje popolnoma nerodovitna, še več, naravnost pogubna.[20]

Ob Mariji dobivajo kristjani vedno znova pravi smisel in čut za Cerkev, za njeno nadnaravno materinstvo. V Marijini luči ne bodo gledali na Cerkev nikdar le od zunaj in nekako zviška; saj se bodo ob Mariji nekako spontano spet in spet zavedeli, da so bili po krstnem prerojenju realno včlenjeni v Kristusovo telo kot njegovi udje in da so kot takšni poklicani, naj — okrepljeni z močjo Svetega Duha — sodelujejo pri širjenju Kristusovega kraljestva po vsej zemlji in pri čim veličastnejšem uresničenju célostnega odrešenja vsega človeškega rodu v slavo Boga Očeta (prim. LA 4; CS 39 in 45).

H. U. von Balthasar ni osamljen, ko mnogokrat opozarja, kako pomembno je za vse ude Cerkve, pa naj zavzemajo vodstveno mesto ali ne, da zrejo na Cerkev resnično v Marijini luči, v luči njenega božjega , hkrati najpolnejšega človeškega materinstva. V svoji razlagi rožnovenskih skrivnosti npr. pravi: »Iz Materinega (Marijinega) ravnanja zraste ravnanje Cerkve. Ta ni zunanji zbor ljudi, ki jih združuje skupen religiozni namen, ampak stvarnost, ki obstaja že pred nami in ki ji dolgujemo zahvalo za to, kar smo po delovanju Boga in v njegovi blagohotnosti. Zakramentov si nihče ne jemlje sam, podeljujejo se mu kot milost. Krst, s katerim se človek 'rodi iz Boga' (Jn 1,13), je tudi v zelo stvarnem smislu rojstvo iz Cerkve. Živo oznanjevano božjo besedo pijemo po besedah cerkvenih očetov — kakor zakramente — na prsih Cerkve, na katerih smo hranjeni kakor otrok Jezus na prsih svoje Matere. Cerkev je pred Bogom odgovorna za nas; vzgajati nas mora v svojem čistem in svetem duhu in ne v našem lastnem. In ker naše rojstvo iz Cerkve ni meseno, nas sicer Cerkev more postaviti na pot k Bogu, toda ne more in ne sme nas na tej poti

[19] N. d., 57.

[20] Ideologijo tukaj jemljemo v novejšem pomenu (ne v tistem, v katerem so pri nas nekdaj npr. A. Ušeničnika označevali kot katoliškega ideologa; ideologijam v novejšem pomenu je bil A. Ušeničnik v jedru povsem tuj). Po tem pomenu je ideologija zaključen, idejno izdelan, več ali manj do podrobnosti dognan operativni model (vzorec) za spreminjanje in oblikovanje obstoječih družbenih razmer. Pa tudi če bi izraz »ideologija« umevali kako drugače, je jasno, da krščanstva, če je količkaj res to, kakor se nam kaže že iz pojma vere kot odgovora na nadnaravno božje razodetje, pravzaprav na razodevajočega se Boga, sploh ni mogoče označevati kot ideologijo. Prim. o tem T. J. Šagi-Bunić, *Ideja — osoba — ideologija*, v: *Vrijeme suodgovornosti*, KS, Zagreb 1981, 446—453; tudi K. Rahner, *Schriften zur Theologie VI*, 59—76; H. Fries, *Religion und die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, v: *Catholica 31* (1977) 234—251; *Ende der Ideologien*, uvodnik v: *Herder-korr. 40* (1986) 553—55.

zapustiti, kajti čim bolj postajamo kot kristjani zreli, dorasli, tem odgovorneje se tudi vraščamo v njeno občestvo in postanemo 'cerkvene duše', ki morajo postati cerkveno rodovitne. Ko od tu gledamo nazaj na Marijo, spoznamo: tudi ona je svojega Sina spremljala do zadnjega — prav noter v smrt in zapuščenost — in on je njo tudi jemal in vzel s seboj čisto do konca: prav do sopoveličanja njene celotne eksistence v nebesih.«[21]

V uvodu v svojo marijansko okrožnico papež Janez Pavel II. po svoje potrjuje navedene Balthasarjeve misli in jih dopolnjuje tako, da je to hkrati najlepši povzetek našega razmišljanja o »Mariji, vzoru kristjana, zavzetega za svet«: »Čudovito Marijino romanje vere je stalno znamenje, po katerem se razgleduje in orientira Cerkev, posamezniki in skupnosti, ljudstva in narodi in v nekem smislu ves človeški rod. Res je težko zajeti in izmeriti območje Marijinega vpliva. — Koncil poudarja, da je božja Mati že eshatološka dovršitev Cerkve: 'Cerkev je v blaženi Devici že dosegla popolnost, v kateri je brez madeža in gube' — in obenem si verniki 'še prizadevajo, da bi zmagovali nad grehom in rastli v svetosti. Zato svoje oči dvigajo k Mariji, ki sveti vsemu občestvu izvoljenih kot zgled kreposti'. Porodnica božjega Sina ne roma več v veri, ker je že poveličana s svojim Sinom v nebesih in je prestopila prag med vero in gledanjem 'iz obličja v obličje'. Vendar pa Marija v tej eshatološki dovršenosti ne neha biti 'morska zvezda' (Stella maris) vsem njim, ki so še na romanju vere. Če torej ti iz različnih krajev zemeljskega življenja dvigajo svoj pogled k Mariji, delajo to zaradi tega, ker je 'rodila Sina, katerega je Bog postavil za prvorojenca med mnogimi brati', in tudi zato, ker 'sodeluje z materinsko ljubeznijo pri rojstvu in vzgoji' teh bratov in sester« (št. 6).

Sklep

V začetku našega razmišljanja smo omenili poslednji klic K. Bartha: »Ne pojem, marveč ime, oseba: Jezus Kristus — rešitev je tukaj!« Nikjer drugje je ni, marveč v Kristusu! Kristjanova zavzetost za svet nikoli ne sme iti mimo tega. Tukaj moramo K. Barthu pritrditi.

Ali se torej nismo pregrešili zoper ta predsmrtni klic velikega teologa in kristjana, ko smo se s svojimi mislimi usmerjali k Mariji namesto h Kristusu? Dovolj bo pač, če v odgovor na to vprašanje navedemo le nekaj besed iz sv. Ludvika Grigniona Montfortskega, ki smo ga že omenili. Tá pravi: »Jezus Kristus, naš Odrešenik, pravi Bog in pravi človek, mora biti zadnji namen vseh naših pobožnosti, sicer bi bile goljufive in napačne... Pod nebom ni drugega imena, razen imena Jezusovega, po katerem naj bi se zveličali. Bog nam ni dal drugega temelja našega odrešenja, popolnosti in slave kakor le Jezusa Kristusa... Vsak vernik, ki ni povezan z njim, kakor je mladika z vinsko trto, odpade, se posuši in je pripravljen le še za ogenj... Zunaj Kristusa je vse samo blodenje, laž, krivica in brezkoristnost, smrt in poguba« (Pp 61). Nato pa nadaljuje: »Če se zavzemamo za pravo češčenje svete Device, je to le zaradi tega, da bi naše češčenje Jezusa Kristusa postalo popolnejše; podati hočemo le zanesljivo sredstvo, kako najti Jezusa Kristusa. Če bi pobožnost do svete Device vodila proč od Jezusa Kristusa, bi jo morali zavreči kot hudičevo prevaro...« (Pp 62).«[22]

---

[21] H. U. von Balthasar, *Trojni venec*, Marijina kongregacija (DSSDB), Ljubljana 1986, 25 sl.

[22] Sv. Ludvik M. G. de Montfort, *Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji*, Kartuzija Pleterje 1980, str. 36 sl. Pp je okrajšava za »Popolno podaritev...«, število pa pomeni ustrezni odsek, katerih ima celotna knjiga 273.

Tako pravi sv. Ludvik Montfortski. A tudi ob našem celotnem razmišljanju nam je vsekakor moglo pod tem ali onim vidikom stopiti z novo jasnostjo v zavest: Prav Odrešenikova Mati, deviška (ker s célostno, nedeljeno ljubeznijo prežeta) mati njega, ki je »Odrešenik človeka ter središče vesoljstva in zgodovine« (Rh 1,1), nam z vsem svojim bitjem neprenehno kaže na ime, na osebo njega, ki je edini rešitev za človeka in celotno vesoljstvo. Marija Devica je od troedinega Boga dani pomoček zoper stalno, a zlasti še danes grozečo nevarnost: da bi ime, da bi osebo Jezusa Kristusa preoblikovali v pojem, v idejo; da bi iz teologije napravili ideologijo; da bi vero spremenili v enega izmed mnogih »svetovnih nazorov«. Marija nam tukaj kliče še neprimerno močneje kakor K. Barth in vsi teologi skupaj: »Ne ideja, marveč *IME!*« Saj »Jezus« pomeni: »Jahve rešuje«! Odrešuje po Kristusu v Svetem Duhu. Marija stalno ponavlja svoj testament iz Kane: »Karkoli vam (Jezus) reče, storite!«

Papež Janez Pavel II. ob koncu okrožnice o Odrešenikovi Materi še enkrat (potem ko je to storil že večkrat) ponovi prav ta Marijin klic, ko piše: »Ko se vse človeštvo približuje mejniku med dvema tisočletjema, sprejema Cerkev z vsem občestvom verujočih in v zedinjenju z vsakim človekom dobre volje véliki izziv, vsebovan v besedah antifone o 'ljudstvu, ki je padlo, pa želi vstati'; in družno se obrača k Odrešeniku in njegovi materi s prosečim krikom: 'Pomagaj!'... Cerkev vidi... sveto božjo Mater v Kristusovi odrešenjski skrivnosti; vidi jo globoko ukoreninjeno v zgodovino človeštva, v človekovo večno poklicanost... Vidi jo, kako pomaga krščanskemu ljudstvu v neprestanem boju med dobrim in zlim, da bi 'ne padlo', ali, če je padlo, da 'bi vstalo'.«

Papež kot Petrov naslednik in kot klicar v »noči novega adventa« našega tako zelo ogroženega časa še enkrat pokaže na smer, v kateri mora — če naj bo rešilna in ne pogubna — potekati kristjanova zavzetost za svet prav posebej danes, zavzetost za célostni blagor sveta v času in večnosti. Marija je pri tem vzor in še mnogo več kakor vzor.

Povzetek: Anton Strle, Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet

Sestavek (uporabljen za predavanje na sestanku slovenskih misijonarjev in misijonark 30. 9. 1987, tukaj nekoliko razširjen) v krajšem 1. delu kaže, v kakšnem smislu je treba vzeti »svet«, za katerega kristjan mora biti iskreno in dejavno »zavzet«; v 2. delu pa riše Odrešenikovo Mater kot vzor takšne zavzetosti. Pri tem se opira na nauk papežev Pavla VI. in Janeza Pavla II. (glede na »marijansko duhovnost« v zahodni Cerkvi) in na pričevanja Tatjane Goričeve (glede na češčenje Bogorodice pri vzhodnih kristjanih). — Pokaže se naslednje: Motil bi se, kdor bi mislil, da kristjan, ki Marijo jemlje za svoj vzor, že s tem pozablja, da »v nikomer drugem ni odrešenja« razen v Kristusu (prim. Apd 4,12). Nasprotno: prav upoštevanje Marije v odrešenjskem božjem načrtu je najboljše varstvo zoper izvotlitev vere v Kristusa in za poglobljeno življenje iz »Kristusove skrivnosti«.

Summary: Anton Strle, Virgin Mary, Model of a Committed Christian

The first part of the paper defines the »world« that a Christian must be sincerely and actively committed to. The second part outlines Redeemer's Mother as a model of such commitment. It is based on the teaching of the Popes Paul VI and John Paul II (concerning Marian spirituality in the Western Church) and on the evidence of Tatyana Goritchewa (concerning the worshipping of the Mother of God in the Eastern Church). It can be concluded that modelling oneself upon Virgin Mary does not lead away from Christ but makes possible an even more intensive life out of Christ's mystery.

Anton Nadrah

Marija v nauku sv. Bernarda

Splošno razširjeno mnenje je, da posebej naglašeno češčenje Matere božje v cistercijanskem redu izvira od sv. Bernarda. Toda treba je upoštevati, da je že sv. Robert, ki je 1075 v Molesmu ustanovil benediktinski samostan in bil tam opat, zelo častil Marijo. Samostansko cerkev je dal posvetiti Materi božji. Ko je 1098 s priorjem Alberikom in subpriorjem Štefanom Hardingom ustanovil novi samostan Citeaux, je prav tako dal cerkev posvetiti Materi božji. Prvi menihi, ki so 1098 iz Molesma prišli v Citeaux, so že s sabo prinesli marijansko usmerjenost. Marijo so imeli za ustanoviteljico Citeauxa. Citeaux je bil kakor viteška postojanka naše Gospe. Novi red so imenovali Marijin red. Adam iz Perseigna razlaga, da se cistercijani imenujejo beli menihi ne toliko zaradi belih oblačil, marveč ker so duhovno služabniki krasote Device Marije.[1] Medtem ko je bil Cluny posvečen sv. Petru, je bil Citeaux posvečen Mariji. Dobrotniki niso darovali svojih darov samostanu, temveč Bogu in blaženi Devici v Citeauxu, v Clairvauxu... Cistercijanski generalni kapitelj je že na začetku reda določil, naj bodo vse cistercijanske cerkve zgrajene in posvečene spominu presvete Marije, kraljice nebes in zemlje.[2]

Generalni kapitelji cistercijanskega reda so vedno znova opozarjali na posvečenje in pripadnost cistercijanskih opatij Devici Mariji z vsemi obveznostmi, ki iz tega izvirajo (tako 1281, 1286, 1298, 1318, 1463, 1487, 1488). Generalni kapitelj je 1298 poudaril, da so cistercijanski menihi gojenci Device Marije in jo morajo častiti z vsem srcem, povsod in vedno.[3]

Po zaslugi cistercijanov se je razširilo upodabljanje Marije s plaščem (že v romanski dobi je bil tak motiv v baziliki v Stični na zahodni notranji steni prečne ladje). Zelo stare upodobitve tega motiva so na pečatnikih cistercijanskih samostanov (Beaupré 1335, Cercamps 1350). Papež Benedikt XII. je predpisal v buli Fulgens sicut stella, da mora imeti samostanska skupnost drugačen pečatnik od opatovega. Generalni kapitelj je določil, naj ta pečatnik za samostansko skupnost nosi podobo naše Gospe.[4] Pečatnik generalnega kapitlja je imel vdelano podobo cistercijanskih opatov pod Marijinim plaščem.

---

[1] Prim. *PL 211*, 739.
[2] Canivez, *Statuta Capituli generalis*, Louvain 1933, I, 17.
[3] Canivez, *Statuta III*, 293.
[4] Canivez, *Statuta III*, 437.

Cistercijani so veliko pisali. V zadnjih desetletjih so zelo objavljali in prevajali iz latinščine v žive jezike spise cistercijanskih teoloških in duhovnih pisateljev. Razmeroma veliko so pisali tudi o Mariji. Med temi pisatelji je najbolj poznan in priljubljen sv. Bernard.

1. Marija v življenju sv. Bernarda

Sv. Bernard je bil rojen 1090 na gradu Fontaines pri Dijonu. Leta 1990 bomo praznovali devetstoletnico njegovega rojstva. Pomen sv. Bernarda kaže dejstvo, da nekateri 12. stoletje po njem imenujejo Bernardovo stoletje. Bil je velik kot menih, reformator, mistik, teolog, ves v službi Cerkve in človeštva; je pa tudi Marijin pevec, doctor Marianus, kakor ga nekateri imenujejo.

O mestu Marije v Bernardovem življenju nam njegovi sodobniki ne povedo veliko. Legende in pesnitve so v poznejšem času marsikaj dodale. Njegov sodobnik Viljem iz Saint-Thierryja v življenjepisu sv. Bernarda piše, da je sv. Bernard rad pripovedoval, kako je neke božične noči na domačem gradu Chatillon še kot otrok prezgodaj vstal za jutranjice. Usedel se je, da bi počakal na oficij. Kmalu je zadremal in sanjal o božiču. Bil je v Betlehemu ob Jožefu in Mariji v trenutku Jezusovega rojstva. To doživetje, ki ga je spremljala posebna milost, je usmerilo vse Bernardovo življenje v kontemplacijo Marije in Jezusa. Svojo ljubezen do Marije verjetno dolguje tudi svoji svetniški materi Aleti, ki mu je umrla še v njegovih mladih letih.

Z dvaindvajsetimi leti je s tridesetimi tovariši stopil leta 1112 v Citeaux. Opat Alberik, ki je bil v zelo tesni povezanosti z Marijo, je malo prej umrl. Bernardov učitelj je bil opat Štefan Harding. Kar je Bernard priporočal drugim, je najprej sam živel. Poglabljal se je v Kristusovo in Marijino življenje. S kontemplacijo je podoživljal Marijine misli in čustva. Z velikim notranjim žarom je govoril o Mariji. Ko je pisal o njej, je sledil svojemu srcu. Na svojih potovanjih je po cerkvah maševal pri oltarju Matere božje. Ko so se ljudje obračali na Bernarda, se je on obračal na Marijo. Umrl je 20. avgusta 1153, nekaj dni po Marijinem vnebovzetju. Marija je prišla ponj. Pokopan je v kapeli Matere božje.

2. Duhovnost sv. Bernarda

Da bomo prav razumeli sv. Bernarda v odnosu do Device Marije, je treba upoštevati njegovo duhovnost v celoti. Tu naj sledi le nekaj značilnosti. Bil je izjemno vitalen, zelo čustven in strasten temperament, mistik in svetnik, zelo zahteven do sebe in zlasti v mladih letih tudi do svojih sobratov. Svoje zamisli je kljub mnogim težavam dosledno uresničeval. Imel je izreden dar govora in pesniški talent. Bil je voditeljska narava, poln notranjega ognja. Spoznanje resnice je pri njem takoj vodilo k uresničenju te resnice.

Bernarda je očaral in popolnoma pritegnil Bog, ki je bil zanj vse. Hotel ga je ljubiti in mu zvesto služiti. V središču Bernardove duhovnosti je bil Jezus Kristus, ki je bil zanj osebno doživeti Bog, njegov Odrešenik, njegov zaklad, mistični zaročenec, prisrčni prijatelj. Zanj je Bernard živel in deloval.

Kakšna je Marijina vloga v Bernardovi duhovnosti? Marija je božja Mati, zelo tesno povezana z Bogom s posebno milostjo. Prejela je svoje vzvišeno dostojanstvo od Boga. Povezana je z Božjim Sinom v skrivnosti učlovečenja. Ona nam je dala Jezusa, zato smo mi Marijini dolžniki. Bernardova posebna ljubezen do Marije je

utemeljena v njegovi izredni ljubezni do Kristusa. Ni mogoče ljubiti Kristusa, ne da bi ljubili njegovo Mater, ki nam je prinesla Jezusa. Zato je Bernard tako hvalil Marijo in je z ljubeznijo govoril o njej, o njenih odlikah, krepostih, tesni povezanosti z njenim Sinom. Marijina moč izvira iz prisrčne povezanosti s Sinom. Jezus ji zato ne more ničesar odreči.

Bernard je občudoval njeno usmiljenje. V svojem naročju je nosila neustvarjeno Ljubezen. Je sodelavka pri božjem usmiljenju. Na njej ni ničesar, kar bi moglo odbiti grešnika. V Mariji je gledal zgled kreposti, še posebej ponižnosti. Ona je zanj idealen zgled duše, ki je združena z Bogom. To združenje se je uresničilo v njeni celotni osebnosti, tudi v njenem telesu. Zlasti pa je bila zedinjena z Bogom po svoji duši, po svojem razumu in volji.

3. Marijanska dela sv. Bernarda

Sv. Bernard je cerkveni učitelj. Mnogi so prepričani, da je to postal predvsem zaradi svojih del o Mariji. Resnici na ljubo je treba povedati, da je Bernardovih del o Mariji razmeroma malo. Več del je bilo treba izločiti, ker niso Bernardova. Nastala so pozneje in so jih začeli pripisovati sv. Bernardu. Bernardova razlaga Visoke pesmi, ki je najdaljše in najbolj dovršeno njegovo delo, je po straneh obsežnejša kakor vsa Bernardova dela o Mariji. Vseh njegovih del o Mariji, če vključimo tudi odlomke iz drugih njegovih del, je za eno, srednje veliko knjigo.[5] V najnovejši kritični izdaji je vseh Bernardovih del v latinščini osem zajetnih knjig večjega formata.[6] V Bernardovih spisih o Mariji gre predvsem za daljše homilije o Mariji. V spisih z drugačno vsebino Marijo sicer večkrat omenja, a večinoma bolj na kratko.

Če kvantitativno ni veliko spisov sv. Bernarda o Mariji, je treba poudariti, da so odločilne kvaliteta, bogastvo spisov in njihov velik vpliv, ki so ga imeli v krščanski tradiciji prav do naših dni. Tisto, kar je povedal o Mariji, ni nekaj povsem novega (saj to niti ne more biti!), a povedal je na novo (non nova sed nove!). Zajemal je iz Sv. pisma in cerkvenih očetov pa tudi pri sv. Anzelmu. Veliko dolguje liturgiji. Ni se pa hotel v nauku o Mariji naslanjati na apokrifne spise.

Tradicija je sv. Bernardu dala naziv pevec Device Marije. Dante ima v spevu Raj sv. Bernarda za vodnika v najvišja področja nebes. Bernard vodi Danteja vse do prestola Matere Marije in mu razlaga, kako se ves raj razširja prav od Marije. Spodbuja pesnika, naj se zazre vanjo, katere lepota povzroča radost v očeh vseh drugih svetnikov. Bernard prejema lepoto do Marije, kakor zvezda danica prejema svetlobo od sonca. Bernard in Dante strmita v obraz, ki je najbolj podoben Kristusovemu obrazu.[7]

Bernard je veliko pisal, še več pridigal, a nikoli ni bil tako mladostno svež in prepričljiv kakor takrat, kadar je govoril o Mariji. Za vse Bernardove spise so značilni posebna lepota izraza, preciznost in poseben čar.

Ogledali si bomo glavne Bernardove spise o Mariji.

1. *Hvalnice Device Marije (De laudibus Virginis Matris).* Je v obliki štirih homilij, a jih Bernard nikoli ni uporabil kot homilije in jih ni v ta namen sestavil. Spada med

---

[5] Hrvatje so izdali Bernardova dela in odlomke o Mariji v knjigi *Sveti Bernard, naučitelj Crkve, O Mariji*, Symposion, Split 1984, 284 strani skupaj z uvodi in kazali.

[6] *Sancti Bernardi opera I—VIII*, Romae 1957—1977.

[7] Dante, *Raj 31*, 134; *32, 85—87, 107.*

prve Bernardove spise. Napisal je te homilije iz ljubezni do Device Marije, ko je bil bolan in je zato moral biti v svoji celici. To je komentar Lukove evangeljske pripovedi o angelovem oznanjenju. Sv. Bernard razmišlja o Mariji v trenutku učlovečenja. Tu gre kar za razpravo o Devici Mariji: o njeni slavi, njenih krepostih, o njeni priprošnji, o posnemanju Marije. Zelo se naslanja na cerkvene očete in še ni tako samostojen in izviren kakor v poznejših spisih.

2. *Pismo kanonikom v Lyonu o spočetju Device Marije.* To pismo je Bernard napisal okr. l. 1138. Nastalo je kot večina Bernardovih del iz notranje zavzetosti in gorečnosti. Spontano je reagiral, ko je zvedel, da v Lyonu praznujejo praznik spočetja Device Marije. Oporekal je upravičenosti tega praznika, ker je po njegovem bila Marija očiščena izvirnega greha v materinem telesu med spočetjem in rojstvom. Pravi, da je Marija podobno kakor Jeremija in Janez Krstnik že v materinem telesu prejela milost, da se rodi sveta. To je seveda z našega stališča verska zmota, a v Bernardovem času zadeva še ni bila jasna. Češčenje Marijinega spočetja po njegovem ni utemeljeno in je znamenje nevednosti in lahkomišljenosti. Bernard je misel o posredovanju izvirnega greha prevzel od sv. Avguština. Po njem je nujna zveza med spočetjem ob sodelovanju staršev in posredovanjem izvirnega greha, in sicer zaradi poželjivosti, ki je v spolnem dejanju. Takšno je bilo splošno prepričanje v 12. stoletju. Sv. Bernard pa se vnaprej podreja sv. sedežu, če bo v prihodnosti zadevo odločil drugače. V tem pismu je Bernard naglasil, da je Marija sveta.

3. *Govor na nedeljo v osmini Marijinega vnebovzetja o dvanajstih Marijinih odlikah.* Najprej gre tu za Marijino sredništvo, in sicer med nami in Jezusom. Nato Bernard razpravlja o privilegijih in krepostih, ki jih ima Marija in jih po vencu zvezd okrog glave našteje dvanajst. Marijine privilegije občudujemo, njene kreposti hočemo posnemati. Bernard opisuje Marijino življenje, kakor ga poznamo iz evangelijev, in ob tem hoče pokazati različne Marijine odlike.

4. *Govor Aqaeductus (Vodovod)* za praznik Marijinega rojstva. Že naslov Vodovod kaže na Marijino sredniško vlogo. Marija je sprejela Božjo Besedo in jo posredovala človeštvu kot živo vodo iz nebeškega vira. Jezusa je sprejela, da bi ga posredovala nam. Ta govor je pravzaprav razprava o Marijinem sredništvu.

Drugi vidik sredništva: Marija je milosti polna, polna Svetega Duha. Iz te polnosti nam v obilnosti posreduje milosti. Tretji vidik je v tem, da gremo po njej k Jezusu, po Jezusu pa k Očetu. Tu so tri stopnje, trije klini lestvice grešnikov. Po Mariji moramo končno ponuditi Bogu svoja dobra dela, če hočemo, da mu bodo ugajala.

5. Omenimo še dva govora iz *homilij o Marijinem vnebovzetju.* V prvem govoru, ki ga prežema poseben nebeški čar, sv. Bernard razpravlja o slavi in blaženosti Device Marije, in sicer v trenutku, ko jo je On, ki je nekoč prebival v njenem naročju, sprejel v nebeško prebivališče.

V četrtem govoru o Marijinem vnebovzetju sv. Bernard opisuje Marijine kreposti. Posebej naglaša njihovo odličnost in nedopovedljivost.

6. O Mariji govori v povezavi s Kristusom sv. Bernard tudi v *homilijah o adventu, božiču, epifaniji,* v tretjem govoru *o očiščevanju, v tretjem govoru o oznanjenju,* v drugem govoru *o binkoštih.* Prav tako so med *homilijami za različne zadeve* 46., 47., 52., 87., ki govore o Mariji. *V razlagi Visoke pesmi* pa govore med drugim o Mariji tudi 29., 42. in 85. govor.

4. Glavna vsebina Bernardovih del o Mariji

a) Marija v božjem načrtu

K Mariji, ki jo je angel pozdravil, se Bernard obrača z vprašanjem: »Si ti tista, kateri je bilo vse to obljubljeno, ali moramo čakati na drugo? Prav ti si, nobena druga. Ti si obljubljena, nate smo čakali, po tebi hrepeneli. V tebi in po tebi je sam Bog, naš kralj, odločil, da bo izvršil naše odrešenje na zemlji.«[8] Marije angel ni po naključju odkril, ampak je bila od vekomaj izbrana in določena, »naprej poznana in pripravljena od Najvišjega, varovali so jo angeli, označevali očaki, napovedali preroki«.[9] Bernard nanaša na Marijo več mest iz Svetega pisma Stare zaveze: protoevangelij, močna žena, Jesejeva korenika, Aronova palica, Mojzesova palica, Gedeonovo runo, žena, ki bo obdajala moža (Jer 31,22), vzhodna vrata, devica, ki bo spočela (Iz 7,14).

b) Marijino življenje

Bernard v skladu s takratnim časom ni priznal Marijinega brezmadežnega spočetja. Marija v trenutku spočetja po njem še ni bila sveta. Poudaril pa je, da je bila Marija sveta že pred rojstvom. Mati Odrešenika, ki je bil vir vse svetosti na zemlji, je od njega prejela milost odlične svetosti še pred svojim rojstvom. Od Marijinega deviškega spočetja Jezusa, ki je počelo vse svetosti, se ta svetost razteza do Marijinega rojstva. Sv. Anzelm, sv. Albert Veliki, sv. Bonaventura in sv. Tomaž so učili, da je bila Marija očiščena izvirnega greha in posvečena po svojem spočetju, preden se je rodila. Šele Duns Scotus je vprašanje o Marijinem brezmadežnem spočetju zadovoljivo rešil, ko je učil, da je bila Marija vnaprej odrešena, obvarovana izvirnega greha.

Za opisovanje Marijinega življenja je Bernard uporabljal evangelije. Skrbno je raziskoval svetopisemsko besedilo, da bi iz njega čimveč izluščil zlasti Marijine kreposti in Marijino duhovno podobo.

c) Učlovečenje Božjega Sina v Mariji

To dejstvo je za Marijo osrednjega pomena. Zanjo je bila to odlična milost zedinjenja z Bogom. Bernard je opozoril na vse različne vidike tega zedinjenja. Devica Marija je v celoti, s svojim telesom in dušo spočela celotnega Kristusa, človeka in Boga. Tu razlikujemo ontološki in psihološki vidik, dalje telesni in duhovni vidik.

Ontološki vidik. Marija, iz katere je Božji Sin sprejel človeško naravo, je zelo blizu skrivnostni stvarnosti hipostatičnega zedinjenja. Bernard pravi: »Bog je iz svoje substance in iz substance Device napravil enega Kristusa, bolje, je postal en sam Kristus.«[10] K zedinjenju božje narave s človeško je Marija prispevala svoj delež. Podobna je ženi, ki je zamesila tri merice moke, da je postal en sam kruh. Tri merice so po Bernardu Božja Beseda, Kristusova duša in telo. V naročju Device se je to zedinjenje uresničilo, Devica je to napravila. Kvas je Marijina vera, kajti Elizabeta jo je blagrovala prav zaradi njene vere (prim. Lk 1,45).

---

[8] *Hvalnice Device Matere* 4,8. Besedilo večinoma navajam, kakor ga je prevedel Alojzij Premrl.
[9] N. d., 2, 4.
[10] N. d., 33, 4.

Psihološki vidik. Zanj se opat iz Clairvauxa posebej zanima. Gre za Marijino notranjost, bogastvo njenega notranjega življenja.

Telesni vidik, ki izhaja iz duhovnega zedinjenja, je zelo pomemben, kajti po njem je Marija v resnici božja Mati. Vendar Bernard naglaša prvenstvo duhovne povezanosti, iz katere izhaja telesni vidik. Zveza po ljubezni med razumno stvarjo in Bogom se uresničuje po soglasju obeh volj. To notranje združenje z Bogom je bilo v Mariji na takšni stopnji, da se je razširilo tudi na njeno telo. Bog se ni zedinil le z Marijino voljo, ampak se je povezal tudi z njenim telesom.[11] Božja Modrost »je tako napolnila njeno dušo, da je iz polnosti duše bilo njeno telo rodovitno in da je Devica po edinstveni milosti rodila isto Modrost, odeto v meso, ki jo je prej spočela v svojem čistem duhu.«[12] Milost ni napolnila le njene duše, marveč tudi njeno deviško naročje. Polnost božjega, ki je v njej duhovno prebivalo, je prebivalo v njej tudi telesno.[13]

Srečanje Marije in Jezusa v učlovečenju po Jezusovi človeški naravi. Bog se nam je dal po človeški naravi. Bernard se je pri razlaganju prepustil svojemu srcu. Ob sklepnih Marijinih besedah: »Zgodi se mi po tvoji besedi« Bernard takole razmišlja: »Glede Besede naj se mi zgodi po tvoji besedi! Večna Beseda, ki je od vsega začetka pri Bogu, naj postane meso iz mojega mesa po tvoji besedi. Prosim, naj mi postane Beseda, naj ne bo le izgovorjena, ker bi bila zato izgubljena; naj bo torej spočeta in sprejeta, da bo ostala, saj bo odeta v meso in ne v zrak. Zgôdi se mi in naj tega ne slišijo samo ušesa, ampak naj vse to vidijo tudi oči, otipljejo roke in nosijo ramena. Naj se ne zgodi, da bi to bila le mrtva ali nema beseda, ampak utelešena in živa. Naj ne bo napisana le z mrtvimi črkami na pergament in papir, ampak naj se živo in občuteno vtisne kot pristna človeška podoba v moje čisto osrčje. Naj to človeško obliko upodobi Sveti Duh, ne pa mrtvo in brezumno pisalno orodje. Naj se mi zgodi tako, saj se doslej še nikomur ni tako zgodilo in se tudi več ne bo. Mnogokrat in na mnogotere načine je nekdaj Bog govoril očetom po prerokih, saj je nekaterim šepetal na uho, drugim je dal svojo besedo v usta, tretjim v roko, zase pa prosim, da bi se njegova beseda naselila v mojem osrčju, zakaj 'zgodi se mi po tvoji besedi'. Nočem, da bi bilo glasno oznanjeno, slikovito označeno ali v podobah izsanjano, želim pa, da je v tišini navdihnjeno, kot oseba utelešeno ter z menoj na tesen način najtesneje zraščeno. Ta Beseda torej sama v sebi ni mogla poznati dogajanja in nastajanja, saj tega niti ni potrebovala; naj pa blagovoli to storiti v meni. O da bi bila vredna, da se mi zgodi po tvoji besedi! Naj se vesoljnemu svetu, še posebno pa 'naj se meni zgodi' po tvoji besedi.«[14]

Po Mariji srečujemo Jezusa, kajti ona nam ga daje. Ona ga je prva srečala, srečala tako, kakor ga ni še nihče srečal. Po posredovanju človeške narave gre tu za edinstveno srečanje med dušo in Besedo. Telesni vidik je ves prežet s psihološkimi, mističnimi in duhovnimi prvinami. Marijina duša se hoče združiti z Besedo.

Srečanje Marije s presv. Trojico. Gre za duhovno povezanost Marije s presv. Trojico, za edinost v ljubezni, za popolno soglasje njene volje z božjo. Ko se je učlovečenje izvršilo v telesu, je prineslo njeni duši novo zedinjenje, ki je zelo tesno in neprimerljivo, zedinjenje s presv. Trojico, ki je ljubezen in blaženost. Bernard je zapisal: »Devica, ki bo polna veselja v Svetem Duhu in bo kmalu spočela ljubljenega Sina Boga Očeta, je morala najprej goreti z ognjenimi zublji nemajhne radosti

---

[11] N. d., 3, 4.
[12] *Različni govori,* 52, 4.
[13] *Hvalnice Device Matere,* 4, 3.
[14] N. d., 4, 11.

in ljubezni.«[15] Da je mogla Marija prenesti takšno zedinjenje s presv. Trojico, ji je Bog sam moral priskočiti na pomoč.

Marijina skrivnost. Kaj je Marija v tem trenutku spoznala in občutila? To je skrivnost Device in Boga. »Vse je bilo zakrito in skrivnostno, ko je sama Trojica hotela delovati v sami Devici in samo z njo. Zato je samo njej dano vse to videti, kar je bilo samo njej dano, da je to tudi izkusila.«[16] Marija je torej v skrivnosti učlovečenja na poseben način zedinjena z Bogom.

č) Božja Mati

Iz učlovečenja Božjega Sina izvira za Marijo naziv božja Mati. »Kako jo lahko šele občuduješ, ako pomisliš, komu je postala mati! Ko strmiš nad njeno veličino, je nikoli ne moreš dovolj častiti in občudovati. Ali ni po sodbi same Resnice povišana nad vse angelske zbore, ko je imela Boga za sina? Ali si ne upa reči, da je Bog in Gospod vseh angelov hkrati njen sin, saj pravi: Sin, zakaj si nama to storil.[17] Kristus je hkrati Sin nebeškega Očeta in Sin Marije Device. »Čeprav je drugače njegov Sin kakor tvoj, vendar ne bo vsakdo od obeh imel svojega lastnega Sina, ampak bo en sam Sin obeh.«[18] »In jima je bil pokoren.« Bog, kateremu se pokoravajo angeli, je bil pokoren Mariji in zaradi nje Jožefu. »Dve stvari ti je treba občudovati in izbrati tisto, kar moraš najbolj občudovati: takó prijetno približanje Sina ali takó odlično vzvišenost Matere.« Da žena ukazuje Bogu, to je povišanje brez primere. Device sledijo Jagnjetu, Marija gre pred njim.[19] Bernardu nič ne povzroča hkrati več veselja in več zaskrbljenosti kakor naloga, da govori o Mariji: »Nič me bolj ne veseli in ničesar se obenem bolj ne bojim, kot govoriti o slavi Device, ki je hkrati Mati... Samo v eni stvari ni videla pred seboj enake in podobne tudi več ne bo, ker uživa materinsko veselje in deviško čast. Marija si je izvolila najboljši del (Lk 10,42). To je res najboljše, saj je dobra in hvalevredna rodovitnost v zakonu, a je boljša deviška čistost, vsekakor pa je najboljša deviška rodovitnost ali rodovitna deviškost. In to je Marijina posebna pravica, ki je noben drug človek ne more dobiti, saj ji tega deleža 'nihče ne bo vzel'. To je čisto poseben dar in delež, ki je obenem neizrekljiv, saj ga ni mogoče ne doseči ne opisati. Kaj čutiš, če pomisliš, komu je postala mati? Kateri človeški ali celo angelski jezik bi mogel primerno pohvaliti in dostojno proslaviti Devico, ki ni mati le kakšnega človeka, ampak samega Boga? To je dvojna novost, dvojna posebna pravica, dvojni čudež, ki je primeren in popolnoma upravičen.«[20]

d) Marijino mučeništvo

Meč, o katerem je govoril Simeon, je presunil dušo Device Marije. Ta meč je bila vojakova sulica, ki je prebodla Jezusu stran. V govoru na nedeljo med osmino Marijinega vnebovzetja, ki obravnava Marijinih 12 zvezd — 12 odlik, pravi: »Res je tvojo dušo, žalostna Mati, presunil meč bolečin, saj ne bi mogel prodreti v telo tvojega Sina, ako ne bi bil najprej ranil tvojega rahločutnega srca. Ko je Jezus, ki je postal lastnina nas vseh, predvsem pa tvoja najljubša last in posest, izdihnil svojo dušo, sulica ni dosegla več njegovega duha, ko je odprla njegovo srčno stran, in mrtvemu

---

[15] N. d., 4, 6.
[16] N. d., 4, 4.
[17] N. d., 1, 7.
[18] N. d., 4, 4.
[19] N. d., 1, 7.
[20] *Marijino vnebovzetje*, 4, 5.

s svojo krutostjo in surovostjo ni mogla več škodovati, pač pa je prebodla tvojo dušo. Jezus ni imel več duše v svojem telesu, tvoja duša pa se še ni mogla ločiti od tvojega in njegovega telesa. Torej je tvojo dušo presunil meč bolečin, da te po pravici moramo šteti v vrh mučencev, saj je tvoje sočutje in duševna bolečina presegla telesno bol in bridkost.

Ali te ni bolj kot meč ranilo Jezusovo naročilo: 'Žena, glej, tvoj sin'? Te besede so prebodle tvoje materinsko srce in zarezale do globine, kjer se ločujeta duša in duh (Heb 4,12). Kakšna zamenjava! Namesto Jezusa si dobila Janeza, namesto Gospoda sužnja, izgubila si Učitelja in dobila učenca, Zebedejev sin je stopil na mesto Božjega Sina, navadni človek na mesto pravega Boga! Kako bi ne bila tvoja rahločutna duša ranjena ob teh besedah, ko že sam spomin para in cepi naša trda, kamnita srca? Ne čudite se, če govorimo, da je Marija mučenka v duši in v srcu. Naj se čudi le tisti, ki ni slišal, kako apostol Pavel govori o največjih poganskih pregrehah in trdi, da so brezčutni in neusmiljeni (Rim 1,31). Taka brezčutnost je bila tuja Mariji in naj bo prav tako daleč od vseh njenih služabnikov. Morda poreče kdo: Ali ni vedela, da bo umrl? Res je vedela. Ali ni upala, da bo vstal iz groba? Zaupala je in verovala. Ali je potem vseeno jokala in trpela, ko je bil križan? Da, silno je trpela. Kaj pa si ti, brat, posebnega in od kod imaš tisto čudno modrost, da se čudiš, kako je Marija več pretrpela v svojem sočutju s Sinom, kot pa je on pretrpel na križu? Ko je umiralo njegovo telo, je umiralo tudi njeno srce. On je umrl iz največje možne ljubezni, ona pa je trpela iz dobrohotnosti in usmiljenosti, ki presega vse kreposti.«[21]

e) Marijina nebeška slava

Bernard jo opisuje, še bolj pa hoče v nas zbuditi občutek nepoznanega in neizraznega. Vstop Marije v nebesa je navdal z novim in neizmernim veseljem srečne prebivalce nebes: »Danes se je Devica povzpela v nebesa in je nedvomno močno pomnožila veselje in srečo njihovih prebivalcev. Njen glas je nekoč povzročil, da je od veselja poskočil otrok, ki ga je mati še nosila v svojem telesu. Ako se je od veselja razvnela duša nerojenega otroka, ko je Marija spregovorila z njegovo materjo, si moramo misliti, kako veliko veselje je nastalo v nebesih, ko so smeli poslušati njen glas, gledati njen obraz in uživati njeno telesno bližino. Kako pa naj se veselimo mi vsi, predragi, ko se spominjamo njenega vnebovzetja? Ko je živela na zemlji, je razsvetljevala ves svet, zdaj pa njena nebeška domovina blesti in žari ob svetlobi njene deviške luči... Ako smo se zapisali v nebeško domovino, je za nas primerno, če se je spominjamo tudi v izgnanstvu, ko živimo kot ob babilonskih rekah... Naša Kraljica je prva stopila v nebeško domovino, kjer so jo tako veličastno sprejeli, da ji smejo služabniki zaupno slediti in vzklikati: 'Vleci nas za seboj in bomo hrepeneli po tvojih dišavah' (Vp 1,3). Ko romamo, imamo pred seboj zagovornico, ki kot Sodnikova mati in mati usmiljenja vztrajno in uspešno skrbi za naše zveličanje.«[22]

Bernard opisuje slovesen sprejem Marije v nebesih, čeprav se zaveda, da so to človeške predstave: »Kdo bo mogel dobro premisliti, kako je danes slavna Kraljica stopila med nebeške množice in s kako vdanostjo in naklonjenostjo so ji prišle naproti nebeške trume? S kakim petjem so jo spremile k prestolu njene slave, s kako prijaznim obrazom, jasnim obličjem in s kako ljubečimi objemi jo je sprejel Sin ter jo povišal nad vse ustvarjeno, ko ji je dal toliko časti, kolikor jo zasluži tako velika Mati, in obenem toliko slave, kolikor jo more imeti sam Božji Sin? Ko je Eli-

[21] *Dvanajst zvezd*, 14 s.
[22] *Marijino vnebovzetje*, 1, 1.

zabeta blagrovala Jezusa, ki je bival še v deviškem telesu, je njegov poljub osrečeval in razveseljeval nerojenega prijatelja. Ali ne bo še mnogo več sreče prinesel poljub Božjega Sina, ki sedi na Očetovi desnici ter sprejema in pozdravlja Mater, ki stopa k častnemu sedežu, medtem ko poje poročni spev in vzklika: 'O da bi mi dal poljub svojih ust' (Vp 1,1). 'Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človeško srce ni prišlo in kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo, to nam je Bog razodel po Duhu' (1 Kor 2,9). Kaj pa je šele pripravil tisti ženi, ki ga je rodila in ga je bolj kot vsi ljudje ljubila? Vsekakor je Marija srečna na mnogo načinov, saj je blažena, ko sprejema Odrešenika, in tudi takrat, ko jo Odrešenik sprejema v svojo slavo.«[23] »Danes jo sprejema v svojo nebeško domovino tisti, ki ga je nekoč povabila in sprejela v srce... Pomisli pa, s kolikimi častmi, s kakim veseljem in s kako slavo jo zdaj sprejema Bog! Na zemlji ni bolj dostojnega in častnega mesta, kot je bilo njeno deviško telo, kamor je sprejela Božjega Sina; v nebesih pa ni nič lepšega od kraljevskega prestola, kamor jo je danes slovesno posadil njen Sin. Obe dogajanji sta čudoviti, saj ni mogoče ne prvega ne drugega do konca razmisliti in opisati... Čeprav bi govoril vse človeške in angelske jezike, menda ne bi mogel nihče razložiti, kako je Božja Beseda postala človek, ko je v telesu Device deloval Sveti Duh ter jo je obsenčila moč Najvišjega. Kdo bo pojasnil, kako se je mogel v deviško osrčje skriti in zapreti Gospod veličastva, ki ga vesoljno stvarstvo ne more objeti in dojeti?«[24]

Ob svetopisemskih besedah: »Bedak se spreminja kakor luna, moder človek pa je stalen kot sonce,« pravi Bernard: »Sonce stalno greje in sveti, luna sveti le včasih, pa še takrat je nestalna in nezanesljiva, saj se vedno spreminja. Zato je Marija nekako odeta s soncem, saj je neverjetno globoko prodrla v največje globine božje modrosti, saj je videti, kot da se je popolnoma potopila v nedostopno svetlobo, kolikor je to mogoče stvári, ki ne more doseči (hipostatične) združitve z božanstvom. Ta ogenj je očistil usta prerokov (Iz 6,6) in prižgal plamene serafov. Marija pa se ni le bežno in površno dotaknila tega ognja, ampak se je z njim tudi ogrnila, oblekla, vanj stopila in se vanj nekako zaprla. Ta žena ima nadvse belo in toplo oblačilo, saj spoznavamo iz njenih žarkov le odličnost in sijaj, da ne moremo posumiti, kako bi moglo v njej obstati kaj temačnega ali vsaj napol temnega ali pomanjkljivo osvetljenega, saj ni pri njej nič mlačnega, ampak vsa gori in žari v največjem sijaju.«[25]

f) Marijine kreposti

Ljubezen. Učlovečenje je bilo hkrati sad in dovršitev njene zedinjenosti v ljubezni z Bogom. Sv. Bernard na več mestih govori o Marijini ljubezni. Posebno lepo je mesto v 29. govoru o Vp: »Kristusova ljubezen je izbrana puščica, saj je prišla v Marijino dušo ter jo tako prebodla, da v njenem deviškem osrčju ni ostal noben delček brez ljubezni, saj je ljubila z vsem srcem, vso dušo in vso močjo ter je postala polna milosti. Ta puščica je prebodla Marijino srce ter prodrla do nas, da smo od njene polnosti vsi prejeli (Lk 1,28; Jn 1,16). Tako je postala mati ljubezni, saj je njen Oče Bog, ki je ljubezen.«[26]

Bernard je govoril tudi o drugih Marijinih krepostih: ponižnosti, skromnosti, veri, čistosti. Vse kreposti imajo v Mariji poseben in edinstven značaj. Marijina

---

[23] N. d., 4.
[24] N. d., 3.
[25] *Na nedeljo v osmini vnebovzetja,* 3.
[26] *Govori o Visoki pesmi,* .

ponižnost ima to edinstveno značilnost, da je v Mariji kljub tolikim krepostim in prednostim: »Kako velika je Marijina ponižnost in kako dragocena je njena čistost, nedolžnost, popolna čista vest, kjer je duša polna in prepolna vsake milosti! Odkod imaš ti, blažena Devica, to ponižnost v tako veliki meri? Res si bila vredna, da se je nate ozrl Gospod, da si je tvoje lepote zaželel Kralj, saj ga je tvoj nadvse sladki vonj privlekel k tebi z njegovega večnega naročja v Očetu.«[27]

Glede Marijine usmiljenosti pravi Bernard: »Hvalimo devištvo in občudujemo ponižnost, medtem ko se raje oklepamo usmiljenosti, se je pogosteje spominjamo in češče želimo, ker je za uboge najbolj prijetna in potrebna. Usmiljenost je priklicala odrešenje na ves svet in je slehernemu omogočila zveličanje. Vsekakor je Marija predstavljala ves človeški rod, ko ji je angel govoril: 'Ne boj se, Marija, ker si našla milost pri Bogu'. Želela si jo doseči in sedaj ne more nihče preiskati, kako je dolga in široka, visoka in globoka tvoja usmiljenost. Njena dolžina sega vse do poslednjega dne na tem svetu, medtem ko njena širina napolnjuje vso zemljo in je vedno pripravljena priti na pomoč. Njena višina presega nebesa in jih preureja, medtem ko njena globina dosega vse, ki sedijo v temi in smrtni senci ter jih odkupuje. Po tebi, o Devica, se je napolnilo nebo, medtem ko se je izpraznil pekel.«[28]

g) Marijino sredništvo

O tem sv. Bernard veliko govori in pri tem uporablja tudi različne podobe. Marija pa seveda ni samo srednica, ampak je zelo resnično tudi *središče,* kajti na svet je prinesla Odrešenika. Ona je središče stvarstva in časov: »Proti njej kot proti svojemu središču, kot proti božji skrinji, kot proti vzroku stvari, kot proti velikemu dogodku stoletij gledajo tisti, ki prebivajo v nebesih, tisti, ki so v podzemlju, oni, ki so živeli pred nami, mi, ki živimo danes, tisti, ki bodo živeli za nami in otroci njihovih otrok in tisti, ki bodo rojeni od njih... V tebi najdejo angeli veselje, pravični milost, grešniki odpuščanje, in to za večnost. Po pravici so oči vseh uprte vate, kajti v tebi in po tebi in od tebe je usmiljena roka Vsemogočnega na novo ustvarila to, kar je bila prej ustvarila.«[29]

Središčni trenutek v tem Marijinem središču je učlovečenje. Marija je središče, če jo vzamemo v trenutku učlovečenja Božjega Sina v njej. »Slišala si, Devica, da boš spočela in rodila sina. Slišala si, da se bo to zgodilo ne po človeku, marveč po Svetem Duhu. Angel čaka na odgovor: čas je namreč, da se vrne k Bogu, ki ga je poslal. Čakamo, o Gospa, na besedo usmiljenja tudi mi, ki nas usodno teži obsodba pogube. Glej, nudi se ti cena našega odrešenja: če privoliš, bomo takoj rešeni. Po večni Božji Besedi smo bili vsi ustvarjeni, pa glej, umiramo. Od tvojega kratkega odgovora je odvisna, ali bomo poklicani nazaj v življenje. Usmiljena Devica, tega te prosi usmiljenja potrebni Adam, ki je z vsem svojim potomstvom izgnan iz raja, tega Abraham, tega David. To je prošnja vseh drugih očakov, tvojih očetov, ki tudi sami prebivajo v deželi smrtne sence. To kleče pred tvojimi nogami pričakuje vesoljni svet. In ne brez razloga, saj je od tvojih ust odvisna tolažba revežev, rešitev jetnikov, osvoboditev obsojenih, rešenje vseh Adamovih otrok, vsega tvojega rodu. Devica, daj hitro odgovor! Brž odgovori angelu, pravzaprav po angelu Gospodu! Spregovori besedo in sprejmi Besedo: izreci svojo in spočni božjo, podaj minljivo in sprejmi večno!... Blažena Devica, odpri svoje srce zaupanju, ustnice besedi,

[27] *Marijino vnebovzetje*, 4, 6 s.
[28] *Marijino vnebovzetje*, 4, 8.
[29] *Binkošti*, 2, 4.

naročje Stvarniku! Glej, zunaj pri vratih trka ta, po katerem hrepenijo vsi narodi! O, če bi zaradi tvojega obotavljanja šel mimo in bi v bolečinah zopet začela iskati njega, ki ga ljubi tvoja duša! Vstani, hiti, odpri! Vstani v veri, hiti v pobožnosti, odpri s privoljenjem: 'Glej, dekla sem Gospodova, zgodi se mi po tvoji besedi.«[30]

Nova Eva. Marija ni prinesla Adamu sadu, ki vodi v smrt, kakor Eva, ampak sad življenja. Ob Adamovih besedah: »Žena, ki si mi jo dal za družico, mi je dala od drevesa in sem jedel« (1 Mz 3,12) Bernard razmišlja: »Teci torej, Eva, k Mariji; teci, mati h hčerki; hči pa naj govori in posreduje za mater!... Božja Modrost zmaguje nad hudobijo, saj je iznašla možnost za usmiljenje in odpuščanje v zakladu svoje neusahljive dobrote... Namesto prve žene dobivaš drugo ženo, pametno za nespametno, ponižno za prevzetno, ki ti bo namesto sadu z morilnega drevesa ponudila oživljajoči sad in bo namesto strupene grenke hrane obrodila sladkost ter ti kot sadež ponudila večno življenje... Zato je torej Bog poslal angela k Devici. Kako čudovita in vse časti je vredna ta Devica! Kako zelo je treba spoštovati to ženo, ker je lepša od vseh, saj popravlja in rešuje lastne starše ter oživlja celo njuno potomstvo!«[31]

Sredništvo. Marija je za nas vir vseh božjih dobrot. Najprej posreduje Odrešenika, po svoji polnosti milosti pa nam posreduje milosti. Bernard Marijo primerja vodovodu. »Večno življenje je neusahljiv vrelec, ki ves raj napaja ter ga tudi opija. Vrelec mojega vrta je studenec žive vode (Vp 4,15). Reka s potoki razveseljuje božje mesto, ki je šotor Najvišjega (Ps 46,5). Ali ni edino Kristus izvir življenja?... Po vodovodu je prišla ta nebeška žila, ki sicer ne prinaša vse vode iz vrelca, vliva pa našim suhim dušam kapljice milosti, enemu več kakor drugemu. Vodovod je poln tekočine in vsakdo lahko dobi nekaj od njegove polnosti, nikoli pa polnost sámo.«[32]

Vodovod je Devica, ki je polna milosti: »Gotovo ste že spoznali, komu pravim vodovod, ker nam zajema polnost vode iz božjega vrelca, ki je v samem Očetovem srcu, ter nam ga daje, seveda ne v celoti, ampak kolikor ga moremo sprejeti. Veste, komu je angel rekel: 'Veseli se, milosti polna'. Ali se čudimo, da se je moglo to dogoditi ter je bil zgrajen tak in tako velik vodovod, saj njegov vrh sega visoko in presega nebesa, ker je podoben lestvici, ki jo je videl očak Jakob, in je segla do nebes?... Človeškemu rodu je toliko časa manjkal pritok božje milosti, ker še ni prišel na pomoč tako zaželeni in potrebni vodovod, o katerem sedaj govorimo.«[33]

Marija je prejela milost in Besedo za nas, a prejela je oboje v polnosti, ki pripada samo njej. Zato pravi Bernard, da je njena milost osebna, ker je samo ona prejela takšno polnost. Je pa tudi univerzalna, ker od te milosti vsi prejemajo. Samo v njej se je Božji Sin učlovečil, toda sadov učlovečenja smo po njej vsi deležni.

Vloga Marijine molitve pri učlovečenju. »Kako je mogel naš vodovod doseči tisti tako visoki izvir? Kaj misliš, da tega ni zmogel s svojim silnim hrepenenjem, z gorečo pobožnostjo ter s čisto in iskreno molitvijo, kakor je pisano: 'Vpitje pravičnega predira oblake' (Sir 35,17 vulg.). Kdo je bolj pravičen kot Marija, saj nam je rodila Sonce pravice? Končno je našla, kar je iskala, saj ji je bilo rečeno: 'Našla si milost pri Bogu.«[34]

Marija, polna milosti, razširja milosti na nas. »O da bi k nam pritekle čudovite dišeče milosti! O da bi iz take polnosti tudi mi prejemali! Ona je naša srednica, saj

---

[30] *Hvalnice Device Matere*, 4, 8 s.
[31] N. d., 2, 3.
[32] *Rojstvo Device Marije*, 3.
[33] N. d., 4.
[34] N. d., 5.

smo po njej prejeli tvoje usmiljenje, Gospod Bog. Po njej sprejemamo v svoja srca našega Gospoda Jezusa Kristusa.«[34a]

Bog je »v Marijo položil vse dobrine ter moramo vedeti, da od nje in iz nje prihaja za nas vsako upanje, milost in rešitev, ko stopa pred nas polna prijetnosti. Marija je prijeten in zaprt vrt, skozi katerega ni le narahlo zapihal prijeten vetrič, ampak ga je vsega prepihal božji veter, da vsepovsod iztekajo in se pretakajo dišave, številne in obilne milosti. Ako odstraniš to nebesno telo, ki razsvetljuje svet, nimaš več dneva. Če bi odstranil Marijo, morsko zvezdo, ki obseva veliko in prostrano vodovje, bi se od povsod privalila tema in smrtna senca, naj bi vladala le temna noč.«[35] »Marija je plemenita zvezda, ki je vstala iz Jakoba, saj njen žarek razsvetljuje ves svet, njen sijaj najbolj sveti na višavah ter prodira v nižave in obseva zemeljski krog. Ogreva telesa, še bolj pa duše, neguje kreposti in izžiga napake.«[36] Zato se zahvali Bogu, ki ti je dal v svojem neizmernem usmiljenju táko posrednico, saj ji ni mogoče nič očitati. Postala je vsem vse, saj se je čutila dolžno, da pametnim in nespametnim nadvse dobrohotno pomaga. Do vseh je bila usmiljena, ker so vsi prejemali od njenega izobilja, saj je osvobajala jetnike, ozdravljala bolnike, tolažila žalostne, grešnikom pomagala do odpuščanja, pravičnim do milosti, angelom je prinesla veselje, vsej Trojici slavo, Sinu je dala človeško telo. Tako ni nihče prikrajšan za njeno toplino in dobroto.«[37]

Ali je po Bernardu Marija srednica vseh milosti? Nekateri teologi trdijo, da Bernard to izrecno uči. Drugi izražajo pomisleke. Nekatera mesta so misli o Marijinem sredništvu vseh milosti zelo blizu: »Bog je hotel, da nimamo ničesar, kar ne bi prišlo po Marijinih rokah.«[38]

»Poglejte više, da spoznate, kako vdano naj bi jo po njegovi volji častili, saj je v Marijo položil vse dobrine, ter moramo vedeti, da od nje in iz nje prihaja za nas vsako upanje, milost in rešitev, ko stopa pred nas polna dobrot... Častimo torej Marijo z vsemi močmi srca, z vsemi čustvi duše in z vsemi notranjimi sposobnostmi, saj tako hoče on, ki je želel, da imamo po njej vse (qui totum nos habere voluit per Mariam).«[39] Vsekakor je Bernard zelo blizu misli o Mariji kot srednici vseh milosti, tako pomeni napredek v nauku o Marijinem sredništvu.

Sredništvo od ljudi k Bogu. Bernard govori o lestvi grešnikov: Mati-Sin-Oče: »Bal si se stopiti k Očetu, saj si se prestrašil že ob prvem glasu in si zbežal med grmovje (prim. 1 Mz 3,7): za srednika imaš Jezusa! Česa ne more doseči Sin pri takem Očetu? Uslišal ga bo zaradi vdanosti in pokorščine (Heb 5,7), saj Oče ljubi Sina (Jn 5,20). Mar trepetaš tudi pred njim? Tvoj brat je in sorodnik, saj je poskusil vse razen greha, da je postal usmiljen (Heb 4,15). Tega brata ti je dala Marija. Morda se pa tudi v njem s strahom klanjaš božji veličini, saj je na zunaj resda človek, a je vedno ostal Bog. Ali hočeš imeti zagovornika tudi pri njem? Obrni se k Mariji! V njej je čista človečnost, ki ni le brezmadežna, ampak je čista in izredna tudi po svoji naravi. Upam si reči, da jo bo Bog uslišal zaradi njene spoštljivosti in dostojanstva. Sin bo poslušal Mater, Oče pa Sina. Otroci, taka je lestev za grešnike, tako je moje največje zaupanje, to je

---

[34a] *Marijino vnebovzetje*, 2, 2.

[35] *Rojstvo Device Marije*, 6.

[36] *Hvalnice Device Matere*, 2, 17.

[37] *Na nedeljo v osmini vnebovzetja*, 2.

[38] *Božična vigilija*, 3, 10.

[39] *Rojstvo Device Marije*, 6 s J.-B. Auniord, *Citeaux et Notre Dame*, v: D'Hubert du Manoir, *Maria II*, Paris 1952, 604 s (celotni spis 581—613) misli, da Bernard ne uči Marijinega sredništva vseh milosti. To razpravo sem zelo upošteval v svojem spisu o Bernardovem nauku o Mariji.

razlog za moje upanje. More mar Sin zavrniti Mater ali pa dopustiti, da bi bila zavrnjena?«[40]

Druga podoba je *pot:* »Devica je kraljevska pot, po kateri je prišel Odrešenik k nam. Potrudimo se torej, da se bomo po njej povzpeli do tistega, ki je po njej prišel do nas, da bomo po njej prišli do milosti tistega, ki je po njej prišel v našo revščino.«[41]

Temelj tega sredništva. Imamo dva temelja: Marija je našla milost pri Bogu; Marija je usmiljena.

1. *Marija je našla milost pri Bogu.* »Saj ji je angel rekel: 'Našla si milost pri Bogu'. To je sreča za nas, saj bo vedno našla milost in edino milost potrebujemo. Naša modra Devica ni iskala modrosti kakor Salomon, ni si želela časti, moči in bogastva, ampak milost... Marija se ne opira na zasluge, temveč išče milost. Zaupa le v milost in ne misli, da bi sama veliko pomenila.«[42]

2. *Marija je usmiljena.* Ko nam je Bog dal Marijo, je v nas hotel zbuditi zaupanje vanjo. Kristus ni samo usmiljen, on bo tudi naš sodnik: »Ne moremo opevati samo njegovega usmiljenja, ampak tudi pravičnost (prim. Ps 101,1). Ko je trpel, je postajal sočuten, da bi znal biti usmiljen (Heb 2,17), poleg tega ima tudi sodno oblast, zakaj naš Bog je ogenj, ki prečiščuje (Heb 12,29). Naj grešnik pristopi z velikim strahom in spoštovanjem, da se ne bi pred božjim obličjem stopil kot vosek v ognju... Kristusa Srednika dosega posrednik, čigar vlogo v našo korist najbolje opravlja Marija.«[43]

Dobra dela darujemo Bogu po Mariji: »Karkoli želiš ponuditi, vedno vse izroči Mariji, da se milost po isti poti (vodovod) vrne njenemu Začetniku, saj je po njej vse dobro priteklo do nas. Bog bi mogel tudi brez tega vodovoda voditi do nas toliko milosti, kolikor bi hotel, a ti je hotel pokazati pretočno sredstvo. Morda imaš roke polne madežev zaradi krvi ali podkupnine, ker jih morda nisi očistil od vsake napačne službe. Zato predaj in mirno zaupaj vsako malenkost, ki jo želiš Bogu darovati, njenim čistim in brezmadežnim rokam, saj bi sicer Bog tvojega daru ne sprejel! Njene roke so bolj čiste in bele kot lilije.«[44]

h) Marija naše pribežališče

Zatekanje k Mariji. »Respice stellam, voca Mariam!« (Poglej zvezdo, pokliči Marijo!) Marija je tu kot morska zvezda na viharnem morju. Bernard razlaga, da Marija pomeni morska zvezda. »Kot jasna in izredna zvezda se nujno visoko vzpenja nad veliko in prostrano morje, ko se blešči v zaslugah in razsvetljuje s svojim zgledom. Če kdaj spoznaš, kako na tej svetovni povodnji bolj nihaš med nevihtami in viharji, kot pa stopaš po trdni zemlji, nikar ne odvrni oči s te bleščeče zvezde, če nočeš, da bi te zagrnile nevihte! Če te vzdiguje in premetava val napuha, poželjivosti, nečimrnosti in pohlepnosti, poglej na zvezdo, pokliči Marijo! Ako pretresa duhovno ladjico togota, lakomnost in meseno poželenje, poglej Marijo! Kadar te vznemirja grozovitost zločinov, te spravlja v zmedo gnusna vest, se bojiš obsodbe in te hoče pogoltniti prepad žalosti ali brezno obupa, pomisli na Marijo! V nevarnosti, v stiski in v dvomih pomisli na Marijo in jo pokliči! Naj ne bo daleč od ustnic,

---

[40] *Rojstvo Device Marije*, 7.
[41] *Advent*, 2, 5.
[42] *Rojstvo Device Marije*, 7 s.
[43] *Na nedeljo v osmini vnebovzetja*, 1 s.
[44] *Rojstvo Device Marije*, 18.

naj se ne umakne iz srca.«[45] Kristjan v težavah in stiskah kliče Mater, kakor nebogljen otrok kliče svojo mater.

i) Ljubezen do Marije

»Častimo torej Marijo z vsemi močmi srca, z vsemi čustvi duše in z vsemi notranjimi sposobnostmi, saj tako hoče on, ki je želel, da imamo vse po Mariji.«[46] Vse, kar je Bernard napisal o Mariji, izžareva njegovo ljubezen do nje. Če Marijo prav ljubimo, jo posnemamo: »Rotim vas, otročiči, da posnemate to krepost (ponižnost), ako ljubite Marijo! Če ji želite ugajati, tekmujte z njo v skromnosti in preprostosti.«[47]

j) Marija kot naš vzor

Posnemanje Marije. »Njena priprošnja ti bo pomagala, ako ne boš prenehal posnemati njenega zglednega življenja. Če ji slediš, ne zaideš, če jo prosiš, ne obupaš, če o njej razmišljaš, se ne zmotiš.«[48]

Ponižna Devica. »Devištvo je treba pohvaliti in častiti, vendar nam je bolj potrebna krepost ponižnosti. Bog devištvo priporoča, ponižnost pa ukazuje. Devištvo nam svetuje, k ponižnosti pa nas sili. O devištvu govori, naj ga razume, kdor zmore (Mt 19,12), o ponižnosti pa pravi: 'Če se ne spreobrnete in ne postanete kakor otroci, ne pojdete v nebeško kraljestvo' (Mt 18,3). Za devištvo daje Bog nagrado, ponižnost pa od vseh pričakuje in zahteva, saj se moreš zveličati brez devištva, ne pa brez ponižnosti. Bogu more ugajati skromnost in ponižnost, ki objokuje izgubljeno devištvo; upam pa si reči, da Bogu ne bi bilo všeč niti Marijino devištvo, ako bi ji manjkala ponižnost.«[49]

Marija kot idealna podoba popolnosti. Marija se je približala Bogu po poti vseh kreposti: »Kdo je bolj pravičen kot Marija, saj nam je rodila Sonce pravice?«[50] »Ko je iskala milost, je sijala njena ljubeznivost in dobrohotnost, po telesu je bila najčistejša devica, v služenju pa se je čudovito izkazala njena skromnost... Vzdignila se je nad človeški rod, povzpela se je do angelov in jih celo presegla, saj je prišla više kot vse nebeške stvari.«[51] To je bila Marijina askeza v iskanju Boga. Dosegla je polnost milosti združenja z Bogom, polnost ljubezni.

Pomen sv. Bernarda za nauk o Mariji

Sv. Bernard je večinoma govoril in pisal za svoje sobrate, da bi jih pritegnil na pot svetosti. O Mariji ni hotel učiti kaj novega. Njegovi spisi o Mariji so bolj priložnostne narave, predvsem govori. Pri njem nimamo kakšnega traktata, ki bi hotel obdelati celoten nauk o Mariji. V takratnem času se teologi še niso sistematično ukvarjali s tem vprašanjem. Bernard je hotel ostati zvest izročilu. Predvsem se je naslonil na Sveto pismo in cerkvene očete, a jih ni kar prepisoval, ampak je vse zelo

---

[45] *Hvalnice Device Matere*, 2, 17.
[46] *Rojstvo Device Marije*, 7.
[47] *Na nedeljo v osmini vnebovzetja*, 11.
[48] *Hvalnice Device Matere*, 2, 17.
[49] *Na nedeljo v osmini vnebovzetja*, 10.
[50] *Rojstvo Device Marije*, 5.
[51] N. d., 9.

samostojno povedal. Zelo pomemben vir je zanj liturgija. Pri sv. Bernardu zato o Mariji ni veliko novega, je pa vse povedano z velikim navdušenjem novo, prisrčno, očarljivo, da poslušalca in bralca ogreje, navduši za Marijo. Sam je Marijo neizmerno ljubil. Njegovi stavki so polni simbolov, vprašanj, dialogov.

Vemo, da je knjižnica v Clairvauxu imela proti koncu 12. stoletja 340 rokopisov, kar ni malo. Ohranjen je vsaj delno iz tega časa katalog knjig in veliko knjig. Sv. Bernard je torej imel na voljo razmeroma bogato knjižnico, ki jo je uporabljal. Seveda je treba upoštevati, da zaradi obilice različnih opravkov za študij ni imel veliko časa. Ob liturgiji je veliko razmišljal in je zato marsikatera Bernardova misel o Mariji nastala v zvezi z liturgijo na Marijine praznike.

Ker je hotel ostati zvest cerkvenemu nauku o Mariji, so njegovi spisi kmalu postali klasični in je zato Bernard veljal kot avtoriteta na področju nauka o Mariji, zato je zelo vplival na naslednja stoletja vse do našega časa. Vplival je na pisatelje in pesnike ter slikarje in kiparje. Mnogi papeži vse do našega časa ga v svojih delih o Mariji pogosto navajajo. Nauk sv. Bernarda o Mariji se od predhodnikov razlikuje po bogastvu in širini sinteze. Vplival je na nadaljnji nauk o Marijinem sredništvu. Bolj kakor drugi je poudaril pri Mariji psihološki vidik, Marijino bogato notranjost, njeno srce, njeno duhovno življenje, njena bogata čustva. To notranje bogastvo je celo bolj naglasil kakor sv. Anzelm. Marijo je prikazal še bolj živo in bolj vredno naše ljubezni, bolj zedinjeno z Bogom, bolj zavzeto za naše zveličanje, bolj božjo in bolj človeško. Bolj božjo, ker je lepo pokazal, kako je po kontemplaciji in ljubezni zedinjena z Bogom; bolj človeško, ker jo je opisal kot preprosto človeško mater, ki se tudi s človeško ljubeznijo sklanja nad Detetom, z vso človeško nežnostjo.

Povzetek: Anton Nadrah, Marija v nauku sv. Bernarda

Sestavek govori pregledno o glavni vsebini Bernardovih spisov o Mariji: Marija v božjem načrtu, učlovečenje Božjega Sina v Mariji, njeno sredništvo, njeno mučeništvo, Marijina nebeška slava, Marija kot naše pribežališče in vzor vseh kreposti.

Summary: Anton Nadrah, Virgin Mary in St. Bernard's Teachings

The paper is a survey of the main contents of St. Bernard's writing on Virgin Mary: Virgin Mary in God's plan, the incarnation of Son of God in Virgin Mary, her mediatory position, her martyrdom, celestial glory of Virgin Mary and Virgin Mary as our refuge and paragon of virtues.

Andrej Pirš

Velike marijanske osebnosti, bratovščine in družbe v Sloveniji v 19. stoletju

Razmer v 19. stol. ni mogoče razumeti brez upoštevanja duhovnih tokov v drugi polovici 18. in v začetku 19. stol. v Evropi in še posebej na Dunaju, ki je bil tedaj politično, gospodarsko, kulturno in vsaj posredno tudi versko središče za Slovence. Jožefinizem in janzenizem nista bila naklonjena češčenju Matere božje. Bratovščine in romanja so bila prepovedana, Marijine družbe so po razpustu jezuitov razpadle, jožefinsko-janzenistični duhovniki o Mariji praktično niso ničesar govorili.

Na splošno je v začetku 19. stol. navzoča velika kriza glede češčenja Matere božje. Vendar tudi v teh razmerah misel na Marijo ni bila povsem pozabljena. Na splošno je ostalo veliko bolj marijansko usmerjeno preprosto ljudstvo kakor duhovščina. Luka Jeran piše l. 1848, da je molitev rožnega venca med ljudstvom na splošno še vedno razširjena. Takole pravi: »Molek ali patanošter v cerkev s seboj vzeti, je bilo starim Slovencem tako potrebno, kakor klobuk na glavi; zdaj se je semtertje mlačnost in lenoba vgnezdila, vendar se mora v čast Slovencem reči, da sploh roženkranc še zlo molijo, in da je roženkranc tako rekoč slovenska molitev. Lepo in spodbudljivo je slišati ali pa videti, kako vsa družina s hišnim gospodarjem kleče sv. roženkranc moli.« [1] Slabše je bilo med duhovniki. Ne smemo pozabiti, da je bil v Ljubljani za škofa Karel Herberstein (1719—1789), eden najbolj zagrizenih jožefincev.

1. Velike marijanske osebnosti

Ogledali si bomo nekatere pomembnejše osebnosti, ob katerih moremo slediti razvoju češčenja Matere božje v 19. stol. zlasti v ljubljanski škofiji, posredno pa v celotni Sloveniji.

[1] L. Jeran, *Slovenski cerkveni časopis (SCČ)* 1848, 122.

a) Frančiškani

Med duhovniki so ohranili pobožnost do Marije tisti redki posamezniki, ki se niso uklonili jožefinsko-janzenistični smeri. V prvi vrsti so bili to frančiškani.

Eden od marijansko usmerjenih frančiškanov je bil p. Paskal Škerbinc (1780—1824). Od 1802—1805 je bil učitelj na novomeški gimnaziji, od 1805—1810 pa v Ljubljani, najprej kot kaplan, nato pa kot župnik in gvardijan. Tu se je s svojimi govori nekaterim tako zameril, da so ga menda celo hoteli vreči v Ljubljanico in usmrtiti. Umaknil se je na Dunaj, kjer so ga izvolili za provinciala. Ko se je poslavljal iz Ljubljane, je spisal daljšo pesem, ki je bila izdana 1813 in kasneje ponatisnjena v Zgodnji Danici.[2] V tej pesmi pravi, naj bi Mariji izročili ključe svojega srca. V celoti je izdal 11 tiskanih del in ena od knjig, ki je napisana v nemščini, ima naslov: Predigten auf die vorzüglichsten Feste Mariens, Wien 1820.

Frančiškani so pospeševali tudi češčenje Srca Jezusovega. Pri p. Klemenu Velikonju (1750—1819) zasledimo morda od vseh frančiškanov najbolj izrazit poudarek glede božje ljubezni in glede Srca Jezusovega, kar dokazuje njegova pismena zapuščina.[3] To je dajalo ton odnosu do Marije. V povezavi s češčenjem Srca Jezusovega je bilo navzoče češčenje Marijinega Srca. To dokazuje p. Klar Vascotti (1799—1860). Po rodu je bil Italijan iz Izole, a kot redovnik je deloval med Slovenci v Kostanjevici pri Gorici. Napisal je več knjig, med drugim tudi: Instruzione intorno al S. Cuore di Gesù e Maria, Udine 1844; in pa Il mese di S. Cuore di Gesù con refflessioni sul santo sacrificio della Messa, Udine 1848. Prav tako tudi Orazione intorno la confraternità della B. M. V. di Monte Carmello, Gorizia 1855. Goreč častilec Matere božje je bil tudi p. Felicijan Rant (1780—1842). To se vidi iz Rantovih pisem, ki jih je dvajset let po njegovi smrti objavil Luka Jeran v Zgodnji Danici.[4]

Frančiškani so bili v začetku 19. stol. širitelji češčenja Srca Jezusovega in v povezavi s tem jim je bilo blizu tudi češčenje Marijinega Srca. To je bilo živo nasprotje janzenistične strogosti in enostranskega poudarjanja božje pravičnosti. Zoper jožefinistično pozunanjenost pa je pobožnost do Srca Marijinega opozarjala na prvenstvo notranjega človeka, na primat duhovnega nad materialnim. To je bila obramba zoper razosebljenje človeka. Gospodarski napredek je podrejalo božjim načrtom in tako ohranjalo človekovo dostojanstvo.

b) Mihael Hofman

Navalu janzenizma in jožefinizma se je uspešno upiral tudi Mihael Hofman (1755—1826), ki ga Ivan Prijatelj imenuje prvega slovenskega Hofbauerja.[5] Gimnazijo je obiskoval pri jezuitih v Ljubljani in tu se je navzel marijanskega duha. V okviru danih možnosti je začel s pastoralno prenovo v Sloveniji. Veliko je pisal, a zelo malo izdal. Šele po njegovi smrti je Veriti dopolnil in l. 1828 izdal Življenje svetnikov. To delo je imelo na Slovence velik vpliv. Težko pa je ločiti, kaj je Hofmanovo in kaj Veritijevo. Baraga je 1837 napisal uvod k Hofmanovi razlagi rožnega venca in lavretanskih litanij. Za natis te knjige je poskrbel kranjski župnik Sluga, Baragov duhovni voditelj v času njegovega kaplanovanja. Značilnost Hofmana je, da so vsa

---

[2] *Zgodnja Danica (ZD) 1882,* 237.

[3] V frančiškanski knjižnici v Ljubljani pod oznako I d 75.

[4] Prim. *ZD 1864,* 281—282.

[5] I. Prijatelj, *Izbrani eseji in razprave I,* Ljubljana 1952, 209.

njegova dela, tudi mariološka, hkrati močno asketično obarvana. V duhu sv. Pavla iz verskih resnic vedno dosledno izpeljuje posledice za duhovno in nravno življenje.

c) Friderik Baraga

Odločilnega pomena za češčenje Matere božje v Sloveniji je bilo delovanje Friderika Baraga (1797—1868), kasnejšega misijonarja in škofa med Indijanci v ZDA. V Sloveniji je kot kaplan deloval le sorazmerno malo časa (1824—1830), a je zapustil neizbrisne sledove.

Ko je študiral na Dunaju pravo, si je za duhovnega voditelja izbral redemptorista Klemena Dvoržaka (1817—1820). Ob njem si je navzel tudi prisrčnega odnosa do Marije. Tak odnos je kasneje kot duhovnik s pisano in govorjeno besedo širil med verniki v Sloveniji in v Ameriki.

Po šestdesetih letih, v katerih ni izšlo v slovenščini nobeno marijansko delo, je 1830 izdal v slovenščini prvo knjigo o Mariji, in sicer je bil to prevod Rouvillove knjige L'Imitation de la très-Sainte Vierge sur le modèle de l'imitation de Jésus-Christ.[6] Kratko, vendar zelo pomembno je Baragovo pojasnilo glede molitev na praznike Matere božje v njegovem molitveniku Dušna paša. Ta molitvenik je izšel v številnih ponatisih in je bil vse od 1830 več kot pol stoletja najbolj razširjen molitvenik. Zelo je Baraga vplival na češčenje Device Marije s prevodom Ligvorijeve knjige Obiskovanje Jezusa Kristusa v presvetem Rešnjem telesu, Ljubljana 1832. Pred odhodom v misijone se je lotil še samostojnega dela o Mariji, a tega ni dokončal; in rokopis se je izgubil. Ob svojem prvem obisku v domovini 1837 je napisal uvod k že omenjeni knjigi o razlagi rožnega venca in lavretanskih litanij, ki je bila druga povsem Mariji posvečena knjiga v 19. stol. med Slovenci.

V Baragovem času mnogi duhovniki kratko in malo niso videli, kakšno vlogo in pomen ima Mati božja. To se lepo kaže v negativni oceni Baragovega molitvenika Dušna paša, ki jo je napravil cenzor Vojska 19. maja 1827. V svojih opombah piše, da mnoge molitve in pobožnosti v tem molitveniku vodijo k pobožnjaštvu in bi bile kvečjemu primerne za redovnike, ne pa za preproste delovne ljudi. Med drugim ga motijo litanije Srca Jezusovega, rožni venec Srca Jezusovega, litanije žalostne Matere božje, rožni venec sedem žalosti Matere božje.

Baraga je prvi, ki je med Slovenci v 19. stol. v napisani besedi teološko utemeljil mesto, vlogo in pomen Marije in na osnovi tega priporočal ustrezno predanost Mariji. Po zgledu sv. Alfonza utemeljuje mesto in pomen Marije odrešenjsko-trinitarično. V Dušni paši razlaga: »Ljubi moj kristjan! Spoštuj božjo mater Marijo, prečisto devico, s posebno pobožnostjo in častjo, zakaj sam Bog, presveta Trojica, jo visoko časti, in bi je ne častil ti, reven človek? Glej, Bog Oče jo je izvolil za svojo ljubo hčer in jo obdaroval s posebnimi milostmi. Bog Sin si jo je izbral od vekomaj izmed vseh milijonov Adamovih hčera za svojo sveto prečisto mater in si jo je ohranil s svojo sveto prečisto milostjo čisto vsega madeža Adamovega greha. Bog Sveti Duh jo je vzel za svojo neomadeževano (brezmadežno) nevesto in ona je od njega spočela in rodila Jezusa Kristusa, Sina božjega. — Nedoumljiva čast, s kakršno ni bil počaščen še nobeden, tudi najimenitnejši nebeški duh. — Skaži tedaj Mariji, prečisti devici, nar veči čast za Bogom in tudi zaupaj za Bogom največ nanjo, zakaj ona je najmogočnejša pomočnica in naša najdobrotljivejša mati.[7]

---

[6] Knjiga je v francoščini v pol stoletja doživela okoli 15 izdaj. Kmalu je bila prevedena v nemščino, španščino, latinščino in še nekatere druge jezike. Prim. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus VII*, Bruxelles-Paris 1896, 245.

[7] *Dušna paša 1835*[2], 512—513.

Marijino dostojanstvo torej vidi Baraga v njenem posebnem, izrednem in enkratnem odnosu do sv. Trojice. Sv. Trojica je Mariji določila to vzvišeno mesto pri delu odrešenja in sleherni človek mora to upoštevati in sprejemati, če hoče biti zvest božjim načrtom. S to teološko utemeljitvijo se je Baraga seznanil pri sv. Alfonzu Ligvoriju, in sicer povsem gotovo prek Schmidta, ki je spisal molitvenik Lese und Bethbuch für Verehrer Mariä, morda pa celo neposredno ob branju Alfonzove knjige Glorie di Maria, kjer Ligvorij ob prazniku Marijinega brezmadežnega spočetja podaja v osnovi isto razlago.

Jasno spoznanje Marijinega edinstvenega in izrednega odnosa do sv. Trojice je bil razlog, da je bil Baraga skupaj z Ligvorijem in Dvoržakom popolnoma prepričan glede Marijinega telesnega vnebovzetja in njenega brezmadežnega spočetja. Veriti npr. v svojem Življenju svetnikov l. 1829 obojni Marijini odliki pripisuje samo gotovost pobožnega mnenja. Dobesedno pravi Veriti glede brezmadežnega spočetja: »Ali je Marija bila brez izvirnega greha? To je pobožna misel, a od Cerkve še ni razsojeno... Ker še ni od Cerkve razsojeno, je o Marijinem brezmadežnem spočetju dovoljeno misliti po svoji vesti, a očitno se prepirati in verno ljudstvo pohujševati je ostro prepovedano.[8]

Baraga je prav globoko prepričanje o Marijinem posebnem odnosu do sv. Trojice v istem obdobju logično vodilo do sklepa, da je to verska resnica in ne le pobožno mnenje.

Odrešenjsko trinitarični vidik se pri Baragu lepo dopolnjuje z odrešenjsko-kristološkim poudarkom in iz tega izhajajočo nerazdružno povezanostjo med Kristusom in Marijo. Janzenistično usmerjeni pisatelji niso videli povezanosti med češčenjem Jezusa in Marije. Navadno so gledali z nezaupanjem na vsako prisrčno češčenje, ki gre Kristusu. V Rouvillovi knjigi, ki jo je Baraga prevedel in ima naslov O češčenju in posnemanju Matere božje, je izredno poudarjena povezanost med obojnim češčenjem. Popolnoma jasno je povedano, da je Marija neskončno manj kakor Jezus, a zaradi božjega materinstva je veliko več kakor vsa druga ustvarjena bitja.[9] V nekem oziru je Marija vsemogočna. S svojo priprošnjo zmore to, kar njen Sin sam od sebe.[10] Na osnovi Marijinega božjega materinstva je bila Baragu popolnoma jasna povezanost med Kristusom in Marijo. »Sveti očetje pravijo, da se človek grozno goljufa, kadar misli, da ljubi Sina, če ne ljubi matere. Ta dvojna ljubezen je vselej sklenjena skupaj.«[11] Marija je srednica vseh milosti, seveda v popolni odvisnosti od Kristusa. »Jezus je vsemogočen sam od sebe; ti pa si najmogočnejša za svojim Sinom, ki te je postavil, da deliš njegove milosti.«[12]

Marijina nerazdružna povezanost s Kristusom, njeno sredništvo in edinstveno mesto v zgodovini odrešenja prihaja zelo jasno do veljave v Ligvorijevi knjigi Obiskovanje Jezusa Kristusa, ki jo je Baraga prevedel. V uvodu k slovenskemu prevodu je Baraga zapisal: »Ker je Marija za Bogom naša največji pomočnica in Jezusova preljuba mati, najdete, ljubi moji kristjani, po vsakem obiskanju Jezusa tudi molitve do njegove preljube matere Marije.«[13]

Baragovo načelo je bilo: Za troedinim Bogom in Jezusom Kristusom mora Marija v našem srcu zavzemati prvo mesto. Marijino poslanstvo je, da nas vodi h Kristusu.

[8] F. Veriti, *Življenje svetnikov IV*, Ljubljana 1829, 456. 457.

[9] *O počeševanju in posnemanju Matere božje*, Ljubljana 1830, 368.

[10] N. d., 368.

[11] N. d., 378.

[12] N. d., 364.

[13] *Obiskovanje Jezusa Kristusa v' presvetim rešnjim telesu in pozdravljenje Marije, prečiste device*, Ljubljana 1832, predgovor 7.

Na osnovi tega spoznanja je pri Baragu v njegovih molitvah in pobožnostih vedno navzoča Marija, prav tako pa jo postavlja kot tisto, ki jo moramo za Kristusom najbolj posnemati.

Baraga je torej pomemben v tem, da dobi Marija v svoji povezanosti s Kristusom središčno mesto v življenju slehernega kristjana.

Vlogo Device Marije za krščansko življenje je Baraga povezoval z Raz 12, kjer je Marija prikazana v strašnem boju med dobrim in zlim. Ta povezava je pri Baragu še posebno jasna pri njegovem prizadevanju za širjenje bratovščine kronaric Matere božje.

č) Luka Jeran

Glede nadaljnjega razvoja Marijinega češčenja je gotovo zelo pomemben Luka Jeran (1818—1896), ki je tudi sicer ena osrednjih osebnosti v Sloveniji v drugi polovici 19. stol. Gimnazijo je obiskoval v Karlovcu pri frančiškanih (1834—39), nato pa je nadaljeval šolanje v Ljubljani, kjer je končal bogoslovje. Pri njem je opažen vpliv frančiškanov po eni strani, po drugi pa morda še močnejši Baragov vpliv.

Marijansko smer, ki jo je začel Baraga še zelo osamljen na novo poživljati v prvi polovici 19. stol., je na splošno uveljavil Luka Jeran v drugi polovici 19. stol. To je storil v prvi vrsti kot eden glavnih sodelavcev (1849—51), nato kot sourednik (1852—55) in končno kot urednik (1856—96) prvega slovenskega verskega časopisa, Zgodnja Danica, ki je l. 1848 začel izhajati pod imenom Slovenski cerkveni časopis. Pri tem časopisu je sodeloval Baragov osebni prijatelj Jernej Arko (1794—1868). Sodelavca sta bila tudi pesnik in zgodovinar Peter Hicinger (1812—1867), pesnik in nabožni pisatelj Blaž Potočnik (1799—1872) in še nekateri drugi, ki so bili vsi veliki Marijini častilci. Prevajali so Ligvorijeve pesmi in tudi sicer opažamo pri njih močan vpliv redemptoristične duhovnosti. V Mariboru so bili redemptoristi od 1833—1844.[14] Že sam naslov Zgodnja Danica je vzet iz lavretanskih litanij. Prav zanimiva je razlaga naslova v prvi številki Zgodnje Danice l. 1849. Blaž Potočnik označuje v pesmi kot zgodnjo danico Marijo, Peter Hicinger pa v svoji posvetilni pesmi tako naziva Cerkev. Jeran je kasneje izrečno razlagal naslov časopisa v marijanskem duhu. Zanimivo je to, da je vsebinsko poleg zelo zastopane mariološke oziroma marijanske prvine navzoča skrb za utrjevanje ljubezni do Cerkve. V ta namen so napisani številni članki z zgodovinsko vsebino, ki pozitivno zavračajo jožefinsko pojmovanje Cerkve. Tiskana so v Zgodnji Danici tudi pastirska pisma škofov, poročila misijonarjev in razne novice, v katerih čutimo ljubeč odnos do Cerkve, skratka, čutenje s Cerkvijo. Skoraj v vsaki številki je tudi kakšna pesem o Mariji. Časopis je pospeševal češčenje Matere božje, obširno razlagal lavretanske litanije, priporočal molitev rožnega venca, se zavzemal za širjenje bratovščin in Marijinih družb, prav tako za širjenje majniške pobožnosti »šmarnic«. V nekem oziru je Zgodnja Danica prvi slovenski marijanski list. Značilno za mariologijo tega lista je, da je ta navzoča v okviru ekleziologije. V Zgodnji Danici je opazno hkratno in vzporedno pospeševanje Marijinega češčenja navzven in navznoter. Slednja smer je dobila svoj izraz v razlagi Grignonove posvetitve Materi božji. Po zaslugi tega časopisa se je med ljudmi in med duhovniki zelo razširila in poglobila marijanska usmerjenost.

---

[14] *Venec cerkvenih bratovščin* 4 (1900) 5—9.

Z Jeranom so se začele bolj širiti tudi knjige o Mariji. V celotni prvi polovici 19. stol. imamo v slovenščini samo dve izrečno Mariji posvečeni knjigi, in sicer Baragov prevod Rouvilla, ki je izšel 1830, ter Hofmanovo razlago rožnega venca in lavrentanskih litanij iz l. 1837. Jeran pa je po l. 1850 napisal kar 7 šmarnic s skupnim naslovom Šmarnice naše visoke nebeške Kraljice (1859—78).[15]

Za razumevanje Jeranove marijanske usmerjenosti je vsekakor pomembna njegova prva nabožna knjiga, Jezusa in Marije dvoje najsvetejši Serce, ki je izšla v Ljubljani 1850 (drugi natis 1852).[16] Soavtor je Andrej Zamejc, ki je bil nekaj časa tudi sourednik Zgodnje Danice. V knjigi je teološko poglobljena razlaga Srca Jezusovega in Srca Marijinega. Zdi se, da je bil povod za knjigo l. 1838 nastala bratovščina Marijinega Srca v Parizu, ki je bila po l. 1850 vpeljana tudi v Ljubljani.

Že takoj v začetku beremo pojasnilo: »Češčenje Jezusovega Srca ni nič drugega kakor češčenje Jezusa samega.« Isto velja tudi glede Marijinega Srca. V tem duhu moramo brati avtorjevo misel: »V nebesih za Srcem Jezusovim ni častitljivejšega Srca od brezmadežnega Srca njegove matere. Torej za Jezusovim Srcem zasluži Marijino Srce vso našo ljubezen in češčenje.« Sledi navedek sv. Bernarda, ki utemeljuje povezanost med češčenjem Srca Jezusovega in Srca Marijinega: »Ne vidim Matere brez Deteta in Deteta ne brez Matere.«[17] Prav tako ob sklicevanju na sv. Bernarda trdi pisatelj: »S češčenjem, ki ga dajemo Materinemu Srcu, častimo tudi Sinovo Srce, ker vsa čast, ki jo dajemo Materi, je Sinova.«[18] Jeran vidi strogo soodnosnost in sorazmerje med Marijinim in Jezusovim češčenjem. Pravi: »Pobožnost do Marijinega Srca je najboljši pomoček rasti v pobožnosti do Jezusovega Srca; skozi Materino Srce bomo prišli do Sinovega Srca.«[19]

d) Janez Volčič

Mariologija v Sloveniji ne more mimo Janeza Volčiča (1825—1887), plodovitega pesnika in pisatelja, ki je izdal 31 knjig.[20] Doma je bil iz Škofje Loke, kjer so delovale uršulinke in kapucini. Bil je osebni prijatelj Jožefa Kerčona (1821—1903), ki je bil katehet pri uršulinkah v Škofji Loki in je tudi napisal več knjig o Mariji. Volčič je nekaj časa obiskoval gimnazijo v Novem mestu pri frančiškanih in bil posvečen za duhovnika 1849, ko je že izhajala Zgodnja Danica. Napisal je vsaj 5 knjig za šmarnično pobožnost v mesecu maju, poleg tega pa je pomemben zlasti po svojem obširnem delu o Mariji in sv. Jožefu v petih delih z naslovom: Življenje preblažene Device in Matere Marije in njenega prečistega ženina sv. Jožefa, Celovec I 1884, II 1885, III 1887, IV 1889 in V 1891. V tej knjigi večjega formata Volčič obširneje razlaga Marijin odnos do treh božjih oseb.[21] To je razvitje tega, kar je začel že Baraga. Pomembna novost in dopolnilo razvoja mariološke misli in marijanskega češčenja v Sloveniji pa je v tem, da je ravno Volčič tisti, ki je Slovencem prvič predstavil povzetek Grignonove knjige o pravi pobožnosti do Matere božje.[22] S tem je zelo

---

[15] I. Grafenauer, *Luka Jeran*, v: *SBL* I, 405.

[16] Jeran—Zamejc, *Jezusa in Marije dvoje najsvetejši Serce*, Ljubljana 1852², 3.

[17] N. d., 32.

[18] N. d., 33.

[19] N. d., 33.

[20] F. Hrovat, *Janez Volčič, duhovni svetovalec, župnik šmarješki in slovenski pisatelj*, v: *Življenje preblažene Device in Matere Marije in njenega prečistega ženina svetega Jožefa*, Celovec 1891, 252—272, tu 270—271.

[21] *Življenje preblažene Device I* (1884), 26—50.

[22] *Življenje preblažene Device I* (1884), 3—26.

pripomogel k poglobitvi češčenja Marije in k zavrnitvi raznih ugovorov, ki so se sem ter tja še vedno pojavljali.

Po Volčičevi zaslugi smo tako Slovenci v drugi polovici 19. stol. dobili teološko najglobljo utemeljitev Marijinega češčenja in hkrati tudi navodila za najbolj intenzivno in učinkovito češčenje Matere božje.

Volčič je zelo pospeševal tudi bratovščino Naše ljube Gospe presvetega Srca in bratovščino živega rožnega venca.

e) Anton Martin Slomšek

V prvi polovici 19. stol. so ohranili marijansko usmerjenost verniki, v drugi polovici 19. stol. je bila tudi duhovščina v glavnem že marijansko prenovljena. Zadnji so začeli v marijanskem duhu pozitivno delovati škofje. To velja v polnosti za ljubljansko škofijo, za mariborsko pa ne povsem, saj je bil Slomšek za škofa posvečen že l. 1846. Anton Martin Slomšek (1800—1862) je kot kaplan, semeniški spiritual in kot župnik večkrat pridigal o Mariji.[23] Priporočal je molitev rožnega venca, na Marijine praznike pa je rad govoril tudi o čistosti in o večnosti. Pozna se redemptoristični vpliv, vendar ne tako izrazito kakor pri Baragu. Na osnovi ohranjene pismene zapuščine moremo trditi, da je bil Slomšek za češčenje Matere božje, ga priporočal in širil, ni pa mu dajal tolikega pomena kakor Baraga.

f) Jakob Missia

Prvi med ljubljanskimi škofi, o katerem bi mogli trditi, da je bil marijansko usmerjen, je Jakob Missia, ki je v Ljubljani škofoval od 1884—1898, nato pa je postal nadškof in kardinal v Gorici (1898—1902). Že v svojem prvem pastirskem pismu je dejal: »Shranim vas v božje srce Marijino.«[24] Svoje zaupanje v Marijo je ob nastopu svoje službe izrazil tudi z besedami: »Upam v Devico Marijo, mater Jezusovo in vašo mater, ki vas je toliko ljubila... Vanjo upam, da bo prav zaradi svoje materne ljubezni do vas tudi meni pomagala in me učila v vaših srcih vedno varovati Jezusa in vas ogrevati, da ga posnemate.«[25]

Predstavniki liberalno framasonske smeri, ki so vodili jožefinsko reformo, so zasedli položaje med drugim tudi na dunajski univerzi. To je bil razlog, da je slovenska inteligenca ravno med šolanjem na Dunaju izgubljala čut za Cerkev, pogostoma tudi vero. Večina slovenskih pesnikov in pisateljev neduhovnikov v 19. stol. je bila zelo liberalno usmerjena.[26] Ta duh se je širil prav tako med bolj izobraženim nemškim prebivalstvom in postopoma prodiral med preproste ljudi. 1872 je prišlo v Sloveniji do jasne ločitve duhov. Liberalci so tedaj geslo: »Vse za vero, dom, cesarja« spremenili v: »Vse za domovino, omiko in svobodo.« Vera je bila izločena.[27]

---

[23] Nekatere pridige in nagovori, ki kažejo Slomškovo marijansko usmerjenost, najdemo v škofijskem arhivu v Mariboru, in sicer pod oznako ŠkAM, Slomšek, IV—A, 11,22,73,80; IV—B, 124, 128, 140; V—A, 10; IX, 16,48,51,52; X, 19. O razmerju med Baragom in Slomškom glej A. Pirš, *Baraga in Slomšek*, v: *Slomškov simpozij v Rimu*, Slovenska bogoslovna akademija v Rimu 1983, 209—214.

[24] *Laibacher Diöcesanblatt 1884*, 125—130, tu 130.

[25] N. d., 1884, 128.

[26] A. Ušeničnik, *Pomen prvega slovenskega katoliškega shoda*, v: *Revija katoliške akcije 1942, 7—123.*

[27] A. Ušeničnik, *Missia*, v: *Izbrani spisi VI*, 37—73, tu 38.

Izgubljati se je začel čut za Cerkev, še bolj pa za cerkveno avtoriteto. Do duhovnikov so bili liberalni krogi naravnost sovražno razpoloženi.

V tem okolju je razumljivo, da je Missieva mariologija izrazito ekleziološka. V pastirskem pismu 28. 11. 1885 je pisal: »Kakor je Gospod po Mariji prejel telesno življenje, tako prejemamo mi po Mariji dušno življenje milosti. In kakor je nemogoče Marijo v resnici ljubiti in častiti, če obenem ne spoznavamo, da je Kristus, njen Sin, v slavi Boga Očeta — pravi Bog od pravega Boga; ravno tako je nemogoče Marijo v njenem božjem Sinu častiti, če ne častimo obenem tudi njegove ustanove, tj. Cerkve in Petra, skale, na katero jo je postavil.«[28]

Missia je na prvem slovenskem katoliškem shodu 1892 jasno povedal, da je osnovna verska resnica Kristusovo božanstvo. Na osnovi tega dejstva ima svoje dostojanstvo tako Marija kakor tudi Cerkev. Na osnovi tega Kristusovega božanstva je utemeljena avtoriteta duhovnika (ki so ga tedaj začeli vse bolj zasramovati), škofa (Missia je bil deležen vedno novih napadov) in predvsem papeža (liberalni časopis Slovenski narod je papeža Leona XIII. na večer pred njegovo zlato mašo imenoval izvržek človeštva).[29]

Ekleziološko marijanski poudarek se razodeva tudi v Missievi razlagi binkoštne strukture Cerkve.[30] Ravno na binkošti je imela namreč Marija pomembno vlogo pri dokončnem oblikovanju Cerkve.

Missia je bil prvi v vrsti ljubljanskih škofov, ki se je po jožefinizmu z vso odločnostjo naslonil na papeža. »Poprimimo se z vso odločnostjo naukov sv. očeta in storimo po njihovih željah,« je pisal v pastirskem pismu 29. 1. 1892.[31] Prvi si je upal javno povedati, da država uničuje samo sebe, če se oddaljuje od Boga.[32]

Prav na osnovi te popolne naslonitve na papeža je v škofijskem listu objavljal okrožnice Leona XIII., za katere vemo, da so mnoge posvečene prav Mariji. Zvest navodilom sv. očeta je takoj vpeljal oktobrsko pobožnost, pospeševal bratovščino sv. Družine in podpiral sv. očeta pri obnovi marijanskega češčenja ravno na ta način, da mu je pustil do besede v škofijskem listu. Sam Missia ni veliko pisal o Mariji, a njegova velika zasluga je, da je duhovnikom in po njih ljudem približal misel marijansko usmerjenega Leona XIII. V ljubljanski škofiji so se za časa Missia začele širiti Marijine bratovščine tudi po župnijah, v škofijo je poklical več novih redovnih skupnosti (vsega skupaj 13), ki so bile več ali manj izrazito marijansko usmerjene.

g) Anton Bonaventura Jeglič

Višek in nekakšen povzetek celotnega mariološko-marijanskega razvoja zasledimo pri enem največjih ljubljanskih škofov, to je pri Antonu Bonaventuru Jegliču (1850—1937). Ko je 1898 prevzel vodstvo ljubljanske škofije, je vernikom v prvem pastirskem pismu razlagal svoje škofovsko geslo, ki se je glasilo: Pridi k nam tvoje kraljestvo po Mariji.[33] V prvem delu pastirskega pisma Jeglič razlaga, kako si bo prizadeval, da bi zavladal v dušah ljudi Kristus, in sicer po Cerkvi. Ob koncu kaže na pomembno sredniško poslanstvo Marije in na pomen, ki ga ima Marijino češčenje za celotno življenje: »Če pa Gospod Jezus po Mariji vlada v posameznih osebah,

---

[28] *Laibacher Diöcesanblatt 1885,* 101.
[29] N. d., 1887, 97.
[30] N. d., 1885, 25—29. tu 22.
[31] N. d., 1893, 20—27, tu 26.
[32] N. d., 1895, 3.
[33] *Ljubljanski škofijski list 1898,* 44—65, zlasti 63—65.

vladal bo po Mariji tudi v družinah, v narodih. Da, po Mariji se bo povsod kraljestvo božje utrdilo, povsod bo napredovalo, povsod bo Marija peklenski kači strla oholo in ošabno glavo. Srečen pa narod, srečno ljudstvo, kateremu je Bog gospodar.«[34]

Božje kraljestvo Jezusa Kristusa prihaja po Mariji, kajti »kjer vlada Marija, noče vladati sama, ampak hoče, da z njo in nad njo vlada Gospod Jezus Kristus... Želi, da se tudi v naših srcih klanja Bogu Jezusu, toda ne sama, ampak mi z njo in po njej, ter da vsled tega vlada v naših srcih gospod Jezus.«[35] Na osnovi Marijinega materinstva sklepa Jeglič: »Iz tega sledi, da je ona vsemogočna po priprošnji, kakor je gospod Jezus vsemogočen po naravi.«[36] Marijino sredništvo je Jeglič utemeljeval popolnoma v duhu Ligvorija in Grignona Montfortskega. Pisal je: »Mnogi sveti učeniki trdijo, da je Marija zakladnica vseh milosti in vseh zaslug Jezusovih, da moremo vse potrebne milosti dobiti od nje, da Bog milosti redno ne deli, razen po rokah Marijinih. Zato pa tudi trdijo, da se skoraj ne more večno pogubiti, kdor resnično časti Marijo, ali da se bo komaj komaj zveličal, kdor ne časti Marije.«[37] Marija je »v vsakem oziru naša srednica pred Bogom. O njej zmagoslavno trdi sveta Cerkev, da je uničila vsa krivoverstva.«[38]

Jeglič je dobro vedel, da priznavanje in češčenje božje Matere vključuje vse temeljne verske resnice: »Ako častim prečisto Devico Marijo, s tem že priznavam vse krščanstvo, priznam, da se je zaradi izvirnega greha in zaradi naših osebnih grehov učlovečil Sin božji, priznavam torej presveto Trojico, priznavam Boga Stvarnika, priznavam izvirni greh, priznavam našo pokvarjenost, priznavam potrebo Odrešenika, priznavam vse čudeže na osebi Device Marije, da je po posebni milosti spočeta brez izvirnega greha, da je po vsemogočnem vplivu Svetega Duha postala Mati Jezusova, Mati božja, pa da je vendar ostala čista devica. Kdor torej iz srca časti devico in mater Marijo, trdno stoji v kraljestvu božjem; v srce, kjer vlada Marija, se ne more vkrasti ona zapeljiva kača, ki je v naših prvih starših obrodila napuh, da so zavrgli Boga, svojega kralja.«[39]

Ob takem gledanju ni čudno, da je Jeglič na vse načine pospeševal Marijino češčenje. Bil je človek dejanj, poslušen sv. očetu in je priporočal, naj bodo v letih 1898—1900 v vseh župnijah misijoni ali vsaj duhovne obnove. Ob takih priložnostih so misijonarji redno govorili tudi o Mariji.

V posebnem pastirskem pismu analizira Jeglič duhovni položaj v 19. stol. Med drugim navaja tudi razloge, zakaj se je tako zelo razširilo češčenje Matere božje. Po njegovem mnenju je bil to nujen odgovor na težke razmere, zlasti še v drugi polovici 19. stol. Takole pravi: »Neverjetno pa je v našem stoletju napredovalo češčenje prečiste Device Marije. K temu je največ pripomoglo, ker se je njeno brezmadežno spočetje proglasilo kot verska resnica, pripomogle so nenavadno pogostne spreobrnitve najbolj trdovratnih grešnikov po bratovščini Srca Marijinega in po Lurdu, kjer se je leta 1858 prikazala Devica Marija kot brez madeža spočeta in kamor sedaj hiti celi svet.«[40] (Jeglič omenja tudi druge božje poti, pri Slovencih Brezje.)

Ta ocena je pravilna. Dejansko je k razširitvi Marijinega češčenja v 19. stol. veliko pripomogla razglasitev verske resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju,

---

[34] N. d., 1898, 64.
[35] N. d., 1898, 63.
[36] N. d., 1898, 64.
[37] N. d., 1898, 64.
[38] N. d., 1898, 63.
[39] N. d., 1898, 63.
[40] N. d., 1900, 114 s.

dogodki v Lurdu in razširjenost ter blagodejno delovanje bratovščine Srca Marijinega.

2. Bratovščine

Razvoj bratovščin je šel vzporedno s propadanjem jožefinizma in s širjenjem Marijinega češčenja. Tudi glede bratovščin je odločilno vplival Friderik Baraga (1797—1868). Kot kaplan je v župniji Sv. Martina pri Kranju širil bratovščino Srca Jezusovega in kronaric Matere božje. Zaradi tega ga je dekan sosednje župnije Stara Loka Jernej Božič 18. 2. 1828 tožil na škofijo. Ob koncu obtožbe piše, da je dolžnost dušnega pastirja takoj v začetku zatreti tok praznoverja in se upreti farizejski hinavščini. Božič sporoča na škofijo, da je s prižnice javno obsodil in prepovedal bratovščine. Ta dekan je imel bratovščine za nekaj nekoristnega. Še več, celo za nekaj škodljivega in za izraz praznoverja. Prepovedati bratovščine se mu je zdelo nekaj samo po sebi umevnega, celo potrebnega. V omenjeni obtožbi se je skliceval na še vedno veljavno državno prepoved bratovščin. Sad te obtožbe je bil, da so Baraga kazensko premestili v oddaljeno župnijo Metlika in mu prepovedali širiti bratovščine.

Kot misijonar je Baraga pomagal ohraniti pri življenju prvo bratovščino, ki je bila po l. 1830 med Slovenci zelo razširjena, in sicer je bila to Leopoldinina ustanova. Nima še imena bratovščina, a ima vse lastnostni bratovščine. Skoraj dvajset let je Leopoldinina ustanova s svojim sedežem na Dunaju tiho in vztrajno pripravljala pot za ponovno oživitev bratovščin v Sloveniji, ki so se začele ustanavljati oziroma obnavljati okoli l. 1848.

Mirno, trezno in pozitivno je poročala o bratovščinah od vsega začetka svojega obstoja Zgodnja Danica. Oživljati so začeli stare, za časa Jožefa II. zatrte bratovščine ali pa sorodne bratovščine v krajih, kjer so bile nekdaj bratovščine zelo dejavne. Tako npr. 1852 že beremo v Zgodnji Danici, da je bila slovesno vpeljana bratovščina rožnega venca.[41] V istem poročilu je rečeno, da so sem ter tja bratovščine zopet oživele.[42] L. 1852 je bila vpeljana bratovščina presvetega Marijinega Srca, ki je bila povezana z materino (glavno) bratovščino v Parizu (župnik Dufriche Degenettes).[43] Najbolj pa se je razširila v Sloveniji bratovščina Naše ljube Gospe od presv. Srca, ki je bila ustanovljena v ljubljanski stolnici 8. 12. 1874 in je imela svoj izvor prav tako v Franciji (mesto Issoudun). Do leta 1897 je imela 173.063 udov.[44] Ta bratovščina je resnično prodrla praktično v vse župnije. Tako npr. v župnijski kroniki župnije Leskovica, ki šteje danes komaj dobrih 300 ljudi, zasledimo zapisano, da je bila 23. 2. 1883 vpeljana bratovščina Naše ljube Gospe presv. Srca.

Poleg tega so bile še razne škapulirske bratovščine (karmelske Matere božje, brezmadežnega spočetja, Matere božje sedmerih žalosti), Marijina družba v prid katoliškim misijonom med črnci,[45] družba Marijinega brezmadežnega spočetja za podporo katoličanov v turškem cesarstvu.[46]

---

[41] *ZD 1852*, 169—171.
[42] *ZD 1852*, 170.
[43] *ZD 1852*, 107.123.
[44] *VCB I* (1897) 59.
[45] Prim. *ZD 1851*, 109; *1852*, 14 s.
[46] *ZD 1857*, 193.

Sistematično je bratovščine obdelal Janez Volčič v drugem delu svoje knjige Življenje preblažene Device in Matere Marije in njenega prečistega ženina svetega Jožefa, Celovec 1885, 103—128.

Bratovščin so se oklenile zlasti preproste kmečke žene in dekleta, po mestih pa gospodinjske pomočnice. Bratovščine so pospeševale zaupanje v Marijo, poleg tega tudi molitveno in zakramentalno življenje. Z odpustki se je poglobil smisel za Cerkev.

V veliki meri je bilo delovanje bratovščin odvisno od gorečnosti posameznih duhovnikov. Marsikje so nastale, a kmalu izginile, ko se je poleglo prvotno navdušenje, saj so bile le rahle vezi, ki so vezale ude skupaj.

Da bi imele bratovščine večjo globino in trajnost, je začel l. 1896 izhajati poseben list Venec cerkvenih bratovščin, urednik pa je bil Franc Ušeničnik. List je umerjen izrazito evharistično in zelo je poudarjeno češčenje Srca Jezusovega. Marijanski element ni tako zelo izrazit.

1880 pa so frančiškani v Gorici začeli izdajati za tretjerednike list Cvetje z vertov svetega Frančiška. Frančiškanski tretji red je bil v Sloveniji v drugi polovici 19. stol. zelo razširjen. V omenjenem tretjerediškem listu je izrazito poudarjeno češčenje Brezmadežne in tudi sicer je precej marijanske vsebine.

3. Marijine družbe

Tesnejše vezi med udi in večja opora pri duhovnem življenju kakor pri bratovščinah je bila pri Marijinih družbah. 1858 so vpeljale prve Marijine družbe uršulinke v Ljubljani za notranje in za zunanje gojenke[47] in istega leta tudi v uršulinskem samostanu v Škofji Loki.[48] Uršulinke so tudi sicer vseskozi ohranjale marijansko naravnanost. O Marijinih družbah je zelo pozitivno poročala Zgodnja Danica 1859 in Jeran je priporočal, naj bi jo kateheti vpeljali po gimnazijah in drugih šolah.[49] Postopoma so se Marijine družbe začele širiti tudi po župnijah. Natančnih podatkov ni. L. 1903 je bilo 87 družb za mladeniče in 159 družb za dekleta. Višek razcveta pa so Marijine družbe doživele v prvi polovici 20. stol. Leta 1927 npr. samo še 10 župnij v ljubljanski škofiji ni imelo nobene Marijine družbe.[50]

Marsikje pa so imeli vstop v Marijino družbo za poniževalno dejanje. Še l. 1899 npr. poroča kaplan J. Smukovec v svojem poročilu o ustanovitvi Marijine družbe: »Molčim o tem, koliko je bilo govorjenja, zabavljanja, nagajanja, ko se je družba ustanavljala.«[51]

Kljub vsem oviram so se zlasti po zaslugi ljubljanskega škofa Antona Bonaventura Jegliča Marijine družbe v Sloveniji splošno razširile.

Sklep

Na začetku 19. stol. so bili marijansko usmerjeni frančiškani in še nekateri posamezniki, vendar je na novo sprožil marijansko pobožnost šele Friderik Baraga.

---

[47] J. Kogoj, *Uršulinke na Slovenskem*, Izola 1982, 121.
[48] J. Pogačnik, *Vodilo Marijinih kongregacij*, Ljubljana 1943, 35.
[49] *ZD 1859, 83—84.91.108.130—131.156.157.*
[50] J. Pogačnik, n. d., 42.
[51] *VCB 3* (1899) 111 s.

Njegova načela je po l. 1849 uresničeval zlasti Luka Jeran s sodelavci v časopisu Zgodnja Danica. Marijansko smer so podpirali škof Slomšek, škof Missia, posebno pa ljubljanski škof Jeglič. Bratovščine, Marijine družbe in tretji red so se začeli širiti šele v drugi polovici 19. stol.

Anton Štrukelj

Šmarnice — značilna slovenska majniška pobožnost

Goreči Marijini častilci so že pred stoletji premišljevali, kako bi mogli skazovati Mariji še večje češčenje. Želeli so, da bi verniki častili božjo mater Marijo vsak dan in, če le mogoče, kar ves mesec. V ta namen so izbrali najlepši mesec v letu, mesec majnik, ki z lepoto v naravi prekaša vse druge. To pobožnost so imenovali Marijin mesec. S to pobožnostjo so začeli v Rimu, od koder se je razširila po vsej Italiji, Franciji in tudi Nemčiji. Papež Pij VII. je l. 1815 pobožnost meseca majnika potrdil in obdaril z odpustki.

1. Začetki slovenskih šmarnic

Med Slovenci se je majniška pobožnost hitro udomačila. Noben drug narod nima za to pobožnost tako ljubkega imena kakor mi, Slovenci, ki ji pravimo šmarnice. To ime ji je dal naš največji Marijin častilec, skromni in goreči duhovnik ljubljanske škofije, Janez Volčič. Njegovo prvo tiskano branje za mesec maj nosi naslov Šmarnice Marii naši Materi darovane. Rože šmarnice cvetijo prav v tem času. Dejansko ljudje s temi ljubkimi in dišečimi cvetlicami krasijo Marijine oltarje in podobe. Tudi neštevilne pesmi, posvečene majniški Kraljici, govorijo o vencih, ki jih s temi cvetlicami spletamo Mariji v čast. (V etimološkem gledanju bi utegnil imeti izraz »šmarnice« kaj skupnega s slovenskim imenom dveh Marijinih praznikov: veliki in mali šmaren. Vendar ni gotovo, če je beseda »šmaren« — t.j. sv. Marijin praznik — kaj vplivala na poimenovanje slovenske majniške pobožnosti.)

Še preden so izšle prve tiskane Šmarnice l. 1855, se je ta pobožnost že širila med našim ljudstvom. Za to novo pobožnost sta v javnosti prva pokazala zanimanje dva bogoslovca, Davorin Trstenjak in Jernej Lenček. — Trstenjak je l. 1842 priredil za tisk molitvenik Mesec Marije, ki je bil preveden v slovenščino po francoski izdaji. V tej knjigi je 31 premišljevanj o Marijinem življenju, na koncu pa še kratek opis nekaterih slovenskih Marijinih božjih poti. Trstenjakov namen je bil, da pridobi svoje rojake za opravljanje te nove pobožnosti. Njegova knjižica je bila kmalu razprodana in je doživela 1856 drugo izdajo.

Iz Nemčije si je majniška pobožnost utrla pot tudi v Avstrijo in med vse tedanje avstrijske narodnosti. Češki list Blahovest l. 1850 poroča, da so začeli z majniško pobožnostjo tudi v Pragi v cerkvi sv. Klemena. Tedanji ljubljanski bogoslovci so se živo zanimali za svoje slovanske brate in najbrž jih je to spodbudilo k posnemanju. Bogoslovec Jernej Lenček je prosil, da bi uvedli to pobožnost tudi v bogoslovnem semenišču. Tako je semeniški špiritual Jurij Volc z majnikom 1851 začel to pobožnost v ljubljanski semeniški kapeli brezmadežnega spočetja Marijinega. Bogoslovci so majniško pobožnost z veseljem sprejeli in hvalevredno opravljali. Že naslednje leto se je pobožnost razširila tudi v Alojzijevišču in v drugih zavodih ter raznih redovnih skupnostih.

Zgled je vabil k posnemanju in kar hitro so vpeljali to Marijino češčenje tudi drugod. V ljubljanski stolnici so začeli z vsakdanjo majniško pobožnostjo l. 1856. Vsakdanji nagovor je bil po tedanjih navadah nemški, petje pa slovensko in nemško. To prvo ljubljansko javno majniško pobožnost je list Zgodnja Danica popisal v vseh podrobnostih. Tudi v sedanji mariborski stolnici so začeli s to pobožnostjo hitro potem, ko je l. 1859 škof A. M. Slomšek prenesel škofijski sedež iz Sv. Andraža v Labotski dolini v Maribor.

O majniški pobožnosti imamo poročila tudi iz Trsta in Gorice. L. 1854 so imeli na Bledu majniško pobožnost, pri kateri je duhovnik pred oltarjem Marijinega Srca navdušeno razlagal dobrote in milosti, ki jih prejemamo po Mariji. Po govoru so skupaj zapeli pesem in molili lavretanske litanije ter prejeli blagoslov. Podobno je že to leto obhajal s svojimi župljani vsakdanjo večerno majniško pobožnost župnik in skladatelj Blaž Potočnik v Šentvidu nad Ljubljano, le namesto vsakdanjega premišljevanja so molili rožni venec.

Tako je nastopilo l. 1855, ko je Janez Volčič izdal berila z naslovom Šmarnice, po katerem so začeli kar splošno imenovati majniško pobožnost šmarnice. L. 1855 se torej upravičeno sme imenovati rojstno leto naših šmarnic.

2. Razcvet naših šmarnic

Janez Volčič, kaplan v Horjulu pri Ljubljani, je spoznal, da Slovenci še nimamo potrebnih premišljevanj za Marijin mesec. Odločil se je, da napiše takšno knjižico v materinem jeziku. In res je Zgodnja Danica 29. marca 1855 naznanila izid njegove knjige z naslovom Šmarnice Marii naši Materi darovane. Za uvodno besedo je pisec sestavil naslednjo izpoved: »O Marija, Mati moja! O prečista Devica, mogočna Pomočnica! O nebes Kraljica, vrata nebeška! Glej, ubogi, revni, grešni človek si predrznem, Tvojo slavo, Tvojo čast popisovati! O Marija, kaj sem se namenil? Tvojega svetega devištva prav popisati ne morem. Tvojo moč pri Jezusu sicer spoznam in bi jo rad vsemu svetu razkril; ali vsega dopovedati spet ne morem. Tvojega veličastva v nebesih razložiti ni mogoče. Tvojo ljubezen do nas, zapuščenih Evinih otrok, s katero si nam nebeška vrata odprla in s katero nas vabiš, Tebe ljubiti, o Mati čiste ljubezni, le občudovati zmorem. Vendar naj bo, o Mati moja, to revno delo v slaboten spomin srčne ljubezni do Tebe! Prosim Te, o mila Mati moja, blagoslovi Ti taisto s svojo mogočno roko, da bo na ta način, če je Tebi ljubo, velika množica kristjanov Te lepše častila. — O Marija, varuj me! O Marija, vodi me po pravi poti v sveti raj! Amen.«

Navedene besede je napisal Volčič tudi pod Marijino podobo na naslovni strani. Podoba predstavlja Marijo z Detetom v naročju; Dete kaže s svojo levico na svoje srce, z desnico pa na Marijino srce, iz katerega teko obilni studenci milosti.

Marijo prisrčno ljubeči Volčič je tudi zase izbral za geslo prelepi vzdih sv. Alfonza Ligvorija: »O, da bi mogel kdaj doživeti, da bi Marijo vsa srca ljubila.« V ta namen je napisal tudi prve šmarnice. Konec majnika istega leta 1855 je že poročal v Zgodnji Danici, kako so se verniki majniške slovesnosti radi udeleževali in pri petih litanijah z veseljem prepevali: »O Marija, čista, sveta, čez vse povzdignjena — ti brez madeža spočeta, prosi za nas Jezusa!«

Volčič je s svojimi šmarnicami vsejal skromno seme, ki pa je vzklilo in zraslo v veliko drevo. Zgodnja Danica in za njo gotovo verno ljudstvo je majniško pobožnost odslej imenovalo kar šmarnice; tega lepega imena so se takoj oprijeli vsi Slovenci.

Dušni pastirji so razmišljali, kako bi šmarnice čim lepše obhajali in kako bi čim več ljudi privabili k tej pobožnosti. Vaščani so za majnik okrasili svoje vaške Marijine kapelice in po družinah so začeli postavljati šmarnične oltarčke. Po oddaljenih vaseh so začeli zidati nove Marijine kapelice, ob katerih so se vaščani zbirali k skupni šmarnični pobožnosti, ker so bili od župnijske cerkve preveč oddaljeni.

Šmarnična pobožnost se je začela čudovito hitro širiti po mestih in po deželi. L. 1859 so bile šmarnice v ljubljanski škofiji splošno v vsaki župniji dovoljene.

Pri obhajanju šmarnic so pokazali ponekod izredno iznajdljivost. V prostrani župniji sv. Petra pri Mariboru je župnik Marko Glaser, iskren Marijin častilec, že l. 1854 goreče priporočal šmarnično pobožnost. Zato so njegovi župljani v bolj oddaljenih vaseh že prihodnje leto sezidali devet Marijinih kapelic, kjer so sami vsak večer obhajali šmarnice, pri katerih pesmi kar niso mogle ponehati. Zadnji dan majnika pa so se ob svojih kapelah zbrali že dopoldne; po skupni molitvi so se uvrstili v procesijo in med molitvijo in petjem odšli v župnijsko cerkev k sklepni majniški pobožnosti. Te vaške kapelice, ki jih je bilo pozneje kar štirideset, so ostale še poznim rodovom zgovoren spomin nekdanje gorečnosti v češčenju majniške Kraljice.

3. Majniške pesmi in berila

Šmarnice so se že od začetka vernim srcem priljubile tudi zato, ker jih je povzdigovalo petje Marijinih pesmi. Spočetka je primanjkovalo novih pesmi. Zato so v zlaganju novih Marijinih pesmi med seboj kar tekmovali. Prav v tej dobi, ko so se po slovenski domovini razširjale šmarnice, je naše slovstvo najbolj obogatelo z nabožnimi pesmimi. Res niso bile vse umetniške, nekatere celo okorne, a večinoma je segla, ko je dobila primeren napev, preprostim Marijinim častilcem globoko v srce. Nekateri goreči Marijini častilci so zbirali nove Marijine pesmi v pesmarice, imenovane Svete pesmi. Prvo zbirko takšnih pesmi je že l. 1827 izdal Blaž Potočnik; ta zbirka je izšla kar trikrat. Potočnik je izdal tudi drugo zbirko cerkvenih pesmi in nato še izbor iz obeh zbirk. To pač dokazuje, kako so bile te pesmi ljudem všeč. Izvirne Potočnikove pesmi so bile kakor vzete iz srca preprostega vernika, zato so prešle v splošno last; kako tudi ne, saj je bil Blaž Potočnik sam dober pevec in tudi glasbenik. Zbirko Svetih pesmi sta izdala tudi Luka Jeran in Janez Volčič, čigar zbirka je doživela kar štiri natise. Jeranove svete pesmi pa prištevajo med najboljše v starejšem slovenskem nabožnem pesništvu sploh. Nemogoče je našteti vse Marijine pesnike. Vsekakor pa je treba omeniti Jožefa Levičnika, ki je kot zmožen organist uglasbil znano pesem Slovo od Marije za zadnji dan majnika. Levičnikovo ljubezen do Marije izpričuje tudi to, da je že mnogo prej, preden je Leon XIII. v litanije dodal vzklik Kraljica presvetega rožnega venca, v ČČasopisju izrazil željo, da bi smeli Marijo s tem naslovom klicati v litanijah.

Največ ljubkih pesmi, ki so jih iz globokega spoštovanja in iskrene ljubezni do Marije zložili številni Marijini pesniki, je uglasbil tedanji voditelj ljubljanskega stolnega kora duhovnik Gregor Rihar, ki je umrl l. 1863. Ni je vasi na vsej slovenski zemlji in ni ga kraja po vsem svetu, kjer bivajo Slovenci, kjer ne bi znali zapeti kake Riharjeve Marijine pesmi. Mnogo Volčičevih pesmi je uglasbil frančiškan p. Angelik Hribar, dolgoletni vodja frančiškanskega cerkvenega kora v Ljubljani, ki je izdal vrsto skladb v Marijino čast, med njimi Venec Mariji, Zdihljaji k Devici Mariji, Venček Marijinih napevov za Marijine družbe in znano zbirko Slava Brezmadežni. Hribar je umrl l. 1907 v Ljubljani. Iz Jeranovih in Volčičevih zbirk sta mnoge pesmi uglasbila Andrej Vavken, dolgoletni učitelj v Cerkljah na Gorenjskem, in Danilo Fajgelj iz Gorice. Frančiškan p. Hugolin Sattner (u. v Ljubljani 1934) je zložil na besedilo dr. Mihaela Opeka slovenski oratorij Marijino vnebovzetje (Assumptio), ki ga je l. 1912 v unionski dvorani v Ljubljani izvajala Glasbena Matica.

Številni pesniki in glasbeniki v našem stoletju so prav tako vsak po svojih sposobnostih skušali v pesmi in glasbi čim lepše proslavljati Marijino lepoto. Posebej bi želel omeniti duhovnika prof. Matija Tomca (u. 1986 v Domžalah), ki je poleg mnogih skladb uglasbil tudi kantato Marijina božja pot na Slovenskem.

Kdo bi mogel povedati, koliko src je že ganila naša Mariji posvečena pesem? Kdo jo more pozabiti, če jo je le kdaj slišal, kaj šele, če je tudi sam sodeloval pri mogočnem skupnem petju Marijinih pesmi pri skupnih pobožnostih ali na božjih potih! Kamor koli gre veren Slovenec po svetu, povsod ga Marijina pesem spremlja kot najdražja svetinja in najlepši spomin na veren domači krov.

Poglejmo zdaj še to, kako so naši pisatelji v nevezani besedi častili Marijo in verna srca spodbujali k njenemu češčenju. Omenimo tu le najpomembnejše slovenske šmarničarje izmed tistih, ki so že odšli k Mariji po plačilo za svoj trud v njeno čast.

Davorina Trstenjaka in Janeza Volčiča že poznamo. Marijin občudovalec Volčič je l. 1860 za majniško pobožnost izdal drugo knjigo, Nove šmarnice; v njej je sestavil 31 premišljevanj za ves mesec majnik. Za naslovno stran je izbral sliko prvotne cerkve Marije Pomočnice na Brezjah, ki je najznamenitejša Marijina božja pot na Slovenskem. — Najplodovitejši šmarnični pisatelj je bil Luka Jeran, saj je izdal sedem knjig šmarnic, sestavljenih največ po tujih vzorih, a prirejenih z obširnimi zgledi. Marijo posebno rad primerja raznim cvetlicam. Dr. Jože Jerše je kar 38 let zapovrstjo v Ljubljani pridigal za šmarnično pobožnost; v tisku je izdal šest knjig šmarnic. Prav tako je obogatil naše nabožno slovstvo s šestimi knjigami šmarnic župnik Seigerschmid. Župnik Lavtižar pa je v štirih knjigah opisal kar 124 Marijinih božjih poti širom po Evropi, ki jih je večinoma sam obiskal. Več avtorjev je izdalo po tri, dve ali eno knjigo šmarničnega branja. Kako bi mogli tu našteti vse šmarničarje!

Ali ni ta gorečnost slovenskih pisateljev nov dokaz, da so nas celo drugi po pravici imenovali za Marijin narod. Kako bogata setev je padla pri naših šmarnicah v slovenska srca! Ko bi mogli spoznati skrivnosti src, bi videli, koliko dobrih del, koliko svetosti je vzklilo prav iz naših šmarnic.

4. Osrednje teme

Naši šmarnični pridigarji in pisatelji so povedali veliko lepega in spodbudnega o nebeški Materi. Zavedali so se namreč, da moramo Marijo najprej poznati, da jo bomo mogli ljubiti. Da bi bolj goreče častili in prisrčneje ljubili Marijo, moramo natančneje poznati njeno življenje, njene odlike in kreposti, njeno vero in tudi

njeno slavo. Čim bolj jo bomo poznali, tem bolj jo bomo občudovali in s tem večjim zaupanjem se bomo zatekali k njej. Do vsega tega naj bi nam pomagali tudi govori, premišljevanja in berila, ki so jih naši šmarničarji iz leta v leto pripravljali.

Oglejmo si vsaj nekatere pomembnejše knjižice, zlasti naših starejših avtorjev.

Prve Volčičeve Šmarnice iz l. 1855 obsegajo le pet precej dolgih premišljevanj o namenu, za katerega je Bog človeka ustvaril. Prvotno so namreč, zlasti na deželi, šmarnično pobožnost s premišljevanjem opravljali le ob nedeljah in praznikih, in sicer po običajni popoldanski božji službi. Po krščanskem nauku, litanijah in blagoslovu so skoro vsi ostali v cerkvi pri šmarnicah, ki so trajale navadno kar celo uro. Najprej so poslušali šmarnično branje, nato molili rožni venec, na koncu pa imeli pete litanije Matere božje, pri katerih so za odpev najraje peli tole: Sveta Marija, sladko ime, k Tebi zdihuje moje srce / Roža duhovna, milosti polna / prosi Marija za grešnike vse. — Druge Volčičeve, tako imenovane Nove šmarnice iz l. 1860, so bile že razdeljene na 31 premišljevanj za vseh 31 dni majnika, po vsebini pa so bile podobne prvim. Tudi prve Jeranove šmarnice so bile po vsebini take kakor Volčičeve, pozneje pa je Jeran mnogo pisal tudi o prednostih Matere božje, da bi mogel njeno češčenje čimbolj pospeševati. V svojih šmarnicah je razlagal tudi slavospev treh mladeničev v ognjeni peči in z njim vabil k Marijinemu češčenju vse stvari: gore, hribe in doline, studence in morje, ptice in ribe, svetlobo in temo, noči in dneve, zemljo in nebo, ljudi in angele. Volčič in Jeran, pozneje pa tudi p. Hrizolog v svojih šmarnicah z naslovom Venček krščanskih resnic kakor tudi drugi, dajejo smernice in nauke za urejeno krščansko življenje. — Podobno dajejo pouk za vsakdanje krščansko življenje Terčeljeve šmarnice Marija, naše življenje, ki nas že v svojih naslovih takole poučujejo: Kaj mi je moj krstni dan? Že prvi korak naj se mi zgodi po božji volji. V mladostnem jutru naj mi bo glavna skrb dolžnost krščanske vzgoje. Na razpotju vprašaj za svet Marijo dobrega sveta. Glavni modrijan naj ti bo sveta vera. Otresi se razbojnikov — svojih grehov. Poišči usmiljenega Samarijana — nebeškega zdravnika. Zaupaj se božjemu služabniku — duhovniku svoje župnije. Vzljubi samotnega prijatelja — presv. Rešnje telo, sveto žrtev — sveto mašo, kruh življenja — sveto obhajilo, roso z nebes — molitev, Gospodov dan — s tem, da posvečuješ nedelje in zapovedane praznike. Večkrat prosi, da boš vreden zadnjega obiska — svete popotnice in da ti bo lahek obračun, ko se ti bo odprla knjiga življenja, popisana s tvojimi padci in tvojimi dobrimi deli.

Podobno je govoril v svojih Šmarnicah ali majnikovih govorih l. 1884 župnik Simon Gaberc, ki daje take nauke: Ključa nebes sta: križ in Marija. Rajsko veselje naj ti bo: molitev in pobožno petje. Svoje bogastvo daj otrokom, ubožcem in Mariji. Ne pozabi, da je stanovitnost potrebna, moli zanjo.

P. Ladislav Hrovat je v začetku tega stoletja razlagal »Marijine čednosti in dobrote«; opisal je Marijino pobožnost, potrpežljivost, pokorščino, uboštvo, pa tudi neskončno usmiljenje z grešniki in potrebnimi telesne in duhovne pomoči. Marijo, milosti polno, je opisal dr. Jožef Lesar s tem, da je razložil Marijino življenje, kakor so ga opisali evangelisti in molitev Zdrava, morska zvezda. Razne molitve v čast Materi božji je razlagalo več naših šmarničarjev. Najlepšo in najbolj navadno molitev Zdrava Marija in Sveta Marija sta razlagala Kerčon in Seigerschmid; Magnificat je razložil prošt Andrej Kalan. Pozdravljena, Kraljica, sta razlagala kar dva pisca. O molitvi sv. rožnega venca smo dobili kar troje Šmarnice. Razmeroma največ šmarničarjev pa razlaga Marijine nazive v lavretanskih litanijah. Smarničarji so prav tako radi razglašali Marijine praznike in godove.

Slovenci imamo tudi mnogo »romarskih« šmarnic. Že Jeran je opisal Marijino zemsko domovino Sveto deželo in v svoje šmarnice vpletel slavospeve, ki so jih že

stoletja vsak dan peli pri procesijah v cerkvi božjega groba v Jeruzalemu. Rimska Marijina svetišča je opisal dr. Mihael Opeka v svojih Rimskih šmarnicah. Slovenski romar župnik J. Lavtižar je v štirih knjigah opisal Marijina božja pota. Lurd so opisovali kar štirje šmarničarji: Franjo Marešič, ki je prevedel Lesserrovo svoj čas svetovno znano in v vse jezike prevedeno delo o Lurdu. Razne lurške čudeže je razlagal A. Žlogar v knjigi Lurški prizori. Nekateri opisujejo tudi domače Marijine božje poti.

Imamo tudi nekaj evharističnih šmarnic. Domžalski župnik France Bernik je l. 1927 izdal prve Evharistične šmarnice. Šmarnice s tem imenom so izšle tudi l. 1935 za evharistični kongres v Ljubljani.

Končno je zelo veliko naših šmarnic posvečenih Marijinemu Srcu. Že Janez Volčič je izdal dvojne: Nove Šmarnice, Marii prečisti Darovane in Šmarnice Naše ljube Gospe presvetega Serca. Največ šmarnic o Marijinem Srcu imamo iz novejšega časa.

5. Naš prvi šmarničar

Vlogo in pomen šmarnične pobožnosti za poglobitev in poživitev krščanskega življenja moremo najlepše videti pri začetniku slovenske majniške pobožnosti duhovniku Janezu Volčiču. Že več kakor pred sto leti je učil naše ljudi obhajati majnik v Marijino čast.

Janez Volčič se je rodil dne 27. aprila 1825 v župniji Škofja Loka. V družini je bilo dvanajst otrok. Starši sicer niso bili bogati, a globoko verni; želeli so, da bi vsaj enega otroka darovali Bogu. Zato so sina Janeza poslali v šole. L. 1849 je bil Janez posvečen v duhovnika. Ob mnogih dobrih vplivih domače in semeniške vzgoje je postal velik apostol Marijine slave med Slovenci. L. 1851 je prišel za kaplana v Horjul pri Ljubljani, kjer je ostal štiri leta. To so bila najbolj plodovita leta njegovega pisateljevanja. Tu je nastalo največ Marijinih pesmi, tu je napisal molitvenik Živi rožni venec in prve slovenske šmarnice.

Tudi v drugih župnijah, kjer je Volčič deloval, je skrbel za lepoto božje hiše. Kot dušni pastir je storil vse za dušni blagor svojih vernikov, zraven pa mnogo pisal in deloval tudi socialno. Ustanavljal je razne bratovščine, predvsem bratovščino sv. Rešnjega telesa, za katero je napisal Sveto uro, ki je doživela mnogo izdaj, dalje bratovščino Naše ljube Gospe presv. Srca, bratovščino živega rožnega venca in bratovščino sv. Cirila in Metoda. Pospeševal je tretji red in deloval za misijone. Ljudi je učil tudi umnega gospodarstva, sadjarstva in vinogradništva. Napisal je Domačega zdravnika za prvo slov. založniško hišo Mohorjevo družbo, ki jo je ustanovil škof A. M. Slomšek.

Volčičevih književnih del je 30. Največ in najlepše je pisal o Mariji. Izdal je 5 knjig šmarnic, knjižico Marijinih pesmi z naslovom Zdihljaji, katerih večino je p. Angelik Hribar uglasbil. Mnogo drugih njegovih Marijinih pesmi pa je uglasbil Gregor Rihar in jih še danes nad vse radi pojemo. Volčič je napisal n. pr. tele splošno znane in priljubljene Marijine pesmi: Marija, o sladko ime, prečudna Mati in Devica, Veselo povzdignimo svoje glasove, O Marija, vir kreposti, ti presežeš vse svetosti, Marijo častimo, pred njo pokleknimo, pa tudi najbolj znano Ti, o Marija, naša kraljica in za mladino pesmi Vrtec nebeški, ki so bile pri nas zelo razširjene. Več knjig je izdal tudi o sv. Jožefu. Njegovo največje delo pa je Življenje preblažene Device in Matere Marije in njenega prečistega ženina sv. Jožefa.

Svojim prvim šmarnicam je za uvod napisal prelepo navodilo, kako naj jih obhajamo. Med drugim pravi: »Glej, da boš dolžnosti svojega stanu ta mesec lepo in natanko opravil in bodi prepričan, da bo to najlepše češčenje Marije, ker tako božjo voljo spolniš in tudi svet Marijin slišiš, ki je na ženitnini v Kani dejala: Vse, karkoli vam poreče, storite! — Deni na stene svoje hiše ali izbice podobo Device Marije, lepšo ko premoreš; če ne premoreš velike, vsaj majhno podobico. Srečen si, če moreš tudi druge znance in sorodnike k temu pridobiti. To podobo Marije, naše Matere, lepo okrasi; če nimaš drugega, naberi prijetnih šmarnic ali prinesi drugih lepih poljskih cvetlic in jih okoli podobe na steno potakni. In ta kraj svojega stanovanja imej kot Mariji posvečeno hišico. — Pomisli dobro, česa boš Marijo s to pobožnostjo posebno prosil, da bi ti kakšno milost od Jezusa sprosila ali da bi te kakšne nevarnosti varovala; ali jo boš prosil, da bi za kako dušo tvojih rajnih ali za kakega grešnika prosila; ali kar koli misliš, da bi bilo zate najbolje. In to imej ves mesec pred očmi, česar Marijo s to pobožnostjo prosiš. — Zjutraj, ko vstaneš, vsak dan tega meseca poglej podobo Marije, izroči se ji popolnoma in lepo moli angelsko češčenje. Potem moli še 'O Gospa moja...' Če ti je mogoče, pojdi tudi med tednom vsak dan k sv. maši ali postavi se vsaj v duhu večkrat pred tabernakelj, v katerem Jezus sam v podobi kruha prebiva. — Pripravi se posebno lepo k sprejemu svetih zakramentov. — Kar molitve k Mariji zadeva, ti še posebno priporočam sv. rožni venec, ki je najlažja, najponižnejša in zato Bogu tudi toliko dopadljiva, kakor tudi peklu strašna molitev in katero so svetniki toliko priporočali in nanjo veliko vrednost stavili. Tudi litanije Matere božje moli vsak dan, če ti je le mogoče. —Varuj se najbolj tistega greha, ki je tvoj navadni, h kateremu največje nagnjenje čutiš. Izprašaj vsak večer svojo vest o vseh pregreških sploh; posebej pa večkrat premišljuj, kako se boš za naprej poglavitnemu grehu ustavljal. — Daruj tudi vsa dobra dela Mariji; pritrguj si kako malo reč pri jedi; potrpi z napakami svojega bližnjega; ko bi te pa le kaj prehitelo in bi iz navade ali neprevidnosti ali v naglosti se kaj pregrešil — sploh v vsaki nevarnosti ali težavi, posebno v vsaki skušnjavi se ozri na Marijo, zakliči jo ali zdihni k njej: O Gospa moja! O Mati moja; Spomni se, da sem Tvoj. Varuj me, brani me kakor svojo last in posest. — Na ta način boš varstvo Marije, Matere usmiljenja in kraljice nebeške zaslužil, katere najmanjše in najslajše delo svojih služabnikov, iz ljubezni do nje storjeno, obilno poplača.«

Tako je Janez Volčič, naš prvi šmarničar, učil Marijine častilce ne le krščansko živeti, temveč tudi z Marijo hoditi po poti popolnosti.*

---

* Ta sestavek je bil v francoskem jeziku prebran na X. svetovnem mariološkem kongresu v Kevelaerju (od 10 do 18. sept. 1987). Kongres je bil posvečen Marijinemu češčenju v 19. in 20. stol. do 2. vatikanskega cerkvenega zbora, zato tukaj niso upoštevane novejše šmarnice.

Nekaj literature

Viktor Kragl, *Ob stoletnici prvih naših šmarnic*, v: *Bogoljub 40* (1942) 92— 94; 135—137; 157—159; 209—211; 258—261.

Šmarnice za Marijino leto 1954, Ljubljana 1954 (ciklostil).

Šmarnice za leto 1955: »Marija in Slovenci. Zgodovinske šmarnice« (Nabral pok. Viktor Kragl — prirejen in okrajšan odtis oskrbel dr. J. Pogačnik), Ljubljana 1955 (ciklostil).

Lilijana Žnidaršič

Thomas More, »človek za vse čase«?

V Angersu v Franciji ima sedež mednarodna družba *Amici Thomae Mori,* ustanovljena leta 1963, katere člani so znanstveniki in drugi, ki se čutijo kakorkoli povezane z imenom Thomasa Mora. Družbin angleško-francoski trimesečnik *Moreana* želi po besedah glavnega urednika Germaina Marc'hadourja posredovati raznolikost pristopov in pogledov na Morovo misel, življenje in delo. Je nepogrešljiv vir informacij, ki zadevajo poleg Mora obdobje humanizma, renesanse in reformacije sploh — poudarek je še na Erazmu Rotterdamskem — a tudi drugo problematiko iz družbene, cerkvene in kulturne zgodovine. Vendar ostaja osnovna naloga družbe *Amici* in vse njene dejavnosti, ki sega od ZDA do SZ in Japonske, čimbolj osvetliti osebnost Thomasa Mora ter pokazati na še vedno živ zgled tega »človeka za vse čase«. Že njen obstoj zadostuje, da se vprašamo, kaj o Moru vemo Slovenci.

Thomas More v Sloveniji[1]

V slovenskem prostoru se je v literaturi More pojavljal predvsem kot utopist in kot svetnik ter je leta 1966 nastopil na odru SNG v Ljubljani kot osrednji lik Boltove igre *Človek za vse čase.*

Moru, piscu *Utopije,* sta odmerila prostor Ušeničnik in Krek, prvi v *Sociologiji,*[2] drugi v *Socializmu.*[3] Za Ušeničnika je *Utopija* »satira na družabne (družbene) razmere tedanjih držav, ozadje satire pa lep sen o idealni državi«. »Marsikatera misel je dobra, a v celoti je načrt utopičen.«[4] Tudi Krek pravi: »Morov spis je delo domišljije — socialen kritičen roman — in tudi ne zahteva več zase.«[5] Na drugi strani pa Vojin Milić, v predgovoru k prvi slovenski izdaji *Utopije* iz leta 1958,[6] govori — opi-

---

[1] Prim. L. Žnidaršič, *Thomas More in Slovenia,* Moreana, 95—96 (1987), 83—87.

[2] A. Ušeničnik, *Sociologija,* Ljubljana 1910.

[3] J. E. Krek, *Socializem,* Ljubljana 1925[2].

[4] A. Ušeničnik, n. d. 253.

[5] J. E. Krek, n. d., 232. O *Utopiji* še Franc Walland: »Težko je pa dognati, kako daleč je mislil More zares in kje se začne domišljija in utopija.« V op. 9 n. d., 16.

[6] Th. More, *Utopija,* Ljubljana 1958. Prevedel in opombe napisal Jože Košar.

raje se na Kautskega — o komunističnih elementih *Utopije* in ima Mora za »prvega socialista moderne dobe in enega velikih predhodnikov znanstvenega socializma«. Utopičnost nekaterih Morovih idej[7] je le posledica takratne nezrelosti zgodnjekapitalističnih družbeno-ekonomskih pogojev, ki bi bili »neogibni za socialistično oziroma komunistično družbeno ureditev«.[8]

Leto 1935 je leto Morove kanonizacije. Ob tej priložnosti je Časopis za duhovno pobudo in prosveto (l. II, št. 19) objavil Wallandov članek *Tomaž More*, ki je kasneje izšel kot samostojna publikacija.[9] V njem je širše predstavljen prikupen lik Tomaževe osebnosti: vse od prijetne zunanjosti, duhovitosti, pravičnosti, poguma... do vere, ki je njegov »bistveni, najbolj resnični in dejanski del«. «V veri svete katoliške Cerkve in prav zaradi vere v njo« je More pripravljen umreti; zato ima danes mesto v družbi svetnikov.[10]

Z delom angleškega dramatika Roberta Bolta, *Človek za vse čase* (A Man for All Seasons)[11], začenja SNG v Ljubljani gledališko sezono 1966/67. Predstava, katere režiser je bil Slavko Jan, njen dramaturg ter urednik gledališkega lista pa Janez Negro, je našla odmev v tisku: 6. 10. v Ljubljanskem dnevniku — intervju z režiserjem, dramaturgom, glavnim igralcem in 7. 10. v Delu — intervju z režiserjem ter v krajših ocenah Josipa Vidmarja (Delo, 8. 10), Boruta Trekmana (Ljubljanski dnevnik, 8. 10.) in Vesne Marinčič (Mladina, 22. 10). Thomas More, osrednji lik, ki ga je interpretiral Stane Sever, je različno označen. Slavko Jan vidi v Moru tri tendence: herojstvo, politiko in moralo; v ospredje postavlja tragičen boj človeka-posameznika proti pritisku oblasti (Delo 7. 10). Janez Negro opredeljuje Mora kot humanista, politika in pravnika; v juridični plati Morove narave — preveliko zaupanje do postave — leži Morova usodna zmota. Stane Sever pa je prepričan, da je »svet prav preko takšnih ljudi (kot je bil More) nadaljeval svojo pot naprej«. V Vidmarjevi oceni je More »resnično človeški človek«, Trekman omenja njegovo moralno veličino, besede Vesne Marinčič pa zvene malce ironično: »Sir Thomas More, ki niti za ped ne odstopi od tistega, kar mu narekujeta vest in previdnost.«

Obširnejšo kritiko Boltovega teksta in njegove slovenske uprizoritve je v Tribuni objavil Andrej Inkret.[12] Zanj je More »utopični fantast in samouničevalec«, »preprosta žrtev poniglavega sveta, saj ni zoper svojo smrt ukrenil ničesar — razen tega, da je veroval v Resnico-Moralo in da je to vero skušal spremeniti v zakon sveta.« Takemu gledanju se je uprl Vito Šoukal z vprašanjem: »In ali ni njegova (Morova) 'neakcija', njegova neprivolitev, pravzaprav največja akcija, največja angažiranost, stvar z največjimi možnimi posledicami; saj ravno zato si vsi tako prizadevajo, da bi ga pripravili do privolitve?« (Tribuna, 16. 11. 1966).

Čeprav je pregled Morove navzočnosti v slovenskem prostoru le okviren, kaže na deljenost mnenj in pogledov na *Utopijo* in Mora samega. Vendar gre — zlasti v

---

[7] Milič ne upošteva dialogične oblike spisa, ironije..., zato pogosto poenostavljeno enači ideje *Utopije* z Morovimi.

[8] Th. More, n. d., 11.

[9] F. Walland, *Tomaž More*, Ljubljana-Rakovnik 1945².

[10] God sv. Tomaža Mora (in Johna Fisherja) je 22. junija. Prim. *Leto svetnikov II.* (ed. M. Miklavčič, J. Dolenc), Ljubljana 1970, 636—641.

Ob kanonizaciji je naš časopis *Slovenec* (24. 5. 1935) zapisal: »Sveti oče Pij XI. je v cerkvi sv. Petra slovesno in javno razglasil za svetnika angleškega mučenika Tomaža Mora in Johna Fisherja. Kakor znano, ju je pred 400 leti dal obglaviti kralj Henrik VIII. zato, ker nista hotela pritrditi in odobriti, da se je kralj ločil od svoje dotedanje žene, da bi lahko vzel za ženo Ano Boleyn.«

[11] Prva uprizoritev Boltove drame je bila v Londonu leta 1960. Leta 1966 jo je na platno prenesel Fred Zinnemann.

[12] A. Inkret, *Slovensko gledališče 1966*, v: *Tribuna II, III* (1966)

primerjavi z rezultati raziskav v tujini — za skromno poznavanje Morovega življenja in dela, zato je prav, da vsaj delno razširimo svoje védenje o njem.[13]

Življenje Thomasa Mora

Zatakne se že pri Morovem rojstnem dnevu. Thomasov oče,[14] John More, po poklicu pravnik, je zabeležil rojstne datume svojih otrok; le pri Thomasu, kjer je zapisano sedemnajsto leto vladanja kralja Edwarda IV. (1461—1483) in sedmi dan februarja, ki pa ni bil, kot zapisano, petek, se je zmotil. Danes večina Morovih biografov navaja datum 6. 2. 1478 in Milk Street, London, kot rojstni kraj.

John More, strog človek, je poslal Thomasa v ugledno londonsko šolo St. Anthony's (ca. 1485) in pri dvanajstih — po tedaj v Angliji še zelo razširjeni navadi — za paža h canterburyjskemu nadškofu, kanclerju in bodočemu kardinalu Mortonu. Dve leti kasneje najdemo Thomasa na oxfordskem vseučilišču, kamor naj bi ga napotil Morton, ki je zgodaj opazil fantovo nadarjenost. Na Collegeu, kjer je More dve ali tri leta študiral *artes liberales*, se je oblikovalo njegovo zanimanje za klasike; nanj je najverjetneje vplival oxfordski grecist William Grocyn, eden glavnih predstavnikov zgodnjega humanizma na Angleškem.[15] Kljub temu je kot najstarejši sin na očetovo željo nadaljeval s študijem prava, in sicer v londonskih New Inn, Lincoln's Inn, Furnival's Inn. Ves ta čas se je ukvarjal z literarnim delom, klasično filologijo (okrog leta 1497 je za Holtovo latinsko slovnico Lac puerorum napisal začetne in zaključne latinske verze, prevajal je Lukiana) in filozofijo ter teologijo (leta 1501 je v londonski cerkvi sv. Lovrenca, kamor so, po Roperju,[16] zahajali najbolj učeni možje Londona, predaval o Avguštinovi *De civitate Dei* s filozofskega in zgodovinskega stališča). Hkrati je razmišljal o duhovniškem poklicu: privlačil ga je red kartuzijancev, s katerimi je štiri leta živel samostansko življenje. Po temeljitem premisleku se je odločil za življenje v svetu: raje je hotel biti čist zakonski mož kot pa duhovnik, nezvest svojim zaobljubam. Leta 1504 se je poročil s hčerko podeželskega plemiča, Jane Colt, ki je bila mlada, neizobražena in jo je More vzgajal v glasbi ter literaturi. Vendar je Jane že leta 1511 umrla in Moru so ostali štirje otroci: Margaret, Elizabeth, Cecily in John. Čez nekaj tednov se je More znova poročil. Tokrat s šest ali sedem let starejšo vdovo londonskega trgovca, Alice Middleton, ki ni bila »ni belle ni pucelle«, a je bila po Erazmovem mnenju odločna in marljiva gospodinja.[17] More naj bi se oženil bolj v korist družine kot za svojo zabavo. Alicina hči, Morovi otroci in še nekateri so sestavljali šolo, ki v nasprotju s tedanjimi navadami ni ločevala vzgoje fantov od vzgoje deklet.

Medtem si je More pridobil sloves zaradi pravniških sposobnosti, dobre latinščine in iznajdljivosti pri pogajanjih. Nastopal je v službi mesta London in londonskih trgovcev: bil je latinski tolmač pri trgovinskih pogajanjih (npr. leta 1509, po naročilu Mercers' Company, z mestom Antwerpen) in latinski govornik na uradnih

---

[13] Na naših srednjih šolah na primer predstavljajo Mora v glavnem kot utopičnega socialista.

[14] Thomasova mati, Agnes Graunger, je umrla verjetno leta 1499. O njej ne vemo skoraj nič.

[15] Predstavnika angleškega humanizma sta še John Colet in Thomas Linacre (večina avtorjev prišteva sem tudi Erazma Rotterdamskega), s katerima je imel mladi More prijateljske stike.

[16] William Roper (1496—1578), Morov zet, je pisec prvega Morovega življenjepisa (1577), ki ga imajo nekateri avtorji za memoarsko literaturo.

[17] Erazem, ki je srečal Mora ob svojem prvem prihodu v Anglijo leta 1499, je v pismu Ulrichu von Huttenu, napisanem in objavljenem leta 1519, podal zanimiv portret Morove osebnosti. Povzemam po francoskem prevodu (G. Marc'hadour) v: *Saint Thomas more: Écrits des Saints*, Namur 1962.

sprejemih (leta 1518 se je izkazal s pozdravnim govorom ob prihodu papeškega legata kardinala Campeggia, leta 1522 ob prihodu cesarja Karla V.). Od leta 1510 do 1518 je opravljal poklic londonskega sodnika, 1515 je s kraljevimi poslanci potoval na pogajanja v Brugge in Antwerpen, leta 1517 v Calais. Tega leta je bil sprejet v kraljevi svet in kralj Henry VIII. (1509—1547) ga je vedno bolj vključeval v dvorno življenje ter mu leta 1521 podelil viteški naslov. Erazem pravi, da se ni še nihče tako zelo trudil, da bi prišel na dvor, kot se je More tega branil. Zanj so bile obveznosti na dvoru velika obremenitev, saj se ni mogel posvečati svoji družini in literarnemu delu. Ovirale so ga tudi številne funkcije (leta 1523 »govornik« v spodnjem domu parlamenta, nadzornik vseučilišč Oxford in Cambridge leta 1524 oziroma 1525, kancler vojvodine Lancaster leta 1525) in pomembne diplomatske misije (leta 1520 »Polje zlatega sukna«, 1521 Brugge in Calais, 1527 Amiens, zadnjikrat leta 1529 Cambrai).

Sčasoma je hiša v Bucklersburyju, London, kjer je More živel vse od poroke z Jane Colt, postala premajhna, in More si je izbral Chelseo za novo bivališče. Tu je imel poleg dvorca, vrtov in sadovnjakov tudi tako imenovano Novo stavbo, v kateri so bile knjižnica, galerija in kapela, kamor se je navadno umaknil ob petkih. Na posestvu so verjetno živele opice, lisice, podlasice in ptice — Erazem jih je videl v Bucklersburyju — kar naj bi kazalo na humanistično razgledanega človeka, ki se zanima za živali in naravo. Na Erazmovo priporočilo je leta 1526 prišel v Chelseo nemški slikar Hans Holbein mlajši, kasneje dvorni slikar Henryja VIII., ki je zapustil več skic posameznih članov Morove družine in skupinski portret, ki je danes v Baslu (Kunstmuseum). Portret — skico Mora lahko dopolnimo z Erazmovim, osem let mlajšim opisom, ki je del že omenjenega pisma Ulrichu von Huttenu.[18] V njem je More srednje postave, njegovo telo je skladno, koža svetla in obraz bolj sijoče bel kot bled. Njegove oči so modrosive, posute s pegami (navadno znamenje srečne nature), njegovi lasje kostanjevi s črnim odtenkom... Obraz kaže značaj: vedno prijazen in dobrohoten..., iz njega diha prej veselost kot resnobnost.

Leta 1527 je kralj Henry prvič vprašal za Morovo mnenje glede zakonitosti svoje zveze s Katarino Aragonsko, vdovo njegovega starejšega brata Arthurja.[19] More se je opravičil, češ da ni pristojen soditi o tako kočljivi stvari, a se tudi po iskanju odgovora v Svetem pismu in drugod ni mogel strinjati s kraljevo željo po ločitvi. Kljub temu ga je Henry imenoval za kanclerja (23. 10. 1529) in mu obljubil, da ga ne bo silil k odgovorom, ki bi bili v nasprotju z njegovo vestjo. Iz kraljevega poročnega problema pa je nastajala zadeva, ki je segla na področje katoliške vere in je zadevala vrhovno oblast rimskega papeža. Leta 1532 (16. 05.) je More sicer odstopil, a jasno je postajalo, da bo kralj kljub obljubam terjal njegov odgovor. 30. 03. 1534 je bil sprejet zakon o nasledstvu, ki je razglasil potomce Henryja in Anne Boleyn[20] za dediče angleške krone. Ker je zakon v preambuli zanikal veljavnost Henryjevega prvega zakona in vrhovnost papeške avtoritete v verskih in cerkvenih vprašanjih, More nanj ni hotel priseči. 17. 04. 1534 so ga zaprli v Tower (že prej so ga skušali obtožiti, da je sprejemal podkupnine, v zvezi s prerokbami »nune iz Kenta« itd.),

---

[18] Glej op. 17.

[19] Katarinin zakon z Arthurjem je bil sicer spoznan za neveljaven, a Henry si je želel zakonitega moškega dediča, ki ga od Katarine ni mogel več pričakovati. Zato je sedaj potreboval papeževo potrdilo o veljavnosti prvega Katarininega zakona in neveljavnosti svojega, da bi se lahko poročil z Anne Boleyn.

[20] Henry se je skrivaj poročil z Anne 25. 01. 1533. Njenega kronanja 01. 06. 1533 se More ni hotel udeležiti. 11. 07. 1533 je bil Henry izobčen iz Cerkve, sentenca Klement VII. proti Henryjevi ločitvi pa je iz leta 1534 (23. 03.).

kjer je ostal petnajst mesecev. Jeza Henryja VIII., »edinega vrhovnega poglavarja angleške Cerkve«, ni mogla mimo Mora; po zakonu o veleizdaji — odrekel je kralju enega od nazivov — je bil obsojen na smrt.[21] Kljub pritiskom, tudi s strani svoje družine, je More vztrajal v ravnanju po vesti in bil 06. 07. 1535 obglavljen. Štiristo let kasneje ga je papež Pij XI. z Johnom Fisherjem razglasil za svetnika.

Delo Thomasa Mora

Morovi literarni začetki segajo v zgodnjo mladost, ko naj bi bil mladi Thomas igral in napisal nekaj »majhnih komedij«,[22] ki so se žal izgubile. Vsi Morovi biografi omenjajo njegovo nadarjenost za gledališče: kot deček se je izkazal pri improviziranem igranju interludijev na dvoru nadškofa Mortona, ki je predstavljal spodbudno okolje za literarno ustvarjanje.[23] V letih 1500—1504 so nastale »angleške pesmi«, kamor sodijo *Nine Pageants, A Rueful Lamentation for Death of Queen Elizabeth, Verses for the Book of Fortune* in *A Merry Jest, How a Sergeant Would Learn to Play the Friar.* Pri prvi gre za povezavo med tapiserijskimi podobami, ki predstavljajo »postaje« življenja, Slavo, Čas in Večnost, in latinskimi verzi; gre torej za povezavo med podobo, ki ponazarja besedo, in besedo, ki opisuje ali pojasnjuje podobo. Tu se prepletata dve temi: srednjeveška *memento mori* in petrarkistični *triumf,* minljivost zemeljskih stvari in zmagoslavje večnega Boga nad časom, časa nad slavo itn. Podobno je More izrazil svoj odnos do sveta v elegiji ob smrti kraljice Elizabeth, žene Henryja VII. (leta 1503), in v *Verses,* ki so hkrati posmeh praznoverju. V primerjavi s prejšnjimi pa *A Merry Jest* pokaže veselejšo plat Morove narave in je edina od »štirih stvari«, ki je bila objavljena za njegovega življenja.

Približno v čas Morove odločitve za življenje v svetu spada prevod življenjepisa grofa Pica della Mirandole (1463—1494), ki je najzgodnejši primer Morove angleške proze. Očitno je, da je Pico, zanimiva osebnost italijanskega humanizma, napravil na Mora velik vtis. Morova predelana biografija (izpuščena mesta, dodatki) izpostavlja eno izmed osnovnih nasprotij Picovega življenja: na eni strani skušnjavo posvetnosti, na drugi pa klic k duhovnosti. V tem je More videl sebe (tudi v nasprotju med težnjama po aktivnem oziroma kontemplativnem načinu življenja), a o Picu kot neposrednem Morovem vzoru ne moremo govoriti.

Prevajanja Lukiana s Samosate (120—180), v tistem času priljubljenega grškega satirika (v Italiji že v 14. stoletju), se je More lotil leta 1505. V latinščino je prevedel dialoge Cynicus, Menippus in Philopseudes; Tyrannicido pa — vsak zase — z Erazmom,[24] ki je leta 1505 drugič obiskal Anglijo. Lukian je precej vplival na Mora; med drugim s svojo značilno ironijo. Prebivalci Utopije pa »uživajo v Lukianovi duhovitosti«.

K Morovim zgodnjim literarnim stvaritvam prištevamo še latinske prevode epigramov iz neke grške antologije, njegove lastne epigrame, ki zbadljivo opominjajo

---

[21] O sojenju in krivi prisegi Richarda Richa glej E. E. Reynolds, *St. Thomas More,* New York 1958. O leta 1962 odkritem viru v zvezi s tem prim. Richard Marius, *Thomas Morus. Eine Biographie,* Zürich 1987, 619—633.

[22] Erazem v pismu von Huttenu, v *Saint Thomas More: Écrits des Saints,* 21.

[23] Henry Medwall, Mortonov kaplan, je napisal v angleščini prvo povsem svétno igro *Fulgens' and Lucrece.* O Morovih pripombah na *The comedy of Salomon* (kateri naj bi bil sam dodal nekaj delov) v pismu Holtu iz leta 1501 glej: F. P. Wilson, *The English Drama 1485—1585,* Oxford 1979, 90.

[24] Erazem je kasneje posvetil Moru svojo *Hvalnico norosti (Encomium morias,* 1509), ki je izšla v Parizu leta 1511. Slov. izd.: Ljubljana 1952, prevedel Anton Sovre.

na človeške napake in slabosti, in latinske pesmi, med katerimi so zanimive tiste iz leta 1509, ki pozdravljajo prihod Henryja VIII. na prestol in so odsev takratnega razpoloženja: naivnega prepričanja humanistov, da je mladi vladar glasnik nove dobe miru in intelektualnega razcveta.

Eden najpomembnejših virov za obdobje Richarda III. (1483—1485), *Zgodovina Richarda III.* (History of King Richard III.), je nastajal v l. 1514 do 1518, in sicer v dveh, latinsko in angleško pisanih različicah. Teksta sta bila verjetno pisana vzporedno, latinski namenjem izobražencem na kontinentu, in angleški Angležem. Delu priznavajo literarne kvalitete: dramatičnost, ironijo itd., obstajajo pa različne interpretacije glede njegove zgodovinske vrednosti. Kljub temu gre za prelomnico v angleškem zgodovinopisju, saj do tedaj ni bilo domače tradicije na področju historične biografije. Richard III., sporna osebnost angleške zgodovine, je postal legenda[25] (amoralen, fizično in psihično deformiran vladar) prek Shakespeara, ki je črpal, čeprav posredno, prav iz Morove *Zgodovine*.

Decembra leta 1516 je v Louvainu izšla *Utopija*, ki je takoj pritegnila pozornost učenjakov po Evropi in je še vedno vir nasprotujočih si razlag in pristopov. Posvetilnemu pismu Pietru Gillisu — Aegidiusu, flandrijskemu humanistu in Erazmovemu prijatelju, sledita dve knjigi. Prva vsebuje kritiko sodobne, zlasti angleške družbe in je v glavnem pisana v obliki dialoga, ki je hkrati dialog med različnimi gledišči. Druga knjiga je pripoved izmišljenega popotnika Hythlodaeusa, ki je opis in hvalnica družbi, ki je ni, in je prav tako sestavljena iz vrste premišljenih, navideznih in resničnih protislovij, pojavljajočih se na vseh ravneh: od besede utopija[26] do največjih besednih in miselnih struktur. Sporočilo *Utopije* se zato izmika togim opredelitvam; kljub temu se vse od njenega izida porajajo težnje, da bi določili njen pomen.

Tako Erazem pravi, da je bil Morov namen pokazati, odkod izvira zlo v državah, s posebnim ozirom na razmere v Angliji, ki jih je More dobro poznal. Harpsfield ima *Utopijo* za »veselo pogruntavščino«, Stapleton jo priporoča za pozorno branje.[27]

Kasneje vidijo krščansko-apologetsko usmerjene razlage[28] v poganskih utopijcih in njihovih vrlinah, temelječih na razumu, opomin kristjanom, ki živijo v pregrehah kljub božjemu razodetju (Chambers). Krščanstvo ne dovoljuje poroke duhovnikom, ločitve poročenim, evtanazije in atentatov na tiranske vladarje — vse to je dovoljeno na otoku Utopija — vendar je potrebno upoštevati ironijo, šaljivost ter globlji pomen izraženih misli, saj je More krščanski svetnik (Reynolds). Elemente ironije in satire, poudarja na primer Dorsch, ki izhaja iz literarnega vidika in ima *Utopijo* za »eine Mischung vor Scherz und Ernst«, Mora pa primerja z angleškim satirikom Swiftom.

Socialistično-komunistične interpretacije, začenši s Karlom Kautskym, vedno znova opozarjajo na družbeno kritiko prve knjige in na izvirno komunistično naravo utopijske družbene ureditve v drugi knjigi. Ernst Bloch pojmuje *Utopijo* kot simbol svobode, kot »prvo novo podobo demokratično-komunističnih sanj«. Temu gledanju nasprotno je mnenje, da je Morova država skrajno izumetničena, podobna Hitlerjevi Nemčiji, njeni državljani so nesvobodni (Mackie). Tudi Helmut Kern obža-

---

[25] O Richardu — Antikristu prvi John Rous, kronist Henryja VII.

[26] »*Utopija*« je sestavljenka grškega izvora: ou' (ne) in tópos (kraj), ki pomeni kraj ali deželo, ki je ni.

[27] Nicholas Harpsfield in Thomas Stapleton sta Morova biografa iz 16. stoletja. Roper *Utopije* ne omenja. Prim. op. 16.

[28] Glede interpretacij *Utopije* prim. U. Baumann, H. P. Heinrich, *Thomas Morus: Humanistische Schriften*, Darmstadt 1986, 154—187. In E. McCutcheon, *My Dear Peter: The Ars Poetica and Hermeneutics for More's Utopia*, Angers 1983.

luje v *Utopiji* imperialistično politiko, sužnjelastništvo in pomanjkanje individualizma ter osebne svobode.

Modernejše razlage skušajo upoštevati kompleksno dialogično obliko spisa in zgodovinsko-politični ter religiozni okvir njegovega nastanka in natančnejše analizirati vzajemno učinkovanje ene knjige na drugo. Poleg tega se zavedajo, da je potrebno ugotovitve analiz preveriti v sklopu celotnega Morovega življenja. Kljub temu prihaja do različnih gledanj in poudarkov. Tako je Surtzovo zanimanje usmerjeno najprej v pojav »hedonizma in absolutnega racionalizma«, ki naj bi bila konstituitivna elementa Morove utopične države; po analizi dela s komunističnega in religioznega vidika pride do zaključka, da je *Utopija* hvalnica razuma, modrosti, ki je »of classical antiquity«. In če pogani s pomočjo razuma lahko ustvarijo »a noble nation«, lahko kristjani, »z dodatno pomočjo božjega razodetja in Kristusove milosti, odpravijo vse krivice in sovraštvo ter zgradijo novi Jeruzalem...« Na drugi strani se Logan osredotoča na politično misel dela. More je hotel poučiti krščanske humaniste, kako naj analizirajo nepravilnosti v družbi, in pokazati na koristnost takih analiz v praksi. Hkrati je obsodil real-politične tendence posvetno usmerjenih humanistov, na primer Machiavellija.

Veliki prispevek k razumevanju *Utopije* pa predstavljajo raziskave McCutcheonove, ki z analizo jezika sledijo Morovemu »gibanju misli in igri domišljije«. *Utopija* je paradoks, ki so ga uporabljali tudi drugi renesančni umetniki in je Moru omogočil, da namesto razlag, idej, vrednot itd. iz bralca nenehno izvablja odziv in mu ponuja udeležbo pri iskanju resnice.

Utopija, »spomenik humanizma in renesanse«, ostaja torej izziv za sodobnega bralca.

Naslednje Morovo delo, ki velja za najbolj mračno, nosi naslov *Štiri poslednje reči* (Four Last Things). Gre za meditacijo o smrti, za razmišljanje o smrtnih grehih. More izhaja iz srednjeveške *ars moriendi,* ki nosi sporočilo: Sic transit gloria mundi in spominja na Morove mladostne »angleške pesmi«. Leta 1522 pisano delo, ki je ostalo nedokončano, je časovno hkratno z Morovimi uspehi v javnem življenju; verjetna je Foxova[29] razlaga, da je juridični umor vojvode Buckinghamskega (leta 1521) zbudil v Moru slutnjo, da se bo ponovilo dogajanje, ki je sledilo umoru drugega vojvode Buckinghamskega v *Zgodovini Richarda III.,* to je stopnjevanje terorja. Toda tokrat More ni bil zgolj opisovalec, bil je eden od »igralcev«.

V Morovem pisanju pomeni prelomnico leta 1528. V tem času je Luter pridobival vedno več angleških privržencev — zlasti po letu 1526, ko je bil tiskan Tyndalov prevod Nove zaveze — in je Tunstal, londonski škof, prišel na idejo, da bi »obrambo« Cerkve pred luterani prevzel neteolog, ki bi pisal polemične spise v angleškem jeziku in bi ga razumeli tudi neučeni ljudje. Leta 1523 je sicer More pod psevdonimom Gulielmus Rosseus objavil svoj *Responsio ad Lutherum,*[30] vendar se v resnici ni želel vključiti v katoliško-luteranski spor. Po letu 1528 pa sledimo celo vrsti teološko-polemičnih spisov. *Dialog, ki zadeva herezije* (Dialogue Concerning Heresies, 1529) je najbolj brano od Morovih tovrstnih del; gre za pravi dialog: »nasprotnik« podaja svoje stališče, sledi Morov odgovor. *Moledovanje duš* (Suppliction of Souls, 1531) je odziv na Fishev napad na duhovščino, katere pohlep

---

[29] A. Fox, *Thomas More. History and Providence,* New Haven — London 1983, 102—104. Fox skuša v navedenem delu osvetliti »More's intellectual career«.

[30] Na Luthrovo *De captivitate Babylonica* (1521) je odgovoril Henry VIII. z *Assertio septem sacramentorum* (Henry dobi naziv »Defensor fidei«). Sledil je Luthrov napad (1522), nato Morov, pogosto žaljiv, *Responsio.*

in bogastvo sta vzrok revščine na svetu. Poleg teoloških argumentov se More dotika socialnih vprašanj svojega časa, na primer karitativne skrbi za uboge. *Spodbijanje Tyndalovega odgovora* (Confutation of Tyndale's Aswer, 1532/1533) je težko berljivo delo: dolgoveznost (prolixity) zmanjšuje učinkovitost Morovih utemeljevanj. Še najbolj razumljiv je uvod, v katerem More svetuje bralcu, naj ne bere niti njegovih knjig niti knjig luteranov, marveč dela, ki dvigujejo pobožnost. *De imitatione Christi* Tomaža Kempčana, *Scala perfectionis* Walterja Hiltona itd. *Apologia* (Apology, 1533) zadeva očitke glede krutosti preganjanja luteranov-heretikov, zanimiv je predvsem Morov zagovor pred obtožbami, da ga lakomnost po denarju, ki naj bi ga dobival od Cerkve, vodi pri obrambi duhovščine. *Zavzetje Salema in Bizanca* (Debellation of Salem and Bizance, 1533) je zopet odgovor na pritožbe o krivični zakonodaji v zvezi z ravnanjem s heretiki. *Odgovor na strupeno knjigo* (Answer to a Poisoned Book, 1533) pa je Morovo zadnje polemično delo, namenjeno Joyevi *The Supper of the Lord,* in vsebuje Morov prevod ter komentar na Janezov evangelij (6,41—58). Zaključne besede izražajo upanje na spravo s heretiki.

Odnos More — protestantizem bi zahteval posebno obdelavo; tu naj omenim le odpor, ki ga je More izrazil v svojih polemikah in epitafu iz leta 1532 (v župnijski cerkvi Chelsea), kjer pravi o sebi, da je bil »grievous to heretics«. V novih verskih naukih, predvsem v luteranstvu, je More videl puntarsko herezijo, ki ruši enotnost Cerkve in je zato negativna. Cerkev »vodi božji duh«, avtoriteta papežev izhaja od Boga, enotnost krščanstva pa je zanj več kot zgolj abstraktna resnica. Za herezijo stoji Antikrist in namen heretikov ni reformirati Cerkev, temveč uničiti Kristusovo vero, da bi lahko zaživeli v grehu in anarhiji.[31]

Pred Morovim odhodom v Tower naj bi bila, po novejših ugotovitvah,[32] nastala *Razprava o Kristusovem trpljenju* (Treatise on the Passion of Christ, 1534), ki skupaj z *Razpravo o prejemu blagoslovljenega telesa našega Gospoda* (Treatise to Receive the Blessed Body of Our Lord, 1534), napisano v Towru, verjetno predstavlja nadaljevanje odgovora na omenjeno Joyevo delo. Vendar se tu oster ton prejšnjih polemik umakne poučnemu;[33] More ne želi zgolj komentirati evangeljskih poročil o Kristusovem trpljenju, ampak izpostaviti njegov pomen v zgodovini človeštva. Zato pripoveduje najprej o padcu angelov, stvarjenju sveta, izvirnem grehu in nato o božjem odrešenju po Kristusu. Vsakemu delu *Razprave* sledi molitev. Druga »razprava« je kratka in neposredna predstavitev svete evharistije, je zavrnitev Joyeve trditve, da so zakramentalne oblike le znamenja, ki jih izvoljeni duhovno prejemajo po veri.

V tišini towerske celice je More ustvaril svoje najbolj osebno delo, *Dialog o tolažbi v nesreči* (Dialogue of Comfort Against Tribulation, 1534/1535), ki je hkrati odsev njegovih notranjih bojev, slutnje smrti in krize, ki jo je čutil v domovini in svetu (reformacija Henryja VIII., širjenje protestantizma, turška nevarnost, mednacionalna trenja). Fiktiven dialog med modrim ogrskim plemičem in njegovim mladim nečakom postavlja na Ogrsko v leta 1527—1528, ko se Budimu nevarno bližajo Turki. Delo sestavljajo tri knjige. V prvi More opredeljuje pojem in pomen nesreče, trpljenja ter poudarja, da je vera osnovni pogoj za dosego tolažbe. Druga knjiga obravnava tri vrste skušnjav (od štirih), metaforično podanih v Psalmu 90 (5—6),

---

[31] Oster je More v *Pismu Bugenhagnu* (*Letter to Bugenhagen,* 1525), kjer obsoja zatrtje kmečkih uporov v Nemčiji leta 1525, ki je zanj delo heretikov; pisanje so spodbudile tudi poroke Luthra, Bugehagna itd. istega leta. Prim. Fox, n. d. 138.

[32] Fox, n. d., 210—211.

[33] Večina avtorjev šteje »razpravi« k duhovnim, ne polemičnim spisom.

med drugim skušnjavo samomora in skušnjavo mučeniške smrti. Tretja knjiga pa govori o skušnjavah v zvezi s strahom pred preganjanjem zaradi vere, ki jih je More med pisanjem globoko doživljal. Na koncu je nad skušnjavami dosežena zmaga; edino pravo tolažbo je moč najti v zgledu Kristusovega trpljenja. V *Dialogu,* ki je kvalitetno delo tudi z literarnega vidika in vsebuje veliko navedkov in referenc na Sveto pismo, cerkvene očete in antične pisce ter podob iz Morove preteklosti, se prepletajo politične in druge teme ter Morovo osebno izkustvo, ki je obenem občečloveško. Z *Dialogom* je More ustvaril svojo »duhovno oporoko«.

Poslednje Morovo delo *O žalosti... Kristusovi* (De tristitia... Christi, 1535) pomeni vrh njegovega obsežnega opusa. Moru se prek Kristusovega trpljenja trpljenje kaže kot arhetip celotnega človekovega izkustva, določenega po božji previdnosti. Neposredno pred smrtjo upira More oči v Kristusa: kot Kristus si želi, naj gre, če je mogoče, ta kelih mimo njega, a, kot Kristus, je pripravljen podrediti svojo voljo božji.

Pregled Morovega dela bi ostal nepopoln brez kratke oznake njegove bogate korespondence. Zanimiva so pisma humanističnim učiteljem (Holtu, Coletu) in humanistom na kontinentu (Brixiusu, Budauesu, Busleidenu, Craneveltu, Frobenu), zlasti Erazmu Rotterdamskemu. Nekaj pisem je pisanih v zagovor humanizma (Dorpu, Univerzi Oxford, Neznanemu menihu) in katoliške vere (Bugenhagenu, Fisherju, Frithu); omeniti je potrebno še službena pisma (Henryju VIII., Cromwellu) in *epistolae familiares,* med njimi so najbolj osebna tista, ki jih je More pošiljal iz Towra svoji najljubši hčeri Margaret.

Iz korespondence Thomasa Mora: Pismo ženi Alice[34]

Ohranilo se je le eno Morovo pismo ženi Alice. Napisano je bilo 3. septembra 1529 v Woodstocku, kjer se je takrat nahajal dvor Henrika VIII. Tu je More poročal kralju o pogajanjih v Cambraiju, katerih rezultat je bil razglas mirovne, prijateljske in obnovljene trgovinske pogodbe med Karlom V, in Henrikom VIII. (5. 8. 1529). Potovanje v Cambrai je bilo Morova poslednja diplomatska misija, kajti 26. oktobra istega leta se je odločil sprejeti kanclersko službo. V obdobje pred nastopom te visoke funkcije spadajo začetki Morovega resnejšega polemiziranja z razširjevalci reformacijskih idej; junija 1529 je izšel njegov polemični spis »Dialog, ki zadeva herezije« (Dialogue Concerning Heresies). V tem času je More opravljal službo kanclerja vojvodine Lancaster in ga je intenzivno javno življenje pogosto odtrgovalo od doma. Tako se je v Morovi odsotnosti na njegovem domu v Chelseu,[35] kjer je prebival od leta 1526, pripetila nesreča: zaradi neprevidnosti nekega soseda je na zadnji dan žetve požar uničil ves pridelek in del stanovanjskih prostorov. Slabo novico je Moru prinesel njegov bodoči zet Giles Heron,[36] More —pater familias in zemljiški gospod — pa je v naglici napisal pismo, ki se glasi:

---

[34] *The Correspondence of Sir Thomar More,* ed. E. F. Rogers, Princeton 1947, št. 174. Avtograf pisma je v British Library, London.

[35] V Morovem času je bila Chelsea vasica na levem bregu Temze, danes pa je del zahodnega Londona. Morova hiša se je nahajala na današnji Beaufort Street, med mostom Battersea Bridge in King's Road. Porušili so jo leta 1740.

[36] Giles Heron je bil Morov varovanec. 29. septembra 1529, skoraj mesec dni po požaru, se je poročil z Morovo najmlajšo hčerjo Cecily. Leta 1540 je bil obtožen veleizdaje in usmrčen.

Gospa Alice, priporočam se Vam iz vsega srca!

Sin Heron me je obvestil o požaru, ki je uničil naše skednje in skednje naših sosedov ter vse žito, ki je bilo v njih. Res je škoda izgubiti toliko dobrega žita; a taka je bila božja volja. Ker je bilo Bogu povšeči, da nam je poslal to nezgodo, se moramo, in je naša dolžnost, ne le sprijazniti s tem, ampak se tudi veseliti njegovega »obiskanja«. On nam je naklonil vse, kar smo izgubili, in ker nam je tokrat le ponovno odvzel podarjeno, naj se izpolni Njegova volja. Ne pritožujmo se, marveč brez jeze prenašajmo to preizkušnjo in se iskreno zahvalimo Bogu tako za pomanjkanje kot za obilje. Morda smo bolj upravičeni, da se Mu zahvaljujemo za naše izgube kot pa za naše uspehe; kajti On v Svoji modrosti ve bolje kot mi sami, kaj je dobro za nas. Zatorej Vas prosim, bodite dobre volje in pojdite z vso družino v cerkev ter se tam zahvalite Bogu za vse, kar nam je dal, za vse, kar nam je vzel, in za vse, kar nam je ohranil. Naše imetje lahko pomnoži, kadarkoli hoče, in če želi, vzame še več; zgodi naj se po Njegovi volji.

Prosim Vas, da se dobro pozanimate o škodi, ki so jo utrpeli moji revni sosedje. Recite jim, naj si nikar ne delajo skrbi zavoljo tega, kajti tudi če bi se moral odreči poslednji žlici, nočem, da bi kdo od mojih sosedov trpel pomanjkanje zaradi nesreče v moji hiši. Želim, da se veselite v Gospodu[37] *skupaj z mojimi otroki in vso družino. Pogovorite se s prijatelji, kako bi najbolje preskrbeli žito za naše potrebe in seme za setev v prihodnjem letu — ako sodite, da je dobro obdržati zemljo v naših rokah. A bodite takega ali drugačnega mnenja, jaz mislim, da ne bi bilo dobro tako naglo opustiti vso zemljo in odsloviti delavce s posestva, dokler se o tem ne posvetujeva. Če pa imamo več delavcev, kot jih boste potrebovali, in če si le-ti lahko sami poiščejo drugega gospodarja, jih smete odpustiti. Vendar ne bi rad, da bi bil kdo kar tako odpuščen, ne da bi vedel, kam naj gre. Ko sem prišel sem, sem spoznal, da bom moral še naprej ostati pri kralju. A sedaj bom, tako mislim, zaradi te nesreče dobil dovoljenje, da pridem in Vas vidim prihodnji teden. Takrat se bova skupaj pogovorila o vsem in preudarila, kaj bi bilo najbolje storiti.*

In tako Vas ter vse najine otroke kar najprisrčneje pozdravljam.

Napisal v Woodstocku, tretjega dne v septembru, Vaš ljubeči mož,

Thomas More, vitez

Navedeno pismo je torej možev nasvet ženi, kako naj v njegovi odsotnosti ravna ob nezgodi, ki je nedavno doletela njuno hišo. Pri tem je treba takoj poudariti, da se More najprej zavzame za pravilen notranji odnos do nesreče in šele nato spregovori o vprašanjih praktične narave. Tako nam tudi to pismo razkriva pomen Morove religioznosti, njegovega prepričanja, da za prijetnimi in neprijetnimi dogodki v življenju tega sveta stoji božja volja. Nasploh je v njegovih delih opaziti stališče, da zgodovinsko dogajanje spremlja božja previdnost in ne zgolj neka slepa usodnost. Čeprav zgodovine ne piše Bog neposredno, More veruje v prisotnost božje modrosti, ki je nad človekovim razumevanjem.[39] Zato je prav ne le vdano prenašati hudo, ampak se tudi »veseliti v Gospodu«; kajti vse, kar človek ima, je sicer minljivo, a je od Boga. S svojo vero želi More ohrabriti ženo in po njej vso družino; njegova želja, da družina poroma v župnijsko cerkev ter se tam zahvali

---

[37] Prim. Flp 4,4.

[38] More je postal vitez leta 1521, vendar je pismo najstarejši ohranjeni dokument, v katerem More svojemu imenu dodaja naslov »vitez«.

[39] Alistair Fox, *Thomas More. History and Providence*, New Haven—London 1983, str. 99—100. Fox med drugim vzporeja to Morovo gledanje z Avguštinovim.

Bogu, pa je bolj naročilo kot nasvet njenega »dušnega pastirja«. Na drugi strani izzveni kot naročilo Morova skrb za sosede, ki jih je prizadela izguba skednjev in žita, ter »navodilo« za nesebično ravnanje z najetimi delavci, ki jih ne sme kar tako odpustiti. V pismu ni sledu o obsojanju sosedove malomarnosti, ki je zanetila požar, in tudi ne o poskusu reševanja imetja — katerega osnova je prav zemlja — za vsako ceno. Odločitve v zvezi z upravljanjem posestva, prodajo zemljišč in oskrbo z žitom More prepušča ženi. V vsem pismu občudujemo njuno razmerje: More ženi zaupa kot upraviteljici domačega gospodarstva, še več, kot duhovni voditeljici svojih otrok.[40] Hkrati se zaveda obojestranske odgovornosti in pomena skupnih odločitev, za katere si bo potrebno vzeti čas. Predvsem pa je pismo pomembno zato, ker prispeva k dvomu glede utemeljenosti podobe, ki se je o Morovi drugi ženi Alice ohranila do danes. Po tej je Alice neprivlačna, slabo izobražena, negostoljubna ženska dolgega jezika, ki ne more razumeti interesov ter stisk svojega moža.[41] Tako podobo »Lady Alice« so pomagale izoblikovati izjave gostov v Morovi hiši,[42] Morovi biografi, katerih glavni namen naj bi bil izpostaviti — tudi prek Alice — Morovo krepostnost,[43] pa tudi Morove lastne, pogosto zbadljive opazke. Kljub temu da večina podob temelji vsaj delno na zgodovinski resnici, se na drugi strani zdi, da je »bila Alice s svojo preudarnostjo in »zdravo pametjo« protiutež Morovi pogosto brezskrbni popustljivosti.«[44] Prav tako je moralo biti Moru v veliko olajšanje, da je v času preobremenjenosti s političnimi funkcijami imel ženo, ki ji je tudi v nesreči lahko zaupal.[45]

Pismo nam ima torej marsikaj povedati: o Morovi ženi Alice, o odnosu med zakoncema in predvsem o Moru samem. Je priča iz zasebnega življenja človeka, čigar javno življenje imamo navadno pred očmi. Zato je prispevek k celovitejši podobi Morove osebnosti.[46]

Sklep

Že v tej kratki predstavitvi Morovega življenja in dela se srečujemo z mnogostranostjo Morove osebnosti in širino njegove literarne dejavnosti, z Morom, angažiranim v javnem življenju, in Morom, iščočim duhovnost. Za mnoge je Morovo živ-

---

[40] Ko se je More leta 1511 drugič poročil, je bilo najstarejši hčeri Margaret šest let, najmlajšemu sinu Johnu pa dve leti. V drugem zakonu ni bilo otrok.

[41] Vendar je znano, da je morala Alice prodati del svoje garderobe, da je lahko plačevala vzdrževalnino za Mora, ko je bil zaprt v Toweryju. Ohranjen je tudi prepis njene prošnje Henriyu VIII. za Morovo izpustitev iz zapora (British Library, London).

[42] V zvezi z Alicino negostoljubnostjo naj omenim dvoje pričevanj. Andreas Ammonius, Italijan v službi Henryja VIII. in Morov prijatelj, je leta 1511 v pismu Erazmu zapisal, da se je iz Morove hiše umaknil zaradi »the hooked beak of the harpy«, t.j. »Lady Alice«. Erazem pa je proti koncu enega svojih obiskov pri Moru izjavil: »Naveličal sem se Anglije in Morova žena se je naveličala mene« (14. 8. 1516). O tem glej R. W. Chambers, Thomas More, Oxford 1938, str. 111 in str. 115.

[43] Conal Condren, *Dame Alice More & Xanthippe: Sisters to Mistress Quickly, Moreana* št. 64 (1980), str. 59—64.

[44] H. P. Heinrich, *Thomas Morus,* Reinbek 1984, str. 33.

[45] V Morovm epitafu je Alice zlasti »ljubeča mati«. Pri tem je treba upoštevati, da je bil epitaf iz leta 1532 namenjen objavi (More ga je poslal Erazmu leta 1533), medtem ko navedeno pismo ni bilo in je zato še dragocenejši dokument.

[46] Pismo je prevedeno v francoščino: G. Marc'hadour, *Communio,* Mars-avril 1979 in v nemščino: B. von Blarer, *Die Briefe des Sir T. More,* Einsiedeln 1949; in Ruth, Walter F. Schirmer, *Thomas Morus Privat,* Köln 1971.

ljenje »sveženj nasprotij«; še več jih je, ki menijo nasprotno. Naj bo resnica na strani prvih ali drugih, Thomas More ostaja pomembna osebnost tudi ob koncu 20. stoletja. *Človek za vse čase*, bi rekel Erazem.

Povzetek: Lilijana Žnidaršič, Thomas More — »Človek za vse čase«?

Angleški politik, filozof in teolog Thomas More je s svojo osebnostjo zarisal lik, ki ostaja neizbrisen; R. Bolt ga označi kot človeka za vse čase. Avtorica poskuša opozoriti na vpliv, ki ga je Th. More imel in ga ima na Slovenskem; v drugem delu razprave pa poda njegovo biografijo, kjer opozori na nekatera sporna mnenja, in označi njegovo dejavnost ter vplive, ki jih ima s svojimi deli še danes. Dokaz za to je mednarodna družba Amici Thomae Mori.

Summary: Lilijana Žnidaršič, Thomas More — »Man for All Seasons«?

English politician, philosopher and theologinst Thomas More was a personality not to be forgotten; R. Bolt defined him as a »Man for All Season«. The author has tried to outline his past and present influence in Slovenia. The second part of the paper contains More's biography together with some disputable opinions in this connection and defines his activity and the influence of his works even in modern times. A proof therefor is also the international society Amici Thomae Mori.

Alojzij Slavko Snoj

Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha*

Megleno zremo lik svetega Tomaža, a bistri nas njegova jasna misel, da bi tako v znamenja časa kakor v njihovo razumevanje »čim globlje prodrli in odkrili njih medsebojno povezanost« (DV 16). »Pri *angelskem učitelju* je (namreč) tolika moč duha, tako iskrena ljubezen do resnice in tolika modrost pri preiskovanju, objasnjevanju in najprimernejšem medsebojnem povezovanju vzvišenih resnic, da je njegov nauk učinkovito sredstvo ne le za utrjevanje temeljev vere, ampak tudi za koristno in varno doseganje sadov zdravega napredka.«[1]

Izjemnost svetega Tomaža lahko na neki način primerjamo z enkratnostjo nekega drugega učiteljskega lika, ki sicer še ne stoji v vrsti cerkvenih učiteljev, a ga Cerkev kljub temu kliče *oče in učitelj mladine*. To je educator princeps, kakor ga je imenoval Pij XI. (1. aprila 1934), sveti Janez Bosko, čigar stoletnico smrti letos obhajamo (1888—1988). Akvinec je globok in prodoren mislec, don Bosko pa izvrsten umetnik krščanske vzgoje; ni znanstvenik niti v teoloških niti v antropoloških vedah, temveč pristen pastir in učitelj pedagoške ljubezni. V življenjski sintezi je doumel, sprejel in poglobil krščanski čut, ga zaživel dejavno, jasno in premočrtno. Njegova dediščina je (med drugim) *preventivni vzgojni sistem, pedagoška metoda ali vzgojni vzorec*, ki se prožno prilagaja različnim kulturam in različnim časom. Primernost njegove metode in njegovo sporočilo sta nadčasovna.

Mogoče je najti teologa in še laže izvedenca v antropoloških vedah, ki ga ne zavezuje posebna ljubezen do njegove stroke. Tomaž pa je izredno teološko globok zaradi brezmejne ljubezni, ki se odpira mistični izkušnji. Prav tako je don Bosko velik vzgojitelj, ker je ves zavezan svojim fantom v ekstazi dela z izjemno pastoralno ljubeznijo: »Za vas študiram, za vas delam, za vas živim, za vas sem pripravljen dati tudi življenje.«[2] To, kar je vera pri oblikovanju teološke misli (fides quaerens intellectum), je ljubeznivost pri pastoralnem delu (caritas quaerens

---

* Slavnostno predavanje na Tomaževi proslavi Teološke fakultete v Ljubljani, 7. marca 1988.

[1] Pavel VI., *Nagovor na Gregorijanski univerzi*, 12. marca 1964, v: *AAS 56* (1964) 365.

[2] D. Rufino, *Cronica dell'Oratorio*, ASC 110.

effectum).[3] V obeh primerih je genialnost povezana z nadpovprečno stopnjo ljubezni, ta pa s svetostjo. Kakor so po drugi strani pri teologu Tomažu v veliki meri navzoče človeška modrost, zaupanje v zmožnost človeškega razuma (pa tudi spoznanje o njegovi omejenosti), tako je v vzgojitelju don Bosku živa teološka modrost, ko vse svoje odločanje in delovanje preverja ob študiju pastoralne teologije in praktične pedagogike. Vsaka od teh dveh ved namreč pokriva le določeno področje. Morata se povezovati med seboj, da lahko celoviteje nagovorita človeka.

V razmišljanju o pedagogiki prihodnosti nas prevzema Tomažev navdih ljubezni do resnice, da bi spoznali, kako potrebna je pri vzgoji razumnost. Z lučjo njegove modrosti iščemo pedagoške razloge srca, ki jih razum ne pozna,[4] moč njegovega duha nas usmerja v umevanje verske razsežnosti kot nepogrešljive vzgojne prvine. *Razum, ljubezen in vera so hkrati temeljne sestavine don Boskove vzgojne metode,* ki je primeren vzorec za danes in obetaven za prihodnost, zato ga želimo tu na kratko predstaviti. Ustreza namreč trojni preobrazbi, ki jo zaznavamo kot nujo v sedanjih znamenjih časa. To preobrazbo, ki je v prvem polčasu kriza, nato pa izredna priložnost, na lastni koži posebno občuti mlad človek in jo poskuša tudi opredeliti.

»Mati, bil sem tvoj, toda ti nisi bila moja.
Želel sem te, toda ti si me nisi želela.
Zato ti morem reči: zbogom, zbogom!

Oče, zapustil si me, toda jaz te nisem.
Potreboval sem te, ti pa me nisi.
Zato ti moram reči: zbogom, zbogom!

Otroci, ne storite tega, kar sem storil jaz.
Še hoditi nisem mogel, ko sem že poskušal teči.

Mati, ne odhajaj! Oče, vrni se domov!« (John Lennon)

To ni pesem, temveč mladostni krik. Izvija se iz brezupa, ki se zajeda tudi v naše usihajoče mlado narodno tkivo. Izraža se zlasti v življenju brez določenega smisla in jasnega cilja, ki je posledica »brezdomstva«, v katero je mladega človeka pahnil posuroveli čas. Po korenitem izpraznjenju vseh vrednot, zatonu ideologij in drobljenju totalitarnih sistemov se poraja civilna družba (kot forma) in nastopa drug čas, ko je brezzračna in u-božna življenjska praznina pripravljena vsrkati novo kakovost (materijo). *Izhod iz slepe ulice je torej v smeri trojne preobrazbe: psihološke, pedagoške in kulturne.* Pripravlja se trenutek in prostor za ponovno rojstvo. Preboj je mogoč, a izpeljati ga mora sleherna individualna zavest[5] v vseh treh smereh. Če Margaret Mahler pravi, da se človek rodi dvakrat: prvikrat telesno, iz matere, drugič pa psihično, ko se v mladostni dobi sam odloči za svoj obstoj v okolju, dodajamo, da se mora roditi tudi v tretje, iz Duha (prim. Jn 3,5—8), če hoče, da bo preboj celovit, v treh razsežnostih. Mladostni krik je krik po prerojenju: krik upanja na up, krik hrepenenja po hrepenenju in krik življenja po življenju v povezanosti z odraslimi osebami ter prek njih z Bogom. Krik »Mati, ne odhajaj!« in »Oče, vrni se domov!«

---

[3] Prim. E. Viganò, *A modo di presentare,* v: *Don Bosco, Attualità di un magistero pedagogico,* Roma 1987, 15.

[4] Prim. B. Pascal, *Misli,* Celje 1986, 277.

[5] B. M. Zupančič, *Tostran dobrega in zla,* v: *NR* 37(1988)37.

nakazuje smer pedagogike prihodnosti, ki ga je don Bosko že slutil in prestregel ter nanj odgovoril s svojo vzgojno metodo.

1. Psihološka preobrazba v smeri razumnosti

Industrijska in urbanizirana družba je obetala, da se bodo odnosi med zakonci, med starši in otroki, posebno med očetom in otroki počlovečili. Mestno okolje, zaposlenost obeh staršev, razbijanje izročila... pa je pripeljalo do razpada dotlej ustaljenih medosebnih odnosov in pri mnogih do večjega razčlovečenja. Do nedavnega smo pri nas poznali nekakšen patriarhalno-matriarhalni družinski vzorec, ki bledi, ko razpada patriarhalna kultura. *Starševstvo, ki je sicer enovito,* se danes izraža v dveh različnih polih: na eni strani imamo *izključno materinstvo* (pri nas zavito v nekakšen mit svetosti in žrtvovanja), na drugi strani pa nekakšno *odrinjeno očetovstvo.* »S pretiranim poudarjanjem in razširjanjem biološkega pomena in nezamenljivosti materinstva še na vsa druga področja otrokovega razvoja očeta povsem zanemarjamo in ga potiskamo na obrobje dogajanja ali pa mu pripisujemo posredno, drugotno vlogo.«[6]

Očetje, ki so bili v preteklosti »najtrdnejši steber zahtevnosti, moralne zapovedi«,[7] varnosti in avtoritete, so danes odpovedali. To pa povzroča zmedo na področju življenjskih vrednot najprej pri starših, ki bi morali otrokom oblikovati jasne vrednote za življenje, pa so sami na tem področju zmedeni ali celo otročji in sebični. Posledica tega je neustrezna moralna vzgoja otrok. »Umik očeta iz vzgoje v družini ustvarja pri otrocih razočaranje mad čustveno pomembnim likom, nepriznavanje kakršnekoli avtoritete in ustvarja težave pri... njihovem socialnem vraščanju.«[8]

Preobrazba terja od očeta, »naj se vrne domov«, kajti nepogrešljiv je pri oblikovanju psiholoških in čustvenih medosebnih odnosov v družini. Oče je skupaj z materjo za otroka sestavni del »socialne maternice«. Vrnitev očeta k svoji vzgojni nalogi pomeni predvsem navzočnost, ki daje družini trdnost in zavarovanost, otrokom vrača osebo, odprto za odkrit pogovor v njim primernem slogu o njihovih vrednotah ter razumno avtoriteto.

V pismu Iuvenum Patris (31. januarja 1988)[9] ob stoletnici smrti svetega Janeza Boska papež poudarja, da je po njegovi vzgojni metodi *razum(nost)* očeta — vzgojitelja tisto, kar gradi krščansko človeškost (humanizem) v subjektu vzgoje: daje dostojanstvo osebnosti, vésti, človeški naravi, kulturi, delu, socialnemu življenju, skratka, vsem vrednotam, ki so človeku »potrebna oprema« v njegovem družinskem, družbenem in političnem življenju. Don Bosko je že pred sto leti imel človeške vidike in zgodovinske pogoje za zelo pomembne pri vzgoji mladih: svobodo, pripravo na življenje in poklic, odgovornost v družbi v utripu veselja ter širokosrčne zavzetosti za bližnjega. V njegovi pedagoški ponudbi je posrečena povezava med tistim, kar je odvisno od časa in okoliščin, in med trajno-bistvenim, med sodobnim in izročenim (tradicionalnim), ko mladim pomaga, da postanejo pošteni ljudje in dobri kristjani. Razumna vzgoja vabi mlade k udeležbi pri vrednotah, k pogovoru (dialogu) in k potrpežljivosti. Vse to danes gradi zamisel (vizijo ali koncepcijo) o

---

[6] P. Brajša, *Očetje, kje ste?*, Ljubljana 1987, 76.
[7] M. Bergant (urednica), *Vedenjske motnje mladostnikov v sodobnem času*, Ljubljana 1987, 10.
[8] N. d., 11.
[9] Prim. *L'Osservatore Romano*, 31. jan. 1988 (Documento).

posodobljeni in celostni (integralni) antropologiji brez slehernega ideološkega zoženja. Razumnost vodi modernega vzgojitelja, da zna brati znamenja časa in vrednote, ki iz njih izvirajo, kot so mir, svoboda, pravičnost, čut za skupnost in soudeležbo, dostojanstvo žene, solidarnost, razvoj, skrb za čisto okolje...

2. Pedagoška preobrazba in ljubeznivost

Permisivna vzgoja je povečala možnosti za nekatera stranpota, ki vodijo k razobličenju mladega človeka in ki so danes očitna: uživaštvo, samovšečnost, izrojevanje športa, upadanje avtoritete, zanemarjanje značajnosti, izginjanje intimnosti, moralnosti, zlomljenost osebnosti...[10] Zaradi neuspehov permisivne vzgoje in zaradi strahotnega porasta mladinskega uporništva v različnih smereh, ki mu nekateri dajejo vlogo subkulturnega gibanja (Brake) ali celo kontrakulture (Roszak)[11] se je razširilo »brezdomstvo« mladih. Če pa človek ni nikjer doma, je nezavarovan in nepotešen. Tudi pri nas živimo v okolju in v obdobju, ko zemlja, družba, in družina mlademu človeku ne nudijo dovolj varnosti (strah pred prihodnostjo, pred brezposelnostjo, strah, ali bomo preživeli....)

Alternativa »brezdomstvu« je lahko samo topel dom, ljubeznivost, ki jo ponazarja čuteče srce, mati. Zato: »Mati, ne odhajaj!« Tako je prosil mater Marjeto tudi don Bosko, da jo je zadržal v svojem vzgojnem domu kot varuhinjo družinskega ognjišča.

»Ne potrebujemo mater, ki nam bodo rojevale in vzgajale dobre otroke, pač pa matere, ki nam bodo rojevale, vzgajale in razvijale samostojne in zrele, dobre in poštene, močne in ustvarjalne ljudi, bodoče matere in očete. Takšnemu materinstvu se človeška družba ne bo nikoli odrekla in ga bo vedno potrebovala.«[12] Zaradi tega dobiva vzgoja zopet večji pomen in ugled. Danes ponovno odkrivamo njeno nenadomestljivo vlogo pri osebni rasti mladega človeka. Pedagog W. Brezinka (ZRN) trdi, da je prvi korak za izboljšanje v smeri nujne preobrazbe in krepitve verskih sistemov ter razmišljujočih občestev, ki se ob njih navdihujejo. Le ob urejenosti življenja, ki izvira iz sozvočja jasnih osebnostnih idealov in predstav o redu, lahko posameznik zadobi notranjo oporo. Danes je v družbi vredno biti »boj za vsako dušo«.[13] To je vzgoja, ki pa je po don Boskovo predvsem stvar srca, kajti ni zadosti, da imamo mlade radi. Mladi morajo to tudi čutiti.[14] »Kje naj te najdem, srce? / Ne dan ne noč te nista me razkrila... / Iskala sem te med sencami dreves, / tipala po živi skali / in drobila grude zemljé. / Kje naj te najdem, srce?« (Marjana' Anžlovar). »Številni starši imajo sicer veliko, toda nevzgojeno in nezrelo srce, ki ni sposobno vzgajati otrok v zrele in odrasle osebnosti. Čustva je potrebno dopolniti tudi s tistim, kar smo se naučili,«[15] sklepa zdravnik in psihiater Pavao Brajša. Preventivni sistem pa združuje razum in srce, razumnost in ljubeznivost — dve dopolnjujoči si lastnosti očeta in matere in te trajne vrednote izročila povezuje z novimi potrebami ter novimi rešitvami.

Ljubeznivost, ki ni preprosta človeška ljubezen, niti le nadnaravna ljubezen, temveč metodološka nuja vzgojnega vsakdana, od vsakega vzgojitelja zahteva res-

---

[10] Prim. Ch. Lasch, *Narcistična kultura,* Zagreb 1986.
[11] Prim. M. Bergant, n. d., 44.
[12] P. Brajša, n. d., 64.
[13] W. Brezinka, *Erziehung in einer Wertunsicheren Gesellschaft,* München 1986, 28.
[14] Prim. *Memorie Biografiche XVI,* 447 in *XVII,* 107.
[15] P. Brajša, n. d., 138.

nično predanost mladim, sposobnost vživljanja (empatije), pripravljenost na žrtve in napor. Gre za nenehno ljubeznivo navzočnost vzgojitelja pri vseh dejavnostih mladih: pri učenju in delu, v prostem času in pri kulturnih prireditvah, v pogovorih in v trenutkih zbranosti. To ustvarja občutje domačnosti in družinskosti, kajti vzgojitelj je navzoč predvsem kot oče, mati, brat in prijatelj.

3. Kulturna preobrazba se odpira duhovnosti in vernosti

Poživljanje duhovnosti in vernosti v svetu in pri nas ni alternativa človeškemu razumu, temveč praznini duha in brezizhodnosti. Sodobna iskanja v mavrici najrazličnejših duhovnih pojavov (ezoterike, okultizma, vzhodnih verstev, mistike, glasbe, feminizma, ekologije, antropozofije, na področju novih psiholoških šol, na mejnih področjih modernih naravoslovnih ved itd.) gredo v smer odpiranja megleni duhovnosti in neobvezujoči religioznosti. Vse te prvine povzema gibanje New Age, ki se iz ZDA širi tudi po Evropi. Napovedujejo prehod v novo zgodovinsko obdobje, ki nam obeta korenito predrugačenje sveta. Fritjof Capra to predrugačenje označuje z »novim duhom«, z »novo kulturo«, s »prehodom« in pravi, da gre za prehod od racionalnega k intuitivnemu mišljenju, od spoznanja k spametovanju, od analize k sintezi, od posamičnega k splošnemu, od zaporednega (linearnega) k celovitemu (Massvoll)..., od bohotenja (ekspanzije) k zadržanosti, od količinskosti h kakovosti, od tekmovanja k sodelovanju, od gospodovanja k nenasilju.[16] Ko se mnogi od Newtonovega zgolj mehaničnega pojmovanja sveta (pod vplivom fizike) nagibajo v smer meta-fizike, doživljajo, da »ta svet ni namenjen za manipuliranje, ampak za ljubeče oblikovanje in občudovanje«.[17] Izziv za kristjane je toliko večji zaradi dejstva, da se širijo nove oblike duhovnosti, ki z različnimi človeškimi izročili obljubljajo uresničevati iste uvide in pota, ki so lastna krščanstvu. Še več, nekatera od teh gibanj izražajo upanje, da so dediči krščanskega izročila in da odstirajo skrivnost povezave med Bogom in človekom. Kako živa je sla po (samo)odrešenju! Ali pa je samoodrešenje le nova slepa ulica postteističnega razumevanja svetega brez božjega, ki oznanja tako imenovano novo »duhovno prostost«?[18] Presoja za pravilnost poti je v odgovoru na vprašanje: kdo resnično odrešuje, osvobaja, kdo ostane bolj zvest zemlji, človeku brez zasužnjevanja, brez odtujevanja, brez bega v skrivne moči (ezoteriko), kdo bolj spoštuje in neguje osebni odnos, osebnega Boga, kdo je bolj celovit (kat-holiški) v polnem pomenu besede.

Kulturna preobrazba pa usmerja tudi vzgojo iz pozunanjenosti, snovnosti in potrošniških dobrin v ponotranjenost, poduhovljenost in ponovno ovrednotenje duha ter njegovih brezmejnih razsežnosti. »Pehati se za stanovanje...; to so bili otopeli ideali naših staršev... Zame, in mislim, da tudi za veliko drugih, je bilo teh nekaj materialnih reči šele prvi pogoj za življenje. Potlej pa mora priti še kaj. Prav tisto, zaradi česar je smiselno živeti« — pravi Christiane v izpovedih: Mi, otroci s postaje Zoo.[19] *Religiozno področje* v otroku ni nekaj samostojnega in ločenega od življenja, temveč prvina, ki ga vsega prežema. Mlad človek je kakor goba, ki vpija vsakršno tekočino. Odločilno pa je vpijanje od staršev in od vzgojiteljev, pa ne prek lepih besed, temveč po živih medsebojnih odnosih. Kakšna sreča so za otroke odrešeni starši, kakšna sreča odrešen vzgojitelj!

---

[16] Prim. *Herder Korrespondenz 41*, 41(1987)579—590.
[17] J. Makarovič, *Sla po neskončnosti*, Maribor 1987, 168.
[18] T. Hribar, *Ocena knjige J. Makaroviča, Sla po neskončnosti*, v: *NR* 36(1987)715.
[19] Prim. Christiane F., *Mi, otroci s postaje Zoo*, Zagreb 1980.

Ali odpiranje duhovnosti ne spominja na pravkar preorane brazde, ki čakajo evangeljsko seme, ki je sicer zavezujoče in zahtevno? Sejalec sta oče in mati pa tudi vzgojitelj, ki seje seme upanja in vere v srca mladih ljudi. »Moramo storiti prav vse, da našim ljudem povrnemo Boga... Ustvariti moramo duhovne vrednote, v katerih bodo ljudje spet našli svoj smisel življenja in svojo ambicijo,«[20] pravi pisatelj Marjan Rožanc. Ali so te besede danes res bolj kot za prižnico ali za krščansko družino primerne le za sodobni slovenski esejistični roman s političnim pridihom?!

Ne le meglena in neobvezujoča duhovnost, temveč osebna vernost je tretje geslo preventivne vzgoje, ki lahko odgovori na sodobne izzive omenjene trojne preobrazbe. Ne gre za abstraktno in papirnato vernost, temveč za živo vero, ki raste iz osebnega in občestvenega pričevanja. Stebri te vernosti so zakramenti Cerkve ter ljubezen do nje in njenih pastirjev. In do Marije, ki je Mati Cerkve (to je naravna posledica vloge, ki jo ima vsaka mati v vzgojnem procesu). Vidik religiozne transcendence kot vzgojne sestavine ni uporaben le v krščanstvu. V ekumenskem duhu je enako uporaben v različnih, tudi nekrščanskih verstvih in v vseh kulturah.

* * *

Toda neznosnost pri nas raste iz dneva v dan, bi utegnil kdo pripomniti. Kje so življenjski viri za mlade, kje šalom kraji, kje skupnosti, oaze preživetja? *Cerkev na Slovenskem vznemirja vprašanje, kako izoblikovati opcijo za mlade.* Mladi več ne verjamejo besedam odraslih. Nastopa čas le za pričevalce in preroke.

1. Za pogovor z mladimi (za začetek) je morda dovolj, da vzgojitelj izpove: vaš strah je tudi moj strah, vaša nezavarovanost je tudi moja, vašo praznino sem doživel tudi sam, toda iščimo skupaj. V pogovoru z mladimi moramo zmehčati slog: razumnost naj postane ljubeznivejša, ljubeznivost razumnejša, vernost pristnejša.

2. Nekateri vidijo današnji slovenski trenutek kot posebno priložnost, da se Cerkev ob verskem in moralnem poslanstvu bolj usmeri tudi h kulturi in vzgoji. Skozi kulturno-vzgojno nalogo bo z večjo pastoralno ljubeznijo lahko uspešneje opravljala svoje odrešenjsko poslanstvo. Svoj delež k bolj človeški, bolj civilni in bolj krščanski družbi bo prispevala tako, da bo vsipala vanjo božjo osvobajajočo luč, in to iznajdljivo, pogumno, osebno prizadeto (z vero) in radodarno.

3. V času preobrazbe se bolj kakor kdaj prej čuti živa potreba po jasnem in preizkušenem vzorcu za konkretno vzgojno delo z mladino. Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru so nam potrebna metodološka načela in prijemi pri tem, kako posredovati vrednote in misel koncila mlademu rodu. Čutimo nebogljenost na tem področju tako v Cerkvi na splošno kot pri nas. Vsa pastorala, ki bi hotela biti v službi koncila, živo potrebuje metodološke napotke in iskrive, ustvarjalne poizkuse.

4. Če še enkrat upremo svoj pogled v zavetnika naše fakultete in v don Boska ter njegovo vzgojno metodo, v oba sveta uččitelja, lahko rečemo: Tomaž Akvinski je v dvigajočem se gibanju z razmišljanjem raziskoval, razčlenjeval, osvetljeval in oplemenitil resnico z razumom ter jo peljal do vrtoglavih višin k Bogu. V tem je

[20] M. Rožanc, *Markov evangelij 1/8*, Ljubljana 1987, 89.

njegova izvirnost, ker je peljala k praviru. Cerkev in človeštvo pa potrebujeta tudi praktičnih duhov, ki v spuščajočem se procesu uresničijo dognanja mislecev ter jih izpeljejo v življenje po načelih učinkovite metodologije in ki pritekajo iz pristnih virov. V vsakem času se znova čuti potreba mlademu človeku predložiti primernega učitelja krščanske duhovnosti, uresničene preprosto in sodobno. Don Boskova preventivna vzgojna metoda, ki je z razumnostjo, ljubeznivostjo in vero tudi že posebna oblika duhovnosti, daje dovolj evangeljske luči in dovolj jasnih načel za oblikovanje mladega »novega človeka« (Ef 4,24). Ob sedanjih zapletenih razmerah v sodobni družbi je treba reči, da bi razglasitev svetega Janeza Boska za cerkvenega učitelja vzgojne umetnosti bila ne le dobrodošla, temveč tudi preroška. V njegovem vzgojnem vzorcu bi mnogi starši, vzgojitelji in mladi mogli najti prave nagibe in novega poguma za nelahko, a osrečujočo pot uresničenja samega sebe v odprti človeški in zreli krščanski osebnosti.

5. Podoba je, da se samo tista družba, ki je sposobna in voljna razvijati mlade talente v svobodni, ustvarjalni in celostni osebni rasti v razsežnostih razuma, srca in duha, resnično lahko imenuje in tudi je sodobna in napredna. Samo mladim pripada prihodnost. Zakaj oni so sol zemlje.[21]

[21] Prim. J. Makarovič, *Mladi iz preteklosti v prihodnost*, Ljubljana 1983, 201.

Valter Dermota

Preventivni sistem sv. Janeza Boska je zgrajen na nadnaravi

Nadnaravno

Krščansko gledanje na svet in človeka je zgrajeno na prepričanju, da obstaja Bog, zadnji vzrok vsega, kar je ali biva — obstaja; da je Bog ustvaril svet in človeka; da je Bog cilj vsega obstoječega in da vodi vse k svojemu končnemu cilju, to pomeni, da Bog skrbi za celotno dogajanje tako na našem malem svetu — Zemlji kakor v velikem svetu — Vesoljstvu. Razlog, da je Bog ustvaril svet in človeka, sta njegova dobrota in ljubezen.

Vse, tako neživo kot rastline, živali in človek, deluje po svoji naravi. Narava je delovno počelo, ki izhaja iz bistva stvari. Vsaka stvar ima namreč bistvo, to je idealna podoba izključno njej lastnih značilnosti, ki se kaže v naravi kot počelo delovanja. Vsaka stvar deluje po svoji naravi, ki je določena z njenim bistvom. Delovanje je značilno za vse posameznike iste vrste, to je iste narave in istega bistva. Izjema od tega splošnega načela je samo človek (prim. V. Dermota, Uvod v psihologijo, Ljubljana 1983, str. 141—147).

Človek ima poleg svoje človeške narave kot počelo človeškega delovanja še od Boga podarjeno soudeleženje pri božji naravi. Tega ne moremo spoznati zgolj s človeškim razumom, dasi je apostol Pavel Atenčanom govoril o človeški želji, da bi bili božjega rodu (Apd 17,28). Vendar nam božje razodetje o tem jasno govori in to je osnova celotnega krščanstva.

Bog si je človeka najprej zamislil in hotel imeti kot sebi podobno duhovno, razumno in svobodno bitje (1 Mz 1,26). V svoji dobroti in ljubezni ga je povzdignil v božji red in ga naredil za svojega posinovljenega otroka in soudeleženega pri božji naravi (2 Pt 1,4), tako da se imenujemo in smo božji otroci (1 Jn 3,1). Človek je usposobljen, da živi božje življenje, to je življenje presvete Trojice, in se hrani z božjim kruhom. Glavni človekovi deji, ki jih vrši kot božji posinovljenec, so spoznanje Boga in božjih reči ter ljubezen do Boga.

Tako ima človek dvojno naravo: človeško, ki ga usposablja za značilno človeška dejanja, o katerih govorijo antropološke vede, zlasti še psihologija, in podarjeno

soudeleženje pri božji naravi, ki ga usposablja za dejanja, značilna za božji red. Ker soudeleženje pri božji naravi presega naš človeški red, mu pravimo tudi »nadnarava« ali božje življenje.

Nadnaravni organizem

Kakor je za človekovo naravno duševno življenje potrebna telesna osnova, ki ji pravimo organizem, in zlasti še živčni sistem, tako po analogiji ali naliki govorimo tudi o »organizmu«, ki v božje posinovljenje povzdignjenemu človeku omogoča, da živi božje življenje in je tako soudeležen pri božjem življenju. To je tako imenovani »nadnaravni« ali »božji« organizem. Vsak kristjan je v smislu nadnaravnega ali božjega organizma posinovljeni božji otrok, s tem soudeležen pri božji naravi in deležen božjega življenja.

Bog si je človeka od vsega začetka zamislil ne samo kot svojo stvar, temveč tudi kot svojega posinovljenca, kar pomeni obdarovanega s človeško naravo in povzdignjenega v božjo družino: s človeško naravo in nadnaravnim posinovljenjem. Tudi prva človeka, Adam in Eva, sta bila ustvarjena v človeški naravi in povzdignjena v nadnaravni red.

Kot posledica slabo prestane preizkušnje sta bila za greh nepokorščine kaznovana z izgubo božjega otroštva in izključena iz nadnaravnega reda (1 Mz 3). Toda Bog ni odstopil od prvotne zamisli o človeku — božjem posinovljencu in je vzpostavil ekonomijo božjega odrešenja po Jezusu Kristusu. S svojim učlovečenjem, trpljenjem in smrtjo je odrešil človeka od krivde prvega ali izvirnega greha. Poleg tega je ustanovil Cerkev, ki v zakramentih obnavlja (krst), dovršuje (birma), ponovno vzpostavlja (sprava), goji (evharistija), krepi (maziljenje bolnikov), skrbi za rast (mašniško posvečenje in zakon) božjega življenja in za nadnaravni organizem v človeku.

Pomembne posledice za vzgojo

Družina in družba imata vzgojo otrokovih naravnih sposobnosti za svojo prvo nalogo in dolžnost. S tem zadoščata otrokovi neodtujljivi pravici do vzgoje. Toda pri otroku kristjanu gre še za nekaj dosti pomembnejšega. Je božji otrok in ima v sebi nadnaravni organizem. Če posvečamo veliko skrb vzgoji njegovih naravnih sposobnosti, koliko bolj moramo potem skrbeti za njegovo nadnaravno življenje in za razvoj njegovega nadnaravnega organizma. Katoliška Cerkev je posvečala veliko pozornost tako naravni kakor nadnaravni vzgoji. Zgodovina vzgoje nam priča, da je katoliška Cerkev imela in ima še danes odlične vzgojne ustanove in šole. V deželah, kjer poleg državnih delujejo tudi cerkvene šole, ugotavljamo, da starši, če le morejo, pošiljajo svoje otroke v cerkvene šole in plačujejo zanje šolnino, čeprav sicer z davki prispevajo svoj delež za vzdrževanje državnih šol. Na pedagoškem simpoziju ob 100-letnici smrti sv. Janeza Boska v preteklem januarju na Dunaju so vsi govorniki izjavili, da so bivši gojenci redovnih šol; tudi socialistična zastopnica vlade je priznala veljavo cerkvenih šol.

Katoliška vzgoja skuša čimbolj razviti otrokove naravne sposobnosti. Pri tem ima dvojen namen. Najprej skuša otroka čim bolj usposobiti za opravljanje prihodnjih poklicnih dolžnosti in obvladovanje življenjskih nalog. Potem pa želi s čim bolj razvitimi in izpopolnjenemi človeškimi sposobnostmi ustvariti čim ugodnejše in

učinkovitejše možnosti za delovanje nadnaravnega božjega organizma. Kajti nadnarava predpostavlja naravo: čim bolje deluje narava, tem boljše so možnosti za delovanje nadnarave.

Katoliška vzgoja skuša z vsemi sredstvi razviti humanost ali človečnost, ker je le ta osnova za delovanje božjega organizma. Ko se božji organizem zadosti razvije, deluje na čisto človeške dejavnike osebe in jo na svoj način oblikuje in vodi. To medsebojno učinkovanje med naravnim in nadnaravnim, človeškim in božjim, daje velike osebnosti svetnikov, ki je z njimi tako zelo bogata katoliška Cerkev.

I. Zanikanje nadnaravnega

1. Oblikovanje krščanskega gledanja na svet in človeka

Krščanstvo se je izoblikovalo iz judovskega pojmovanja človeka, ki mu je Jezus Kristus s svojim življenjem in naukom dal svojske značilnosti, in je raslo v kulturnem svetu grško-rimskega helenizma. To oblikovanje je trajalo 300 let in je bilo nenehno izpostavljeno tako preganjanjem s strani rimske države kot številnim notranjim nasprotjem — vse do nicejskega cerkvenega zbora leta 325, ko je bila razglašena veroizpoved ali simbolum. Na carigrajskem cerkvenem zboru l. 381 so to veroizpoved še dopolnili in kot nicejsko-carigrajska veroizpoved predstavlja temelj celotnega krščanstva.

Nicejsko-carigrajska veroizpoved jasno opredeljuje troedinega Boga, Jezusa Kristusa kot učlovečeno drugo božjo osebo, njegovo odrešenjsko delo in ustanovitev Cerkve, ki naj nadaljuje odrešenjsko delo Jezusa Kristusa. Jezus Kristus je človeka odrešil izvirnega greha in ponovno vzpostavil nadnaravni red božjega otroštva.

Zgodovinsko dogajanje je omogočilo, da je krščanstvo najprej zavladalo v rimskem cesarstvu in nato s svojim naukom in načinom življenja oblikovalo tudi nova ljudstva Germanov in Slovanov, ki so zasedla nekdanje rimsko cesarstvo in ostalo Evropo. Ta ljudstva so v celoti prevzela krščansko gledanje na svet in človeka ter s tem prepričanje o božjem posinovljenju in nadnaravnem življenju človeka. To je trajalo tisoč let vse do renesanse v 15. stoletju.

2. Renesansa ali poudarjanje humanitete — človečnosti

Ena izmed posledic odkritja antičnih leposlovnih in znanstvenih stvaritev, vpliva Arabcev v Španiji in povratnikov iz križarskih vojn v času od X. do XIII. stoletja je bilo tudi zgolj »humano« ali »človeško« gledanje na svet in človeka, brez poudarjanja nadnaravnosti in božjega otroštva. To je bilo ponovno rojstvo ali renesansa (re-nascere ponovno se roditi) grškega in rimskega poganskega gledanja na človeka. Tako grška kot rimska religija je v bujni mitologiji predstavljala nekakšno po človeško urejeno sožitje človeka in božanstva. Bogovi sicer so, vendar to človeka ne ovira, da ne bi živel svoje človeško življenje, dostikrat tudi v spopadu z bogovi. Človek je nekakšen enakovreden soustvarjalec sveta in življenja in si ne želi biti kaj drugega kot človek.

Človek postane središče občega zanimanja. Zlasti se to kaže v umetnosti. Največji umetniki sveta hočejo v svojih delih prikazati, kaj je najlepše, najpopolnejše in najpomembnejše v človeku. Tudi Jezus Kristus in njegova mati Marija sta sred-

stvo za povzdigovanje človečnosti. Pri tem krepko pomagajo visoki cerkveni krogi s papeži na čelu. Nadnaravno in božje je potisnjeno ob stran, da lahko močneje pride do veljave vse, kar je človeško. Bog je sicer ustvaril svet in človeka, Jezus Kristus se je kot druga božja oseba presvete Trojice učlovečil, Marija je vsekakor tudi božja mati, vendar to ni predmet umetniške obdelave ali pa kvečjemu potem, ko so že izčrpali vse človeško. Tudi o božjem razodetju kot viru spoznanja za človeka in reševanje človeških problemov nihče ne dvomi. (Galileju niso sodili zaradi verskih vprašanj, temveč zaradi znanstvenih pogledov, za katere so zmotno mislili, da so vsebovani v bibliji.)

3. Racionalizem, naturalizem, laicizem

Od poveličevanja človeka in človeškega ali humanega (humanizem kot pretirano poudarjanje samo človeškega) ob strani božjega in Boga je bil le korak do »samo« človeškega, kjer je prvo mesto pripadalo »samo« razumu. Namesto da bi se človek pustil poučiti tudi od Boga=razodetja, Sv. pisma ali od drugih ljudi (avtoriteta), je skušal »samo« z razumom »sam« najti in ugotoviti resnico. Še več: razglasil je tako iskanje za edini človeka vreden način spoznanja. Izoblikovala so se nova prepričanja: človekov razum zmore spoznati vso resnico sam, v svoji lastni moči; česar človeški razum ne more razumeti ali dojeti, tisto ni resnica; človek za svoje spoznanje ne potrebuje božjega razodetja; verske skrivnosti, ki jih ni mogoče razumeti (misteriji), so neresnice.

Ker Boga ne morejo spoznati z isto jasnostjo kot druge naravne danosti, jih »znanstveno« ne zanima. Zato raziskujejo svet in človeka, kakor da bi Boga ne bilo. Ker Bog znanosti ni potreben, ga črtajo s seznama vzrokov, ki pojasnjujejo svet. Boga ne zanikajo, vendar mu tudi ne pripisujejo nobene vloge bodisi pri razlagi sveta bodisi pri uravnavanju le-tega.

Svet in zlasti še svet kot dejavno počelo, kot narava s svojimi zakonitostmi, je predmet znanstvenega raziskovanja. Tu pridemo do novega »izma«, to je »naturalizma«, ki postavlja svet — naravo kot edino resničnost in ki jo moremo razumeti tudi brez Boga. S tem je podana osnova za laici-»zem« (laicus=človek brez odnosa do nečesa, v našem primeru do Boga), ki hoče zgolj človeško upravljanje svetnih danosti.

4. Materializem

Pri zgolj razumski razlagi narave ne naletimo na nobeno dejstvo, ki bi nam moglo predstavljati duha. Še več: duh je celo ovira za razlaganje narave. Zato je najbolje stvari poenostaviti in trditi, da moremo znanstveno ugotoviti samo materijo; resničnost, ki ji pravimo »duh«, pa lahko razložimo tudi z materijo in njenimi lastnostmi. Ker je Bog nematerialna, se pravi duhovna resničnost, je v predpostavki materializma: Boga ni. Ponovno nov »izem«, ki dopušča samo eno resničnost —materijo in skuša materialistično ali zgolj s pomočjo materije in njenih lastnosti razločiti celotno resničnost.

5. Enciklopedija

Kakor je bila dežela renesanse Italija in njeni podporniki različni italijanski knežji ter kraljevski dvori, med njimi tudi papeški, tako je Francija dežela racionalizma, naturalizma in materializma. Vse znanje so povzeli v Enciklopediji (1756). Za tisti čas je bilo to vrhunsko delo, ki celotno človeško znanje razlaga s pomočjo razuma in z materialističnimi predznaki.

Ker so francoski jezik zaradi uspešne politike kraljev Ludvikov (trinajsti, štirinajsti, petnajsti) govorili po vseh evropskih dvorih, se je nauk enciklopedije polastil visokih političnih in kulturnih krogov Evrope, s tem pa tudi materializem, laicizem, racionalizem in naturalizem.

6. Francoska revolucija 1789 in Napoleon 1796—1815

Novo gledanje na svet in človeka, kot ga prikazuje Enciklopedija, pa ni ostalo samo teoretska razlaga življenja, temveč se je z revolucijo 1789 uveljavilo tudi v politiki in družbeni ureditvi: francoska revolucija je s silo odstranila stari red in uvedla novega s čisto svojimi načeli in cilji. Vse, kar se ni uklonilo, je v Franciji plačalo z življenjem.

Zgodovinsko dogajanje pa je poskrbelo za še večjo razširitev idej Enciklopedije. Leta 1796 je krmilo francoske revolucije vzel v roke veliki revolucionar Napoleon Bonaparte, ki je ponesel ideje francoske revolucije po vsej Evropi. Dvajset let Napoleonove vladavine je v Evropi in celo Severni ter Južni Ameriki pomagalo do zmage idej Enciklopedije.

7. Restavracija in poskusi vzpostavitve starega reda

Napoleon je bil 1813 pri Leipzigu in 1815 pri Waterlooju premagan. Evropski vladarji pod vodstvom papeževega legata kard. Consalvija so na dunajskem kongresu 1814—1815 skušali oživiti in vzpostaviti red in celo miselnost, kakršna sta bila pred francosko revolucijo in Napoleonom.

Toda vsi poskusi so bili zaman. Ideje so se nezadržno širile in povzročale vedno nove revolucionarne izbruhe: najprej 1832 v Franciji sami, l. 1848 pa je revolucija zajela vso Evropo. Narodi so se prebudili in zahtevali svobodo. Ljudstvo ni moglo več prenašati bremena starega reda.

8. Nov položaj za katoliško Cerkev

Med velikimi žrtvami gibanja okoli Enciklopedije in Napoleona je bila katoliška Cerkev bodisi kot družbena ustanova bodisi kot verski nauk. V Franciji so odstranili ali celo pobili duhovnike, ki so skupaj z visoko aristokracijo sestavljali vodilno plast države (prim. vpliv kardinalov Mazzarina in Richelieuja), ki so jo skušali odpraviti. Napoleon je nečloveško ravnal s papežema Pijem VI. in Pijem VII., ukinil samostojno papeško državo in se za svoje vojne namene polastil celotnega cerkvenega premoženja.

Toda še bolj porazne kot politične posledice revolucije in Napoleona so bile posledice racionalizma, naturalizma, laicizma in materializma. Ti duhovni tokovi so v jedro zadevali cerkveni nauk in vero krščanskega ljudstva.

9. Nove verske zmote

Najhuje je krščansko vero zadel materializem. Ta je naravnost napadel temelj in razlog krščanskega verovanja in krščanske vere: Boga. Če pa ni Boga, tudi ne more biti religije, ki je skupek odnosov med človekom in Bogom.

Sem moramo šteti tudi racionalizem, ki skuša svet in človeka razložiti izključno z razumom, brez vsakega razodetja. To razodetje je vsebovano v Sv. pismu in ga avtentično razlagata papež in cerkveno učiteljstvo.

Nič manj uničevalen ni naturalizem, ki dopušča samo človeško naravo in izključuje vsako božje posinovljenje v smislu nadnaravnega. Laicizem, ki je s tem povezan, skuša urediti človekove zadeve brez potrebe in pomoči Boga.

To so bili težki udarci krščanstvu in zlasti še katoliški Cerkvi.

10. Neustrezna cerkvena politika

Treba je priznati, da katoliška Cerkev v teh tako zapletenih političnih okoliščinah, zlasti še v Italiji, kjer se je prebudila narodna zavest=risorgimento=narodna vstaja (iz vrste držav, med katerimi je bila tudi cerkvena, neodvisna papeževa država, narediti eno samo veliko Italijo), ni imela pravih voditeljev. Papeži so bili sicer človeško neoporečni, niso pa bili zadosti politično razgledani in spretni, da bi obvladovali novi položaj. Preveč so se oklepali tega, kar je že bilo preživeto, kar se je pozitivnega oblikovalo in kar bi moglo voditi k novim oblikam verskega življenja, pa ni našlo razumevanja. Zatekali so se k represivnim sredstvom. Zlasti kardinala Lambruschini pod Gregorjem XVI. in Antonelli pod Pijem XI. sta nespretno vodila cerkveno politiko, ker sta se opirala na Avstrijo in Francijo, namesto da bi prisluhnila domačim silam v Italiji.

II. Syllabus Pija IX. 1864

1. Verovanjski položaj znotraj katoliške Cerkve

Novosti na vseh področjih, ki so jih prinesli Enciklopedija, francoska revolucija in Napoleon, so povzročile v tedanjem življenju Evrope in zlasti še Italije velike negotovosti in zmedo. Tudi v verskem in verovanjskem pogledu. Med množico dobrih pobud je bilo tudi mnogo za katoliško verovanje nesprejemljivega. Tako imenovani »napredni« duhovniki so hlastali za novostmi, resni dušni pastirji, ki jim je bilo za zveličanje duš in za resno odrešenjsko delo v svetu, so uvidevali, da v tako spremenjenih časih ni mogoče naprej s pogledi izpred sto let. Razodeta resnica ostane sicer nespremenjena, toda način, kako naj jo oznanjajo, je treba točno opredeliti in nakazati. Stiska dobrih dušnih pastirjev je bila velika.

Škofje posameznih cerkvenih pokrajin so sklicevali zbore in skupaj z duhovniki skušali razjasniti položaj ter zavzeti stališča do vseh najvažnejših vprašanj. Tako so na provincialnem zboru umbrijskih škofov v Spoletu 1849 pod vodstvom nadškofa Peccija, poznejšega papeža Leona XIII., predlagali, naj se sestavi seznam takratnih verskih zmot in se določijo cenzure (kazni).

Revija Civiltà Cattolica je 1851. predlagala, da bi tak seznam objavili 1854. skupaj z odlokom o brezmadežnem Marijinem spočetju, vendar v ta namen sestavljena komisija ni pravočasno pripravila ustreznega seznama. Tako je bula o brez-

madežnem Marijinem spočetju izšla brez seznama zmot. Zato je papež Pij IX. zadolžil komisijo, ki je pripravila bulo o brezmadežnem Marijinem spočetju, da sestavi seznam zmot.

Medtem je škof Gerbert iz Perpignana v Franciji za duhovnike svoje škofije izdal instrukcijo=poučitev, v kateri je navedenih 85 takratnih zmot.

Papež Pij IX. je imenoval novo komisijo, ki naj bi na osnovi Gerbertovega seznama pripravila ustrezno papeško listino za vso Cerkev. Ta komisija je zbrala 61 zmotnih trditev o veri in morali, ki jih je papež v javnem nagovoru 9. 6. 1862 zavrgel in označil s cenzurami. Toda po nerodnosti uslužbencev je listina predčasno prišla v roke časopisom. Sedaj je papež imenoval novo komisijo, pretežno iz redovnih duhovnikov. Ta je izdelala cerkveni dokument z naslovom Syllabus ali Povzetek glavnih zmot našega časa, ki jih je papež Pij IX. naštel v konzistorialnih nagovorih, enciklikah in drugih apostolskih pismih. Syllabus so skupaj z encikliko Quanta cura 8. 12. 1864 prek državnega tajnika Antonellija poslali vsem škofom.

Za Syllabus je pomembnih več okoliščin: 1. iskanja in celo zahteve dušnih pastirjev po jasnih smernicah za dušnopastirsko delo sredi toliko novosti; 2. prizadevanja posameznih škofov — navedli smo nadškofa Peccija in škofa Gerberta —in papeža Pija IX., ki je na najrazličnejše načine in v raznih okoliščinah opozarjal na verske zmote svojega časa; 3. olajšanje pravovernih cerkvenih krogov in ogorčenje naprednjakov, ki so šli predaleč, ter bes prizadetih, ki jih je Syllabus izrecno omenil.

2. Vsebina Syllaba

V desetih členih je bilo zavrnjeno 80 zmotnih trditev, ki zajemajo celoten pregled verskih zmot iz sredine 19. stoletja. Zaradi preglednosti naj jih na kratko omenimo: 1. panteizem, naturalizem, absolutni racionaliazem; 2. umerjeni racionalizem; 3. indiferentizem, latitudinarizem (široka osnova za zedinjenje Cerkva); 4. socializem, komunizem in tajna združenja, biblična društva, klerikalno-liberalna združenja; 5. zmote o Cerkvi in njenih pravicah; 6. zmote meščanske družbe kot take, npr. v odnosu do Cerkve; 7. zmote glede naravne in krščanske morale; 8. zmote glede krščanskega zakona; 9. zmote glede svetne vladavine papežev in 10. zmote modernega liberalizma.

Za našo razpravo so pomembne obsodbe naturalizma ter absolutnega in umerjenega racionalizma, ki zanikajo obstoj nadnaravnega in zavračajo nadnaravno božje posinovljenje človeka.

3. Obveznost Syllaba

Syllabus ne obvezuje k verovanju zaradi papeške razglasitve ex cathedra niti zaradi soglasnega učenja vseh škofov, saj manjka za to potrebna formulacija. Syllabus je akt dolžnosti in pravice cerkvenega učitelja in zato obvezuje k notranjemu in zunanjemu pristanku, ne pa k nespremenljivi odločitvi. Ta nespremenljiva odločitev bi bila odpravljena v primeru, da bi kak poznejši akt cerkvenega vodstva razveljavil, kar je bilo rečeno v Syllabu. To pa se do sedaj ni zgodilo in se verjetno tudi ne bo. Posamezne zmotne trditve sicer nimajo čisto določene cenzure, jih je pa mogoče dognati s pomočjo ustrezne analize.

4. Pomen Syllaba

Po mnenju W. Reinharda, po katerem povzemamo to predstavitev Syllaba (Lexikon für Theologie und Kirche, Herder, Freiburg 1937, IX, 920—925), ta listina med drugim »razglaša organsko povezavo narave z nadnaravo in navajanje evangelija in nadnaravnih sredstev milosti tudi v socialnem življenju« (922).

Naj povemo še, da so ruska, francoska in italijanska vlada imele Syllabus za tako nevaren, da so prepovedale njegovo objavo. Liberalci so protestirali, ker se je katoliška Cerkev »odrekla tedanji kulturi«, postavila »kitajski zid rimskega klerikalnega mišljenja« in »uradno napovedala vojno moderni državi«. In še bi lahko naštevali. Znamenje, da je bil Syllabus prava beseda o pravem času. Mnogo nesporazumov je odpravil spis škofa Dupanloupa iz Orleansa z naslovom Zbor 15. septembra in enciklika iz leta 1865.

5. Sv. Janez Bosko in Syllabus

Don Boskov življenjepisec Janez Krstnik Lemoyen piše v Memorie biografiche (Življenjepisni spomini; VII,830): 8. december 1864 pomeni veliko zmago za Cerkev in neizmerno radost za don Boska. Papež je objavil encikliko Quanta cura=Kolika skrb, ki obsoja ne samo zmote o nadnaravnih resnicah, temveč tudi o naravnih spoznanjih, ki s svojimi zmotami povzročajo neizmerno škodo na filozofskem, socialnem in političnem področju. Papež je encikliki dodal še razglasitev jubilejnega leta 1865 in Syllabus s seznamom 80 obsojenih zmot. Pij IX. z nepremagljivo odločnostjo izpolnjuje nalogo, ki je značilna za Jezusa Kristusa: »Na tem svetu sem zato in prišel sem zato, da pričam o resnici« (Jn 18,37).

Drugi življenjepisec, Eugenio Ceria, piše 15 let pozneje (Memorie biografiche XIV, 189), da je turinska Gazzeta del Popolo dne 5. avgusta 1879 priobčila dopis »naprednega« duhovnika opata Monginija, v katerem piše: »Don Bosko, ki ima svoje ustanove ne le v Italiji in drugih evropskih državah, temveč tudi v Ameriki, skriva pod plaščem človekoljubja in dobrodelnosti politične namene. To je razvidno iz vsebine njegovega nauka, ki je ves prežet s Syllabusom. Na ta način vzgaja rodove, ki bodo sovražni obči kulturi. Zdi se, da ima don Bosko dar multilokacije, to je sposobnosti, da je istočasno na več krajih, zato ga lahko imenujemo »potujoči Syllabus«, ki z medom v ustih hrani svoje gojence z majhnimi pilulami iz Syllabusa, kakor matere z majhnimi grižljaji hranijo svoje otroke. Don Bosko zna čudovito navduševati mladino za papeža; lahko rečemo, da je v tem tako spreten, da velja za sto klerikalnih učiteljev in tisoč tako imenovanih katoliških časnikarjev z njihovimi izpadi. Zahtevam, da vlada odločno nadzoruje take šole in jih, če je treba, tudi zapre.«

Ta dva navedka nam v razponu 15 let kažeta najprej don Boskovo zadovoljstvo zaradi jasne papeževe opredelitve tako v encikliki Quanta cura kot v Syllabusu in nato še učinkovito izvrševanje tega, kar je papež zlasti poudaril, to je poučenje in gojitev nadnaravnega življenja kot nasprotje racionalizmu, materializmu in naturalizmu.

III. Nadnarava pri sv. Janezu Bosku

1. Don Boskova teologija v praksi

Don Bosko si je v šestih letih študija v bogoslovni šoli v Chieriju in v treh letih študija teologije v cerkvenem konviktu v Turinu — skupaj devet let študija teolo-

gije — pridobil temeljito dogmatsko, biblično in moralno znanje, saj je bil vsa leta najboljši študent teh dveh ustanov. Toda don Bosko ni ostal pri teoretskem razpravljanju, temveč je hotel v teoriji spoznano resnico tudi udejanjiti. Zato ga je poleg teoretičnih teoloških traktatov zanimala predvsem konkretna formulacija verskih resnic pri cerkvenem učiteljstvu v obliki katekizemskih vprašanj, in je hotel vedeti, kaj je uradni cerkveni nauk, ki ga je treba oznanjati pri katehezi in na prižnici.

Ko je jasno spoznal cerkveni nauk, izražen v katekizmu, se je z vso ustvarjalnostjo trudil, da bi ga naredil dostopnega svojim neukim gojencem in preprostemu ljudstvu, in sicer tako v govorjeni besedi v pridigah, duhovnih vajah in misijonih kakor v poljudnoznanstvenih spisih za mladino in preprosto ljudstvo. Don Bosko je bil predvsem vzgojitelj, katehet in spovednik. V jasnosti in nazornosti ga verjetno nihče v zgodovini kateheze ni prekosil.

2. Don Bosko je iz nadnarave naredil naravo in iz narave nadnaravo

Eden izmed največjih poznavalcev sv. Janeza Boska je bil papež Pij XI., ki ga je 1. aprila 1934 razglasil za svetnika. Duhovnik Ahil Ratti je don Boska obiskoval v turinskem Oratoriju in po več dni bival skupaj z njim. Iz te osebne izkušnje in zlasti še iz postopka za beatifikacijo in kanonizacijo je prišel do prepričanja, da je bilo v don Bosku nadnaravno naravno in naravno nadnaravno. To pomeni, da je bil popolnoma prežet z božjim svetom in vpeljan v svet milosti. V celoti je uresničil prošnjo, ki jo izrekamo v očenašu: Pridi k nam tvoje kraljestvo.

Vsak, kdor se je poglabljal v življenje sv. Janeza Boska, je prišel v stik z njegovimi nadnaravnimi videnji, ki jih je don Bosko skromno imenoval sanje. Toda to niso sanjska doživetja, kolikor so duševno življenje v brezzavestnem stanju, temveč pravi stik z nadnaravnimi osebnostmi in občevanje z drugim svetom, z namenom, da oblikuje vsakdanje življenje. Prav tukaj se — zlasti v intimni povezanosti z Marijo Pomočnico — kaže, kako lahko naravno postane nadnaravno in nadnaravno naravno.

Don Boskovo oko je bilo tako izurjeno, da v svojih sogovornikih ni videl njihovega zunanjega pojava, temveč to, kar je božja milost naredila v njih. Zlasti mu je bil dan vpogled v duševno stanje milosti ljudi, s katerimi je prišel v stik.

Ta izredni dar branja duševnega stanja je bil osnova njegove vzgoje, katere cilj je bil predvsem nadnarava, zgrajena na naravi. Če je kdo mogel razviti svojo nadnaravo, je bilo to mogoče samo zato, ker so bile dane in izpolnjene predpostavke naravnih osnovnih pogojev. Zato je don Bosko še posebej gojil dovršenost vsega naravnega, ker je s tem ustvarjal osnovne pogoje za nadnaravno učinkovitost.

3. Cerkveni nauk o nadnaravi in božjem posinovljenju

Dasi je don Bosko priznaval Pavlov opomin »o globočinah bogastva in modrosti in vednosti božje! Zakaj kdo bo poznal misel Gospodovo?« (Rim 11,33), je vendar v smislu cerkvenega izročila skušal orisati nauk o nadnaravi in božjem posinovljenju človeka. Ta nauk je bil točno določen na tridentinskem cerkvenem zboru (1545—1563) in deloma na cerkvenem zboru v Vienni (1313) in je rabil kot osnova različnim sistemom o milosti: Bañez-tomističnemu, molinizmu, kongruizmu (Ballarmin, Suarez), avguštinizmu, sorbonskemu sistemu (prim. Lexikon für Theologie

und Kirche, Herder 1960, 1007—10). Izhodišče je nauk o posvečujoči in o dejanski milosti božji.

1. Posvečujoča milost božja je božja ustvarjena resničnost, ki naredi človeka za božjega otroka, bivališče Svetega Duha in ud Kristusovega skrivnostnega telesa. Obdari ga z delovnimi sposobnostmi, krepostmi ali čednostmi vere, upanja, ljubezni, z glavnimi čednostmi: modrostjo, pravičnostjo, srčnostjo in zmernostjo ter z moralnimi krepostmi (prim. LThK 1960, V,139). K temu moramo dodati še darove Svetega Duha in blaženosti.

2. Dejanska milost božja je bistvo božjega reda, ki omogoča človeku, da izpolnjuje dejanja svojega božjega otroštva in posinovljenja. Vsako dejanje ima tudi bit. Ker človek ne more svojim dejanjem dajati iz lastne biti, mora to bit za svoja dejanja prejeti od začetnika vse biti, to je od Boga. Brez božje milosti človek ne more živeti nadnaravnega življenja.

4. Didaktična osvetlitev nauka o posvečujoči in dejanski milosti božji

1. Ker božje otroštvo omogoča človeku soudeleženje pri božjem življenju, iščemo razlago za to, kako poteka življenje, to je, zanima nas, kako nastajajo življenjski deji. Življenjske deje vršijo organi, to so deli telesa (možgani, srce, pljuča, jetra, ledvice itd.), ki opravljajo za celotno telo koristne funkcije ali naloge. Vsi organi skupaj, ki opravljajo vse za življenje potrebne naloge, sestavljajo organizem, ta pa da je človeško telo. Posebno mesto v človeškem telesu pripada živčnemu sistemu, ki je nosilec višjih ali duhovnih življenjskih funkcij.

a) Ker je človek zaradi posvečujoče milosti božje usposobljen za soudeleženje pri božjem življenju, mora imeti usposobljenosti ali »organe«, s katerimi vrši deje, lastne božjemu življenju. Ti organi — govorimo s pomočjo prispodob, ker nam ni dano naravnost spoznati teh božjih resničnosti — so najprej usposobljenosti, ki omogočajo navezati odnose do Boga, se pravi, ga spoznavati, se zanj odločati in ga ljubiti. V ta namen imamo s posvečujočo milostjo dane usposobljenosti — kreposti — čednosti vere, upanja in ljubezni. Te usposobljenosti so nekako dodane naravnim razumskim usposobljenostim: razumu kot krepost vere, volji kot dodatek upanja in človeški ljubezni božja ljubezen. Kakor si mora oko pri gledanju oddaljenih predmetov pomagati z daljnogledom in pri gledanju majhnih predmetov z drobnogledom, tako mora za spoznanje Boga in božjih resničnosti razum dobiti pomoč od božje čednosti vere. Kakor se človek s svojo voljo in ob pomoči svojih nagonov in teženj svobodno odloča za svoja dejanja, tako dobiva volja posebno podporo ali pomoč od božje čednosti — kreposti upanja, da se odloča za Boga in božje reči. Podobno je z ljubeznijo. Ljubezen pomeni prijetno občutje ob navzočnosti ljubljene osebe. Bog s pomočjo nadnaravne božje čednosti dopolnjuje človeško sposobnost za ljubezen tako, da je človeku prijetno in ljubo ob navzočnosti Boga v svoji duši.

b) Toda človek mora v sedanjem stanju povezanosti telesa in duše živeti na tem svetu in se brigati za svetne zadeve. Mora jih ocenjevati in se zanje odločati kot član božje družine, ki živi v božjem kraljestvu (v očenašu molimo: pridi k nam tvoje kraljestvo) in skuša to božje kraljestvo uresničiti na zemlji. V ta namen morajo tudi glavne in kardinalne (cardo=tečaj pri vratih) čednosti dobiti pomoč in dopolnilo od višjih, božjih usposobljenosti ali kreposti, modrosti, pravičnosti, zmernosti in srčnosti. Vsaka izmed teh čednosti ima potem še celo vrsto drugih čednosti ali usposobljenosti, ki vodijo človeško življenje. Pravimo jim moralne ali nravne čednosti.

c) Božje čednosti vere, upanja in ljubezni ter glavne čednosti modrost, pravičnost, srčnost in zmernost sestavljajo, lahko bi rekli, »osnovno opremo« krščanskega človeka. Vendar se človek prečesto znajde v posebno odločilnih in težkih položajih, za katere so potrebne zelo široka razgledanost, močna motivacija in trdna odločitev. V ta namen so kristjanu podarjene še posebne usposobljenosti, ki jim pravimo darovi Svetega Duha; to so: modrost, razumnost, znanje, pobožnost, moč, svetost in strah božji. Ti darovi so podobni naravnim nagonom in omogočajo, da človek v trenutkih, odločilnih za življenje, stori tisto, kar je najbolj ustrezno.

č) Za najvišje dosežke krščanskega življenja pa daje Bog še izredne darove, ki predpostavljajo že določeno pripravljenost in sprejemljivost. Pravimo jim blaženosti. Evangelist Matej (5,3) jih našteva deset: uboštvo, krotkost, žalost, pravičnost, usmiljenje, čistost, miroljubnost, preganjanje, lakota in poslušnost. Bolj kot usposobljenosti ali kreposti so to že stanja ali stalna razpoloženja, ki so sad dolgotrajnega napornega prizadevanja za krščansko življenje.

Če hočemo povedano izraziti s prispodobo, lahko rečemo, da je nadnaravni organizem zelo raznolik sestav usposobljenosti za delovanje na božji ravni. Če že naravnega organizma, ki ga pojasnjujejo anatomija, fiziologija, psihologija, antropologija itd., ne moremo popolnoma spoznati in v celoti dojeti njegovega delovanja, koliko bolj velja to za nadnaravni organizem, pri katerem spoznavamo vse danosti prek razodetja ali iz neposredne izkušnje mistikov.

Med zasluge svetih mož, med katere brez nadaljnjega štejemo zlasti sv. Janeza Boska, sodi prav izredna razgledanost v nadnaravnem božjem življenju človeka. To so dosegli bodisi iz lastne izkušnje bodisi tudi po božjem razsvetljenju z vpogledom druge krščanske duše, zlasti še njihovih gojencev. Ko je don Bosko prvič srečal svojega bodočega gojenca in kanoniziranega svetnika Dominika Savia, je vzkliknil: »Kako veliko delo je že Sveti Duh opravil v duši tega dečka.« To pomeni, da zunanja pojava Dominika zanj sploh ni bila važna: pomemben je bil celoten sestav nadnaravnega organizma božje milosti.

2. Da bi si bolj razumljivo predstavil, kaj je dejanska milost božja, lahko uporabimo različne prispodobe. Če kdo hoče pisati, ni zadosti, da si je v šoli ali kje drugje pridobil to veščino in da ima na voljo pisalo. Imeti mora tudi papir, na katerega bo pisal. Kdor hoče s pomočjo nadnaravnih usposobljenosti — kreposti — čednosti različno vršiti deje božjih, glavnih, moralnih čednosti, darov Svetega Duha in blaženosti, mora imeti »snov«, na katero piše, in pisalni stroj, da tipka črke, stavke in misli. Uporabimo lahko tudi primer iz kovnice denarja, kjer bodisi zlato, srebro ali različne zlitine kujejo v kovance. Ni zadosti stroj, s katerim bomo vtisnili podobo, temveč moramo imeti snov, v katero bomo podobo vtisnili. Tako so različne usposobljenosti za zgoraj navedene kreposti pripravljene za proizvodnjo ustreznih dejev, vendar mora biti na voljo »božja« snov, ki ji pravimo dejanska milost. Izraz sicer ni najbolj posrečen, vendar je vsebina zadosti jasna.

Tako moremo poleg pregleda nad strojem, ki mu pravimo nadnaravni organizem, dobiti tudi vpogled v delovanje tega stroja, ko deluje dejanska milost božja. Poleg delovanja, ki mu pravimo vedenje ali obnašanje v vsakdanjem življenju in ki sestavlja naravno plat njegovega življenja, vidi krščanski vzgojitelj tudi nadnaravno stran naravnega organizma z vsemi njegovimi usposobljenostmi za delovanje, kakor tudi za delovanje s pomočjo dejanske milosti. Če je za poklicnega vzgojitelja in človeka, ki ljubi svoj vzgojiteljski poklic, delovanje gojencev v skladu z načeli vzgoje pravi užitek, potem je za verskega vzgojitelja don Boskovega kova vpogled v delovanje nadnaravnega organizma še mnogo bolj zanimivo in osrečujoče. Iz tega

gledišča lahko razumemo trditev papeža Pija XI., da je don Bosko naredil iz nadnaravnega naravno in iz naravnega nadnaravno.

Krščanski vzgojitelji, katerih vzgoja osebnosti ni tako karizmatična kot don Boskova, pa se pri njem lahko učijo, kaj je pravzaprav krščanska katoliška vzgoja, kako daleč segajo njene korenine in v katere smeri gre njeno delovanje. Kdor pri don Bosku vidi samo naravno človeško vzgojno delovanje, ki sicer dosega izredne učinke, ta vidi samo desetino ledene gore, medtem ko mu je devet desetin zakritih. Tudi to je nekaj velikega in poznavanja vrednega, vendar to še ni don Boskov preventivni sistem. Še zdaleč ne! Pri don Bosku je treba poleg narave nujno upoštevati tudi nadnaravo. Šele tako bomo prišli do celostne podobe preventivnega sistema.

IV. Krst in birma kot vzpostavljanje nadnaravnega organizma

1. Celostno krščansko gledanje na človeka

Krščansko gledanje na človeka vključuje tudi zelo »žalostno« poglavje o izvirnem grehu. Nekateri o tem neradi govorijo, kakor neradi govorimo o svojih boleznih in duševno bolnih članih naše družine: o tem se v olikani družbi ne govori! Toda z molkom bolezni še nismo odpravili, temveč jo samo odrinili v pozabo in nepomembnost. Tako je tudi z izvirnim grehom. Izvirni greh je začetek in vzrok vsega človekovega zla. Če hočemo to zlo popraviti ali ga celo odpraviti, moramo izvirni greh vzeti resno, se z njim ne samo srečati, temveč tudi soočiti.

Po krščanskem gledanju na svet in človeka je Bog človeka od vsega začetka povzdignil v božji red kot člana božje družine. Prva človeka sta po popolnoma svobodni odločitvi z grehom zavrgla ta izredni božji dar. S tem sta izgubila božje posinovljenje in bila kaznovana z izgubo vseh nadnaravnih darov (nadnaravnega organizma in dejanske milosti božje). Toda Bog ni odstopil od svoje prvotne odločitve, da povzdigne človeka v nadnaravni božji red. Zato je prišel, trpel in umrl Jezus Kristus, izvršil odrešenje in ustanovil Cerkev, ki naj nadaljuje njegovo odrešenjsko delo, zlasti prek zakramentov. Zakramentov je sedem. Nas tu zanimata krst in birma.

2. Vzpostavljanje božjega organizma v človekovi duši

1. Naj zopet ponazorimo s primero, ki smo jo že uporabili v zvezi z nadnaravnim organizmom. Ta je podoben zapletenemu stroju z različnimi deli in funkcijami. Treba ga je montirati ali namestiti ter ga usposobiti za delovanje ali funkcioniranje. Tako je treba tudi nadnaravni organizem posvečujoče milosti božje »montirati« v človeško dušo. To se zgodi z zakramentom sv. krsta.

Zunanje znamenje krsta je oblivanje krščenca z vodo in izgovarjanje besed: »Jaz te krstim v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« To je zunanje dejanje ali obred. V notranjosti tega človeka, nad katerim je bilo izvršeno oblivanje in so bile izgovorjene besede, pa se montira ali namesti nadnaravni organizem in človek postane božji otrok, božji posinovljenec in dedič nebes, član božje družine, ki se hrani pri nebeški mizi. Izraz »krstiti« namreč pomeni isto kot vcepiti, vsaditi, zvariti. Cepič vtaknemo v živo vejo rastline; tako postane eno z rastlino, živi in raste. V zemljo vsajena rastlina začne rasti in črpa življenjsko silo iz zemlje. Zvarjena kovina

postane eno s svojo osnovo. Tako tudi človek — po prispodobi — postane živ v presveti Trojici, raste iz presvete Trojice in je eno s presveto Trojico.

Tisti, ki so navzoči npr. pri krstu otroka, vidijo samo zunanje dogajanje, ki je samo na sebi nekaj zelo vsakdanjega, pomeni pa in dosega silno učinkovanje v božjem svetu. Za to potrebujemo močno luč vere, ki nam pove, kaj se pravzaprav pri krstu dogaja.

Za naše razmišljanje je pomembno naslednje: 1. s krstom dobi krščenec božjo bitnost v obliki neke kvalitete, ki ga naredi Bogu podobnega in Bogu ljubega; 2. izbriše se mu izvirni greh; 3. vsadi se mu nadnaravni organizem, imenovan posvečujoča milost božja, z usposobljenostmi — krepostmi božjih, glavnih in moralnih čednosti, darovi Svetega Duha in blaženostmi; 4. začne delovati dejanska milost in spodbuja krščenca za uporabo prejetih usposobljenosti ali kreposti. Nadnaravni organizem je montiran in pripravljen za delovanje.

3. Dopolnjevanje božjega organizma v človekovi duši

1. Potem, ko je bil s krstom nameščen nadnaravni organizem v krščencu, je treba usposobljenost za delovanje gojiti in dopolnjevati. Temu služi naslednji zakrament, ki mu v latinskem jeziku pravimo confirmatio ali potrditev, po nemško Firmung in po slovensko birma. Kristjan se je že srečal s težavami življenja. Nadnaravni organizem, ki ga je prejel pri krstu, je sicer zmožen delovanja, vendar je napor tolikšen, da človek pod težo in pritiskom okoliščin omaguje. Zato mora prejeti »okrepitev« ali obnovljeno moč za vztrajanje v dobrem. To je birma.

Gre za izredno težke življenjske okoliščine, v katerih se kristjan znajde. V takih okoliščinah narava človeku pomaga z nagoni, v nadnaravnem življenju pa govorimo o darovih Svetega Duha, ki kakor neki nadnaravni nagoni človeku pomagajo v izredno težkih življenjskih položajih (prim. LThK 1960, IV, 478—480).

Sklep

Preventivni vzgojni sistem je na krščansko katoliškem gledanju na svet in človeka zgrajen način vzgoje, ki poleg človekove narave ali zgolj človeškega življenja gradi na nadnaravi oziroma na delovanju posvečujoče in dejanske milosti božje. Kdor je s krstom postal božji otrok, ni samo otrok človeških staršev, temveč tudi otrok božji in soudeležen pri življenju presvete Trojice. Kdor vzgaja krščenega človeka, nujno vzgaja poleg zgolj človeških sposobnosti tudi njegove nadnaravne usposobljenosti, ki so mu dane s krstom in zadevajo njegovo božje življenje.

Ker sta za poznanje nadnaravnega božjega življenja v človeku potrebni luč in razsvetljenje nadnaravne čednosti vere, nekristjani to le težko razumejo, kristjani pa bi se morali za to posebej usposobiti z življenjem po veri. Krščanskega človeka lahko v pravem pomenu besede vzgaja samo kristjan, ki je svojo vero izpopolnil do take mere, da vidi v drugem kristjanu božjega otroka in s tem delovanje posvečujoče in dejanske milosti božje.

Sv. Janez Bosko, izjemni vzgojitelj v okviru katoliške Cerkve, je dojel vso obsežnost vzgojne resničnosti v krščanskem gojencu in s preventivnim sistemom priklical v življenje vzgojo, katere cilj je razvoj vseh naravnih in nadnaravnih sposobnosti: najprej naravnih, ki so nositeljice nadnaravnih, in potem nadnaravnih, ki so dopolnitev naravnih. Ene in druge pa so pomembne in enakovredne.

Bibliografija

A. Bauer — W. Plöger (izdaj.), *Gnade 381)*, v: *Botschaft des Glaubens (Ein katholischer Katechismus)*, Verlag Auer, Donauwörth 1980.[4]

L. Bopp — M. Pfligler (izdaj.), Grazia — pedagogia e educazione, v: *Dizionario enciclopedico di pedagogia*, Editrice S. A. I. E, Torino 1969.[4]

L. Bopp, *Die erzieherischen Eigenwerte der Katholischen Kirche*, 1928.

A. Caviglia, *Opere e scritti editi e inediti di Don Bosco, I—IV*, Torino, 1928—1932.

Conferenza Episcopale Italiana, *Grazia (543)*, v: *Signore da chi andremo? (Il catechismo degli adulti)* Roma 1981?

V. Dermota, *Vzgojna sredstva v katoliških zavodih s posebnim ozirom na don Boskove vzgojne ustanove, I. del: Naravna vzgojna sredstva*, Ljubljana 1970 (tipkopis).

Deutscher Katechetenverein (izdaj.), *Gnade* (259), v: *Grundriss des Glaubens (Katholischer Katechismus)*, Kösel-Verlag, München 1980.

Lemoyen-Amadei-Ceria, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco, 19. zv.*, Torino 1898—1939.

E. Krebs, *Natur und Gnade*, v: *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart, Herder, Freiburg 1932.*

O. H. Pesch, Übernatürlich, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1965.

K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade*, v: *Sacramentum Mundi*, Herder, Freiburg 1968.

M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, , 1961.

M. J. Scheeben, *Mysterien des Christentums*, 1963.

Rafko Lešnik

Biblični leksikon — njegova uporabnost

V maju 1985 je Mohorjeva družba v Celju dala na trg knjigo A. Grabner—Haider in J. Krašovec s sodelavci, Biblični leksikon, Mohorjeva družba, Celje 1984. Knjiga spada v zbirko Teološki priročniki pod številko 8.

Do danes še ni bilo mogoče zaslediti predstavitve ali ocene te knjige izpod peresa kakega strokovnjaka. Kolikor mi je znano, je o njej pisal samo J. Krašovec. Revija Cerkev v sedanjem svetu pa je svojo številko 1—2/1988, 1—15, posvetila Svetemu pismu. V njej pod naslovom Mrtvi zakladi (str. 10—11) M. Peklaj na prošnjo urednika številke (R. Valenčič) nekaj prispeva k temi, »kako uporabljati debele priročnike za branje Svetega pisma, ki jih je izdala Mohorjeva družba«. Ob zastavljeni temi se avtor počuti nelagodno, ker imamo v treh navedenih knjigah (Uvod v Sveto pismo stare zaveze, Uvod v Sveto pismo nove zaveze in Biblični leksikon) na voljo bogastvo informacij, medtem ko večina išče »kratko in jasno informacijo«, pa pri tem naleti »na vse mogoče«, le tistega ne najde, »kar bi rada zvedela«.

Uporabnost katerih koli knjig je seveda vedno odvisna od tega, ali znamo v njih nekaj poiskati, ali torej vemo, kje moremo kaj najti. Pokojni profesor Šolar je nekoč sebi zastavil vprašanje, kdo je znanstvenik, in tudi v pogovoru z menoj na to odgovoril: »Ne tisti, ki vse nosi v glavi, ampak tisti, ki je veliko zbral, pa potem ve, kje lahko kaj najde.« Izkušnje kažejo, da dostikrat iščemo v knjigah nekaj, čemur same niso (prvenstveno) namenjene. Potrebujemo temeljno vedenje, kje smemo kaj iskati.

1. Pomen spremne besede v Bibličnem leksikonu

J. Krašovec v spremni besedi opozarja, kaj je njega (morebiti tudi njegove sodelavce ali založbo) vodilo pri izbiri izvirnika za prevod v slovenščino. To označuje takole:

a. Pri nas je mogoče izdati le zelo splošen priročnik, ki naj bi v bistvu zadovoljil najširši krog bralcev od vernikov do ateistov, od vrhunskih umetnikov, pisateljev in znanstvenikov do skromnih delavcev in kmetov, ki se zavedajo svojega rodu, kulture in vere.

b. Leksikon ne sme biti preveč specializiran za to ali ono področje.

c. Vsestransko in splošno zasnovani leksikoni zaradi obilice biblične tvarine hočeš nočeš narastejo v zajetne knjige, ki jih pri nas ni mogoče izdajati.

č. Izbira med priročniki srednje velikosti pa ni ravno lahka.

Glede na zadnjo omembo pravi J. Krašovec, da je izbrani leksikon:

— primerno zajetna, izredno izčrpna in vsestranska knjiga,

— napisana v zgoščenem, pa vendar razumljivem jeziku,

— saj so se pisatelji skrbno varovali preveč tehničnih, strokovnih svetopisemskih izrazov,

— torej bo vsakdo v njej odkril izredno dragocenega vodnika za vse življenje.

Ko potem skuša J. Krašovec predstaviti vsebino leksikona, upravičeno opozarja zlasti na dvoje:

1. Ključ k Svetemu pismu (str. 115—147) je namenjen za praktično delo s Svetim pismom.

2. Leksikonu hermenevtično načelo velja za izhodišče in cilj, saj mora človek zgodovinsko danost svojega bivanja vedno znova usklajati z zgodovinsko danostjo svetopisemskih besedil, da se dokoplje do avtentičnega sporočila za neizčrpen življenjski dialog iz polnosti Duha. Prav to namreč hoče biti Sveto pismo.

J. Krašovec tudi pove, zakaj je za ta leksikon pripravil izčrpen seznam svetopisemskih imen, čeprav vsi vemo, da ima ta seznam za praktično delo s Svetim pismom manjši pomen. Dobro pa pojasnjuje, kako so nastajala osebna in krajevna imena, ki so danes v rabi; nova se bodo uveljavila šele, ko bomo v vseh knjigah, tudi liturgičnih in drugih, imeli na voljo nova imena.

2. Predgovor v izvirniku

Najprej je treba opozoriti na naslov izvirnika: Praktični biblični leksikon. Naziv »praktični« ima svojo posebno težo in izdajatelj to tudi pojasnjuje, ko večkrat opozarja na praktični namen knjige.

Vedno več kristjanov vprašuje: Kaj je hotel Jezus? Kdo je Kristus danes za nas? Kaj pomeni krščansko verovati, krščansko upati? Na katerem kraju je Bog? Ali Bog danes molči? Kaj pomeni njegova »beseda« v Svetem pismu? Ravno zato, ker nam je danes govorica Svetega pisma tuja, jo moramo prestaviti v današnjo govorico. Pri našem oznanilu, izpovedovanju in verovanju ne gre za besede, ampak za življenje kristjanov, za prakso krščanskega verovanja, za nov, poglobljen način kristjanovega bivanja. Zato Praktični biblični leksikon želi prispevati k takšnemu srečanju s Svetim pismom.

Ta leksikon »ne predpostavlja že teološko izobraženega bralca«, ampak hoče biti pomoček vsakemu, ki se zanima za Sveto pismo. Predvsem pa hoče služiti cerkvenemu oznanjevanju: pridigarju in katehetu hoče biti v oporo za razumevanje Svetega pisma in za oznanjevanje, kakršno je primerno času. Hoče biti v pomoč in korist tako delu s Svetim pismom v občestvu (biblični krožki, verski pogovori) kakor tudi zasebnemu branju Svetega pisma.

Eno od težišč knjige je na svetopisemski hermenevtiki, ki pomaga presaditi svetopisemsko oznanilo verovanja v vsakokratno samorazumevanje človeka, ki se sreča s Svetim pismom. Zato se knjiga ne zadovoljuje s prikazom svetopisemskega sveta mišljenja in pojmov, ampak hoče neposredno prispevati h graditvi mostu, ki naj svetopisemski svet mišljenja poveže z današnjim svetom mišljenja in življenja.

Prav zato knjiga presega strogo naravo leksikona in je veliko bolj *mešanica delovne knjige in leksikona.* Kot leksikon posreduje najvažnejše svetopisemske pojme, realije in svetopisemske teološke izraze, kot delovna knjiga pa pojme, ki služijo razumevaju ali nadaljnjemu razlaganju Svetega pisma, ali pa prispeva neposredno k metodiki razlaganja Svetega pisma.

3. Predstavitev vsebine in zgradbe leksikona v izvirniku

Ta predstavitev se opira na delitev: Leksikon — delovna knjiga. Delovni knjigi posveča največ pozornosti. Pri tem osvetljuje pomen pojmov zgodovinskih oblik, zgodovine verstev in hermenevtike, pojasnjuje uporabnost ključa k Svetemu pismu, pregled strokovne literature in časovnih tabel (zadnjih dveh slovenski prevod nima).

Ker je na hermenevtičnih pojmih eno od težišč leksikona, pove, kaj najdemo v njem: Svetemu pismu tuje pojme, osvetlitev današnjih sociooloških danosti iz svetopisemskega verovanja (npr. emancipacija), družbene strukture in težnje, filozofske, ob robu tudi teološko strokovne in končno sociološke pojme, metode in probleme svetopisemske hermenevtike.

4. Hermenevtični pojmi

Ker je leksikon namenjen predvsem praktičnemu delu s Svetim pismom, so želeli avtorji uporabnikom pomagati s posebnim seznamom hermenevtičnih pojmov (str. 151—152).

Opozoriti je treba, da bomo nekatere pojme na podlagi tega seznama v leksikonu zaman iskali, ker nekaterih v prevodu sploh ni (pač niso bili prevedeni), druge pa najdemo pod drugimi gesli. Razhajanja so tale:

1. Absolutnost Boga — najdemo pod: Zahtevanje lastne absolutnosti.
2. Bog se poniža — najdemo pod: Razlastitev Boga.
3. Eshatološko bivanje — ni v seznamu (izvirnik to navaja).
4. Gibljivost — ni prevedeno (v izvirniku: Mobilität).
5. Javnost — ni prevedeno (v izvirniku: Öffentlichkeit).
6. Kontinuiteta — ni v seznamu (izvirnik to navaja).
7. Kristjan — najdemo pod: Krščanstvo (v izvirniku: Christsein).
8. Model — ni v seznamu (izvirnik to navaja).
9. Središče — najdemo pod: Središče evangelija.
10. Svoboda — najdemo pod: Svoboda mišljenja.
11. Upor — izvirnik ima dve gesli (Revolte — Widerstand) izpod peresa istega avtorja; prevod ima Revolte v 1. odstavku, Widerstand pa v 2. in 3. odstavku pod istim geslom »upor«. V izvirniku ima seznam obe gesli.
12. Vabilo — najdemo pod: Vabilo (božje).
13. Vzor — se črta, najdemo pod: Model.
14. Zgodba — ni prevedeno (v izvirniku: Historie).

Izvirnik navaja v seznamu še Selbsverständnis, ki ga seznam v prevodu nima, pa tudi prevedeno ni.

Kdor bi se sistematično lotil dela s hermenevtičnimi pojmi v leksikonu, bi zanesljivo veliko pridobil za svoje redno oznanjevanje (če mislimo na duhovnike in katehete).

5. Pojmi iz zgodovine oblik in zgodovine verstev

Poseben seznam teh pojmov v leksikonu (str. 148—150) že sam po sebi pove, da je za avtorje to tudi nekak cilj, ki si ga zastavi leksikon. Ti pojmi so zanje pomembni. V tem primeru ima prevod manj napak. Te so:

1. Dokumentarna teorija — najdemo pod: Dokumentacijska teorija.
2. Navodila za življenje — najdemo pod: Navodilo za življenje.
3. Okviri poročil — najdemo pod: Okvir poročila.
4. Poklic v službo Boga, pripovedi — izvirnik navaja samo: Poklic, pripovedi (Berufungsgeschichten), ne pa tudi »poklic v službo Boga« (Berufung).
5. Trpljenje, pripoved o — najdemo pod: Trpljenje, poročilo o —.
6. Sveto pismo, pomen — v izvirniku Schriftsinn, geslo ni prevedeno.
7. Žalostinke — v izvirniku Totenlieder, dodati v seznamu, geslo je prevedeno.

Izvirnik navaja v seznamu še geslo Fragmententheorie, ki ga seznam v prevodu nima, pa tudi prevedeno ni.

Očitno je seznam teh in hermenevtičnih pojmov prevajal nekdo, ki pozneje tega ni sam (ali kdo drug) uskladil z gesli v prevodu leksikona.

6. Vrednost in pomanjkljivost prevoda

Že v spremni besedi J. Krašovec opozarja, da je »dober, skrben prevod resnega dela (op. kakršno je gotovo leksikon) zahtevna naloga«. Na koncu se prevajalcem zahvaljuje, da so »prizadevno in lepo prevedli zahtevno besedilo«, pregled prevoda pa naj bi bil opravljen »z veliko natančnostjo«.

Ker je v slovenščini to prvi biblični leksikon in bomo verjetno še dolgo zajemali iz njega, je le treba nekaj povedati tudi o pomanjkljivostih prevoda. Seveda se ob primerjanjui celotnega prevoda s celotnim izvirnikom tega nabere veliko preveč. Zato bomo skušali to osvetliti le z nekaj primeri.

1. *Ahab* — ne gre za Ahabovo pomanjkljivo spoštovanje, ampak za »preziranje« (Missachtung) izraelskega zemljiškega prava. Elija in druga mesta v SZ niso obsodili, ampak Ahaba Elija in pogosto tudi druga mesta v SZ označijo, ocenijo (beurteilt ni verurteilt) kot Baalovega služabnika.
2. *Amen* — v SZ s to besedo ne izražajo, ampak podkrepijo (bekräftigen) svoje soglasje z govorom.
3. *Apolo* — Izvirnik ne pravi, da je A. najprej spoznal krst Janeza Krstnika, ampak »krstno gibanje« (Täuferbewegung), nato pa v Efezu krščanstvo.
4. *Blagoslov* — v SZ ni znamenje naklonjenosti, ampak je obljuba (Zusage) odrešilne moči.
5. *Blagosloviti* — Mesija ne blagoslavlja (blagruje) vseh, ki ne sodijo k blagoslovljenim, ampak tiste, ki sebe ne prištevajo k blagoslovljenim.
6. *Blagrovanje* — Izvirnik govori o človekovi poti k popolnosti, ki ga vodi med poklicanostjo in »preizkušenostjo« (Bewährung ni Bewahrung) vere.
7. *Bog* — Na strani 191 v 2. stolpcu za 13. vrsto od zgoraj je prevod izpustil stavek: »Bog je svoboden in suveren za rešitev in kaznovanje.«
8. *Bog, zanikanje* — Izvirnik ne pravi, da je zanikanje Boga za pobožnega velik »greh«, ampak velika »skušnjava«. Tudi ne pravi, da si tega ni mogoče drugače razlagati kot neumnost, ampak da zato zanikanje Boga »prikazuje« kot neumnost, saj bi se ljudje z zanikanjem Boga radi »odtegnili« navezanosti na Boga in »prezirali« njegovo postavo in zapovedi.

9. *Božja beseda* — Človek ni po božji besedi naravnan k stvarstvu, ampak: Predvsem človek, na katerega je naravnano stvarstvo, izhaja iz božje besede.

10. *Bronasta kača* — Kdor se z vero ozre v križ, pa res ni ozdravljen, ampak »je deležen odrešenja« vsak, kdor se z vero ozre v Sina človekovega, povzdignjenega na križ.

11. *Čarodejstvo* — Niso imeli za čarodejstvo tudi, če je kdo lahko videl v prihodnost, ampak so menili, da je s čarodejstvom mogoče pogledati tudi v prihodnost.

12. *Čas* — Izvirnik ne pravi, da za SZ prav tako ni izpolnjenega, predhodnega ali praznega časa, ampak da SZ ne pozna abstraktnega ali nevtralnega časa, ker je zanjo čas ali izpolnjen ali predhoden ali prazen.

13. *Časi preganjanj* — Izvirnik trditvi, da so ti časi nastajali sami od sebe, dodaja: »in so bili regionalno omejeni«.

14. *Čaščenje bika* — V Egiptu je bil bik za ljudi utelešeno božanstvo, v Prednji Aziji pa nosilec božanstva. Samo izvirnik pove (v prevodu tega ni), da sta Aron in Jeroboam postavila podobo bika »kot podnožje navadnih bogov na prestolu«, kar so preroki obsodili kot malikovalstvo.

15. *Človeška zapoved* — Ni rečeno, da ta zapoved nujnosti notranjega spreobrnjenja »ne vsebuje«, ampak da spreobrnjenja srca »ni mogoče zajeti« v človeško zapoved.

16. *Daritev* — Daritev ni življenjsko »pomembno«, ampak »potrebno« (lebensnotwendig — lahko tudi »nujno«) obredno dejanje.

17. *Davidov grob* — Herod ni »za odškodnino«, ampak »v zadoščenje« (zur Sühne) zgradil spomenik.

18. *Demitizacija* — Svetopisemsko oznanjevanje se ne »zdi del izročila«, ampak se javlja (vorkommt) po izročilu.

19. *Denar* — Ne samo, da vrednosti nekdanjih srebrnih kovancev ne moremo računati po današnji vrednosti, ampak je »njihova tedanja kupna moč bila znatno višja«.

20. *Devica* — Kinderlosigkeit pa res ni mogoče prevesti z »jalovost«; je pač »brez otrok«.

21. *Devteronomist* — Ni samo na novo zabičal, da se je treba ravnati po postavi, ampak je po izvirniku tudi »poudaril njeno odrešenjsko vrednost«.

22. *Diakonisa* — Diakonise v konkurenci pač niso bile »premagane«, ampak so »izginile (se izgubile)« v konkurenci s stanom vdove.

23. *Dojilja* — Izvirnik ne pravi, da to podobo Pavel uporablja v svoji pridigi, ampak da jo »naobrne na svoj način oznanjevanja«.

24. *Domovina* — V zadnjem stavku se kristjan zavzema za »svoj svet, ki je« (manjka v prevodu) božji svet. Manjka tudi zadnji stavek izvirnika: »Ta domovina se v svetopisemskem jeziku imenuje božje kraljestvo in gospostvo«.

25. *Dovršitev* — Izvirnik ne trdi, da je cilj razvoja Bog, ki je s stvarjenjem človeka dovršil svoje stvarjenje, ampak: »Ta cilj je dovršitev. Bog sam po človeku uresničuje dovršitev svojega stvarjenja. Toliko bolj ko Bog to, kar je pričel...«

26. *Družinski oče* — Nima samo pravico »naročiti«, ampak pravico »postaviti« (anstellen) lastne duhovnike.

27. *Država* — V odstavku c) je treba iz izvirnika dodati zadnji stavek: »Demokracijo danes po eni strani ogrožajo totalitarni sistemi, po drugi strani pa birokratsko-tehnična manipulacija s človekom.«

28. *Edinorojeni* — Izvirnik ne pravi, da mati ali udarec usode »skuša zbuditi« pri Jezusu usmiljenje, ampak da je smrt edinega sina tolikšen udarec za mater, da

zbudi pri Jezusu usmiljenje.

29. *Egipt* — Ne gre za pogodbo o zagotavljanju »nevtralnosti«, ampak za pogodbo o dodatnem zagotavljanju »varnosti« (Rückversicherungsvertrag). Prav tako Egipt ni izvor razkošja, ampak »dežela izdelovanja luksuznih predmetov, ki povzročajo moralni propad«.

30. *Etiologija* — Zadnji stavek se prav glasi: »V razlagi in pojasnjevanju postane zdavnaj preteklo navzoče in celo določujoče za sedanjost.«

31. *Evharistija* — Grški glagol pomeni: ravnati kot (ne samo: biti) obdarjen. V zadnjem odstavku ni rečeno, da moramo v evharističnem slavju prepoznati odločilne novosti krščanskega bivanja, ampak da moramo »v uresničitvi evharističnega slavja omogočiti prepoznanje« odločilne novosti krščanskega bivanja.

32. *Farizejski* — Izvirnik ne govori o veri, da je z zunanjim izpolnjevanjem postave mogoče »doseči opravičenje«, ampak o veri, da je s tem mogoče »biti pravičen« pred Bogom.

33. *Gospodov obed* — V Korintu ni poudarek na ideji daritvene »žrtve«, ampak je pri tem »v ospredju« ideja daritvenega »obeda« (Opfermahl).

34. *Govor v templju* — Ne bogoslužje, ampak »bogoslužni kraj« (Kultort) postane brez vrednosti.

35. *Grčija* — Zadnji stavek se prav glasi: »V NZ se samo v Apd 20,2 (in drugje v NZ) uradno imenovana Ahaja, od 146 pr. Kr. dalje rimska provinca, ki je obsegala Atiko, Beotijo in Peloponez, imenuje Grčija.«

36. *Halel* — Ps 113—118 sami ne omenjajo malo, 136 pa veliko halel. Kaj pa? »V posebnem pomenu imenujejo Ps 113—118 malo in 136 veliko halel.«

37. *Hanan(i)ja* — Seveda je pri točki 1. »lažni« (ne »krivi«) prerok, pri točki 2. pa gre za Danijelove in ne Jeremijeve spremljevalce.

38. *Hinavec* — Ne razsoja »o svoji«, ampak »iz svoje« domnevne popolnosti. Zato Jezus graja »samoumevanje« (ne: samoumevnost) farizejev.

39. *Hudobni duh* — Zakaj je prevod izpustil 6. stavek, ki je po vsebini zelo važen? Glasi se: »Pozorni moramo biti na vsakokratno razhajanje med vsebino izpovedi in načinom predstave.«

40. *Hvaliti se* — Prvi stavek govori o »drži« in ne »ravnanju«, o starodavnih »merilih« in ne »izročilih«. Potem pa pravi: »Pavel to uveljavlja (ne: s tem misli) nasproti temle skupinam ljudi: 1. Pri Korinčanih nasproti tistim, ki so ponosni na svojo spekulativno (teoretično) modrost... 2. Pri Judih nasproti tistim,... 3. nasproti misijonarjem, proti katerim se bojuje.«

41. *Identifikacija* — Biblija ne imenuje »ta odnos«, ampak »to dejansko stanje« (Sachverhalt) greh. Kaj naj bi pomenilo: »... največja možnost z istenjem povezanega božjega dejanja«? V resnici gre za največjo »možnost istenja z božjim odrešenjskim dejanjem«.

42. *Igra* — Versko zgodovino bogov niso »ponazarjali«, ampak »ponavzočevali« (vergegenwärtigt) z obrednim plesom.

43. *Igra otrok* — Ni »neurejenost« otroške igre tista, ki kaže ravnanje ljudi, ampak »needinost (Uneinigkeit) otrok pri igri kaže držo ljudi, ki nočejo, da bi jih vodila božja modrost«.

44. *Indikativ in imperativ* — Drugi stavek ne govori o odnosnem redu vere in etosa v SZ, ampak pravi, da je dekalog temeljni model za »to vzajemno povezanost (enge Verklammerung) vere in etosa v SZ«. Tudi drugi stavek ne govori o »prireditvi«, ampak o »tem zaporedju« (dieser Nachordnung) indikativa in imperativa.

45. *Iskanje* — V Mt 7,7 sl. ne gre za vztrajno molitev, ki jo Bog »usliši«, ampak »ji obljublja uslišanje (Erhörung zusagt)«.

46. *Janezov evangelij* — Kaj pomeni, da ta »evangelij lahko razumemo prav v spremembah.« Kdo naj to pojasni? Avtor pravi, da »se (raz)umevanje Janezovega evangelija pravkar spreminja« (ist in Wandlung begriffen). O tem pa je res mogoče pri razlagi zelo veliko povedati.

47. *Korint* — Leta 27 pr. Kr. (ko je bil že 17 let v grobu) naj bil Cezar to mesto ponovno osnoval kot glavno mesto province Ahaje in prokonzulov sedež. Cezar je v resnici to mesto »ponovno osnoval« (neu begründet), nato pa je leta 27 pr. Kr. kot glavno mesto province Ahaje postalo prokonzulov sedež.

48. *Kristjani iz poganstva* — Zadnji stavek pravi, da je spor med Petrom in Pavlom »ostal«, medtem ko izvirnik pove: »Spor med Petrom in Pavlom pa seveda daje spoznati, da s tem še niso bila rešena vsa vprašanja.«

49. *Kvas* — Pri Mt 13,33 naj menda pomeni kar božje kraljestvo, ki vse prekvasi. Izvirnik pravi, da pomeni »vse prežemajočo učinkovitost božjega kraljestva«.

50. *Laično bogoslužje* — To je »weltlicher Gottesdienst«, torej »svetno bogoslužje«, ki naj ga opravljamo vsi in ne samo laiki.

51. *Laik* — Beseda v NZ ne razlikuje božje ljudstvo od »sveta«, ampak od »neljudstva«.

52. *Leto* — Ne poznamo »dopolnilnega«, pač pa »prestopno« leto (Schaltjahr).

53. *Ločitveno pismo* — Vpliv rimskega prava vidimo v Mr 10,12. Zakaj? Prevod tega ne pove, izvirnik pa: »... govori o ločitvenem pismu, katerega napiše žena (kakor v Elefantini)«.

54. *Lončena posoda* — Podoba noče povedati, da Bog »popolnoma razpolaga s človekom«, ampak, da »ima pravico popolnoma razpolagati« z njim.

55. *Najemnik* — Jn 10,12 sl. nima o najemniku »slabega mnenja«, ampak »postavlja najemnika v negativnem pomenu kot nasprotje pastirju, lastniku ovac«.

56. *Maloveren* — Pomena besede ne razumemo le, če poznamo izraz iz judovske »vere«, ampak »šele, če poznamo judovski pojem vere«, iz katerega je izpeljana.

57. *Moški* — V zadnjem stavku ne gre za družbeno ozadje, ki »ga v kerigmi ni«, ampak za družbeno ozadje, ki »ni predmet kerigme«. V istem stavku ne gre za časovno preobleko, ki »jo moramo zamenjati« ampak je to »ozadje samo časovno določena obleka, ki jo moramo morebiti zamenjati« z danes ustreznejšo.

58. *Prilike* — Ne gre za način (Art, Weise), ampak za »vrsto govora« (Redegattung). Večina prilik ne govori o »skorajšnjem«, ampak o »zanesljivem« (sicheren Kommen) prihodu božjega kraljestva.

59. *Razumevanje* — Zadnji stavek ne trdi, da razumevanje v veri »zdravi« (heilt), ampak da »razumevanje v veri od znotraj osvetli razumevanje sveta« (hellt auf).

60. *Sejalec* — Pripoved ni »prilagojena«, ampak »ustreza« (entspricht) razmeram v Palestini. Ko po žetvi v juniju trnje in osat prerasteta polje, »prekrijeta tudi skoraj do površja segajočo skalo« (und verdecken auch den Felsen), ne pa: »in iz zemlje so gledale skale«. Posevek so podorali skupaj »z grmičevjem« (Gestrüpp), ne pa s »plevelom«.

61. *Sen* — V točki 5. se ne prebudi iz sna Kristus, ki zato živi, ampak: »Kristjan se je prebudil iz sna in mora temu primerno živeti.«

62. *Služiti* — Kdor si domišlja, da je avtonomen, ne pride pod oblast samega sebe..., ampak: »... je v domišljavosti (nespameti) prepuščen sam sebi... človeškim avtoritetam in merilom ali naravnim silam...«

63. *Sočlovek* — Sredi drugega stolpca izpada v prevodu cela misel: »... samo odgovornost za sočloveka, ki je ni mogoče izigrati nasproti odgovornosti pred Bogom, ne da bi zapustili temelje bibličnega mišljenja, prim. med drugim Jn 4,20

—zahteva poslušnost božji volji...« Naslednji stavek govori o »versko zgodovinskem« ozadju farizejskega spopolnjevanja postave »kot« (ne: in) izvrševanja neštevilnih posameznih predpisov.

64. *Vse* — Pri tem geslu ne gre za »alles«, ampak za »All« (vesolje, vsemirje...).

65. *Za druge* — Prevod izpustil tretji stavek izvirnika: »Jezusovo bivanje za nas omogoča in zahteva naše bivanje za druge.«

Navedli smo samo nekatere zgrešene »vzorce« prevajanja, saj pri leksikonu za takšne vzorce glede na število sploh nismo v zadregi. Seveda imamo tudi gesla, ki so dobro prevedena v celoti, posamezna celo bleščeče, vendar so v veliki manjšini.

66. *Ključ k Svetemu pismu* (str. 115—147) vsebuje seveda prav take pomanjkljivosti in napake, a se pri tem ne bi posebej ustavljali.

7. Prevod gesel v leksikonu

Kdor le kolikor toliko pozna nemški jezik, ve, da je samostalniške izraze zelo težko prevajati. Navadno smo prisiljeni, da sežemo po opisu. Pri tem se pojavi vprašanje, kateri poudarek ohranimo v prevodu, saj izvirnik navadno dobro zadene odtenek, ki ga avtor prikazuje v obravnavani temi.

Navedli pa bi vsaj nekaj primerov manj posrečene izbire v prevodu.

1. *Bog, enkratnost* — V izvirniku Einzigkeit Gottes. To ni Einmaligkeit (enkratnost), ampak bi bolj ustrezalo »edinstvenost« ali kaj podobnega.

2. *Daritvena odločitev* — V izvirniku Opferbescheid (ni: Entscheid). Gre za »objavo« ali »pojasnilo (Erklärung), ali je bila daritev pri Bogu »sprejeta«.

3. *Delo zasluženja* — V izvirniku Leistung. Ni govora o »zasluženju« (Verdienst), saj gre samo za vrednost dejanja (opravila) samega na sebi.

4. *Evharistija, poročilo o ustanovitvi* — V izvirniku Einsetzungsbericht. Imamo že ustaljen izraz »postavitev evharistije«.

5. *Gostoljubnost* — V izvirniku imamo dve gesli: 1. Gastfreiheit (gre za pozornost do gosta — prevod ima to v 1. odstavku gesla gostoljubnost); 2. Gastfreundschaft je pa res »gostoljubnost« (prevod v 2. odstavku gesla gostoljubnost). Oboje je delo istega avtorja in bi že zaradi tega leksikon moral ohraniti dve gesli.

6. *Graditev* — V izvirniku Erbauung. To je »spodbuda«.

7. *Nerazumevanje* — V izvirniku Missverständnisse (množina). Gre za »pomanjkljiva« ali »napačna« razumevanja.

8. *Obujenje* — V izvirniku Erweckung. Rajši bi prevedel »obuditev«, saj gre za posamezne primere obujanja.

9. *Obujanje mrtvih* — V izvirniku Totenerweckung. Rajši bi rekel »obuditi mrtve« ali »obuditev mrtvih«.

10. *Posnemanje v križu* — V izvirniku Kreuzesnachfolge. Res smo nekdaj govorili o »posnemanju Kristusa«, danes pa se je že močno uveljavilo »hoja za Kristusom«. To »hojo« po poti križa ali kako drugače naj bi izrazilo geslo danes.

11. *Preizkušnja* — V izvirniku Bewährung. Gre za »preizkušenost«, pri osebi pa za tako, ki se je izkazala v preizkušnji.

12. *Prvorojeni* — V izvirniku Erstgeborener. Vedno govorimo o »prvorojencu«.

13. *Razlastitev Boga* — V izvirniku Enteignung Gottes. Gre pač za »izničenje Boga«, saj avtor to pojasnjuje s Flp 2,6—8.

14. *Razodevanje Boga v naravi* — V izvirniku Naturgeschehen. Zakaj ne bi bilo kar »dogajanje v naravi«. Avtor hoče povedati, da ni nobene stvari ali dogodka, ki bi bil že sam po sebi neprimeren za to, da »nosi božje pojavljanje (Erscheinungen)«.

15. *Razodetje, notranje* — V izvirniku Wortoffenbarung. Prevod povzema geslo iz avtorjeve razlage, čeprav avtor sam z geslom nakazuje poseben poudarek.

16. *Razodevanje Boga v zgodovini* — V izvirniku samo Erscheinung. Ker vemo, da je razlika med Offenbarung in Erscheinung, bi vendar morebiti kazalo reči »prikazovanje (pojavljanje)«.

17. *Soočenje* — V izvirniku Konfrontierung. J. Gradišnik v svojem delu Za lepo domačo besedo (str. 167—168) svetuje za naš primer »primerjanje, vzporejanje«.

18. *Sprejem* — V izvirniku Einholung. V resnici gre za »iti naproti, pričakati«, saj avtor prav to podobo razlaga«.

19. *Upor* — Tudi prevod naj bi ohranil dve gesli: 1. Odpor (Widerstand), 2. upor (Revolte). Gre za dve različni stvari. Prvi odstavek v prevodu je »upor«.

20. *Vprašanje avtorstva* — V izvirniku Verfasserschaft. Zakaj ne bi rekli kar »avtorstvo«? Tako bi bilo veliko laže najti vsebino v leksikonu.

21. *Vzajemnost* — V izvirniku Gegenseitigkeit. Gre za »obojestranskost«.

22. *Zadržanost* — V izvirniku Verzögerung. Gre za »odlašanje, zavlačevanje«.

23. *Zahtevanje lastne absolutnosti* — V izvirniku Absolutheitsanspruch. Gre za »prilaščanje ali lastitev absolutnosti«.

To razmišljanje ob geslih noče trditi, da je treba te (in še druge) primere nujno spremeniti ali sprejeti tukaj nakazane rešitve. Posredno pa le hoče opozoriti, da je terminologija v prevodu neizdelana, najdemo pa tudi kar veliko pojmov, ki so uporabljeni v izvirniku v istem pomenu, prevod pa uporabi različne izraze, čeprav so strokovno pri nas že precej ustaljeni. To kaže, da kdo od prevajalcev ni bil kos tej nalogi.

8. Vprašanja

Kaj bi rekli avtorji, če bi jih kdo seznanil, kako so bile njihove misli prevedene in kako zvenijo v nemškem jeziku, če jih iz slovenščine prevedemo nazaj? Najbrž bi zatrdili, da prevod ni avtentičen po vsebini. To je vsekakor hud spodrsljaj.

V prevodu se seveda da iste stvari različno izraziti (povedati). Dokler je ohranjena nepotvorjena, avtentična avtorjeva misel, je vse prav, brž ko pa prevod sprevrže misel izvirnika, to ni več sprejemljivo.

Prevod leksikona je bil edinstvena priložnost, da bi imeli v rokah poenoteno izrazoslovje iz biblicistike. Žal se to ni zgodilo.

Samo vprašujemo se lahko, odkod tolikšne pomanjkljivosti v prevodu. Gre za pomanjkljivo obvladanje nemščine (včasih morebiti tudi slovenščine)? Gre za odsotnost splošne teološke izobrazbe? Gre za površnost v prevajanju? Na ta vprašanja je težko odgovoriti, ker imamo včasih vtis, da je vsakega pomalo zaslediti v prevodu. Marsičemu bi rekli preprosto »približno prevajanje«, ki nekatere stvari posplošuje ali poenostavlja, druge zabriše, spet drugje zanemari prevod členic, možnost spremeni v verjetnost, dejstvo ali gotovost, domnevanju izvirnika »podtakne« drugačno stopnjo »gotovosti«... Ponekod je prevajalec podlegel nekaterim »naprednim« tokovom in ni ostal zvest pridržkom, ki jih avtorji dosti jasno izrazijo v izvirniku. Vse to seveda opazi le tisti, ki se loti temeljitega primerjanja prevoda z izvirnikom, saj ima ravno obilje pomanjkljivosti svojo posebno govorico. To pa je treba otipati konkretno.

Dobro pa je vedeti, da sta menda pri tem svoje opravili časovna stiska, v katero so zašli prevajalci in založba zaradi inflacije, ker bi zavlačevanje z rokopisom potegnilo za seboj večjo ceno knjige, medtem pa so že tekla prednaročila in drugo.

Mogoče je na kakšna »krajšanja« vplivalo tudi število strani ali tiskarskih pol, kar bi seveda spet posredno vplivalo na že objavljeno ceno knjige.

9. Sklepne misli

Če skrbno premislimo, kar izdajatelj izvirnika pove o namenu Praktičnega bibličnega leksikona v predgovoru in predstavitvi vsebine in zgradbe knjige, vemo, da je teža in vrednost leksikona močno odvisna od odtenkov, ki jih osvetljujejo avtorji gesel. Prevod pa prav te odtenke kar pogosto zabriše ali zanemari, včasih izpusti cele stavke in tudi gesla, veliko pa mimogrede poenostavi in posploši, torej različno osiromaši izvirnik. Zato na ta prevod ne moremo biti ravno ponosni ali se hvaliti z njim. Kdor spozna izvirnik, močno obžaluje vse velike ali drobne pomanjkljivosti prevoda, ki je celo prvi biblični leksikon v slovenščini. To močno škoduje vsemu, kar je v prevodu dobrega.

Po sili razmer bomo najbrž še dolgo odvisni od tega prevoda leksikona. Ga bomo pač morali uporabljati z določenimi pridržki. Za znanstveno navajanje bo pa vsak nujno moral segati tudi po izvirniku, da ne bo zabredel v zadrego. To dvoje naj bi upoštevali. Želel pa bi, da bi se v prihodnje pri prevajanjih izognili podobnim spodrsljajem.

Izvirnik je zanesljivo zelo bogat priročnik za delo s Svetim pismom. Prevod pa zanesljivo vsaj nekaj, če ne kar precej manj. Škoda!

Viktorijan Demšar

Peter Pavel Glavar ocenjuje komendske župljane

O Glavarjevi družinski knjigi je bilo že mnogokaj napisanega in objavljenega.[1] Kljub temu pa je ta njegova knjiga z naslovom *Examen doctrinae christianae* ab 1754 usque ad 1760[2] (Spraševanje krščanskega nauka od 1754 do 1760) tudi predragocen zaklad za konkretno ocenjevanje ne samo komendskih župljanov, ki jih je tedaj bilo do 3000,[3] temveč prikazuje intelektualno psihološko raven zlasti gorenjskih Slovencev, če že ne splošnega Slovenca tiste dobe, do konca 18. stol, ko so premnogi iz slovenskih dežel Štajerske, Koroške, Kranjske in Primorske dosegali s svojo inteligenco najvišja akademska mesta raznih avstrijskih in drugih srednjeevropskih univerz. Dr. Vladimir Murko govori o celi vrsti Slovencev rektorjev, dekanov, kanclerjev, profesorjev in prefektov v »Ferdinandeu«; samo v Gradcu je bilo v 18. stoletju 13 rektorjev Slovencev, na Dunaju do leta 1800 vsaj 40 (seveda jih je bilo manj, ker so nekateri večkrat opravljali to funkcijo).[4]

Omenjena Glavarjeva rokopisna družinska knjiga je res dragocen dokument slovenskega zdravega duha, ki ga Glavar prikazuje s svojim izvirnim ocenjevanjem. Znano je, da obstajajo ocene za posameznike v raznih ustanovah tudi v preteklosti, da bi pa bila večtisočglava množica ljudi ocenjena po znanju in vključno tudi po značaju in to za vrsto let, je doslej — vsaj na Slovenskem, če ne tudi na večjem ozemlju — kot edinstveno in izvirno znano le kot zamisel in zapis Petra Pavla Glavarja, ki se je z vso gorečnostjo in vztrajnostjo prizadeval odstranjevati pri ljudeh razne zmote, vraže in podobno ter sejati zdrav evangeljski nauk.

To izredno ocenjevanje znanja krščanskega nauka in versko moralnega življenja župljanov hkrati z obzirnostjo do posameznikovih duševnih sposobnosti, od naj-

---

[1] Prim. V. Demšar, *Glavarjev Status animarum*, v: *Nova pot* 14(1962), 165—169; V. Demšar, *Glavarjev Mali katekizem*, v: *Nova pot* 15(1963), 294—300 (tu je objavljeno besedilo vprašanj za odrasle in za otroke).

[2] Glavarjeva družinska knjiga je debela 11 cm, usnjene platnice z okraski merijo 31 x 20 cm. Naziv knjige je vtisnjen na hrbtu knjige, ki obsega 1487 z roko pisanih strani. Hrani se v Župnijskem uradu v Komendi.

[3] Tedanja župnija je do Jožefa II. obsegala poleg današnjega ozemlja še dve poznejši jožefinski župniji, Tunjice in Zapoge, ter sedanjo cerkljansko podružnico sv. Magdalene na Pšati.

[4] Prim. *V. Murko, Nekaj podatkov o nekdanji vlogi slovenščine*, v: *Glas Korotana* 9(1984), 53—60, in pismo Viktorijanu Demšarju z dne 8. junija 1984.

mlajših do najstarejših, prikazuje avtorja kot človeka, ki je morda hotel s tem svojim naslednikom predstaviti olajšano spoznavanje ljudi po njihovi kulturni višini. Nedvomno pa so ti ocenjevalni zapisi predragocen pripomoček za trditev poznejših raziskovalcev o zdravem slovenskem ljudstvu, saj Glavarjeve slikovite ocene, nekako baročno obarvane, jasno predstavljajo razumsko in nravno vrednost izprašanih. Pred nekaj desetletji mi je o tem Glavarjevem delu izrekel sodbo naš znameniti akademik prof. dr. Anton Trstenjak, češ da so te ocene psihološki zaklad.

Naj nas nikar ne moti veroučna vsebina spraševanja in ocenjevanja. Glavar je opravljal naravnost herojsko delo. Želel je odstraniti razne vraže, ki jih je bilo še polno med ljudmi, in jih poučiti z zdravim naukom krščanskega pojmovanja življenja. Odmev te zamisli, ki jo je mojstrsko in požrtvovalno izvrševal, je bil res občudovanja vreden. Mnogi mladi župljani, stari od petnajst do petindvajset let, so kar tekmovali, da so bili naslednje leto med še boljšimi kot prejšnje. Videti je, da so bili mlajši bolj zavzeti od starejših, ki so bili že opešani in niso bili toliko poučeni kot drugi, potem ko je 1744 Glavar začel svoje dušnopastirsko in kulturno delo med komendskimi župljani.

Tudi kdo najmlajših je hotel znati odgovore na 47 vprašanj za odrasle in ne samo na svojih 20 vprašanj. O sedemletni Doroteji Pibernik s Klanca (vulgo Kramarjevi) je Glavar zapisal: Ex classe maiorum examinata generose respondit et expedite et perfectissime scivit (Spražana je bila iz tvarine večjih ter junaško odgovarjala in najpopolneje znala).

Ljudje tedaj niso imeli knjig na voljo, iz katerih naj bi se česarkoli naučili. Pomagali so si tako, da so tisti z izrednim spominom, ki so si nauk zapomnili v cerkvi ali v nedeljski šoli[5], besedilo doma napisali v kak zvezek ter nato še druge poučili. To je bila seveda predvsem naloga staršev, ki so premnogi znali prav odlično. Iz svojih zgodnjih let (v začetku 20. stoletja) se spominjam, da smo predšolski otroci in tudi še šolarji prvih razredov doma pred zajtrkom zjutraj odgovarjali svoji materi na vprašanja, o katerih nas je prej poučila. Kar razveselil sem se, ko sem v Glavarjevi knjigi našel besedilo pokrižavanja, kakor ga je moja mati uporabljala pri svojem pouku: »V tem jeménu Bága Ačéta jénu Séna jénu Svétga Dúha. Amen.« Glavarjevo besedilo pa se glasi: »V tim imeni Boga Očeta inu Sinu inu Svetiga Duha. Amen.«

Mali in odrasli, ki pred Glavarjevim prihodom v komendsko župnijo niso bili sistematično poučeni, so se zlasti v zimskem času v posamezni družini ali v več družinah skupaj naučili določenih vprašanj, ki jih je kdo verjetno imel tudi napisana. Še v prejšnjem stoletju, ko je bilo že pred ustanovljeno Slomškovo kulturno knjižno Družbo sv. Mohorja najti po slovenskih hišah posamezne knjige, so si ljudje radi iz njih izpisovali razne verske pesmi in posebne nauke, ker niso imeli denarja za knjige. Prvi goriški nadškof grof Mihael Attems je Glavarja tudi naprosil, naj bi svoj katekizemski pouk skušal natisnjenega razširiti po župnijah. Zakaj Glavar tega ni storil, čeprav je bil vnet za vse dobro, ni mogoče pojasniti.

Kljub temu pa je ta način poučevanja in spraševanja krščanskega nauka prodrl v družine in se ohranil ne samo v dušni blagor mnogih slovenskih rodov, temveč tudi za ohranitev in poglobitev slovenskega jezika. Cerkev pa je na Slovenskem sprejela ta način utrjevanja verskega življenja za tako imenovano »velikonočno spraševanje«, ko so se župljani po stanovih zbirali v cerkvi ali drugem primernem prostoru

---

[5] Tako imenovana nedeljska šola — trivialka, v kateri so se naučili pisati, brati in računati, je bila podlaga za sprejem najbolj nadarjenih in revnih dečkov v Glavarjev nižji licej v Komendi, ki ga je ustanovil 1760. Prim. V. Demšar, *P. P. Glavar in Janez Brence*, v: *Nova pot* 12(1960), 536—542; V. Demšar, *Zgodovina šole v Komendi*, v: *Glasnik Slov. duhovniškega društva* 11(1981), 89—93, 124—133.

še pred postnim časom. Duhovnik jih je spraševal, oni pa so, navadno v zboru, odgovarjali najvažnejše formule kot božje in cerkvene zapovedi ipd. Tedaj je duhovnik zaupal možem, ženam, fantom in dekletom, ki so imeli vsak posebej tako srečanje, tudi primerna navodila za krščansko moralno življenje. Več kot poldrugo stoletje se je ohranjal tak velikonočni pouk, druga svetovna vojna pa ga je zbrisala.[6]

Omenil sem že, da je bil Glavar pri svojem katehiziranju in ocenjevanju vseh svojih župljanov zares izviren in svojevrsten psiholog, ki je svoje ocene za vsakega tudi vpisal k določeni družini. Njegove ocene so predragocene še danes za družine, ki še živijo v svojih potomcih. Kadarkoli sem bil za koga v dvomu, kako naj ocenim kak izreden pojav pri posameznem človeku, sem skušal dobiti oceno tedanje družine, iz katere je izhajal, v Glavarjevi družinski knjigi. Upoštevaje njegovo oceno izpred dobrih dvesto let se nisem zmotil. Večkrat je bila prav ta knjiga rešitev za marsikatero težko družinsko ali posameznikovo težavo, da jo je bilo mogoče pravično presoditi in reševati.

Zadnje čase so se nekateri domačini in tujci zanimali, kako da si nemški okupator ni prisvojil te knjige in jo odnesel. Gotovo je ne bi bilo več, če ne bi bila po naročilu mojega prednika, župnika Janeza Zabukovca, ki so ga izgnali Nemci, té in drugih družinskih knjig rešila župnijska gospodinjska pomočnica Jerca Jekovec.[7] Nemci so župnijsko pisarno ob prihodu zapečatili, odvzeli ključ in se šele čez dva meseca vselili. Dvojnik ključa v kuhinji pa je zadevo rešil. Iznajdljivo in pogumno je odstranila papirnati pečat, da je mogla odkleniti in odnesti določene knjige pa še nekaj oblačil izgnanega župnika. Kar najbolje je spravila pisarniška vrata v prvotno »okupacijsko« stanje, knjige pa je zaupala nekaterim družinam v hrambo, skrivaj sta jih v koših odnesla ona in že pokojni organist France Grkman. Po vojni so vse te knjige pošteno vrnili.

Morda bo prav, da že omenjeno pozitivno in negativno ocenjevanje objavim po izvirni knjigi. Vsak bo lahko sam presodil izredno jasnost in obenem tudi toplino ocenjevanja. Vse ocene so vpisane v latinskem jeziku, tedaj splošnem uradnem jeziku cerkvenega pa tudi civilnega območja.

A. Vsaka od teh ocen ima svojo težo in globok pomen. Najprej navaja pozitivne ocene ljudi različnih starosti:

Praeclare scivit — zelo jasno je znala (28-letno dekle)
Satis scivit — zadosti je znala (37-letna žena)
Satis bene scivit — zadosti dobro je znal (21-leten fant)
Quam optime scivit — kar najbolje je znal (21-leten fant)
Exactissime scivit — najtočneje je znala (30-letna žena)
Mediocriter scivit — srednje je znal (9-leten deček)
Utcumque scivit — kolikor toliko je znal (14-leten deček)
Supereminenter scivit — zelo odlično je znala (16-letno dekle)
Et sic et sic scivit — tako in tako je znala (49-letna žena)
Omnia scivit — vse je znal (44-leten mož)
Scivit — znal je (50-leten mož)
Adamussim scivit — natančno je znal (12-leten deček)
Audacter respondit — pogumno je odgovarjal (8-leten deček)

---

[6] Spominjam se, da sem kot kaplan v Škofji Loki leta 1935/36 še imel tako srečanje z mladimi, župnik Jernej Podbevšek pa z možmi in ženami.

[7] Sedemdesetletna upokojenka živi v Komendi, Glavarjeva 112.

Optime et expedissime — najbolje in zelo tekoče (vsi iz družine)
Praeclarissime scivit — najjasneje je znala (40-letna žena)
Expedite perfecte respondit — tekoče in natančno odgovarjal (17-leten fant)
Praestanter scivit — odlično je znal (13-leten deček)
Scivit (non servato ordine) — znala, pa ne po vrsti (65-letna žena)
Exacte, expedite et perfecte scivit — točno, tekoče in natančno je znal (48-leten mož)
Exacte scivit, sed timidus — točno je znal, toda boječ (30-leten fant)

Leta 1754 je bilo pozitivno ocenjenih:

Bene — satis bene (dobro, dosti dobro)	469
Perfecte scivit (natančno)	53
Scivit (znal je)	218
Optime scivit (najbolje znal)	582
Perfectissime scivit (najpopolneje)	60
Praeclarissime (najjasneje)	8
Exacte, expedite, perfecte (točno, tekoče, popolno)	33
Omnia scivit (vse je znal)	10
Exactissime (najtočneje)	1
skupaj pozitivno ocenjenih	1434

B. Med nesposobne je vpisal vse dojenčke in otroke (incapax) do šestega leta. Nekaj otrok s šestim letom pa je že prištel med pozitivne, če so znali. Duševno popolnoma nerazvitih je bilo samo dvoje. Vse je vpisal z besedo:
Incapax — nesposoben skupaj 470 oseb
Med negativno ocenjene prištevam redke, ki so izrecno tako redovani, predvsem pa tiste, ki so označeni, da na katera vprašanja niso znali odgovoriti, končno tudi tiste, ki so bili duševno ali telesno prizadeti in do katerih je imel Glavar poseben obzir in human odnos. Teh zadnjih, hvala Bogu, ni bilo veliko. Večinoma jih navajam v naslednji skupini:
Etsi ratione senii confundatur, aliquantum scivit — čeprav se zaradi starosti zmede, je nekaj le znala (78-letna žena)
Etsi fleverit, bene scivit — čeprav je jokala, je dobro znala (9-letna deklica)
Primus nihil scivit, postea addidicit, debilis tamen est — najprej ni nič znal, pozneje se je naučil, ostal pa je zaostal (32-leten mož)
Coecus, omnia scivit — slep, vse je znal (42-leten samski moški)
Coeca est et scivit — slepa je, pa je znala (55-letna žena)
Flevit et longo tempore noluit examinari, tandem examinatus scivit et eget duce — jokal je, dolgo ni hotel biti vprašan, končno izprašan, je znal, potreben pa je vodstva (6-leten deček)
Zaradi zaostalosti je bila 47-letna žena izprašana iz tvarine za majhne otroke:
Ex I-ma classe examinata quia simplex et durae capacitatis (trde glave)
Nanus est — ratione continuae infirmitatis non potest bene instrui — necessaria medii scit explicite, alia confuse — zaradi stalne bolezni ni mogla biti poučena, najvažnejše je povedala natančno, drugo pa neurejeno (11-letna deklica; smela k zakramentom)
Mutus est — ex signis tamen videtur scire necessaria — nem je, iz znamenj se vidi, da potrebno zna (11-leten deček; smel k zakramentom)
Obstinata est et non vult loqui etsi sciat — trmasta je in noče govoriti, čeprav zna (8-letna deklica)

Ob ignorantiam non meretur ut vivat, ex post addidicit —zaradi neznanja ne zasluži, da živi, pozneje se je naučil (44-leten moški)

Stolidus et incapax examinis — bedast in nesposoben za spraševanje (13-leten deček)

Debilis in quaestione 25, 28, alia bene scivit — trdoglav pri vprašanjih št. 25 in 28, vse drugo dobro znal (16-leten fant)

Teh negativnih primerov ni veliko, največ zaradi psihičnih vzrokov ali telesne oslabelosti.

Vsi drugi župljani, ki so sicer v glavnem znali najpomembnejše odgovore, nekaterih pa ne in so pri njih vpisana vprašanja, ki se jih je bilo treba še naučiti in priti na izpit k določenemu duhovniku, tu niso posebej upoštevani. Tudi te je treba šteti med razumsko zdrave ljudi, ki so znali svoje zagrešeno ali tudi opravičeno neznanje popraviti.

Če bi iskali vzrok za ocene: zaostal, bedast, boječ, trmast, len, potreben posebnega vodstva, bi ga morda našli v pijači, saj se je Glavar zelo boril zoper pijančevanje in navajal ljudi k treznosti. Po vaseh je bilo takrat kar preveč žganjarn, pa je šlo pri kom tudi za podedovano obremenjenost enega ali drugega od staršev.

Iz vseh ocen je mogoče sklepati, da je bila večina ljudi zdrave pameti, posamezni pa so bili celo izredno bistri, po značaju pa praktični, življenjski, ki so svoj položaj hitro in modro obvladali. Nekaj je bilo tudi malomarnih, lenih, ki se niso hoteli učiti, čeprav so bili zdravega razuma. Te je Glavar učil reda in resnosti s tem, da so se morali prijaviti pri njem ali pri njegovem namestniku na izpit in pokazati, da se lahko naučijo. Za marsikoga je bila to trda šola, toda dosledna, kot je bilo dosledno vse Glavarjevo spoznanje in delovanje.

Mnogi razumnejši in sposobnejši so se potrudili izobraziti tako, da so odhajali na Koroško, kjer so se priučili vsaj nekaj nemščine in se izurili v kakem poklicu. Doma je bilo le kmečko delo, lončarstvo in pletenje slamnikov, kar pa je tudi zahtevalo vedno več znanja. Odhajali pa so tudi na visoke šole v Gradec (Nemški Gradec) in na Dunaj, kjer je precej teh naših Kranjcev tudi ostalo.

Ne smem prezreti Glavarjeve ocene: Eget duce — potrebuje vodstvo. Nekatere od otrok je spoznal za bolj nadarjene, pa so domači to vrlino prezrli, zato jih je spomnil, naj bodo na otroka pozorni in mu posvetijo več skrbi. Tako je bilo v družini Remic na Gmajnici s sedemletnim Antonom, pri katerem je 1754 napisano: valde eget duce — zelo potrebuje vodstvo. Leta 1759 pa je vpisano: studet Labaci — je v ljubljanski šoli. Po Glavarjevem posredovanju je iz tega dečka zrastel izobraženi dunajski, tudi dvorni advokat, doktor Anton plemeniti Remic, ki se je 1777 oženil z Antonijo, hčerjo generala plemenitega Hermana, ki je bil rojen v Zapogah.

Naštevanje podobnih primerov bi zahtevalo posebno razpravo. Na slovenski zemlji je kljub tolikim kulturnim, jezikovnim in gospodarskim oviram rastel in se ohranjal rod, trden v veri svojih očetov, zdrav in napreden, ki je ljubil svoj dom. Kako bi nas danes ocenjeval Peter Pavel Glavar?

John Drane, *Pavel*, Ognjišče, Koper 1987, 126 str.

Ko je Mohorjeva izdala za redne naročnike *Jezusov evangelij* (1972) in *Apostolska dela* (1973), smo mislili, da bomo v tej obliki dobili vso Novo zavezo, pa ji je pri *Apostolskih delih* pošla sapa, češ da »ni primernega biblicista, ki bi to delo nadaljeval«. Zamisel je obstala sredi poti in to vrzel je zdaj zapolnilo *Ognjišče*, ki je izdalo prevod anglikanskega biblicista Johna Drana z naslovom *Pavel*. Ognjišče se sploh vedno bolj uveljavlja z izdajanjem knjig svetopisemske vsebine. Večkrat je izdalo *Kratko Sveto pismo s slikami*, zdaj *Zgodbe Svetega pisma* (1988), poskrbelo za celo vrsto pomožne literature, med katero sodi zlasti *Svetopisemski vodnik* (1984), ki združuje vse zvrsti biblične znanosti, od bibličnih realij in uvodov do eksegeze in biblične teologije; vsebinsko in oblikovno je tako bogat, da sodi v vrh sodobne biblične literature. Z izdajanjem Svetega pisma in knjig za boljše razumevanje Svetega pisma prevzema *Ognjišče* zamisel škofa Martina Slomška, ki je tudi zato ustanovil *Družbo sv. Mohorja*, da bi širila Sveto pismo in svetopisemske knjige med slovenski narod. Za to se moramo najprej zahvaliti glavnemu uredniku msgr. Francu Boletu, ki že od študijskih let goji ljubezen do Svetega pisma in mu zdaj odličen časnikarski čut narekuje, da izbira med najboljšim najboljše in tako bogati slovenskega človeka s svetopisemsko mislijo.

S prevodom knjige *Pavel* Ognjišče nadaljuje začeto delo Mohorjeve in bogati slovensko svetopisemsko ponudbo. Knjiga je napisana sodobno, poučno in privlačno. Razgibana vsebina že sama po sebi pritegne bralca. Osnova knjige je Pavlovo življenje. Poznanje Pavlovega življenja je tudi nujni pogoj, če hočemo razumeti vsebino njegovih pisem. Pavel v njih ne razvija kakšne akademske teologije, temveč piše o tem, kaj vse je izkusil (10). Pavlova pisma so najbolj življenjski spisi Nove zaveze. Po vsebini so prej dokument duhovnega stanja posameznih Cerkva kot moralno-teološka razpravljanja.

V osnovno besedilo so vpleteni uokvirjeni deli v drobnem tisku, ki pojasnjujejo posebno problematiko posameznih pisem. Čeprav so to samostojne enote, so tesno spojene z osnovnim besedilom in tako poglabljajo poznanje Pavlovega življenja. Mogoče pa jih je tudi obiti, če kdo ne želi posebne poglobitve. Ti deli so izrazito študijski. Od bralca zahtevajo določeno predznanje in miselni napor, vendar lepo pojasnjujejo bistvo problemov, ki jih v pismih načenja Pavel.

Besedilo sijajno dopolnjujejo fotografije, zlasti zemljevidi in tabele, ki nazorno pojasnjujejo arheološko, etnografsko in časovno-zgodovinsko ozadje Pavlovih pisem. Slike oživljajo takratni življenjski utrip in tako pomagajo razumeti pisma, ki so tako zelo vezana na čisto določene življenjske okoliščine, da jih upravičeno imenujemo »priložnostne poslanice«. Knjiga je grafično zelo razgibana. Vsebina je razčlenjena z naslovi, podnaslovi in obrobnimi pojasnili, med katerimi so posebno pomembne biblične reference, tako da bralec ob pisateljevem pripovedovanju lahko v celoti prebere ustrezni odlomek iz Svetega pisma. To stopnjuje preglednost in didaktičnost knjige. V tem pogledu je knjiga sad najnovejše tiskarske tehnike in zato bolj privlačna ne samo za mlade, temveč tudi za odrasle, kot še tako popolno zdržno znanstveno razpravljanje.

Knjiga je namenjena srednješolcem in študentom kot učni pripomoček, zato bi bilo preveč, če bi od nje pričakovali, da bo do kraja razložila vso problematiko Pavlovih pisem. To je dolžnost komentarjev. Drane jo bolj nakazuje kot rešuje, čeprav vselej podaja v skrajšani obliki in pregledno rešitve posameznih problemov. Knjiga razodeva temeljito poznanje apostola narodov. Z veliko bistrino razmejuje takratne duhovne silnice v judovstvu, grško-rimskem in orientalskem svetu. Vanj postavlja Pavla in kaže na izvirnost njegovega mišljenja.

Jasno razmejuje, kaj so učili farizeji in z njimi Pavel pred spreobrnjenjem o vstajenju mrtvih in kako je Pavel poglobil to resnico, ko se je spreobrnil. Poslej je učil, da ima vse verovanje v vstajenje mrtvih oporo samo v Kristusovem vstajenju. Nihče ne more jamčiti, da bodo mrtvi vstali, razen dejstva, da je Jezus Kristus res vstal (17). Pavel ni znan po tem, kako se je približeval drugim, temveč po tem, kako se je oddaljeval od drugih. Pavel ne razgrinja nove filozofije, temveč novo življenje. Vsa njegova posebnost je Kristus in življenje v Kristusu (prim. Flp 3,8).

Knjigo je napisal anglikanski biblični strokovnjak, vendar njegova vera nikoli ne stopa v ospredje. Drane piše znanstveno, zato dejstva, ki jih navaja, obvezujejo vsakega, ne glede na njegovo verovanje. Vendar je njegova knjiga le nekaj posebnega. Kakor se v mnogih novozaveznih vprašanjih strokovnjaki razhajajo, tako se razhajajo tudi ob Pavlu. Drane se večkrat zavzema za čisto posebna stališča. Tako se glede nastanka pisma Galačanom, proti večini razlagalcev, opredeljuje za južno galatsko teorijo in postavlja nastanek pisma v leto 48 po Kr., vendar razlogi, ki jih za to navaja, niso prepričljivi. Po njegovem bi bilo pismo Galačanom prva novozavezna knjiga, kar pa malokdo priznava. Tudi sicer težko verjamemo, da bi bil Pavel takrat pisal Cerkvam, ki jih je pridobil za Kristusa na prvem misijonskem potovanju (45—48), če pa pravi v pismu: »Veste, da sem bil takrat, ko sem vam prvikrat oznanjal evangelij, bolan« (4,13), torej je moral biti, preden je napisal pismo, vsaj dvakrat v Galaciji. Naslovljence tudi izrecno imenuje Galačani (3,1), kar so bili samo potomci azijskih Keltov, ki so živeli v okolici Ancire (današnje Ankare) in jim je Pavel oznanjal evangelij na drugem (50—53) in na začetku tretjega misijonskega potovanja (54—58). Kako bi bil Pavel ljudi, ki so bili pridruženi rimski pokrajini Galaciji, imenoval Galačane, če so bili pa drugih narodnosti? Njegovo dokazovanje res ni prepričljivo. Tega se najbrž zaveda Drane, zato se zelo previdno izraža, ko pravi »takó *bi bilo* pismo Galačanom prvo, ki ga je napisal Pavel in zato *verjetno* tudi prvi zapisani del Nove zaveze« (49).

Čudim se, da tudi pri pojasnjevanju vzrokov nastanka nekaterih drugih pisem ne upošteva dovolj izsledkov biblične znanosti. Ta je dognala, da so za nastanek pisma Kološanom pomembnejši qumranski rokopisi kot gnosticizem. Kakor je bilo v Stari zavezi vedno nekaj posebnežev — in taki so bili zlasti qumranci — tako je možno, da so ravno ti posebneži, ki so se spreobrnili h krščanstvu, vnesli nemir v krščansko verovanje in je nanj odgovarjal Pavel v pismu Kološanom. O takšni možnosti pa Drane nič ne ve (103). Tudi pri razčlenjevanju pisma Filipljanom ni čutiti najnovejših znanstvenih izsledkov, temveč preprosto ponavlja zastarano trditev, da je »Pavel pismo napisal v zahvalo za dar, ki so mu ga poslali kristjani iz Filipov, da bi mu v Rimu finančno pomagali« (107), ko pa najnovejša kritika odkriva v njem tri vsebinsko različne plasti: a (4,10—20), B (1,1—3,1; 4,2—9) in C (3,2—4,1), tako da mislimo, da gre prej za zbirko celotne korespondence, ki jo je Pavel izmenjal s Filipljani, kot za eno pismo, v katerem se jim zahvaljuje za darove.

Včasih motijo nekoliko ohlapne, celo netočne trditve. Pravi, da besedi *Mesija* in *Kristus* pomenita maziljenec (26), kar je, gledano etimološko, čisto res, vendar je med njima le vsebinska razlika, in kar Drane pripoveduje naprej, se ujema samo z imenom Mesija, ne pa z imenom Kristus. Tudi ugotovitev, da so Judje v Aleksandriji »raje uporabljali grški prevod Stare zaveze kot izraelsko Sveto pismo« (15), popolnoma ne drži, kajti grški prevod, Septuaginta, je nastal zato, ker Judje v Aleksandriji niso več znali hebrejsko, in da so razumeli Sveto pismo pri bogoslužju, so ga prevedli v grščino, ne pa da bi zbirali, katera oblika Svetega pisma je bila komu bolj po volji.

Nekaj napak se je vtihotapilo tudi v prevod. Na zemljevidu tretjega Pavlovega misijonskega potovanja (73) ni začrtana Pavlova pot v Galacijo v ožjem pomenu (okolica Ancire), ki jo je Pavel najprej obiskal (prim. Apd 18,23), temveč krivulja takoj kaže njegovo pot iz Pizidijske Antiohije v Efez, kar je v nasprotju tudi z besedilom na str. 72, kjer izrecno piše, da je »Pavel prišel po krajši poti skozi *Galatijo in Frigijo* v Efez«. Na zemljevidu Novozavezni svet (10—11) je korintsko pristanišče Kenhreje označeno v Jonskem morju, v resnici pa je bilo v Egejskem morju.

Slovenski prevod je zelo dober. Gotovo gre glavno priznanje prevajalki Tilki Sever, čeprav so pri končni redakciji sodelovali tudi drugi. Če odmislim nerodno prevedeno

razlago besede »vzgojen« (10), je prevod tako popoln, da komaj vemo, da gre za prevod. Moti samo beseda ujetnik za Pavla (92, 94, 102). Pavel ni bil noben ujetnik, temveč jetnik, zapornik (prim. Kol 4,18; Ef 3,1; 4,1; Flp 1,7.13; Flm 1.9.10). Ker ne gre samo za jezikovni izraz, temveč pomenski, je prav, če nanj opozorim. Namesto »pozvan nazaj« (94) bi bilo lepše »poklican nazaj«. To je pa tudi vse, kar je moglo odkriti kritično oko.

Knjiga je gotovo velika pridobitev za poznavanje Nove zaveze. Pavlova pisma obsegajo kar tretjino Nove zaveze, in ker so brez poznanja njegove osebnosti nerazumljiva, je knjiga *Pavel,* ki razgrinja njegovo življenje, sijajna osvetlitev njegovega duha, ki je vtelešen v njegovih večno svežih pismih. Knjigo bi moral imeti vsak, ki si želi večne svežine Pavlovih misli.

Francè Rozman

Filozofija znanosti Ruđera Boškovića. Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 1987, 239 str.

Ruđer Bošković (1711—1787), hrvaški duhovnik, jezuit, je stopil v svetovno kulturno zgodovino kot filozof narave, astronom, fizik, matematik, arhitekt, geodet, arheolog, diplomat in pesnik. Je eden predhodnikov sodobne fizike, hkrati pa eden zadnjih vsestranskih ljudi evropske humanistične tradicije.

Knjigo sestavlja enajst referatov z mednarodnega znanstvenega simpozija ob dvestoletnici njegove smrti, ki ga je priredil Filozofsko-teološki inštitut jezuitov v Zagrebu. Izšla je tudi v angleščini pod naslovom The Philosophy of Science of Ruđer Bošković.

Stipe Kutleša, magister s področja zgodovine fizike in znanstveni asistent Zavoda za zgodovino znanosti JAZU v Zagrebu, razmišlja o skupnih poteh filozofije in znanosti. Filozofija znanosti, ki razpravlja o znanstvenih problemih, je kot posebna veja filozofije nastala šele ob koncu devetnajstega ter v začetku dvajsetega stoletja. Bošković se je ukvarjal tudi z vprašanji vloge splošnih načel in hipotez v znanosti. Po njem ujemanje teorije z izkustvom še ne potrjuje njene pravilnosti.

Peter Henrici, doktor filozofije in redni profesor na Gregoriani v Rimu, je dal svojemu prispevku naslov Teorija spoznanja R. Boškovića v njegovem času. V predgovoru svojega glavnega dela, Teorija naravne filozofije (1758), pravi, da njegova naravna filozofija predstavlja tudi sintezo Leibniza in Newtona. Henrici poudarja Boškovićevo kritiko Lockovega empirističnega dojemanja spoznanja in precejšnjo podobnost z nekaterimi Kantovimi pogledi.

Vjekoslav Bajsić, doktor filozofije in redni profesor na teološki fakulteti v Zagrebu, raziskuje pojem in pomen Boškovićevega principa indukcije. Bošković je poskušal rešiti tudi vprašanje, zakaj se vesolje zaradi gravitacije ne stisne v eno točko, danes bi rekli »črno luknjo«. Po njegovi teoriji se ista sila, ki drži vesolje, da se ne razprši, v manjših razdaljah spremeni v odbojno. Med obema skrajnostma pa je več nevtralnih točk, ki omogočajo stabilnost stvarnosti.

Ivica Martinović, magister s področja zgodovine matematike in profesor filozofije znanosti na FTI Jezusove družbe v Zagrebu, razmišlja o temeljni dedukciji Boškovićeve filozofije narave. Njegovo deduktivno sklepanje sestavljajo štirje členi: analogija in preprostost narave, kritični odnos do eksperimentalnih rezultatov in sposobnost čutil, razlikovanje matematičnega in fizičnega dotika ter princip neprekinjenosti v naravi. Podan je tudi podrobnejši opis temeljne privlačno-odbojne sile, ki po Boškoviću ohranja stabilnost sveta.

Ivo Šlaus, doktor fizike in redni profesor fizike na institutu Ruđer Bošković ter na univerzi v Zagrebu, primerja sile v moderni fiziki in v Boškovićevi teoriji. Današnja fizika pozna v vesolju štiri temeljne sile: gravitacijsko, električno ter močno in šibko jedrsko. Fiziki bi radi te sile prevedli v enotno teorijo, kar jim je v zadnjem času deloma že uspelo. Nekateri deli sodobnih teorij so precej podobni intuitivnim Boškovićevim razmišljanjem o univerzalni sili v naravi.

Dubravko Tadić, doktor fizike in redni profesor na zagrebški univerzi, primerja današnja spoznanja o sestavi snovi z Boškovićevimi idejami. Po Boškoviću je snov sestavljena iz točkastih delcev, ki se med seboj ne izključujejo in so lahko hkrati na istem mestu. Tako lahko v istem prostoru obstaja več svetov, ki so drug v drugem, a

vendarle ne »vedo« za tiste zunaj sebe. V sodobni fiziki pa je snov sestavljena iz polja sil in osnovnih delcev, snov je tako rekoč votla, skoraj prazna. V dodatku tega prispevka je podanih nekaj sodobnih »naravnih« merskih enot ter nekaj podatkov o osnovnih delcih, ki so po sodobnih teorijah gradniki snovi.

Žarko Dadić, doktor matematike, znanstveni sodelavec Zavoda za zgodovino znanosti JAZU in redni profesor na dveh univerzah, piše o Boškovićevem pogledu o vprašanju gibanja Zemlje. V tedanjem času je bilo to vprašanje še zelo aktualno, saj so bila v prvi polovici osemnajstega stoletja tovrstna dela še na indeksu prepovedanih. Bošković je svoje mnenje o tem vprašanju večkrat spremenil.

August Ziggelaar, doktor fizike in profesor fizike na Royal Danish School of Educational Studies v Kopenhagnu, razmišlja o Boškovićevem eksperimentalnem pristopu k vprašanjem optike. Bošković je napravil več optičnih instrumentov, da je z njimi raziskoval disperzijo svetlobe. Ukvarjal se je tudi z meritvami zelo majhnih razdalj v vidnem polju teleskopa in z idejo teleskopa, napolnjenega z vodo.

Ivan-Pal Sztrilich, doktor filozofije in profesor na FTI Jezusove družbe v Zagrebu, razčlenjuje Boškovićeve razloge proti Leibnizovemu načelu zadostnega razloga. Po Leibnizu se namreč nič ne dogaja brez zadostnega razloga, ta pa nam v večini primerov ni poznan. Po Boškoviću je to načelo brez koristi, sprejema pa načelo vzročnosti: nič ne nastane brez vzroka.

Franjo Zenko, doktor filozofije in znanstveni sodelavec Centra za zgodovinske znanosti univerze v Zagrebu, išče osnovni filozofski horizont Boškovićeve teorije. Bit te filozofije narave je geometrijska teorija univerzalne sile, ki ni dobljena eksperimentalno, z merjenjem, temveč z razmišljanjem, intuicijo, pa tudi z domišljijo.

Miljenko Belić, doktor teologije in profesor filozofije na FTI Jezusove družbe v Zagrebu, razmišlja v svojem prispevku o Boškovićevem nauku o finalnosti kot pomembnem prispevku k metafiziki. Res je Boškovićeva teorija podana v matematični obliki, vendar je v svoji Teoriji naravne filozofije dodal Dodatek, ki spada v metafiziko o duši in Bogu. Po Boškoviću se svet ravna po določenih večnih zakonih, ki izvirajo od Boga. Tega v svojem delu imenuje tudi Vrhovni graditelj, Brezmejni ustvarjalec narave ter Božanski stvarnik. Izvor vsakega determinizma v naravi leži zunaj tega dogajanja. Človek ne more spoznati vsega, ker ne vidi globinske narave stvari, temveč le nekatere zunanje lastnosti. Nikakor namreč ne more videti in spoznati vseh namenov, ki si jih je postavil Stvarnik narave pri stvarjenju sveta.

Knjiga prinaša soočanje mnenj današnje znanosti z lucidnimi, vendr spekulativnimi idejami R. Boškovića iz dobe, ko je eksaktna znanost šele pričenjala nastajati. S sedanjega stališča so mnogi Boškovićevi pogledi močno zgrešeni in drobci resnice so v njegovem delu posejani med zmote in predstave svoje dobe kot tudi med poizkuse preseganja teh predstav. Njegova metoda, ki je miselna in ne čuti potrebe po svojem eksperimentalnem preverjanju, se je v znanosti izkazala za neplodno. Vendar obstaja Bošković vseeno zanimiv v svojih poskusih preseganja obstoječega, v izražanju novih idej. Nekatere izmed njih so bile med predhodniki kasnejših teorij v fiziki (npr. v termodinamiki in v jedrski fiziki).

Znanost je v dveh stoletjih od njegove smrti napravila neverjeten razvoj, nikakor pa tega ne bi mogli reči za filozofska vprašanja o vzročnosti, determinizmu, finalnosti ipd., s katerimi se je slavni Hrvat prav tako ukvarjal. Vsakdo, ki ga zanima relativnost in omejenost znanstvenih in filozofskih resnic ter njihov medsebojni odnos, bo našel v tej knjigi marsikaj zanimivega.

Primož Pirnat

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE *(Articles)*

Anton Strle
Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet 105
Virgin Mary, Model of a Committed Christian

Anton Nadrah
Marija v nauku sv. Bernarda 119
Virgin Mary in St. Bernard's Teachings

PREGLEDI *(Surweys)*

Andrej Pirš
Velike marijanske osebnosti, bratovščine in družbe v Sloveniji v 19. stoletju 135

Anton Štrukelj
Šmarnice — značilna slovenska majniška pobožnost 147

Lilijana Žnidaršič
Thomas More, človek za vse čase? 155

Alojzij Slavko Snoj
Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha 167

Valter Dermota
Preventivni sistem sv. Janeza Boska je zgrajen na nadnaravi 175

POROČILA *(Reports)*

Rafko Lešnik
Biblični leksikon — njegova uporabnost 189

Viktorijan Demšar
Peter Pavel Glavar 199

OCENE IN PREDSTAVITVE *(Book Reviews)*

John Drane, **Pavel** (F. Rozman) 205
Filozofija znanosti Ruđera Boškovića (P. Pirnat) 207

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48 LETO 1988 / ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

J. Krašovec KAZEN IN REŠITEV V BIBLIČNI PRAZGODOVINI
V. Papež ODTUJITEV CERKVENEGA PREMOŽENJA V ZCP
A. Štrukelj MARIJA IN EDINOST KRISTJANOV
F. Rozman MARIJA V SVETEM PISMU
Z. Kumer ODMEV SVETOPISEMSKEGA SPOROČILA
C. Sorč MARIJA V DOKUMENTIH C. UČITELJSTVA
A. Lah SODOBNI TEOLOGI O MARIJI
M. Benedik MARIJINO ČEŠČENJE V ZGODOVINI
A. S. Snoj OZNANJEVANJE O MARIJI DANES
I. Rojnik KRITIČNO O MARIJANSKIH POBOŽNOSTIH

PREGLEDI
OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Jože Krašovec

Kazen in rešitev v biblični prazgodovini

Geneza vsebuje več enkratnih besedil, ki prikazujejo dramatično zaporedje človekove upornosti proti Bogu oziroma njegovih protibožjih teženj in božje kazni, neredko pa daje tudi prostor božjemu usmiljenju oziroma odrešenjskim obljubam. Ta tema je značilna za prazgodovino: 2.4b — 3,24; 4,1—16; 6,1—4; 6,5 — 8,22; 9,1—17; 11,1—9. V izročilu o očakih se ne pojavijo več podobna besedila s tematiko o krivdi in kazni, pač pa imamo v 18,16—33 enkratno pripoved o Abrahamovi prošnji za Sodomo, ki je zaradi izrednih hudobij po božji razsodbi določena za uničenje.

Namen naše raziskave ne more biti natančna obravnava vseh prvin posameznih besedil. Omejujemo se le na razmerje med človeško krivdo in na to, kako se odziva Bog, pri tem pa nameravamo kritično presoditi razloge različnih mnenj glede najbolj temeljnih teoloških vprašanj in iskati ustrezne kriterije za razrešitev spornih točk. Ta namen nas postavlja pred vprašanje, na kaj se lahko opiramo pri iskanju globljega teološkega pomena. Se je treba strogo po črki držati besedila? Ali pa so dopustni še kakšni drugi kriteriji, tj. določene predpostavke, ki so razvidne iz širšega bibličnega konteksta oziroma preprosto sledijo iz danih izhodišč.

Zgodovina eksegeze je priča za razne skrajnosti. Prepričljivi pa so ostali le razlagalci, ki so onkraj jezikovnih in strukturalnih elementov neposrednega sobesedila znali odkriti ustrezne dejavnike predpostavk, brez katerih ni mogoče razrešiti osrednjih vozlov. Za naš poskus pri prodiranju v globlje teološko ozadje bo izrednega pomena, če upoštevamo spoznanja, glede katerih vsaj v sodobni eksegezi obstaja precejšnje soglasje. Tu gre dejansko za predpostavke, ki niso dovolj razvidne le iz vsakokratnega neposrednega sobesedila.[1] Danes je precej splošno

[1] Med komentarji gl. predvsem F. Delitzsch,, Commentar über die Genesis, Dörffling und Franke, Leipzig 1872; A. Dillmann, *Die Genesis*, Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament, S. Hirzel, Leipzig 1886; E. König, *Die Genesis*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1925; P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes I/1, P. Hanstein, Bonn 1930; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, The International Critical Commentary, T. & T. Clark, Edinburgh 1930; B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Schocken Verlag, Berlin 1934; C. A. Simpson, *The Book of Genesis*, The Interpreter's Bible 1, Abingdon, Nashville 1952, 439—829; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, The Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalem 1961; G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, Das Alte Testament Deutsch 2/4, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

prepričanje, da je Geneza sicer sestav jahvističnega, elohističnega in duhovniškega vira, a za teološko interpretacijo je odločilno besedilo v sedanji obliki, ta pa je delo redaktorja iz sorazmerno poznega obdobja.[2] Dalje soglašajo, da je treba prazgodovino presojati v dveh smereh: najprej v smeri zgodovine Izraela in nazaj v smeri predzgodovine Stare zaveze vse do začetka sveta.[3]

Etiološka metoda pri iskanju stičnih točk nazaj vse do Boga stvarnika ima daljnosežne posledice v vseh smereh:[4] Bog stvarnik je isti, kakor je Bog Izraelove zgodovine, ki človeku oziroma svojemu ljudstvu naklanja dobrine, a od njega zahteva nedeljeno pokorščino. Zavest, da je Bog človekov edini dobrotnik in edina možnost, pomeni, da pokorščina njemu nikoli ne sme biti slepa, temveč mora izhajati iz temeljnega spoznanja o njem. Bog vedno velja kot nesporno pozitivno in dobrotno bitje. V svojem delovanju je popolnoma svoboden, a ne pozna nepristranosti. Za sprejem oziroma zavračanje človeka pozna le moralne kriterije v človekovem razmerju do Boga, človeka in sveta. Če človek prelomi zapoved pokorščine, ga Bog upravičeno kaznuje.

Kje so zdaj razlogi za usmiljenje? To je morda najtežje vprašanje v presojanju božje pravičnosti, toda tudi to vprašanje dopušča racionalni pristop. Bog v nobenem pogledu ne ravna samovoljno, temveč upošteva človekovo stran. Kakor za kazen morajo torej tudi za usmiljenje obstajati neki razlogi. Za kazen se predpostavlja krivda, za usmiljenje pa nasprotno nekaj pozitivnega pri človeku, tj. spoznanje in priznanje krivde, ali pa pomanjkljivost v spoznanju; v poštev pa pride tudi načelo skupnosti in solidarnosti, po katerem Bog zaradi pravične manjšine prizanese celo krivični večini.

2,4b — 3,25 — Kazen je milejša kakor grožnja pred padcem

Tematski in slogovni kriteriji pričajo, da je besedilo dolgo rastlo od manjših samostojnih pripovednih enot do sklepne redakcije. Očitno je predvsem, da imamo pred seboj dve različni pripovedi: A (2,4b—25) in B (3,1—24). V pripovedi A je Bog skoraj izključni subjekt, v pripovedi B pa nastopata Bog in človek. Za razumevanje sporočila besedila je seveda odločilno redakcijsko delo jahvista, ki je obstoječe enote združil v celoto s tematskim zaporedjem: stvarjenje človeka, človekov greh, kazen. Pri tem ne kaže prezreti občestvene narave stvarjenja in greha. Človek ni ustvarjen sam, temveč v skupnosti z ženo: greh ni dejanje enega samega, temveč obeh.

Jahvist pripovedi ni preprosto združil, temveč ju je spojil v novo enoto, ki jo določa razmerje med Bogom in človekom: Bog poskrbi za ustrezne življenjske razmere in ustvari človeka; človeka postavi v poseben vrt, v katerem rastejo posebna drevesa; človeku prepoveduje, da bi jedel od drevesa spoznanja dobrega in hudega; človeku ustvari družico; človek in žena pod vplivom kače grešita; Bog ju

---

1967; H. Gunkel, *Genesis*, Handkommentar zum Alten Testament I/1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969; C. Westermann, *Genesis I*, Biblischer Kommentar I/1—3, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1974; E. A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible 1, Doubleday & Company, Garden City, New York 1982.

[2] Prim. predvsem C. Westermann, n. d.

[3] Prim. C. Westermann, n. d., 1—103, 752—806.

[4] G. von Rad je posebno značilen glede poudarjanja etiologije v hebrejskem zgodovinopisju; avtorji se na osnovi obstoječih dejstev, npr. katastrof, trpljenja itd. sprašujejo po vzrokih in največkrat pridejo do sklepa, da je obstoječe stanje rezultat božje kazni za človeško krivdo. Prim. F. Golka, *Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament*, v: *VT* 20 (1976), 410—28.

pokliče na zagovor ter izreče kazen za kačo, ženo in človeka; Bog človeka izžene iz vrta. Osnovna shema prepoved-prestopek-kazen spominja na običajne pravne ustanove. Kljub temu celotno besedilo razodeva edinstveno teologijo. Zaporedje prepoved-prestopek-kazen se ne odvija na nevtralnem področju, tudi ne po načelu kozmičnih zakonov, temveč v neposrednem razmerju med Bogom in človekom: Bog v neposrednem nagovoru sporoča svojo prepoved; sam odkrije krivdo; v neposrednem soočenju človeka zasliši in kaznuje.

Izhodišče dialektike razmerja med Bogom in človekom je božja prepoved človeku v 2,16—17: »Od vseh dreves v vrtu smeš jesti; od drevesa spoznanja dobrega in hudega pa nikar ne jej! Zakaj brž ko bi jedel od njega, boš moral umreti.« Ta prepoved očitno ne pomeni, da bi človek zaradi nje moral trpeti pomanjkanje, saj sme jesti od vseh dreves razen od enega. Prepoved mora imeti torej izredne razloge, zlasti če pomislimo, da gre tu za življenje in smrt. Kaj torej pomeni drevo spoznanja dobrega in hudega?

Zgodovina eksegeze nam nudi paleto različnih mnenj, med katerimi prevladuje razlaga o moralnem pomenu; spoznanje dobrega in hudega naj bi na primer pomenilo sposobnost razlikovanja med dobrim in slabim. Vendar takšne razlage ne morejo zadovoljivo odgovoriti na vprašanje, zakaj prepoved velja za ceno življenja. Hočeš nočeš vodijo v sklep, da Bog od človeka zahteva pokorščino brez ustreznega razloga.[5] Prepovedano drevo postane tabu.[6]

Ali ni vse to v nasprotju s temeljnimi predpostavkami verovanja v hebrejski Bibliji? Hebrejski teologi vendar vselej iščejo najgloblje racionalne razloge za svoje verovanje in pokorščino Bogu. Tudi priznavanje nedoumljivosti božjega delovanja ne pomeni zanikanje človekove racionalnosti. Nasprotno, gre za spoznanje višje racionalnosti, ki pa ni več v celoti dostopna parcialnim človeškim spoznavnim in izraznim kategorijam. Biblični človek je pripravljen pristati na zahtevo nedeljene pokorščine šele, kadar ima razčiščeno osnovno vprašanje o Bogu. Ta mu mora veljati kot nesporen gospodar, začetek in konec sveta in njegovega lastnega življenja. Ta predpostavka je v našem besedilu več kakor očitna. Zato pa se prepoved na življenje in smrt mora tikati samega bistva razmerja med Bogom in človekom.

Številni primeri para *ṭwb + r'* — »dobro« + »slabo« drugod v hebrejski Bibliji nam dajo dovolj osnove za domnevo, da je ta par primer slogovne figure merizma in pomeni »vse«.[7] »Erkenntnis von Gut und Böse bedeudet also Allwissenheit im weitesten Sinn des Wortes.«[8] Šele ta pomen sintagme razloži smisel prepovedi in usodnost prestopka. V njenem obzorju postane razumljiva razlaga kače v 3,5: »Brž ko bosta od njega jedla, se vama bodo oči odprle in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.« Za razlago v smislu vsevednosti pa posredno govorita tudi odlomka 6,1—4 in 11,1—9. Usoden človekov greh je težnja po preseganju mejá, ki mu jih je določil Bog stvarnik. Zato je zelo smiselno, da Bog že ob stvarjenju človeka opozori na nevarnost njegove svobode. Človek lahko obstaja le v okviru

---

[5] Prim. H. Gunkel, n. d., 10: »Na vsak način človeku razlogi niso sporočeni: brez razloga mora ubogati; prav tako Abraham pri izhodu in daritvi Izaka: otroška pokorščina.«

[6] Prim. C. Westermann, n. d., 305, s pripombo: »K tabuju spada, da ga racionalno ni mogoče utemeljiti.«

[7] Prim. 1 Mz 3,5.5.22; 2 Sam 14,17; Prd 12,14. V 1 Mz 31,24.29 isti par označuje »nič«, v 4 Mz 24,23 in Jer 42,6 »karkoli«, v 1 Mz 24,50 in 2 Sam 13,22 v obratnem vrstnem redu »nič«.

[8] Gl. G. von Rad, n. d., 65, 71—72. H. S. Stern, *The Knowledge of Good and Evil*, v: *VT 8 (1958), 405—18*, v našem paru ne zazna merizma.

svojih mejá. Če teh ne prizna, si zanesljivo izpodkopava temelje življenja in se odloča za smrt.

Ko sta Adam in Eva zagrešila nepokorščino s tem, da sta jedla prepovedan sad, Bog vendarle ne ravna, kakor je zagrozil, temveč izbere milejšo kazen. Kako lahko razložimo to nedoslednost?[9]

Rešitev uganke je možna le, če v presojanju božje grožnje in izvršitve kazni ne upoštevamo le neposredno razmerje med grožnjo in izvršitvijo kazni, temveč tudi ravnanje na človeški strani. V tem je temeljni razlog, zakaj v prepovedi, da bi človek jedel od določenega drevesa, ni mogoče videti tabuja. Temeljne predpostavke hebrejskega monoteizma pomenijo, da mora že sama grožnja smrti v zvezi s prepovedjo imeti naravo relativnosti: človek bo umrl, če se bo zavestno in hudobno uprl Bogu. Če človek odpade popolnoma, ni več nobenega pogoja za usmiljenje; grožnja smrti postane resničnost.

Očitno je, da padec Adama in Eve ni za smrt, saj ni izraz zakrknjene človeške hudobije, temveč bolj temeljne človeške slabosti. Poročilo o grehu daje dovolj osnove za domnevo v tej smeri. Pobuda za greh prihaja od drugod; žena je žrtev, ker jo je zapeljala kača,[10] mož pa sledi ženinemu zgledu. Ko je greh storjen, Adam in Eva spoznata svojo krivdo, uvidita svojo nagoto in se pred Bogom skrijeta. Nikjer ni videti ovir za domnevo, da se svojega dejanja kesata. V izgovoru človeka: »Žena, ki si mi jo dal za družico, ta mi je dala od drevesa in sem jedel« (3,12) in žene: »Kača me je zapeljala in sem jedla« (3,13) ni nujno izraz samoopravičevanja popolnoma alienirane človeške osebe. Ali ne gre tu bolj za tipično človeško slabost: spoznanje krivde, doživljanje sramote in težnja, da se skrije? Pripoved je posnetek globinske psihologije človeške duše.

Teži greha ustreza teža kazni. Tudi zaporedje kazni ustreza zaporedju greha. Pri tem je bistvenega pomena, da prekletstvo ne zadene neposredno Adama in Eve, pač pa kačo in zemljo. Bog najprej prekolne kačo: »Ker si to storila, bodi prekleta med vso živadjo in med vsemi živalmi polja! Po svojem trebuhu se boš plazila in prst jedla vse dni svojega življenja. Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo in med tvojim zarodom in njenim zarodom; ta ti bo glavo strl, ti ga boš pa ranila na peti« (3,14—15). Kazen za ženo se glasi: »Prav mnogo težav ti bom dal pri tvoji nosečnosti; v bolečinah boš rodila otroke. Po svojem možu boš hrepenela, on pa bo gospodoval nad teboj« (3,16). Človeku pa velja: »Ker si poslušal glas svoje žene in jedel od drevesa, o katerem sem ti tole zapovedal: 'Ne jej od njega!' — bodi prekleta zemlja zaradi tebe! V trudu se boš živil od nje vse dni svojega življenja. Trnje in osat ti bo rodila, in vendar boš moral poljsko zelišče jesti. V potu svojega obraza boš užival kruh, dokler se ne povrneš v zemljo, ker si vzet iz nje; zakaj prah si in v prah se povrneš« (3,17—19).[11]

Kazen, ki je izrečena ženi in človeku, je sama na sebi dovolj trda, toda ni tragična. Tragičen ni niti izgon iz raja, ki pomeni ločitev od območja prijateljstva z Bogom. Na ženo se navezuje obljuba prihodnje zmage, Bog obema naredi suknjo iz kože in ju obleče (3,21), človek je ob izgonu iz raja deležen božjega naročila, naj obdeluje zemljo (3,23). Bog človeku in ženi torej ne prizanese le s takojšnjo smrtjo,

---

[9] C. Westermann, n. d., 306, uporablja izraz Inkosequenz s pripombo, da božje delovanje niti s predhodno lastno božjo besedo ne more biti določeno. S prelomitvijo prepovedi je nastopil nov položaj, v katerem Bog ravna drugače. H. Gunkel, n. d., 10, meni, da hagiograf predpostavlja božje »kesanje« nad izrečeno grožnjo in posebno božje usmiljenje.

[10] Prim. H. Gunkel, n. d., 16.

[11] Prim. H. Gunkel, n. d., 20.

temveč jima nakaže tudi smisel življenja in prihodnost. V tem se kaže božje usmiljenje nad slabotnim človekom, ki je sicer težko padel, a še vedno računa z Bogom in upa v njegovo prizanesljivost. Bog ostane absoluten gospodar človeške zgodovine v znamenju upanja za človeški rod. Njegova napoved zmage nad zarodom kače je zato najmočneje odmevala v dušah kasnejših rodov, zlasti v okviru krščanstva, ki je zrastlo iz velikonočnega izkustva Kristusove zmage nad smrtjo.

4,1—16 — Zakaj Bog Kajna zaščiti kljub bratomoru?

Besedilo ni izolirana enota, temveč sestavni del celotne prazgodovine. Tukaj jahvist nadaljuje pripoved o Adamu in Evi. Osnovni okvir besedila sestavlja rodovnik, ki ga jahvist podaja v 4,1—2 in 4,17—26. Tako imamo v jahvistovi zgodbi 2,4b —4,26 podano zgodovino od stvarjenja človeka do Enoša. Podobna je metoda duhovniškega vira: v 1,1 — 2,4a je poročilo o stvarjenju, ki se nadaljuje z rodovnikom v 5,1—32 tako, da celotna zgodba obsega zgodovino od stvarjenja do Noeta in njegovih sinov.

Zgodba o Kajnu in Abelu je v resnici zgodba o Kajnu in velja kot izjemna razširitev rodovnih podatkov (3:16). V tematskem in strukturalnem pogledu je zelo podobna pripovedi v 3. poglavju: greh (8), zasliševanje iz oči v oči (9—10), izjava prekletstva (11—12), omiljenje kazni (13—15), pregnanstvo (14.16). Izhodišče besedila je poročilo o daritvi: »Čez dalj časa je Kajn daroval od sadov zemlje daritev Gospodu. A tudi Abel je daroval od prvencev svoje drobnice, njihovo tolščo. In Gospod se je ozrl na Abela in njegovo daritev. Na Kajna in njegovo daritev pa se ni ozrl; zato se je Kajn silno razsrdil in obraz mu je upadel« (3—5). Bralec si tu neizbežno zastavlja vprašanje, zakaj Bog ni sprejel Kajnove daritve, medtem ko je sprejel Abelovo. Načelno si je mogoče misliti vsaj tri razloge: skrivnost božje svobode, različno kvaliteto darov, slabe oziroma dobre nagibe darovalcev. Razlagalci so se v vsej zgodovini eksegeze različno odločali. Tisti, ki se zavzemajo za prvo ali drugo varianto, često hkrati poudarjajo, da besedilo ne govori o nagibih oziroma kvaliteti darovalcev.[12] Ne more presenečati, če zavračanje razlogov na strani darovalcev vodi v opravičevanje Kajnove reakcije. Kajnova jeza naj bi bila normalna in upravičena, saj je brez razloga zapostavljen in mu gre torej za pravičnost.[13]

Ko problem presojamo na človeški ravni, so takšni sklepi morda še prepričljivi. Neštetokrat je mogoče oporekati razsodbam človeških razsodišč, da je bil ta ali oni pri istih ali celo boljših razmerah zavrnjen in se mu torej godi krivica. Toda vprašanje je, če človek lahko z lastnimi vtisi sodi razsodbo Boga. Kako bi mogel Bog hebrejskega monoteizma človeka zavračati brez razloga? Razumljivo je, da človek največkrat ne more doumeti božjih razlogov. Toda to ne pomeni, da mora sprostiti vso svojo jezo, ko Bog ne ravna tako, kakor si sam zamišlja. Nasprotno, ker se zaveda, da samo absolutni, presežni vladar sveta človeka ne more varati, bo edina ustrezna reakcija ta, da gre vase, se vpraša po morebitni lastni krivdi in potrpežljivo čaka. Najbolj klasičen primer takšnega ravnanja so Žalostinke: ljudstvo na razvalinah Jeruzalema ne obtožuje Boga, temveč samo sebe. Upanje pa izraža zavest, da je Bog milostljiv do človeka, ki se ponižno skloni pod težo kazni in čaka.[14]

Kajnova jeza že sama na sebi dopušča dvom o pravilnosti njegovih nagibov. Zato se zdi zelo ustrezen opomin Boga: »Zakaj si se razsrdil in zakaj ti je obraz upadel? Ali ga ne boš dvignil, če delaš dobro? Če pa ne delaš dobro, ali ne preži greh

---

[12] Prim. H. Gunkel, n. d., 43; G. von Rad, n. d., 84—85; C. Westermann, n. d., 403.
[13] Prim. C. Westermann, n. d., 405, 406.
[14] Gl. 3,22—33.

pred durmi? Njegovo poželenje je obrnjeno k tebi; a ti mu gospoduj!« (6—7). Besedilo vrstice 7 je tekstnokritično zelo problematično, vendar osnovni pomen opomina zaradi tega ne trpi. Opomin je kritika Kajnove jeze, kar pomeni, da njegova jeza ni upravičena.[15] Ker gre za opomin najvišje, božanske avtoritete, bi ga Kajn moral upoštevati v »strahu in trepetu«. Ta pa stori ravno nasprotno: »Nato je rekel Kajn bratu Abelu: 'Pojdiva ven!' Ko pa sta bila na polju, se je vzdignil Kajn zoper brata Abela in ga ubil« (8). Je po vihri Kajnove jeze, po božjem svarilu in po hladnokrvnem bratomoru res mogoče braniti Kajnovo pravičnost v zvezi s Kajnovo daritvijo?[16] Kako bi se pravičen človek v hipu lahko prelevil v bratomorilca? Če kdo vztraja pri domnevi, da se je Kajn po pravici jezil, ker mu Bog ni sprejel daritve, mar to konec koncev ne pomeni obenem, da je Kajn upravičeno ubil svojega brata, kakor to delajo vse »pravične« družbe in posamezniki?

Zgodovina eksegeze nam pokaže, da prevladujejo razlagalci, ki predpostavljajo božjo pravičnost in Kajnovo krivičnost že pred daritvijo. To nam kaže že Nova zaveza, ki v Abelu vidi tip pravičnika, v Kajnu pa tip krivičnika in ustrezno presoja tudi daritev obeh (M 23,35; 1 Jn 3,12; Heb 11,4; 12,24). Nasprotje pravičnik/krivičnik je značilno tudi za poznojudovsko razlago,[17] prevladuje pa tudi v patristični in poznejši krščanski razlagi. Med novejšimi razlagalci neredki domnevajo, da je treba iskati razlog, da je Bog zavrnil Kajnovo daritev, v nepravilnih Kajnovih nagibih. Dokaz za to vidijo predvsem v Kajnovi reakciji, ki se konča z bratomorom.[18]

Po zločinu Bog Kajna takoj pokliče na zagovor iz oči v oči: »Kje je tvoj brat Abel?« Kajn se Bogu zlaže v obraz: »Ne vem. Mar sem jaz varuh svojega brata'« (9). Zdaj Bog poudari vso težo zločina in izreče kazen: »Kaj si storil? Glas krvi tvojega brata vpije k meni z zemlje *(mīn hā'adāmāh).* Zdaj si preklet, proč od zemlje *(mīn hā'adāmāh),* ki je odprla usta, da je prejela iz tvoje roke kri tvojega brata. Ko boš zemljo obdeloval, naj ti ne daje več svojih pridelkov; blodil in begal boš po zemlji« (10—12). V besedilu se trikrat pojavi beseda »zemlja« *('adāmāh).* Zgodilo se je nekaj nezaslišanega. Zemlja je pila človeško kri, ki jo je prelil brat, zato ta vpije iz zemlje k Bogu. Posledica je, da je bratomorilec preklet, prekletstvo pa se kaže v tem, da mora zločinec proč iz zemlje; ta mu tudi ne bo dajala pridelkov.

Kazen je dokaj huda, saj Kajna zadene prekletstvo, kar se ni zgodilo Adamu in Evi. V njej pa se kaže globoka resničnost, ki jo potrjujeta osnovni človeški čut in izkustvo vse zgodovine. Krika zemlje, ki je pila nedolžno prelito kri, ni mogoče zadušiti; morilec ne more imeti obstanka; njegova dela so obsojena na neuspeh. Tudi krvave revolucije jasno dokazujejo, kako neizprosen je izrek prekletstva najvišje Pravičnosti. Prvi učinek je morda zavidljiv, toliko bolj kruto je prekletstvo, ki spremlja vsa prizadevanja za uspeh. Morilstvo, katerega osnovni motiv in gonilna sila je laž, je neizprosno obsojeno na agonijo.

Zakaj Kajnovo prekletstvo ne pomeni takojšnje smrtne obsodbe? To je največja uganka zgodbe o Kajnu. Vendar tudi ta uganka dopušča utemeljena ugibanja. Za to obstajajo najprej načelni razlogi. Božja kazen zlepa ni smrtna, kajti namen

---

[15] Targum Onkelos opomin prevaja zelo svobodno in ga razglaga kot poziv k poboljšanju, da bi krivda lahko bila odpuščena. Gl. angleški prevod v M. Aberbach — B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis,* Center For Judaic Studies, Denver 1982, 40: »Surely if you will improve your deeds, you will be forgiven; but if you will not improve your deeds, (your) sin will be kept for the day of judgment when punishment will be exacted of you, if you will not repent; but if you will repent, you will be forgiven.«

[16] To poskuša npr. J. Skinner, n. d., 106.

[17] Prim. V. Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur,* R. Löwit, Wien 1922.

[18] Prim. A. Dillmann, n. d., 93; E. König, n. d., 282—83; P. Heinisch, n. d., 144; A. Cassuto, n. d., 207.

njegovih kazni ni smrt, temveč pokora. Zdi se, da pri Kajnu obstajajo določeni pogoji za milost pokore, katere cilj je življenje. Kajnov odgovor na božjo razsodbo kazni se glasi: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi. Glej, izženeš me danes iz dežele in pred tvojim obličjem se moram skrivati; blodil in begal bom po zemlji in, kdor koli me bo našel, me bo ubil« (13—14).

Kako je treba razumeti začetek tožbe: *gādôl 'awômī minnĕśō'?* Med razlagalci so mnenja deljena. Mnogi domnevajo, da Kajn svojo tožbo navezuje na pravkar izrečeno božjo sodbo, na prekletstvo, ki ga je zadelo, in pravi, da je božja kazen pretežka, da bi jo lahko prenašal. Beseda *'awôn* jim torej pomeni »kazen«, Kajnova tožba pa jim zveni kot prošnja za omiljenje kazni. Drugi menijo, da *'awôn* označuje »greh, krivdo« in Kajnov vzklik torej pomeni: »Prevelika je moja krivda, da bi bila odpuščena.« Takó besedilo prevajajo že Targum Onkelos, Septuaginta in Vulgata.[19] Obstaja pa še ena vrsta razlage, ki v besedi *'awôn* vidi zaobsežena oba že omenjena pomena, krivdo in kazen.[20]

Že obstoj različnih mnenj izpričuje, da se je treba varovati skrajnosti. Presoja sobesedila kaže, da med omenjenimi razlagami končno ni bistvene razlike glede posledic za Kajnovo rešitev oziroma pogubo. V vsakem primeru Kajn priznava vrhovnega sodnika. Ko se Kajn zave teže svoje krivde in s tem v zvezi uvidi, da nima več nobene zaščite za svoje življenje, vidi prav v božanskem sodniku edino močno zaščito. Zato pa ni več nezaslišan božji odgovor— »'Ne tako; kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan'« (15), kakor tudi ne poročilo hagiografa: »In Gospod je dal Kajnu znamenje, da bi ga nihče ne ubil, kdor bi ga našel« (15). Bog torej potrdi svoj sklep, da Kajna pusti pri življenju. Dalje dovolj jasno pove, da si Bog pridržuje pravico sodbe nad morilcem.[21] In končno, v božji zaščiti lahko vidimo uslišanje Kajnove tožbe, ki je v svojem bistvu morda vendarje izraz kesanja nad lastno krivdo. Takó Kajnova zgodba kljub svoji grozovitosti obenem velja kot zagotovilo, da se Bog zavzema tudi za hudodelce, če ti spoznajo svojo krivdo in se Bogu zatekajo po pomoč. V tem se najbolj jasno kaže neizčrpnost božjega razmerja do človeka, ki živi v razponu med krivdo in kaznijo, med smrtjo in življenjem, in s pokoro kazni pripravlja pot za odpuščanje.

6,1—4 + 6,5 — 8,22 — Neponovljiva kazen vesoljnega potopa

6,1—4 je samostojno jahvistovo poročilo o posebni vrsti zablode in ni del poročila o vesoljnem potopu. Ker pa je v zadnji redakciji dobilo svoje mesto neposredno pred jahvističnim in duhovniškim poročilom o vesoljnem potopu (6,5 — 8,22), hočeš nočeš meče vso svojo senco na stavek: »Gospod je videl, da je hudobija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njihovega srca ves čas le

---

[19] Prim. U. Cassuto, n. d., 222.

[20] Prim. C. Westermann, n. d., 420—21.

[21] V tej zvezi velja opozoriti na izrek Lameha v 4,23—24:

Ada in Cila, poslušajta moj glas,
Lamehovi ženi, prisluhnita mojim besedam:
Moža ubijem za mojo rano,
dečka za mojo poškodbo.
Če bo Kajn sedemkrat maščevan,
bo Lameh sedemdesetkrat sedemkrat.

V 4,15 »sedemkrat« očitno simbolično pomeni veliko število. Potemtakem v 4,24 »sedemdesetkrat sedemkrat« pomeni neomejeno število. Lameh izraža svojo brezmejno maščevalnost že za preprosto rano. Njegova grožnja maščevalnosti velja komurkoli, kajti par »mož« // »deček« ima po vsej verjetnosti vlogo merizma za označevanje abstraktnih pojmov »vsak, kdorkoli«.

hudobno« (6,5). Božji sklep, da pokonča živa bitja na zemlji, dobi torej tudi tu svoje razloge.

6,1—4 govori v prvi vrsti o krivdi »božjih sinov« *(bĕnê-hā'elôhîm)*, ki so videli, »da so človeške hčere lepe, in so si jih jemali za žene, katere koli so hoteli« (2). Božje sinove, ki jih besedilo sicer ne opredeli bolj natančno, bremeni dvojna krivda: prvič, poseganje v območje zunaj lastnih meja, tj. degradacija lastne vrste; drugič, izrabljanje lastnega višjega položaja za samovoljno izbiranje žena po nagibih poželjivosti.[22] Z neurejenim mešanjem človeške in nadčloveške vrste bitij se začne rušiti red, ki ga je določil Bog Stvarnik. Jahvist vidi v tem mešanju izvor velikanov (4). Tako stoji pred pojavom, ki že s svojim obstojem nasprotuje merilom božjega vladanja nad svetom.[23]

Bog se na zablodo odzove s svojo razsodbo, vendar sodba ne zadene božjih sinov, ki so v prvi vrsti krivci kaznivega dejanja, temveč le ljudi: »Ne bo ostal moj duh za vedno v človeku, ker je meso, temveč njegovih dni naj bo sto dvajset let!« (30)[24] V sedanji obliki besedilo ostane uganka predvsem glede vprašanja, zakaj razsodba kazni velja le ljudem. Temeljni smisel kazni je kljub temu jasen: bitjem, ki so segla prek svojih meja in so s tem zagrešila največji greh, Bog neizprosno določi ustrezne meje. Bog človeku odtegne svojega duha in mu določi čas bivanja. Sto dvajset let je število, ki ga je najbrž treba presojati bolj kot postavitev meje kot takšne kakor količinsko. Čas pa pomeni obenem poziv k pravilnemu razmerju do Boga in njegovega reda. Zato ni ovir za domnevo, ki je v zgodovini eksegeze med drugim prišlo do veljave, da sto dvajset let pomeni čas milosti za pokoro.[25]

Pripoved o vesoljnem potopu (6,5 — 8,22) je sestavljena iz jahvističnega in duhovniškega vira[26] in ima zgradbo kroga. Začne se z božjim sklepom, da uniči človeštvo skupaj z vsemi živimi bitji, in se konča z božjim sklepom, da ne bo nikoli več preklel zemlje zaradi človeka in ne bo več udaril nobenega živega bitja (6,5—8 + 9—12 // 8,20—22). Prav to nasprotje med začetkom in koncem daje celotni pripovedi izrazito teološko naravo in odpira nekatera temeljna vprašanja glede božje in človeške pravičnosti.

Besedilo se začne z jahvistovim poročilom o razlogih vesoljnega potopa: »Gospod je videl, da je hudobija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njihovega srca ves čas le hudobno. Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji, in je bil v srcu žalosten. Rekel je torej Gospod: 'Iztrebil bom z zemlje človeka, ki sem ga ustvaril, s človekom tudi živino, laznino in ptice neba; kajti žal mi je, da sem jih naredil. Noe pa je našel milost pred Gospodom« (6,5—8). Podobno pravi duhovniško poročilo v vrsticah 9—12: »To je Noetova zgodovina. Noe je bil pravičen, brezgrajen mož med svojimi sodobniki; Noe je hodil z Bogom. In Noe je imel tri sinove, Sema, Hama in Jafeta. Zemlja pa je bila popačena pred Bogom, zemlja je bila polna hudobije. In Bog je pogledal zemljo in glej, bila je popačena; kajti vse meso je popačilo svojo pot na zemlji.«

---

[22] Prim. 12,10—20. Faraonova krivda je seveda manjša, ker gre le za poželjivost.

[23] Izraz *nĕpîlîm* za »velikane« drugod srečamo samo še v 4 Mz 13,33 in morda v Ezk 32,27. Prim. tudi izraz *rĕpā'îm* v 5 Mz 2,20; 3,11 in *'anāqîm* v 5 Mz 2,21. Dalje prim. Ezk 32,21.27; Am 2,9.

[24] Prevod se opira na besedilo v Septuaginti, Vulgati itd. V hebrejskem besedilu sta nerazložljivi besedi *yādôn* in *bĕšaggām*. K tekstnokritičnim vprašanjem gl. predvsem J. Skinner, n. d., 143—44, in C. Westermann, n. d., 493, 506—508 .

[25] Tako razlaga Targum Onkelos in sploh rabinska eksegeza. Gl. M. Aberbach — B. Grossfeld, n. d., 52—53; F. Delitzsch, n. d., 196.

[26] Glej tabelo v C. Westermann, n. d., 532—33.

S tema izjavama imamo takoj na začetku nakazana dva namena poročila o vesoljnem potopu, ki se bistveno tičeta vprašanja božje pravičnosti: na eni strani imamo razloge za nastop vesoljnega potopa, na drugi strani za rešitev Noeta. Izjavi o vsestranski hudobiji ljudi na zemlji sta splošni; kljub temu dokaj jasno kažeta, da tu ni govor o človekovi naravni, ontološki nepopolnosti, temveč o zavestni, zadolženi krivdi človeštva v skrajnem obsegu. To potrjuje tudi izredna razširjenost zgodbe o potopu v literaturah starega Orienta. Potop je bil v zavesti ljudi dejstvo, ob katerem so spontano sklepali na človeško krivdo. Iz obsega nesreče so sklepali na velikost krivde; zato so na osnovi izročila o vesoljnem potopu predpostavljali vsesplošno pokvarjenost ljudi. V bibličnem kontekstu vesoljni potop končno pomeni, da celo stvarjenje za človeka ne more veljati kot brezpogojna posest. Obveznost človekove pokorščine Bogu je tako odločilna, da se zdi, kakor da Stvarnik zaradi človekove krivde lahko uniči ves svet. Ko vsesplošna popačenost ljudi na zemlji doseže skrajne meje, Bog obžaluje, da je naredil človeka. V tem klasičnem antropomorfnem izrazu pride do veljave hebrejska teološka predpostavka, da Bog nad svetom ne vlada le po lastnih notranjih nagibih, temveč upošteva tudi odziv na človekovi strani.[27]

Na kaj se jahvist in duhovniški vir opirata, ko govorita o rešitvi Noeta? Glede tega vprašanja je med viroma občutna razlika. Jahvist ne govori o Noetovih kvalitetah, temveč skopo ugotavlja, da je Noe »našel milost pred Gospodom« (8). Duhovniški vir pa nasprotno govori le o Noetovi popolnosti: »Noe je bil pravičen, brezgrajen mož *('îš ṣaddîq tāmîm)* med svojimi sodobniki; Noe je hodil z Bogom« (9). Razlika v izjavah ne more pomeniti, da med viroma obstaja različno naziranje glede razlogov za Noetovo rešitev. Če jahvist izjavlja le, da je Noe našel milost pred Gospodom, to ne pomeni, da govori o neodvisnem božjem sklepu, da reši Noeta ne glede na njegovo kvaliteto. Da je Noe moral biti »pravičen«, je v takšnem primeru tako samo po sebi umevno, da o tem ni potrebno izrecno govoriti.

In vendar jahvist o tem govori v 7,1, na začetku pripovedi o potopu: »Tedaj je rekel Gospod Noetu: 'Pojdi v ladjo ti in vsa tvoja družina, kajti videl sem te pravičnega pred seboj v tem rodu *(kî 'ōtkā rā'îtî ṣaddîq lĕpānay baddôr hazzeh).*« Podobno kakor v duhovniškem viru (6,9) tu ni naravnost rečeno, v čem je bila Noetova pravičnost. Zato je toliko bolj pomembno, da upoštevamo sobesedilo. Tako jahvist kakor duhovniški vir ugotavljata popolno Noetovo pokorščino v odzivanju na božja naročila: »Noe je to izvršil; kakor mu je Bog zapovedal, povsem tako je storil« (6,22); »Noe je vse tako storil, kakor mu je Gospod zapovedal« (7,5). V tem lahko vsak vidi najbolj nesporno potrdilo Noetove pravičnosti. Božja naročila so namreč dana v trenutku, ko še ni niti sledu o potopu. V takšnem položaju lahko verjame v smiselnost naročila le človek, ki v Bogu vidi svojega absolutnega gospodarja. Zaupa mu, ker se zaveda, da samo Bog pozna razloge svojega ravnanja in svojih zahtev. Takšna pravičnost ne more biti edini razpoznavni znak pravičnosti. Pri človeku, ki v najbolj kritičnih trenutkih prestane preizkušnjo pravičnosti oziroma vere, lahko brez tveganja predpostavljamo neki habitus pravičnosti. Gospodova izjava »kajti videl sem te pravičnega pred seboj v tem rodu« (7,1) se očitno

---

[27] Našemu besedilu je zelo podobna izjava v 1 Sam 15,11: »Žal mi je, da sem postavil Savla za kralja, kajti odvrnil se je od mene in ni izvršil mojih povelj.« Sicer v hebrejski Bibliji prevladujejo primeri božjega obžalovanja nad grožnjo kazni, če je na vidiku volja za spreobrnjenje: 2 Mz 32,14; Jer 18,8 (nasprotno v. 10); 26,3.13; 42,10; Jl 2,13; Jon 3,10. Nasprotno pa se Bog ne kesa nad sklepom kazni, če je človeška hudobija prevelika (prim. 1 Sam 15,29; Zah 8,14) oziroma se ne kesa nad svojo odločitvijo, če je ta brezpogojna (prim. 4 Mz 23,19).

opira na Noetovo pravičnost v preteklosti in sedanjosti;[28] zato Bog lahko računa z Noetom v prihodnosti.

Biblično izročilo o Noetu zelo jasno kaže, da pripoved o vesoljnem potopu predpostavlja razlog tako za uničenje večine kakor za rešitev manjšine oziroma posameznika. Ezk 14 prinaša zagotovilo, da Bog zaradi krivde pokonča tudi vso deželo, reši pa le pravične. Če bi bili Noe, Daniel in Job v njeni sredi, bi rešili le sami sebe s svojo pravičnostjo (v. 14.20). Pismo Hebrejcem pa vidi v Noetovi vzorno prestani preizkušnji vere razlog njegove deležnosti na eshatoloških dobrinah božje pravičnosti: »Ker je Noe veroval, je bil vpeljan v stvari, ki še niso bile vidne. V svetem strahu je naredil ladjo, da bi rešil družino. Po veri je obsodil svet in postal deležen pravičnosti, ki jo daje vera« (11,7).

Poročilo o potopu tudi na koncu kaže potrditev Noetove pravičnosti. Ko rešilna ladja varno pristane in Noe po božjem naročilu spravi iz ladje svojo družino in vsa druga živa bitja (8,15—19), postavi najprej oltar in na njem daruje. Na koncu poročila o potopu (8,20—22) beremo jahvistove besede: »Noe je postavil Gospodu oltar, vzel od vseh čistih živali in od vseh čistih ptic ter daroval na oltarju žgalne daritve. Gospodu je bil všeč prijetni vonj in Gospod je rekel sam pri sebi: 'Nikoli več ne bom preklel zemlje zaradi človeka, kajti mišljenje človeškega srca je hudobno od njegove mladosti. Ne bom več udaril vseh živih bitij, kakor sem storil. Dokler bo zemlja, ne preneha odslej setev in žetev, mraz in vročina, poletje in zima, dan in noč'.«

Glede vloge Noetove daritve so med razlagalci mnenja deljena. Mnogi menijo, da hoče Noe z daritvijo zadostiti za krivco in potolažiti božjo jezo.[29] Toda mnogo bolj verjetno je, da se hoče z daritvijo Bogu zahvaliti. Za človeka, ki ima izkustvo o nespornem Gospodarju sveta in Rešitelju lastnega življenja, je samo po sebi umevno, da se po rešitvi najprej zahvali.[30] S tem najbolj jasno dokaže svojo pravičnost. Pri tem ne smemo prezreti, da je Noe daroval samo čiste živali in čiste ptice, tj. najboljše, kar mu je bilo na voljo. Takšen motiv pa končno najbolj zadovoljivo razloži Jahvejevo zadovoljstvo nad Noetovo daritvijo in njegov sklep, da nikoli več ne bo preklel zemlje zaradi človeka in podobno udaril živa bitja. V besedilu Gospodov sklep, da v prihodnosti človeštva ne bo več kaznoval z isto neizprosnostjo, najbrž ni po naključju postavljen v neposredno vzročno zvezo z izjavo, da je Gospodu bil všeč »prijeten vonj«. Upravičeno lahko sklepamo, da je Noetova pravičnost, ki jo Noe končno izpriča z daritvijo, v besedilu o vesoljnem potopu ključnega pomena. Do veljave pride slutnja, da je Bog tudi zaradi enega resničnega pravičnika pripravljen bolj milo soditi množico. Če je nekoč zaradi Adamove krivde preklel zemljo, zaradi vsesplošne popačenosti človeštva pa priklical vesoljni potop, bo v prihodnosti zaradi pravičnosti enega človeka bolj prizanesljiv do vseh.

S tem seveda ni končana uganka božjega sklepa o prizanesljivosti v prihodnosti. Razlagalci se težko znebijo vtisa, da med božjim sklepom glede vesoljnega

---

[28] Prim. Abrahamov primer v 22,12. Tako pojem *saddîq* v obeh virih razume H. Gunkel, n. d., 61—62. Nasprotno pa W. M. Clark, *The Righteousness of Noah*, v: *VT* 21 (1971) 261—80, meni, da le duhovniški vir predpostavlja predhodno Noetovo pravičnost, medtem ko jahvist govori v smislu svobodnega božjega sklepa, da Noeta — neodvisno od njegove kvalitete — določi za rešitev človeškega rodu. Izjava *rā'îtî ṣaddîq lĕpānay* v 7,1 naj bi pomenila, da je Noe izvoljen za Jahvejevega pravičnika v zvezi z uresničevanjem Jahvejevega načrta za rešitev človeškega rodu. Clarkovi sklepi so rezultat presoje besedil v zelo ozkem sobesedilu, zato ne morejo prepričati. V okviru hebrejskih teoloških predpostavk se zdi samo po sebi umevno, da izvolitev človeka za določeno vlogo vedno predpostavlja temeljno odprtost, tj. »pravičnost« izvoljene osebe. Prim. C. Westermann, n. d., 572—74.

[29] Prim. H. Gunkel, n. d., 65—66; G. von Rad, n. d., 99.

[30] Prim. U. Cassuto, n. d., 117.

potopa in glede prizanesljivosti v prihodnosti obstaja nerazložljivo nasprotje. Rezultat takšnega vtisa je sklep, da Bog pri istem stanju človeške kvalitete s človekom lahko različno ravna.[31] Takšen sklep je teološko izredno sporen, zato nalaga dolžnost, da ga preverimo ob indikacijah besedila. Zdi se, da nam besedilo nudi dovolj opore za bolj smiselno razlago.

Potop je kazen edinstvenega obsega, zato se zanj nujno predpostavlja splošna krivda brez primere. Tega se zavedata tako jahvist kakor duhovniški vir. Jahvist pravi: »Videl je Gospod, da je hudobija ljudi na zemlji velika in da je vse mišljenje in hotenje njih srca ves čas le hudobno« (6,5). Duhovniški vir pa pravi: »Zemlja pa je bila popačena pred Bogom, zemlja je bila polna hudobije. In Bog je pogledal zemljo in glej, bila je popačena, kajti vse meso je popačilo svojo pot na zemlji« (6,11). Obe besedili z več poudarki podčrtuje vsesplošno hudobijo, ki sama po sebi kliče po vesoljnem potopu. Tu ne gre za stanje nepopolnosti v človeški naravi, temveč za aktivno hudobijo človeštva.

V 8,21 popačenost človeštva ni popisana pod istim vidikom, kakor menijo domala vsi razlagalci. Tu imamo le kratko izjavo za utemeljitev božje prizanesljivosti: *kî yēser lēb ha'ādām ra' minnĕ' uraw* — »kajti mišljenje človeškega srca je hudobno od mladosti«. Ali ni tu poudarek bolj na človeški temeljni, naravni, bivanjski (ontološki) nepopolnosti kakor na aktivni hudobiji v določenem času? Zaradi tega se božja prizanesljivost zdi utemeljena. Bivanjska nepopolnost je v Bibliji SZ in NZ odločilen razlog božje prizanesljivosti do človeka. S tem se zlomi železno pravilo kolektivnega povračila, do veljave pa pride načelo individualnega povračila. Prav v tem smemo videti bistvo Jahvejeve izjave: »Ne bom več udaril vseh živih bitij, kakor sem storil« (8,21).[32]

V sobesedilu božjega sklepa postane razumljiva tudi vrstica 8,22: »Dokler bo zemlja«, daje misliti, da zemlja ne bo večno obstajala; toda vse dokler bo obstajala, bo na njej vse potekalo po običajnem zaželenem redu. Pari setev in žetev, mraz in vročina, poletje in zima, dan in noč so klasični primeri merizma. Vsak zase in vsi skupaj izražajo »vse« urejeno dogajanje v ritmu narave. Z vesoljnim potopom je konec splošne zmede. To pa seveda ne pomeni, da bodo izostale vse vrste motenj v ritmu narave.[33]

Dosedanje ugotovitve lahko povzamemo v luči etiologije, ki je očitno vodilo poročila o vesoljnem potopu. Besedilo je rezultat iskanja razloga za dve dejstvi: prvič, za nastop vesoljnega potopa; drugič, za enkratnost, tj. neponovljivost potopa. Bog mora biti v obeh primerih opravičen. Vesoljni potop sam na sebi ne povzroča težav. Biblični teologi so preprosto sprejeli prepričanje vsega starega Orienta, da je potop nastopil kot kazen za vsesplošno pokvarjenost ljudi na zemlji. Apologija božje pravičnosti je zahtevala, da so pokvarjenost ljudi poudarili do skrajnosti.

Težave pa se pokažejo, kakor hitro se postavi vprašanje, zakaj je bil vesoljni potop samo enkrat. Je bilo človeštvo res samo enkrat — z izjemo enega samega —vsesplošno pokvarjeno? Poročilo o potopu na to vprašanje išče odgovor v dveh smereh. Na eni strani omili zadolženost človeštva z večjim poudarkom človeške pokvarjenosti »od mladosti (otroštva)«. Na drugi strani pa poudarja vlogo pravičnega Noeta. Tako se posebno jasno pokaže, da ima pred Bogom mnogo večjo težo pravičnost manjšine kakor krivičnost večine.

---

[31] Prim. C. Westermann, n. d., 612.
[32] Prim. H. Gunkel, n. d., 66.
[33] Prim. U. Cassuto, n. d., 123.

9,1—17 — Blagoslov in znamenje večne zaveze

Jahvistov sklep poročila o vesoljnem potopu (8,20—22) je sijajna protiutež jahvistovemu uvodu (6,5—8). Antiteza je tako glede obsega izjav kakor glede vsebine zelo ustrezna. Duhovniški vir nam ne nudi takšnega kratkega sklepa, pač pa širšo pripoved pričujočega besedila, ki ima naravo posebne enote. Jasno sta razvidna dva dela: 9,1—17 in 9,8—17. V prvem delu je govor o blagoslovu, v drugem o zavezi. Različen obseg in dvočlenska zgradba besedila ne moreta zamegliti videza, da med obema sklepoma poročila o vesoljnem potopu obstaja temeljna sorodnost. 8,21 vsebinsko ustreza 9,8—17, 8,22 pa 9,1—7. To pomeni, da oba sklepa povezuje slogovna oblika inkluzije A — B— B' — A': nikoli več ne bo potopa (8,21) — ritem življenja ne bo prekinjen (8,22) — zapoved razmnoževanja in gospostva nad svetom (9,1—7) — nikoli več ne bo potopa (9,8—17).

V 9,1—17 pridejo do veljave seveda tudi posebnosti, ki so nemajhnega pomena. V enoti 1—7 imamo v zvezi z blagoslovom Noeta in njegove družine na začetku in na koncu besedila božjo zapoved, naj se množijo in gospodujejo nad svetom (1—3 + 7), vmes pa nastopita dve prepovedi, ki pomenita omejitev zapovedi o gospostvu nad svetom (4 + 5—6). Posebnost enote 8—17 pa je v tem, da Bog s sklenitvijo zaveze *(bĕrît)* izključi možnost potopa v prihodnosti (9—11) in v ta namen vzpostavi posebno znamenje zaveze (12—16). Zelo podobna je vloga sklepnih vrstic obeh enot. Vrstica 7 se glasi: »In vi, bodite plodni in se množite, razširjajte se na zemlji in ji gospodujte!« Izjava torej ponovi zapoved vrstice 1, »gospodujte ji« pa povzame vsebino vrstic 2—3. Vrstica 17 po podobnem načelu ponovi in poudari »znamenje zaveze«, o katerem je govor v 12—16. Vrstica 17 se glasi: »Bog je rekel Noetu: 'To je znamenje zaveze, ki sem jo sklenil med seboj in vsemi živimi bitji, ki so na zemlji'.«[34]

Že iz tega orisa zgradbe in osnovne vsebine je razvidno teološko težišče besedila. V ozadju je prepričanje, da greh in potop, ki je nastopil kot kazen za greh, pomeni konec čudovitega reda v stvarstvu, ki ga je Bog vzpostavil s samim stvarjenjem (1,1 — 2,4a). Po potopu obstaja torej življenje na svetu zato, ker je Bog blagoslovil novo človeštvo in ponovno izrekel svojo besedo kakor ob stvarjenju, naj se človek množi in gospoduje nad vsem svetom (prim. 1,28—30 // 9,1—3 + 7). Kakor stvarjenje je torej tudi nov začetek po veliki sodbi potopa delo Boga stvarnika.

Kakšno vlogo ima v tem kontekstu prepoved vrstic 4—6, ki nimajo ustreznice v poročilu o stvarjenju? Besedilo se glasi: »Samo mesa, ki še ima v sebi življenje, to je, kri, ne jejte. Prav tako bom zahteval zadoščenje za vašo kri, ki je vaše lastno življenje; od vsake živali ga bom terjal, pa tudi od ljudi: od vsakega bom terjal zadoščenje za življenje njegovega brata. Kdor koli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka.«

Prepoved prelivanja človeške krvi je ključ za odgovor na zgoraj zastavljeno vprašanje. Prepoved je odsev slabih izkušenj s starim človeštvom, ki ga označujejo izredne zablode, med drugim bratomor. Staro človeštvo je do skrajnosti zlorabilo božje zaupanje, ki ga izraža njegov blagoslov in zapoved razmnoževanja ter gospostva nad svetom. Zato obstaja dovolj razlogov, da Bog ob obnovitvi življenja in ponovni podelitvi gospostva nad svetom obenem postavi omejitve. Vsa teža je na prepovedi prelivati človeško kri. Da bi bila ta prepoved čimbolj učinkovita, besedilo najprej navaja prepoved uživati živalsko kri. Zgradba besedila kaže, da je

---

[34] K ugotovitvam glede zgradbe in slogovnih posebnosti besedila prim. C. Westermann, n. d., 617—18.

vrstico 4 treba brati skupaj z vrstico 3: »Vse, kar se giblje, kar živi, naj vam bo za živež; vse to vam dam kakor zelena zelišča. Samo *('ak* mesa, ki še ima življenje v sebi, to je, kri, ne jejte.« Vrstica 4 je torej omejitev splošnega pooblastila v vrstici 3, vrstici 5—6 pa sta nadaljevanje in stopnjevanje omejitve.

V čem je razlog, da je prepovedano uživanje krvi? V poskusu odgovora na to vprašanje je treba upoštevati besedili v 3 Mz 17,10—14 in 5 Mz 12,23—25. Tu je najstrožje prepovedano uživanje krvi z utemeljitvijo, da je kri življenje. Osnovni pogoj za uživanje mesa je, da se kri ob klanju spusti in pokrije s prstjo (3 Mz 17,13).[35] Kakor koli že razlagamo vsa ta besedila, bistvo ostane vedno isto: v ozadju je izredno spoštovanje do krvi; nad krvjo ima oblast samo Bog, zato jo je treba prepustiti njemu.[36]

Po vsem tem dobi toliko večjo težo prepoved v vrsticah 5—6, ki se tiče človeške krvi. Tu uživanje seveda niti na misel ne pride. V primerjavi z živaljo je človekovo življenje nedotakljivo, zato sploh ni dovoljeno prelivanje človeške krvi. Razlog pa ni biološki, temveč teološki. Kakor v 1,27 je tudi v 9,6b poudarjena človekova bogopodobnost. Posebno pozornost zbuja talionsko načelo v 6a, ki je v sedanji obliki enkraten primer v hebrejski Bibliji: *šōpēk dam hā'ādām bā'ādām dāmô yiššāpēk* —»kdor koli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri.« Izjava ima popolno hiastično obliko, kar pomeni, da je sad zavestnega oblikovanja. Najbolj verjetno je, da je pesniku služil za osnovo preprost apodiktičen stavek.[37] Izjava spominja na jahvistov apodiktičen stavek v 4,15: »Kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan.«[38] Toda po vsebini in obliki ji je najbližji izrek v Mt 26,52: »Kajti vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani.«

Talionsko načelo temelji na dveh predpostavkah: na eni strani izključuje pretirano maščevalnost (prim. 1 Mz 4,23—24), na drugi strani možnost povračila z denarnimi sredstvi (prim. 4 Mz 35,31). Pesniška hiastična oblika našega izreka daje osnovo za domnevo, da ni treba videti posebnega poudarka na izjavi, da se bo »po človeku« prelila kri ubijalca, kakor da bi tu izrecno šlo za pooblastila človeškim ustanovam.[39] Dejanski poudarek je v vrstici 5 in 6b. V vrstici 5 je Bog 3-krat subjekt glagola *dāraš* — »zahtevati, terjati«: Bog sam bo zahteval zadoščenje za prelito človeško kri. V 6b pa je podana utemeljitev: Bog uveljavlja talionsko načelo, ker je človeka naredil po božji podobi. Bog je človeka ustvaril s posebnim namenom; z njim je hotel vzpostaviti osebno razmerje v toku zgodovine. Spričo tega prelivanje človeške krvi pomeni neposreden poseg v božji načrt in božje gospostvo.[40]

Po vsem tem se zdi zelo ustrezna vsebina drugega dela celotnega besedila (8—17). Noetu in njegovim sinovom Bog slovesno izjavlja: »Glejte, sklenem zavezo ((berit) z vami in z vašim zarodom za vami in z vsemi živimi bitji, ki so pri vas: s pticami, z živino in z vso zverino na zemlji, ki je pri vas, sploh z vsemi živalmi na

---

[35] C. Westermann, n. d., 622—23, za nekaterimi drugimi v našem besedilu ne vidi načelne prepovedi uživanja mesa, v kateri je kri, temveč le v primerih, ko je kri še sveža, ker je takrat v resnici še življenje v njej.

[36] Prim. J. Skinner, n. d., 170.

[37] Prim. G. Liedke, *Gestalt und Beziehung alttestamentlicher Rechtssätze,* Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 39, Neukirchener Verlag, Neukirchen—Vluyn 1971, 101—53; C. Westerman, n. d., 625—26.

[38] Glede oblike prim. tudi 2 Mz 19,12b: »Kdor koli se dotakne gore, mora umreti.«

[39] Prim. prevod targuma Onkelos v M. Aberbach — B. Grossfeld, n. d., 64: »He who sheds the blood of man before witnesses, by sentence of the judges shall his blood be shed.« Neredki novejši razlagalci vidijo v izjavi pooblastilo človeškim družbam.

[40] Prim. C. Westermann, n. d., 626—28.

zemlji, ki so izšle iz ladje. Sklenem zavezo z vami: nobeno živo bitje ne bo več pokončano z vodami potopa in ne bo več potopa, da bi uničil zemljo« (9—11). Za besedilo je značilno ponavljanje nekaterih izrazov in stavkov. Ponavljanje pa postane še bolj opazno, ko beremo božjo izjavo o znamenju zaveze v vrsticah 12—17: »To naj bo znamenje zaveze *('ot-habbĕrît)*, ki sem jo sklenil med seboj in vami in vsakim živim bitjem, ki je pri vas, za vse prihodnje rodove. Svojo mavrico *(qešet)* postavim v oblake in bo v znamenje zaveze med menoj in zemljo. Ko zberem oblake nad zemljo in se prikaže mavrica v oblakih, tedaj se bom spomnil svoje zaveze, ki je med menoj in vami in slehernim živim bitjem vsakršne vrste, in ne bo več voda za potop, da bi pokončal vsa živa bitja. Ko bo mavrica v oblakih, jo bom pogledal, da se spomnim večne zaveze *(bĕrît 'ôlām)*, ki je med Bogom in slehernim živim bitjem vsakršne vrste, ki je na zemlji. Bog je rekel Noetu: »To je znamenje zaveze, ki sem jo sklenil med seboj in vsemi živimi bitji, ki so na zemlji'.«

V sedanji obliki besedila ponavljanja naredijo vtis, da redaktor hoče nekatere vidike posebno poudariti: sklenitev zaveze same, sklenitev zaveze z vsemi živimi bitji, znamenje zaveze, in prav posebno zagotovilo, da ne bo več uničujočega potopa (11.15). Obenem to stanje besedila pokaže, da se je redaktor opiral na več predlog; pri tem mu je očitno šlo bolj za ohranitev temeljnih poudarkov kakor za vzorno literarno usklajevanje. Zaporedje celotne zgodbe o vesoljnem potopu, zlasti pa primerjava z jahvistovim sklepom v 8,20—22, nam pokaže, da je osnovni cilj pričujočega besedila zagotovilo, da nikoli več ne bo vesoljnega potopa. Glede tega, kako Bog sporoča to zagotovilo, obstaja med jahvistom in duhovniškim virom bistvena razika. V 8,21 beremo: »... Gospod je rekel sam pri sebi...« Tukaj pa Bog svoje zagotovilo slovesno razglaša kot zavezo z Noetovo družino in vsemi drugimi živimi bitji. Da bi bila zaveza nepreklicna, tj. »večna zaveza«,[41] izbere posebno znamenje. *Qešet* v hebrejščini pomeni »lok«, zato je od Wellhausna dalje prevladovalo povezovanje znamenja z božjo jezo in vojskovanjem. Bistvo znamenja naj bi bilo v tem, da Bog vojskovalec po končanem potopu, ko je konec njegove jeze, odloži svoj bojni lok. Toda mnogo bolj prepričljivo se zdi upoštevanje navadnih naravnih pojavov. Po neurju se na nebu pojavi lok — mavrica.[42] V kontekstu pripovedi o vesoljnem potopu to pomeni, da mavrica oznanja konec potopa; ob pojavu mavrice se bo Bog spomnil svoje zaveze, da ne bo več potopa.[43]

Pri tem ne kaže spregledati, da je »zaveza« oziroma »znamenje zaveze« tega besedila edinstven pojav v celotnem staroorientalskem izročilu o vesoljnem potopu. Zato smemo sklepati, da je naš redaktor motiv zaveze vnesel sem iz drugih virov. To dejstvo in način, kako je bila sklenjena zaveza, kažeta, da tu ne gre za zavezo v klasičnem pomenu besede, ki predpostavlja pogodbo in sprejem obveznosti obeh partnerjev. Tu je subjekt zaveze le Bog, zato »zaveza« pomeni slovesno božje zagotovilo, da bo njegova beseda glede prenehanja potopa imela veljavo. Zaveza pomeni začetek novega stvarjenja. Zato se zdi, kakor da obvezuje samo Boga; človeku tukaj Bog ne nalaga nobenih obveznosti.[44]

Ugotavljanje enostranskosti zaveze seveda lahko zavaja in vodi v usodne nesporazume. Pomeni obljuba, ki jo Bog slovesno razglasi z znamenjem »večne zaveze«, da se od človeka ne zahtevajo prav nobeni pogoji več? Upoštevanje celotnega besedila o vesoljnem potopu, zahteva notranje logike in običajni postulati

---

[41] Glede izraza »večna zaveza« prim. 1 Mz 17,7.13.19; 2 Mz 31,16; 3 Mz 24,8; 4 Mz 18,19; 25,13.

[42] Prim. C. Westermann, n. d., 634.

[43] K 9,11 gl. U. Cassuto, n. d., 132—33.

[44] Prim. C. Westermann, n. d., 633.

hebrejskega verovanja nam predočujejo več dejavnikov, ki posredno ali neposredno stopajo na prizorišče te zaveze: 1) potop pomeni konec starega stvarstva, ki se je popolnoma spridilo; 2) Noe je bil rešen zaradi pravičnosti in pomeni znamenje novega človeštva, znamenje upanja, da v prihodnosti potop ne bo več potreben; 3) predpostavka o zavezi je odgovor na vprašanje, zakaj potopa v resnici nikoli več ni bilo (etiološka metoda zgodovinske interpretacije).

Po vsem tem je razumljivo, da zaveza tudi tu ni le enostranska obveza Boga in ne more imeti brezpogojne, absolutne veljave. Res je božje delo, je izraz božjega zaupanja človeku, izraz božje zvestobe oziroma pravičnosti, zato pa toliko bolj človeka obvezuje k pravičnosti. Zaveza torej ne pomeni, da je potop izgubil svojo vlogo grožnje. Odločilni razpoznavni znak biblične zgodbe o vesoljnem potopu je končno — v primerjavi z nebibličnimi — etično-religiozna interpretacija: potop je nastal zaradi človeške krivde, Noe pa je bil rešen zaradi pravičnosti.[45] Zaveza je ponoven božji klic človeku, naj mu bo zvest. V tem se kaže božje bistvo: Bog noče smrti grešnika, temveč da uživa v prostranstvu njegovega stvarstva. Zato je zanj mnogo bolj značilno kesanje nad grožnjo kazni kakor nad odločitvijo, da je ustvaril svet.

V tem smislu govori besedilo Iz 54,7—10 ljudstvu, ki je prestalo kazen babilonskega izgnanstva in kaže voljo po boljši zvestobi;

7 Za kratek trenutek sem te zapustil,
z velikim usmiljenjem te zberem.
8 V izbruhu jeze sem za trenutek
skril svoj obraz pred teboj,
toda z večno ljubeznijo se te usmilim,
govori Gospod, tvoj odkupitelj.
9 To mi je namreč kakor Noetovi dnevi:
kakor sem prisegel, da Noetove vode
ne bodo več preplavile zemlje,
tako sem prisegel, da se ne bom jezil
nad teboj in te ne bom več grajal.
10 Naj se tudi gore umaknejo
in griči zamajejo,
moja dobrota se ne umakne od tebe,
moja zaveza miru *(berît šlômî)* se ne zamaje,
govori Gospod, ki ima usmiljenje s teboj.

11,1—9 — Zakaj obstajajo mnogi jeziki in narodi?

Besedilo je jahvistovo in je izraz ugotavljanja nasprotja med dvema stanjema in iskanja razloga za končno stanje. Sestavljeno je iz dveh nasprotnih blokov: 1—4 // 5—9. Izhodišče prvega dela je ugotavljanje, da je vsa zemlja imela en sam jezik (1). Temu sledi sklep in dejanje ljudi z namenom, da se ne razkropijo po vsej zemlji (2—4). Njihova namera, da zgradijo stolp z vrhom do neba in si naredijo ime, tako očitno kaže protibožjo tendenco, da izzove Boga za nastop in nasprotno dejanje: Bog spozna, da bi namera ljudi vodila tako daleč, da bi storili, kar koli jim pride na

---

[45] Prim. zlasti G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de déluge (Genese XI,11)*, v: *Nrth* 77 (1955) 581—601; 693—724.

misel, zato jim zmeša jezik (5—9). Antiteza se najbolj jasno pokaže med začetkom (1) in koncem (9): začetek govori o enem, konec o mnogih jezikih.

Zgradba besedila kaže, da je izhodišče pripovedi sedanje stanje, namreč množtvo jezikov. Pisec se sprašuje po razlogih in sklepa, da je do tega moralo priti, ker je človeštvo zlorabilo svojo organiziranost in povezanost z enim jezikom. Besedilo je torej etiološka pripoved, ki se opira na tri različna stara izročila: o gradnji stolpa, o zmešanju jezika in o razkropitvi po vsej zemlji.[46] V povezovanju različnih izročil je razlog, da si nekateri elementi v sedanji enoti ne ustrezajo. Uvodna vrstica pravi, da je vsa zemlja imela en sam jezik, zato bi v sklepni vrstici pričakovali izjavo, da so po božjem posegu jeziki vseh ljudi zmešani. Toda pisec zmešanje jezika z napačno ljudsko etimologijo povezuje z Babilonom, ker v Babilon postavlja graditev stolpa z vrhom, do neba (4). Podobno nesoglasje se kaže v vrsticah 7 in 8: v vrstici 7 je govor o božji odločitvi, da zmeša jezike, v vrstici 8 pa beremo: »In razkropil jih je Gospod od ondod po vsej zemlji in nehali so zidati mesto.«

Osnovno teološko vprašanje je, v čem je krivda ljudi in kakšen smisel oziroma težo ima odziv Boga. V tem se kaže prispevek redakcije različnih izročil v pričujoči enoti.

Višek prvega dela je vrstica 4, ki se glasi: »Potem so rekli: 'Pridite, sezidajmo si mesto in stolp z vrhom do neba! Tako si bomo naredili ime *(šēm)*, da se ne razkropimo po vsej zemlji'.« Poziv je etiološke narave; v njem se zrcali vtis, ki ga je na ljudi naredila visoka starobabilonska kultura, zlasti visoke gradnje ziguratov. Gradnja mest in stolpov kaže na človekovo ustvarjalnost in trdoživost. Načelno pomeni celo možnost povezovanja ljudi v skupnost. Biblične predpostavke verovanja vsekakor dopuščajo pozitivno vrednotenje človekovega prizadevanja.

Toda jahvist sliši predvsem drugo plat zvona. V človeški kulturi vidi človekovo težnjo, da s svojim delom dokaže lastno modrost in moč. Povezovanje ljudi v velikih podvigih v resnici nima humanitarnih motivov; namesto da bi se ustvarjalo bratstvo med narodi in posameznimi ljudmi, je na delu zasužnjevanje z zgrešenim ciljem. Za zunanjim bliščem se skrivajo vsaj nastavki najbolj temnih človeških nagonov. Gradnja stolpa z vrhom do neba lahko pomeni človekovo protibožje početje. Cilj gradnje je, da si človeštvo naredi »ime«. Ta cilj spominja na besedila, ki govorijo, kako si Bog naredi ime z odrešenjskimi deli,[47] pa tudi človek s svojimi deli.[48] Ko gre za Boga, je ime nesporno. Ko gre za človeka, je vse odvisno od njegove namere. Človek lahko z imenom, ki si ga ustvari, časti božje ime, ali pa povzdiguje samega sebe.

Očitno je, da ima jahvist pred očmi človekovo nepravilno prizadevanje za samoafirmacijo, čeprav izjava »da se ne razkropimo po vsej zemlji« spominja na pozitiven namen. Jahvist govori o človeku, a pri tem se spominja zgodovine in kulture Babilona. V povezovanju prazgodovinskih in zgodovinskih prvin je značilnost pričujoče redakcije. Toliko bolj prav to povezovanje zasluži pozornost. Zakaj jahvist za ilustracijo značilnosti človeške narave uporablja prav izkušnje Babilona? Hebrejsko izročilo o Babilonu v celoti nam na to vprašanje daje enoumen odgovor. Babilon je pojem sile, ki je zasužnjevala druge narode in se povzdigovala nad vse,

---

[46] Glede razširjenosti posameznih izročil v starem Orientu in drugod prim. C: Westermann, n. d., 715—19.

[47] Gl. Iz 63,12.14; Jer 32,20; Dan 9,15; Neh 9,10; V 2 Sam 7,23 beremo, kako je Bog pridobil ime Izraelu. Prim. Joz 7,9: 2 Sam 7,9.

[48] Prim. 2 Sam 8,13: David si je naredil ime v Solni dolini, ko je porazil osemnajst tisoč mož.

celo nad bogove. Zato je nujno obenem simbol pojava, ki izziva božjo jezo (prim. Iz 14,4—21).

V našem besedilu je božji odziv na dogajanje v Šinarski deželi najbolj jasen dokaz, da je namera ljudi v nasprotju z božjimi merili. V vrsticah 5—9 imamo klasičen primer božje sodbe z značilno shemo: Bog vidi položaj in preudarja razloge človeškega početja; odloči se za poseg v dogajanje in izvede sodbo. Višek je božja izjava v vrstici 6b: *w^e attāh lō' yibbāsēr mēhēm kōl 'ašer yāzmu la'asot* — »zdaj jim ne bo nedostopno, kar koli bodo nameravali storiti.« Glagol *bṣr* se drugod pojavi v nifalu samo še v Job 42,2.[49]

Ta primer pa je toliko bolj pomemben za primerjavo z našim besedilom, posebno ker se v njem pojavita dva ista korena: *bṣr* in *zmm*. Job 42,2 je začetek drugega Jobovega odgovora na božji govor in se glasi: *yāda'ti ki-kōl tukāl* w^e lō'-yibbāsēr mimm^ekā m^ezimmāh — vem, da vse premoreš in da ti noben načrt ni nedostopen.«

Primerjava med 1 Mz 9,6 in Job 42,2 kaže, da ista misel poraja zelo podobno izjavo, s to razliko, da je v Job 42,2 subjekt Bog, v 1 Mz 9,6 pa »človeški sinovi«. Job se ustavi pred svojim Bogom in se mu ves izroči, ko spozna njegovo vsemogočnost. Bog pa vidi, kako človek prazgodovine tava v prostranstvu sveta s težnjo, da prekorači vse meje. Jahvist vidi razlog tega stanja v povezanosti ljudi v en narod in en jezik (6). Zato mora biti kazen v tem, da Bog zmeša jezik in ljudi razkropi po vsej zemlji. Povezovanje prazgodovinskih prvin z zgodovinskim Babilonom je razlog, da sklepna vrstica (9) zmešanje jezika z napačno ljudsko etimologijo povezuje z Babilonom.

Etiološka razlaga dejstvo mnogih narodov in jezikov prikazuje kot kazen, ki pa ne zveni kot neusmiljena kazen.[50] V božjem posegu v dogajanje je mogoče videti predvsem varstvo človeške individualnosti. Bog človeški drznosti postavlja meje s pozitivnim ciljem. Pokazati hoče, da je eden samo Bog, ljudje pa so mnogi. Zato mnoštvo in razkropljenost ljudi po vsej zemlji ne pomenita le kazen. Zdi se, da jahvist v tem vidi predvsem prednosti. To je razvidno zlasti, če ugotovimo povezanost med biblično prazgodovino in zgodovino. 12. poglavje Geneze, ki je začetek biblične zgodovine, dejansko organsko nadaljuje pripovedi o prazgodovini. Izhodišče zgodovine je mnoštvo narodov, izmed katerih Bog pokliče Abrahama iz Ura na Kaldejskem, iz dežele babilonskega stolpa. Če so se nekoč človeški sinovi združili v skupnem delu, da bi si sami naredili ime, zdaj Bog izvoli Abrahama, da bi poveličal njegovo ime (12,1—2). Božja izjava, ki je izrednega pomena, se glasi: »Blagoslovil bom tiste, ki bodo tebe blagoslavljali, in preklel tiste, ki bodo tebe preklinjali, in v tebi bodo blagoslovljeni vsi rodovi na zemlji« (12,3). Tu se pokaže, da ime zasluži le delo, ki je sad božje izvolitve in blagoslova.

Po vsem tem je mogoče pritrditi G. von Radu, da se biblična prazgodovina ne konča z 11. poglavjem, temveč v 12,1—3. V 12,1—3 moramo videti celo ključ za teološko razumevanje prazgodovine.[51]

---

[49] V pielu ga imamo v Iz 22,10; Jer 51,53.

[50] G. von Rad najbrž pretirava, ko pravi v n. d., 128: »Zgodovina o gradnji stolpa se konča z neusmiljeno božjo sodbo nad človeštvom.«

[51] Prim. sklepno razmišljanje o prazgodovini v G. von Rad, n. d., 127—29.

Povzetek: Jože Krašovec, Kazen in rešitev v biblični prazgodovini

V biblični prazgodovini (1 Mz 1—11) prevladujejo poročila o človekovi krivdi in božji kazni. Manj opazna je tema o božji prizanesljivosti in reševanju, vendar tudi ta v vsakem primeru bolj ali manj prihaja do veljave. Prvih ljudi Bog ne kaznuje s smrtjo, ko prestopita prepoved, ki velja za ceno življenja (3. poglavje); bratomorilca Kajna ne obsodi na smrt, temveč ga zaščiti pred krvnim maščevalcem (4,1—16); po potopu obljubi, da nikoli več ne bo preklel zemlje zaradi človeka (6,5 — 9,17). Kakor za kazen morajo tudi za prizanesljivost obstajati tehtni razlogi. Razlogi za kazen so vedno zelo jasno in izrecno izraženi, razlogi za prizanesljivost pa so razvidni iz širšega sobesedila: Adam in Eva sta res hudo grešila, toda po padcu sta spoznala svojo krivdo in s tem pokazala določene znake kesanja; Kajn se zaveda teže svoje krivde in upravičenosti kazni in s tem Boga priznava za svojega gospodarja; po vesoljnem potopu Noe postavi oltar in daruje svojemu Bogu rešitelju in s tem daje osnovo za upanje, da bo novo človeštvo, ki bo izšlo iz njega, boljše kakor prvo, ki se je končalo v vodah potopa. Posebnost je zgodba o babilonskem stolpu (11,1—9). Zmešanje jezika in razkropitev samozavestnega človeštva ne pomeni le neizprosno kazen, temveč obenem zaščito človeške individualnosti.

Summary: Jože Krašovec, Punishment and Salvation in Biblical Prehistory

In biblical prehistory (Gen 1—11) the reports about human crime and God's punishment prevail over the theme of Divine mercy and salvation, though the influence of the latter is more or less felt in each instance. God does not punish the first couple by death when they transgress His command, which is forbidden under penalty of death (Gen 3); the fratricide Cain is not sentenced to death but saved from blood feud (Gen 4.1—16); after the flood He promises that He will never again curse the ground because of man (6.5 —9.17). There must be strong reasons for punishment as well as for mercy. Whereas the former are always very explicit, the latter are evident from the context: Adam and Eve comitted a big sin, yet after the Fall they recognized their guilt and showed certain signs of repentance; Cain is aware of his crime and of the justness of the punishment and thereby recognizes God as his Lord; after the great flood Noah builds an altar and offers to God, his Saviour, whereby hope is established that the new humanity issuing from him will be better than the first one that was blotted out in the flood. Something special is the story of the Tower of Babel (Gen 11.1—9): the confusion of the language and the scattering of the arrogant people did not only mean a severe punishment, but at the same time preserved human individuality.

Viktor Papež

Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava

Celotna peta knjiga ZCP je namenjena cerkvenemu premoženju (Kan. 1254—1310). Vatikanski koncil je večkrat poudaril, da potrebuje Cerkev za uresničenje svojega poslanstva tudi materialne dobrine.[1] Cerkev namreč ni samo skupnost »vere, upanja in ljubezni«, temveč jo je »Kristus ustanovil in jo vzdržuje kot vidno družbo, po kateri na vse razliva resnico in milost«.[2] Kot vidna družba Cerkev potrebuje tudi materialne dobrine, vedno pa v skladu s svojim nadnaravnim poslanstvom in svojimi osnovnimi nameni. Vsebina kan. 1254 je zato temeljnega pomena za pravilno razumevanje in upravljanje cerkvenega premoženja. Omenjeni kanon je »dogmatične narave« in pravi: »Katoliška Cerkev ima neodvisno od državne oblasti naravno pravico pridobivati, imeti, upravljati in odtujevati premoženje za namene, ki so ji lastni. 2: Nameni, ki so ji lastni, pa so predvsem: opravljanje božje službe, dostojno vzdrževanje klerikov in drugih služabnikov, opravljanje del svetega apostolata in krščanske dobrodelnosti, predvsem do ubogih.« V prvem paragrafu je naglašena »naravna« pravica Cerkve do premoženja, vedno v skladu z njenimi osnovnimi nameni, ki so našteti v drugem paragrafu istega kanona. Seveda niso to vsi njeni nameni; kanon jih našteje samo nekaj za primer.[3] Cerkev kot vidna družba pa ima naravno pravico do premoženja kot tudi pravna oseba (kan. 1255).[4] Cerkev je vedno zagovarjala in branila to svojo naravno pravico pred posamezniki in raznimi gibanji, ki so ji oporekali pravico do premoženja.[5] Treba je poudariti, kaj ZCP razumeva pod »cerkvenim premoženjem«. Kan. 1257 opredeljuje pravni koncept cerkvenega premoženja, ko pravi: »Vse premoženje, ki pripada vesoljni Cerkvi, apostolskemu sedežu ali drugim javnim pravnim osebam v Cerkvi, sestavlja cerkveno premoženje; zanj veljajo naslednji kanoni in tudi lasten statut. 2: Za pre-

---

[1] C 8 in CS 75; D 17.
[2] C 8.
[3] Prim. kan. 222; 946;1260; 1261.
[4] CS 42; D17.
[5] V. Papež, *Uprava cerkvenega premoženja*, Družina, Ljubljana 1986, 7—9.

moženje zasebne pravne osebe velja lasten statut, ne pa ti kanoni, razen če je izrečno določeno kaj drugega.« Gre torej za premoženje samo javnih pravnih oseb v Cerkvi,[6] kot so npr. škofija (kan. 373), župnija (kan. 515), semenišče (kan. 238), katoliška šola (kan. 803), redovna provinca, hiša (kan. 634), javno združenje vernikov (kan. 313) itd.

Samo po sebi je torej iz pojma »cerkveno premoženje« izključeno premoženje fizičnih in zasebnih pravnih oseb, razen če v pravu ni drugače določeno. Odtujitev cerkvenega premoženja je utemeljena v pravici pridobivati in razpolagati s premoženjem, »kakor smejo to drugi«, na vse pravične načine naravnega in pozitivnega prava (kan. 1259). Komur premoženje pripada, z njim lahko tudi razpolaga.[7]

Cerkev v zgodovini ni bila nikoli preveč naklonjena odtujevanju svojega premoženja.[8] Prvi predpisi glede odtujevanja cerkvenega premoženja nastanejo s pojavi raznih zlorab in drugih nepravilnosti v odnosu do cerkvenega imetja. Za odtujitev premoženja so vedno bolj stopali v ospredje zares tehtni razlogi (gravis causa), ki so jih presojali metropoliti oziroma škofje določene cerkvene pokrajine. Cerkev je z raznimi predpisi v prvi vrsti hotela zaščititi svoje interese in nemoteno opravljanje svojih dejavnosti v pastorali in karitativnem delu, ne pa premoženje kot tako. Pravno disciplino o odtujitvi cerkvenega premoženja pa najdemo v konstituciji Pavla II. Ambitiosae leta 1468.[9] V tem dokumentu papež potrjuje nekdanje predpise, določa kazni zaradi zlorab pri odtujevanju premoženja in predpisuje nove določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja, ki ga ni bilo mogoče odtujiti brez dovoljenja škofa oziroma pokrajinskih koncilov in v določenih primerih brez papeževega privoljenja.[10] Papež Urban VIII. je leta 1624 potrdil odločbe papeža Pavla II.,[11] Pij IX. je določil kazen izobčenja za tiste, ki bi brez dovoljenja odtujili ali spre-

---

[6] ZCP je na novo opredelil definicijo pravne osebe v Cerkvi (kan. 113—123); S. Peperoni: *Persone fisiche e persone morali nel nuovo codice di diritto Canonico*, v: *Antonianum* 60 (1985)423—458; I. F. Urritia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem:* Liber I, Romae 1983, 75—83.

[7] Prim. kan. 1255, 1256.

[8] *Concilium Carthaginense* V (401), c. 4. v: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* (Mansi), Florentiae 1759, III, 969: »Placuit etiam, ut rem Ecclesiae nemo vendat. Quod si aliqua necessitas cogit, hanc insinuandum esse primati provinciae ipsius, ut cum statuto numero episcoporum, utrum faciendum sit, arbitretur. Quod si tanta urget necessitas Ecclesiae, ut non possit ante primatem consulere, saltem post factum curiositatem habeat et vicinis episcopis hoc ante indicare, et ad concilium referre eat suae Ecclesiae necessitates. Quod si non fecerit, reus concilii venditor teneatur.«

[9] Paulus I, const., *Ambitiosae cupiditati*, 1. 3. 1467, v: *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, ed. Taurinensis 1860, V, 194—195: »Omnium rerum et bonorum ecclesiasticorum alienationem, omneque pactum per quod ipsorum dominum, concessionem, hypothecam, locationem et conductionem,... nec non infeudationem vel contractum emphyteuticum, praeterquam in casibus a iure permissis, ac de rebus et bonis in emphyteusim ab antiquo concedi solitis, et tunc cum Ecclesiarum evidenti utilitate, ac de fructibus et bonis, quae servando servari non possunt, pro instantis temporis exigentia, hac perpetuo valitura constitutione fieri prohibemus... Si quis, contra huius nostrae prohibitionis seriem, de bonis et rebus eisdem quicquam alienare praesumpserit, et tam qui alienat, quam is qui alienatas res et bona praedicta receperit, sententiam excommunicationis incurrat.«

[10] *Decretum Gratiani*, II, C 10, q 2 c 1: Res Ecclesiae aliquo modo episcopis alienare non licet; C 10, q 2, c 8: De episcopo, qui nulla necessitate res ecclesiae vendit; C 12, q 2, c 3: qui in clero constituti sunt, de rebus ecclesiae nihil alienare praesumant. *Clementiae Constitutiones*, III, 4,1: De rebus ecclesiae non alienandis; *Extravagantes Communium*, III, cl.: De rebus ecclesiae non alienandis; de emptione et venditione.

[11] *Sacra Congregatio Concilii*, 7. 9. 1624, navaja: Codicis Iuris Canonici Fontes (ed. Gasparri), V. št. 2453, 230—231.

jeli cerkveno premoženje.[12] V bistvu so te pravne predpise sprejeli kasneje v ZCP iz leta 1917, ki gleda na odtujitev kot na neke vrste pogodbo.[13]

1. Opredelitev odtujitve cerkvenega premoženja

Pravna disciplina o odtujitvi cerkvenega premoženja v novem ZCP v bistvu upošteva vso dosedanjo zakonodajo, delno jo spreminja in prilagaja današnjim razmeram in potrebam. V *ožjem pomenu* je odtujitev pravni posel med živimi, v moči tega se lastninska pravica kakšne stvari neposredno prenese z ene na drugo osebo. Sem spadajo: kupoprodaja, zastava, podaritev, izmena, transakcija itd. V *širšem smislu* pa je odtujitev pravno dejanje med živimi, v moči tega se ne le zmanjša direktna lastninska pravica nad kakšno stvarjo, temveč se premoženjsko stanje določene pravne osebe lahko poslabša, spremeni. V to vrsto spada: najem, zakup, naložba denarja v druge oblike lastništva itd.[14]

Tudi prejšnji zakonik je govoril o »odsvojitvi v pravem pomenu« in o »pogodbah, kjer bi se mogel položaj Cerkve poslabšati«, pri tem je pod imenom »pogodbe razumeti najrazličnejša pravna dejanja o odtujitvi cerkvenega premoženja«.[15] Podobno delitev odtujitve v ožjem in širšem smislu uvaja tudi nova pravna zakonodaja. V kan. 1291 gre za odtujitev v ožjem pomenu in je rečeno: »Za veljavno odtujitev premoženja, ki po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje javne pravne osebe in katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, se zahteva dovoljenje oblasti, ki je pravno pristojna.« Odtujitev v širšem smislu pa je opredeljena v kan. 1295: »Zahteve po določbah kan. 1291—1294, katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati.« Tradicionalno je odtujitev spadala med upravna dejanja. Komisija za pripravo novega ZCP je na mnenje nekaterih svetovalcev, da spada odtujitev med dejanja izredne uprave, odgovorila odklonilno, in sicer s pojasnilom, da odtujitev ne spada med upravna dejanja.[16] Seveda pa je odtujitev vsaj posredno povezana z dejanji uprave. Zakonik pozna tri vrste upravnih dejanj: redna, važnejša in izredna.

Za redne upravne posle (kan. 1284—1289) se navadno ne zahtevajo razna dovoljenja oziroma pristanki pristojne oblasti. Upravitelj premoženja lahko v mejah redne uprave »kaj darujejo v pobožne namene in namene krščanske dobrodelnosti« (kan. 1285). Pri redni upravi premoženja upravitelji nastopajo »s skrbnostjo dobrega družinskega gospodarja« kan. 1284).

Za važnejše upravne posle se že zahtevajo določene obličnosti, npr. krajevni škof se »mora pri upravnih poslih, ki so za gospodarsko stanje škofije važnejši,

---

[12] Pius IX, litt. ap., *Apostolicae Sedis*, 25. 3. 1869, v: *Pii IX. Pontificis Maximi Acta*, Romae, V, 1, 66: »Excommunicationes latae sententiae nemini reservatae... alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque Beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantes Ambitiosae non alienandis.«

[13] Odtujitve cerkvenega premoženja obravnava *ZCP* 1917 pod naslovom: pogodbe (de contractibus) v kan. 1530—1534.

[14] G. Vromat, *De bonis ecclesiae temporalibus*, Romae 1934, št. 279, 299; glej tudi odločbo rimske rote, ki jo navaja *ZCP* 1917 pod kan. 1530 v opombi.

[15] *ZCP* 1917 kan. 1533.

[16] *Communicationes* 12 (1980) 396: »De sententia unius Organi consiltationis addi debet in canone... administrare et alienare valent... quia alienatio non est actus administrationis. Hanc sententiam favent duo Consultores, dum alii duo sunt contrarii, quia alienatio non est nisi actus administrationis etsi extraordinariae.«

posvetovati z gospodarskim svetom in zborom svetovalcev« (kan. 1277).[17] Važnejše upravne posle ni mogoče določiti s splošnim pravom, ker je »gospodarsko stanje od škofije do škofije zelo različno«.[18] Gre v bistvu za upravna dejanja med redno in izredno upravo. Za veljavnost takega upravnega dejanja je predstojnik dolžan vprašati za mnenje gospodarski svet in zbor svetovalcev, ni pa seveda dolžan sprejeti njihovega predloga (kan. 127). [19]

Za izredne upravne posle se za veljavnost zahteva ordinarijevo pismeno dovoljenje (kan. 1281). Kaj spada pod izredne upravne posle, določa splošno pravo (kan. 1292, 1295), ustanovna listina oziroma škofovska konferenca za svoje področje (kan. 1277). Za veljavnost dejanj izrednih upravnih poslov potrebuje krajevni škof za pravne osebe, ki so pod njegovo oblastjo, privolitev gospodarskega sveta in privolitev zbora svetovalcev (kan. 1277). Brez privolitve obeh svetov je pravno dejanje neveljavno, prav tako, če bi predstojnik ravnal proti njuni privolitvi, saj jo je dolžan upoštevati (kan. 127). Po predpisu omenjenega kanona se zahteva za privolitev »večine navzočih« (absolutna večina); v primeru paritete glasov pa predstojnik ne more s svojim glasom te paritete preglasovati.[20] Kanon 1277 govori o »škofijskem« premoženju; škofovska konferenca je pristojna, da določi, katere pravne posle je treba imeti za posle izredne uprave. Kanon 1281 v drugem paragrafu govori o drugih javno pravnih osebah, ki so v škofiji in so podrejene škofu; za te morajo njihovi statuti določevati posle, ki presegajo mejo in način redne uprave. Če ni v statutih ničesar o tej stvari določeno, je v pristojnosti škofa, potem ko se je posvetoval z gospodarskim svetom, da določi za te pravne osebe posle izredne uprave. Med obema kanonoma ni nasprotja, kot se na prvi pogled vidi.[21]

Kanon 638 določa predpise za odtujitev premoženja v ustanovah posvečenega življenja. Ker so »ustanove, province in hiše pravne osebe po samem pravu, so sposobne pridobivati, upravljati in odtujevati premoženje; seveda pa je lahko v redovnih ustanovah ta sposobnost več ali manj omejena ali celo prepovedana (kan. 634). Upravljanje premoženja v ustanovah posvečenega življenja, ki »mora odražati in gojiti evangeljsko uboštvo«, se ravna po splošnih predpisih pete knjige o cerkvenem premoženju in po lastnem pravu ustanove (kan. 718). Lastno pravo ustanove mora, upoštevaje splošno pravo, opredeliti posle, ki presegajo namen in način rednega upravljanja, in to, kaj je potrebno storiti za veljavnost dejanja izrednega upravljanja (kan. 638). Za veljavnost odtujitve in pri drugih poslih, ki bi lahko poslabšalo premoženjsko stanje pravne osebe, se tudi v ustanovah posvečenega življenja zahteva pismeno dovoljenje predstojnika s privolitvijo njegovega sveta. Če pa pravni posel presega od svetega sedeža določeno vsoto, prav tako za stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube ali za dragocene umetniške ali starinske predmete, se zahteva še dovoljenje svetega sedeža (kan. 638).

Pri odtujitvi je treba upoštevati tudi civilno pravo oziroma zakonodajo. Gre za t.i. »kanonizacijo civilnega prava«, na katero se novi zakonik večkrat sklicuje in jo

---

[17] *Communicationes* 15 (1984) 240—241; E. Piacentini, *Le Competenze del Collegio dei consultori del CIC*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 401—410; F. Benetti, *Il Collegio dei Consultori*, Bologna 1984; A. de Angelis, *I Consigli per gli Affari economici: statuti e indicazioni applicative*, v: *I beni temporali della Chiesa in Italia. Nuova normativa canonica e concordataria*, Vaticano 1985, 57—63.

[18] *Communicationes 12 (1982) 285—286.*

[19] I. F. Urritia, *Responsa Pontifice Commissionis Codicis Iuris Canonici authentice interpretando. Adnotationes*, v: *Periodica...* 74 (1985) 617—623.

[20] *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando*, 5. 7. 1985, v: *ASS 77* (1985) 771.

[21] V. T. Mauro, *La disciplina delle persone giuridiche. Le norme sui beni ecclesiastici e sul loro regime con riferimento all'Ordinamento statale*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 393—396.

upošteva.[22] V tem smislu veljajo civilni predpisi tudi na cerkvenopravnem področju, seveda da le ne nasprotujejo božjemu pravu ali če ni v cerkvenem pravu kaj drugega določeno (kan. 1290).

2. Konstitutivni elementi pri odtujitvi cerkvenega premoženja

Ti so navadno naslednji: subjekt, objekt, vzrok odtujitve ter nekatere predpisane obličnosti ali formalnosti za dopustnost oziroma za veljavnost pravnega posla odtujitve.

a) **Subjekt** — navadno sta dva: oseba-lastnik, ki izroči v posest kakšno stvar ali pravice drugi osebi. Odtujitev nastane, ko se določena stvar, imetje ali pravice kakšne javne pravne osebe prenesejo na drugo osebo, ta pa je lahko fizična, civilno pravna ali cerkveno pravna, zasebna ali javna. Aktivni subjekt cerkvenega premoženja je njegov lastnik; to pa je lahko samo javna pravna oseba v Cerkvi (kan. 1257); njo predstavljajo tisti, ki delujejo v njenem imenu (kan. 118). Cerkveno premoženje mora upravljati tisti, ki neposredno vodi osebo, kateri to premoženje pripada (kan. 1279), npr. župnik (kan. 532), krajevni škof (kan. 393), redovni predstojnik (kan. 636). Neposredi upravitelji premoženja javnih pravnih oseb v Cerkvi so tudi neposredni predstavniki teh. Potrebno je namreč upoštevati pravno razliko med službo upravljanja premoženja pravnih oseb in službo zastopstva teh pravnih oseb. Prva se nanaša na ohranitev in uporabo premoženja, druga predpostavlja pravno sposobnost opravljati in uresničevati pravna dejanja do tretje osebe.[23]

b) **Objekt** — so premičnine, nepremičnine, pravice itd. V prejšnjem zakoniku ni bilo mogoče odtujiti brez dovoljenja »cerkvenih nepremičnin ali shranljivih premičnin« (kan. 1530), prav tako tudi ne »pomembne relikvije ali dragocene podobe, kakor tudi druge relikvije ali podobe, ki jih v vsaki cerkvi ljudstvo zelo časti (kan. 1281). Med pomembne relikvije svetnikov ali blaženih omenjeni kanon prišteva »telo, glavo, nadlahtnico, podlahtnico, srce, jezik, roko, nogo ali tisti del telesa, na katerem je bil mučenec mučen, če je le cel in ni majhen« (kan. 1281 § 2).

Objekt odtujitve v sedanjem cerkvenem pravu je »cerkveno premoženje«, ki pripada »vesoljni Cerkvi, apostolskemu sedežu ali drugim javnim pravnim osebam v Cerkvi« (kan. 1257). Iz objekta odtujitve je torej izključeno premoženje zasebnih pravnih oseb in fizičnih oseb v Cerkvi. Ta razlika je zelo pomembna v novi zakonodaji.[24] Objekt odtujitve v ZCP je torej »cerkveno premoženje«, premičnine in nepremičnine javnih pravnih oseb v Cerkvi, svete in dragocene reči, ki pripadajo javnim pravnim osebam (kan. 1292), svete relikvije (kan. 1189:1190) in stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube, »ex voto« (kan. 1292). Nekoliko nejasnosti povzroča kan. 1292, ki določa, da je potrebno dovoljenje oblasti za veljavno odtujitev premoženja, ki »po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje (patrimonium stabile) javne pravne osebe«. O »stalnem premoženju« pravne osebe govori tudi kan. 1285: »Od premičnin, ki ne spadajo k stalnemu premoženju,« lahko upravitelji v mejah svoje pristojnosti kaj darujejo v dobre namene. Iz tega sledi, da vse premičnine ne spadajo k »stalnemu premoženju« pravne osebe. »Zakoniti zapisnik« (kan. 1291) mora namreč določiti, kaj spada k »stalnemu premoženju« javne pravne

---

[22] V. Papež, Uprava cerkvenega premoženja, 10.

[23] G. Forchielli, *Proprietà ecclesiastica*, v: *Nuovo Digesto italiano* 10 (1939) 749.

[24] *Communicationes* 5 (1973) 96; 9 (1977) 270—271; 12 (1980) 391, 398—399.

osebe. Zakonita določba, kaj spada k »stalnemu premoženju« javne pravne osebe, je v zakoniku gledana kot dejanje izredne uprave.[25] Nekateri člani pripravljalne komisije niso bili naklonjeni temu, da bi nova zakonodaja govorila o »stalnem premoženju« javnih pravnih oseb zaradi hitrih ekonomskih sprememb in tokov. Potrebno pa bi bilo določiti omejitve pri odtujitvi cerkvenega premoženja. Po daljših pogovorih se je komisija odločila, da v novo zakonodajo o cerkvenem premoženju vnese določbo o »stalnem premoženju« javnih pravnih oseb.[26] K »stalnemu premoženju javne pravne osebe spada tisto premoženje, ki ga javna pravna oseba nujno potrebuje za svoj obstoj, za dosego svojih ciljev, za katere je bila ustanovljena, in za uresničenje svojih nalog in namenov.[27] Pri objektu odtujitve je potrebno upoštevati še določbo kan. 1291, ki pravi, da je za veljavno odtujitev stalnega premoženja javne pravne osebe, »katerega vrednost presega po pravu določeno vsoto, potrebno dovoljenje pristojne oblasti«.

c) **Upravičen razlog odtujitve.** Ta je bil v prejšnjem zakoniku precej omejen. Upošteval je le »veliko nujo ali očitno korist Cerkve ali bogoljubnost« (kan. 1530). Sedanja zakonodaja je v tem pogledu širša. V kan. 1293 je pod »upravičenim razlogom« razumeti »veliko nujo, očitno korist, bogoljubnost, krščansko dobrodelnost ali drug tehtni pastoralni razlog.[28] Nekateri pravniki zagovarjajo mnenje, da je odtujitev neveljavna, če ne obstaja »upravičen razlog«.[29] Večina pa je mnenja, da je »upravičen razlog« potreben le za dopustnost odtujitve, ne pa za njeno veljavnost.[30] Omenjeni kanon namreč govori o »vrednosti, ki presega najnižjo določeno vsoto«; poleg tega pa kan. 1291 samo za veljavno odtujitev zahteva dovoljenje pristojne oblasti.

d) **Obličnosti ali formalnosti pri odtujitvi cerkvenega premoženja** — Nekatere se zahtevajo za dopustno odtujitev cerkvenega premoženja (kan. 1293—1294), druge za veljavnost odtujitve (kan. 1291). Za dopustno odtujitev, katerega vrednost presega najvišjo določeno vsoto, se poleg upravičenega razloga zahteva »pismena ocenitev izvedencev predmeta, ki se bo odtujil« (kan. 1293). Prejšnji kodeks je za to cenitev zahteval, da jo opravijo »poštevni izvedenci« (kan. 1530); v novem se to predpostavlja. Cenitev izvedencev je zagotovilo, da se ne bi prezrla dejanska vrednost stvari in da se ne bi odtujila pod realno oceno. Strokovna in objektivna ocenitev vsaj dveh izvedencev je toliko bolj potrebna, kadar gre za odtujitev dragocenih, umetniških in zgodovinskih premičnin ali nepremičnin. Kanon 1531 ZCP 1917 ni dopuščal »odsvojitev za nižjo ceno«, kot je bilo določeno v cenitvi; sedanja zakonodaja je v tem pogledu nekoliko širša in govori, da se stvar »redno« ne sme odtujiti za nižjo ceno, kot jo navaja cenitev (kan. 1294). Odtujitev kakšne stvari ni odvisna samo od ocenitve izvedencev, temveč tudi od različnih okoliščin;[31] večkrat pa tudi ni mogoče stvari odtujiti v mejah strokovne ocenitve.[32] Komisija za cerkveno umetnost in bogoslužje, ki mora biti ustanovljena v vsaki škofiji, mora glede odtujitve

---

[25] V. de Paolis, *De bonis Ecclesiae temporalibus,* Romae 1986, 101.

[26] *Communicationes* 12 (1980) 420.

[27] V. Rovera, *I beni temporali della Chiesa,* v: *La normativa del nuovo codice,* Brescia 1983, 275—278; glede namenov javnih pravnih oseb: kan. 114, 313, 1254.

[28] *Communicationes* 12 (1980) 425.

[29] Wernz—Vidal, *Ius canonicum,* Romae 1935, IV, 2, 227; A. Conly, *Aliénation,* v: *Dictionnaire de Droit Canonique,* Paris 1935, I, 408—409.

[30] F. R. Aznar Gil, *La administracion de los bienes temporales de la Iglesia,* Salamanca 1984, 217.

[31] *Communicationes* 12 (1980) 426.

[32] *Communicationes* 14 (1982) 290.

teh predmetov podati svoje mnenje.[33] Sicer pa je v tem pogledu izšlo v preteklosti precej dokumentov, ki opozarjajo na skrb, odgovornost in ohranjanje teh vrst cerkvenega premoženja.[34] Cenitev izvedencev mora biti predložena v pismeni obliki pristojni oblasti. Seveda je treba upoštevati tudi morebitne zahteve civilnih predpisov v smislu kan. 1290. Za dopustno odtujitev je potrebno upoštevati tudi razne »določbe o varnosti, kot jih je predpisala zakonita oblast, da se prepreči škoda za Cerkev« (kan. 1293).

Prejšnji zakonik je govoril o »drugih priličnih varnostnih naredbah, ki naj jih po različnih okoliščinah predpiše predstojnik sam, da se Cerkev izogne škodi« (kan. 1530).[35] Sedanja zakonodaja tudi ne predpisuje več oblike javnosti odtujitve, ki je bila določena v starem zakoniku: »Odsvojitev se mora izvršiti na javni dražbi ali pa se mora vsaj naznaniti, če okoliščine ne svetujejo kaj drugega; in stvar se mora dati tistemu, ki je, po vsem sodeč, več ponudil« (kan. 1531). Seveda pa javna oblika v smislu kan. 1293 § 2 ni izključena. Kan. 1294 predvideva dve možnosti za denar, ki se je pri odtujitvi dobil: »a) da se preudarno naloži v dobro Cerkve; b) ali pametno uporabi v namene, zaradi katerih se je odtujitev opravila.« S tem se je nekoliko spremenila prejšnja določba, ki je predpisovala, da »se mora denar, ki se pri odsvojitvi dobi, previdno, varno in koristno naložiti v dobro Cerkve« (kan. 1531 § 1). Kasneje je izjava apostolskega sedeža to določbo kanona še bolj zožila, ko je določila da: »ad Sedem Apostolicam sit recurrendum quotiesqumque agatur de pecuniae summa, quae decem millia libellarum seu francorum aureorum excedat, ab hac S. Concilli Congregatione, cuius est ... etiam moderari ea, quae bona ecclesiastica, mobilia et immobilia... attingunt, expostulatum est: an pecuniae summa, ex huiusmodi bonorum ecclesiasticorum alienationibus percepta, sit collocanda tantummodo in acquirendis bonis immobilibus in commodum ecclesiae seu entis, cuius interest«.[36]

Za dopustno odtujitev cerkvenega premoženja javnih pravnih oseb v Cerkvi, katerega vrednost presega najnižjo določeno vsoto, se torej zahteva:

— upravičen razlog: velika nuja, očitna korist, bogoljubnost, krščanska dobrodelnost, tehten pastoralni razlog,

— pismena cenitev vsaj dveh izvedencev,

— upoštevati je treba še druge morebitne določbe o varnosti, ki jih je predpisala zakonita oblast,

— poskrbeti je treba za preudarno naložbo oziroma uporabo denarja, ki se je pri odtujitvi dobil (kan. 1293, 1294).

---

[33] *Sacra Congregatio pro Clericis, De cura patrimonii historico-artistici Ecclesiae: ad Praesides Conferentiarum Episcopalium*, 11. 4. 1971, v: *AAS* 63 (1971) 315—317.

[34] *S. C. S. Officii, Instructio ad locorum Ordinarios »De arte sacra«*, 30. 6. 1952, v: *AAS* 44(1952) 542—546; *S. C. Concilii, Lettera circa il prestito del materiale conservato negli archivi ecclesiastici*, 30. 12. 1952, v: *AAS* 45 (1953) 101—102; *S. C. pro Clericis, Litterae circulares ad Praesides Conferentiarum Episcopalium »De cura patrimonii historico-artistico Ecclesiae*, 11. 4. 1971, v: *AAS* 63 (1971) 315—317; R. Bertolino, *Nuova legislazione canonica e i beni culturali ecclesiali*, v: *Il Diritto ecclesiastico* 93 (1982) 250—308; G. Casuscelli, *Tutela del patrimonio artistico ecclesiastico*, v: *Il Diritto ecclesiastico 9 (1978) 564—582*; A. Talamanca, *I beni culturali ecclesiastici tra legislazione statale e normativa bilaterale*, v: *Il Diritto ecclesiastico* 96 (1985) 3—36; T. S. Fernandez, *Brevi appunti di archivistica generale ed ecclesiastica*, Roma 1986; P. C. Barrosa, *El patrimonio artistico ecclesiastico y el nuevo CIC*, v: *Actes du V. Congrès international de droit canonique*, Ottawa 1986, 755—786.

[35] Enaki motivi so nakazani tudi v kan. 1298 *ZCP*.

[36] *Sacra Congregatio Concilii. Declaratio circa alienationem bonorum ecclesiasticorum*, 17. 12. 1951, v: *AAS* 44 (1952) 44.

Za veljavno odtujitev cerkvenega premoženja pa kan. 1291 določa vrsto obličnosti oziroma formalnosti, ki se uresničijo v zakonitem dovoljenju pristojne oblasti (kan. 1292). V tem dovoljenju ne gre za kakšno preprosto odobritev oziroma strinjanje, temveč za dovoljenje — »licentia« v pravem pomenu besede. Dovoljenje ali »licentia« je posamezni upravni akt, ki ga lahko izda v mejah svoje pristojnosti tisti, ki ima izvršno oblast (kan. 35). Dovoljenje pomeni odstranitev pravnih omejitev pri izvrševanju določenih pravic pravne osebe. Pristojna oblast, ki dovoljenje izda, izraža voljo, da pravna oseba oziroma njen zastopnik veljavno opravlja določene pravne posle.[37] Medtem ko spregled (dispenza) onemogoči učinkovanje zakona v določenem primeru, pa dovoljenje daje pooblastilo, da se določene pravice, ki jih podeljuje zakon, uresničijo.[38] Dovoljenje izda pristojna oblast v pismeni obliki. Če se ta pismena oblika dovoljenja za veljavnost zahteva že pri upravnih dejanjih, ki »presegajo mejo in način redne uprave« (kan. 1281), velja to toliko bolj za pravno dejanje odtujitve cerkvenega premoženja. Dovoljenje lahko pojmujemo kot neke vrste nadzorno upravno dejanje, ki zagotavlja, da odtujitev ne nasprotuje namenom in ciljem javne pravne osebe v Cerkvi.[39]

»Licentia« pa je tudi neke vrste omejevanje pristojnosti zastopnikov oziroma upraviteljev premoženja javnih pravnih oseb.[40]

3. Dovoljenje — licentia — pristojne oblasti

Iz dosedaj povedanega sledi, da je dovoljenje (licentia) pristojne oblasti potrebno za veljavno odtujitev cerkvenega premoženja v primerih, ko gre:

— za javno pravno osebo v Cerkvi,
— za premoženje, ki po zakonitem zapisku sestavlja stalno premoženje le-te,
— in če vrednost presega po pravu določeno vsoto (kan. 1291).

Poleg omenjenega primera se dovoljenje zahteva tudi za odtujitev stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube (ex voto), za dragocene umetnine in starine, ne glede na to, ali te stvari »po zakonitem zapisku« sestavljajo stalno premoženje javne pravne osebe ali ne oziroma ali njihova vrednost presega po pravu določeno vsoto. (kan. 1291).

Ista načela veljajo tudi za odtujitev »pomembnih relikvij« in »podobe«, ki jih v kaki cerkvi ljudstvo zelo časti; prodaja relikvij pa je tako prepovedana (kan. 1190). Oblast, ki dovoljenje izdaja, je: apostolski sedež, krajevni ordinarij za pravne osebe, ki so pod njegovo oblastjo, redovni ordinarij za pravne osebe pod njegovo jurisdikcijo, druge pristojne oblasti.

a) Apostolski sedež

Apostolski sedež je pristojen v naslednjih primerih (kan. 1292 § 2); če gre:

1 — za stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca,

2 — za stvari, podarjene Cerkvi iz zaobljube — ex voto,

3 — za dragocene umetnine ali starine,

---

[37] M. Petroncelli, *Note sul concetto di »licentia« nel Diritto Canonico*, v: *Scritti giuridici in onore di Santi Romani*, Padova 1940, IV, 236—238.

[38] Prav tam, 238—239.

[39] G. Forchielli, *I controlli amministrativi del Diritto Canonico*, v: *Il Diritto Ecclesiastico* 46 (1935) 3—16; R. Puza, *Die Rechtgeschäfte über das Kirchenvermögen*, v: *Handbuch des katholischen Kirchenrecht* (F. Pustet), Regensburg 1983, 911.

[40] Wernz—Vidal, *Jus canonicum*, 229—230.

4 — za pomembne relikvije in za podobe, ki jih ljudstvo v kaki cerkvi zelo časti (kan. 1190).[41]

Seveda je v teh primerih predhodno potrebno izpolniti pogoje, določene v kan. 1292 § 1: krajevni ordinarij potrebuje privolitev gospodarskega sveta, privolitev zbora svetovalcev in privolitev prizadetih.[42]

1. Stvari, katerih vrednost presega najvišjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca.

Nekoč je bila ta vsota določena v kodeksu in je veljala za vse: 30.000 lir ali frankov (kan. 1532). Ta vsota se je večkrat spreminjala. Dokument *»Pastorale munus«* to pristojnost prenese na nacionalne ali pokrajinske škofovske konference.[43] Nekoliko pozneje so to pristojnost dobili tudi redovni predstojniki kleriških papeško pravnih ustanov.[44] Škofovska konferenca določi glede na ekonomske razmere svojih dežel najvišjo vsoto in to odločbo potrdi sveti sedež, da je obvezujoča za vsako posamezno škofijo v okviru škofovske konference (kan. 455).

2. Stvari, ki so Cerkvi podarjene iz zaobljube

Pri stvareh »ex voto« se ne upošteva njihova umetniška ali zgodovinska vrednost. Gre namreč za spoštovanje čustev, vere in namenov darovalcev. Pravo ščiti voljo darovalca, ki je po sprejetju ni mogoče svojevoljno spremeniti.[45] To mnenje je zagovarjala tudi komisija za sestavo novega ZSP.[46]

3. Dragocene umetnine ali starine

Sedanja zakonodaja je veliko bolj določena in jasna kot prejšnja, ki je govorila samo o »dragocenih stvareh« (kan. 1532). Dragocenost je lahko v umetnini ali pa v njeni starini.

4. Relikvije

Zakonodaja govori o »pomembnih« relikvijah in o drugih relikvijah, ki jih ljudstvo zelo časti v kaki cerkvi, oziroma za podobe (kan. 1190).

---

[41] Kanon 1190 § 1 je edini v ZCP, ki prepoveduje odtujitev. Zdi se, da v tem primeru gre za spregled apostolskega sedeža od splošnega zakona, ne pa toliko za dovoljenje — licentia — kot tako.

[42] V posameznih škofijah mora biti ustanovljen gospodarski svet, ki mu predseduje krajevni škof ali pooblaščenec. Sestavljajo ga »vsaj trije verniki (kleriki, laiki), ki so res izvedeni v gospodarskih zadevah in civilnem pravu. Člani so imenovani za pet let in jih je mogoče imenovati še za druga petletja. Prav tako mora imeti vsaka pravna oseba svoj gospodarski svet ali vsaj dva svetovalca, ki upravitelju »pomagata« pri njegovi službi (kan. 1280); v vsaki župniji naj bo »gospodarski svet«, ki je župniku v pomoč pri upravljanju župnijskega premoženja. Naloge gospodarskega sveta so določene v splošnem pravu (kan. 493, 1263, 1277, 1280, 1281, 1287, 1292, 1305, 1310, itd.), v statutih pravnih oseb (kan. 1280) ali v določbah, ki jih izda krajevni škof (kan. 537). Vsaka škofija ima tudi »zbor svetovalcev«, ki ga sestavlja 6 do 12 duhovnikov: ti so člani tudi duhovniškega sveta (kan. 502). Kdor neha biti član duhovniškega sveta, lahkko še naprej ostane član zbora svetovalcev, če imenovanje ni bilo opravljeno v predpisanem času: glej pojasnilo komisije za razlago cerkvenega prava z dne 11. 7. 1984, v: *Communicationes* 15 (1984) 240—241.

[43] *Communicationes* 12 (1980) 424; PH. Maroto, *De alienatione bonorum ecclesiasticorum*, v: *Apollinaris* 3 (1930) 241—243; F. Romita, *De summa limite in bonis ecclesiasticis alienandis*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 93 (1968) 353; F. Romita, *Adhunc de summa limite bonis ecclesiasticis alienandis*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 94 (1969) 141.

[44] Paulus VI, rescrip., *Cum admote*, 6. 11. 1964, št. 9, v: *AAS* 59 (1967) 375—376.

[45] Wernz—Vidal, *Jus canonicum*, 231.

[46] *Communicationes* 12 (1980) 424: »Nonnulli suggesserunt ut non requiratur licentia S. Sedis ad alienandas res ex voto donatas, si earum pretium sit infra aliquam summam a iure definiendam. Consultores, uno tantum excepto, censent in re tanti momemti, quae pietatem fidelium tangit, cauto esse procedendum et ideo opportunum videtur et semper adeatur S. Sedes.«

b. Krajevni škof

Dovoljenje krajevnega škofa se za veljavno odtujitev stvari zahteva v naslednjih primerih: a) premoženje mora pripadati javnim pravnim osebam, ki so pod oblastjo krajevnega škofa ali pa če gre za škofijsko premoženje; izključene so torej ustanove posvečenega življenja, ki niso pod njegovo oblastjo, javne pravne osebe, ki prav tako niso pod njegovo jurisdikcijo, in zasebne pravne osebe, b) vrednost odtujenega premoženja mora biti v mejah najnižje in najvišje vsote, ki jo je za svoje področje določila škofovska konferenca.

Preden krajevni ordinarij izda pismeno dovoljenje, potrebuje:

— privolitev škofijskega gospodarskega sveta,
— privolitev zbora svetovalcev,
— privolitev prizadetih (kan. 1292).

Privolitev gospodarskega sveta in zbora svetovalcev je neke vrstsaj je na njuno privolitev vezana odločitev krajevnega škofa. Njun objekt ni toliko odtujitev, temveč neposredno zadeva škofovo dovoljenje. Privolitev prizadetih (npr. župnika, dedičev, itd.) pa je usmerjena k zaščiti osebnih interesov, zato ne more biti neke vrste upravno dejanje. Če pa v postopku za odtujitev manjka privolitev enega ali drugega, je dovoljenje krajevnega škofa neveljavno. Pri tem je treba upoštevati določbo kanona, ki pravi: »Tisti, ki morajo z nasvetom ali s privolitvijo sodelovati pri odtujitvi premoženja, naj svetujejo ali privolijo šele potem, ko so se natančno poučili tako o gospodarskem stanju pravne osebe, katere premoženje naj bi se odtujilo, kakor tudi o že izvršenih odtujitvah« (kan. 1292 § 4). V bistvu gre za praktično aplikacijo kan. 127: »Vsi, ki so vprašani za privolitev ali mnenje, so dolžni svojo sodbo odkrito povedati, in če važnost opravila to zahteva, skrbno varovati tajnost; to dolžnost more predstojnik zahtevati.«

Dovoljenje je neveljavno, če gre za odtujitev deljive stvari (moralno, fizično), pa v prošnji za dovoljenje niso navedli že prej odtujenih delov (kan. 1292 § 3). Komisija za razlago cerkvenega prava je že leta 1929 pojasnila, da je »potrebno dovoljenje za odtujitev več cerkvenih stvari iste osebe, če se odsvajajo hkrati in je njih skupna vrednost presegla določeno vsoto«.[47]

Za odtujitev premoženja, katerega vrednost je pod najnižjo vsoto, ki jo je določila škofovska konferenca, zakonik v kan. 1292 izrecno ne določa ničesar. O tem potem odloči krajevni škof oziroma posebni statuti (kan. 1281 § 2).[48] Pismena privolitev krajevnega škofa je potrebna, kadar gre za odtujitev premoženja samoupravnih samostanov (kan. 638); to so samostani, ki razen lastnega predstojnika nimajo drugih višjih predstojnikov in je taka ustanova izročena posebnemu nadzoru krajevnega škofa (kan. 615).

c) Redovni ordinarij

Kadar gre za odtujitev, pri kateri se lahko premoženjsko stanje pravne osebe poslabša, se zahteva pismeno dovoljenje redovnega predstojnika. Za pravne posle, ki presegajo od svetega sedeža za posamezno regijo določeno vsoto, prav tako tudi za stvari, darovane Cerkvi ex voto, za druge dragocene umetniške in starinske predmete se zahteva poleg predstojnikovega pismenega dovoljenja še dovoljenje svetega sedeža. Redovni ordinarij pa svoje dovoljenje izda potem, ko je dobil privolitev svojega sveta (kan. 638 § 3).

---

[47] *Pontificia Commissio ad Codicis canones authentice interpretandos*, 20. 7. 1929, v: *AAS* 21 (1929) 574. Slovenski prevod v *ZCP* 1917, 563.

[48] *Communicationes* 12 (1980) 424.

č) Druge pristojne oblasti

Te oblasti so pristojne za pravne osebe, zasebne in javne, ki niso pod oblastjo krajevnega škofa. O tem morajo določati statuti posamezne pravne osebe, ki ga mora po zakonu imeti vsaka pravna oseba (kan. 117). Postopek odtujitve premoženja zasebnih pravnih oseb določa lastni statut po določbi kan. 1257.[49]

4. Posebne določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja

Če pravni posel odtujitve vsebuje vse predpisane zahteve, je pravno dejanje odtujitve veljavno z vsemi pravnimi učinki in posledicami.

Neupoštevanje tega ali onega pravnega predpisa pri odtujitvi cerkvenega premoženja ima lahko za posledico, da je pravni posel odtujitve neveljaven in je brez pravnih učinkov oziroma je pravni posel odtujitve veljaven, vendar nedopusten. V tem drugem primeru ima pravni posel tudi pravne učinke med strankama, vendar pa je »pravna oseba odgovorna za pravna dejanja, ki so jih upravitelji nezakonito, a veljavno storili. V tem primeru odgovarja pravna oseba sama ob neokrnjeni pravici do tožbe ali pritožbe zoper upravitelje, ki so ji naredili škodo« (kan. 128).

V primeru, da za določene pravne posle odtujitve premoženja ni bilo dano potrebno dovoljenje (licentia) pristojne oblasti, kadar to zahteva pravo, je pravno dejanje odtujitve neveljavno. Manjka namreč bistveni, konstitutivni element odtujitve: dovoljenje pristojne oblasti (kan. 1291). Neveljavnost onemogoča pravne učinke odtujitve. Seveda pa to še ne pomeni, da pravno dejanje odtujitve sploh ne obstaja. Neveljavnost pravnega posla odtujitve premoženja namreč nima neposrednih pravnih učinkov, ima pa lahko postranske pravne učinke, npr. ekonomsko in kazensko odgovornost upraviteljev premoženja: »Pravna oseba ni odgovorna za neveljavno storjena dejanja upraviteljev, razen kadar in kolikor bi imela korist« (kan. 1281 § 3); o kazenski odgovornosti pa je rečeno: »Kdor brez predpisanega dovoljenja odtuji cerkveno premoženje, naj se kaznuje s pravično kaznijo.« Vendar pa kan. 1296 z veliko mero realizma opozarja pristojno oblast, da »modro pretehta« odločitev, ali se proti kršiteljem pravnega posla odtujitve uvede tožba ali ne. Za pravna dejanja, ki so jih upravitelji nezakonito, a veljavno storili, odgovarja oseba sama »ob neokrnjeni pravici do tožbe ali pritožbe zoper upravitelje, ki so ji naredili škodo« (kan. 1281 § 3).

Lahko se zgodi, da je za pravni posel odtujitve sicer bilo izdano potrebno dovoljenje pristojne oblasti, vendar pa niso bili upoštevani vsi potrebni predpisi, npr. da pristojna oblast ni imela privoljenja gospodarskega sveta ali privoljenja prizadetih ali zbora svetovalcev[50] oziroma ni obstajal upravičen razlog odtujitve ali niso ocenili izvedenci. Nastane vprašanje, kakšne pravne učinke ima neveljavno izdano dovoljenje. Če je bilo izdano dovoljenje in so se upostavile formalnosti v dobri veri, potem se zdi, da tako dovoljenje ne bi smelo biti v bistvu neveljavno, dokler ga s sodbo ne razglasijo za neveljavnega.[51]

5. Odtujitev v širšem smislu

Odtujitev v širšem smislu je kakršen koli pravni posel, pri katerem bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati.[52] To so navadno pravni posli, ki se

---

[49] T. Mauro, *La disciplina delle persone giuridiche. Le norme sui beni ecclesiastici e sul loro regime con riferimento all'Ordinamento statale*, v: *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 380—381.

[50] Pri tem je treba vedno upoštevati kan. 127.

[51] A Conly, *Aliénation*, v: *Dictionnaire de Droit Canonique*, Paris 1935, I, 411.

[52] G. Vromant, *De bonis temporalibus*, 316.

neposredno dotikajo premoženja pravne osebe tako, da ta nima polne možnosti razpolagati s premoženjem, do katerega imajo pravice tudi drugi, npr.: zadolženost, zastava, užitek, itd.[53] Premoženjski položaj pravne osebe se lahko poslabša tudi zaradi kvantitete oziroma kvalitete premoženja.

Tudi pri takih pravnih poslih je potrebno upoštevati določbe kanona o odtujitvi v ožjem smislu. Kan. 1295 namreč pravi: »Zahteve po določbah kan. 1291—1294, katerim se morajo prilagoditi tudi statuti pravnih oseb, je treba upoštevati ne samo pri odtujitvi, temveč tudi pri kakršnemkoli poslu, kjer bi se mogel premoženjski položaj pravne osebe poslabšati«. Ker v mnogih primerih kanonično pravo ni priznano od civilne zakonodaje, zato zakonodajalec določa, da se morajo »statuti pravnih oseb prilagoditi« predpisom kan. 1291—1294 in da določajo norme o odtujitvi, tako da odtujitev premoženja ob neupoštevanju predpisov ni samo kanonično neveljavna, temveč tudi civilnopravno neveljavna.[54]

Kadar se cerkveno premoženje daje v najem ali zakup, je potrebno dobiti dovoljenje od pristojne oblasti. Škofovska konferenca je pristojna, da o tem izda podrobna določila: »Naloga škofovske konference je, upoštevaje krajevne razmere, da izda določbe o dajanju cerkvenega premoženja v najem ali zakup, posebej o dovoljenju, ki ga je treba dobiti od pristojne cerkvene oblasti (kan. 1297).

Prav tako se »brez posebnega pismenega dovoljenja pristojne oblasti« cerkveno premoženje ne sme prodati ali dati v najem ali zakup njenim lastnim upraviteljem in njih sorodnikom ter svakom do četrtega kolena, razen če gre za manjše stvari« (kan. 1298).[55]

Samo sveti sedež je pristojen za t.i. »sanacijo« neveljavnega pravnega posla odtujitve v mejah najnižje in najvišje vsote ter vsote, ki presega najvišjo določeno mejo. Formalnosti je treba popraviti in pravilno upoštevati, da bo pravni posel veljaven z vsemi učinki, ali pa apostolski sedež »sanira« neveljavni pravni posel, seveda tedaj, kadar gre za pomanjkanje zunanjih formalnosti, ne pa notranjih. Ozdravitev neveljavnega pravnega posla učinkuje od trenutka, ko je podeljena »sanacija« in ne učinkuje nazaj.[56]

6. Kazenske določbe

ZCP predvideva kazenske sankcije za tiste, ki bi prekršili pravne določbe o odtujitvi cerkvenega premoženja. Kan. 1377 na splošno določa: »Kdor brez predpisanega dovoljenja odtuji cerkveno premoženje, naj se kaznuje s pravično kaznijo.« Kazen se tiče pomanjkanja dovoljenja, ki bi ga določena oseba morala imeti za odtujitev premoženja. »Pravična kazen« je prepuščena sodnikovi presoji (kan. 1315). Tudi v tem pogledu so bile z novo zakonodajo vnesene precejšnje spremembe glede na prejšnji zakonik, ki je določal kazni v kan. 2247.

Posebno zapleteni so lahko primeri, ko je bilo pravno dejanje odtujitve narejeno brez potrebnih cerkvenopravnih obličnosti, civilno pa bi bila odtujitev veljavna. Gre namreč za prepletanje dveh pravnih sistemov. Ni rečeno, da je treba v vsakem primeru začeti sodni postopek proti kršiteljem. Pristojna oblast naj po pametnem premisleku odloči, kaj bi bilo treba v določenem primeru narediti, da se zavarujejo pravice Cerkve, upoštevaje tudi predpis kan. 1281 § 3.

---

[53] *Pastorale munus*, št. 32.

[54] *Communicationes* 5 (1973) 101; 12 (1980) 426.

[55] *ZCP* je vpeljal nov način štetja krvnega sorodstva in svaštva. Od nemškega je prešel na rimski, ki je bolj preprost. Glej kan. 108 , 109.

[56] G. Vromant, *De bonis temporalibus*, 314.

Kan. 1296 pravi: »Če bi se kdaj cerkveno premoženje odtujilo brez potrebnih cerkvenopravnih obličnosti, pa bi bila odtujitev civilno veljavna, ima pristojna oblast, ko vse modro pretehta, nalogo odločiti, ali in kakšna tožba osebna ali stvarna, po kom in proti komu naj se uvede, da se zavarujejo pravice Cerkve.« Nekatere države, npr. Španija, Italija in druge, rešujejo te in podobne primere po določbah konkordatnega prava.

Zakonik zelo priporoča poravnavo ali sporazum, če je le mogoče, da bi se tako izognili sodnim postopkom, saj so ti neprijetni. Kan. 1715: »Poravnava ali sporazum ne more postati veljaven v stvareh, ki se tičejo javnega blagra, in v drugem, s čimer stranke ne morejo svobodno razpolagati. § 2: Če gre za cerkveno premoženje, je treba, kadar to stvar zahteva, upoštevati po pravu določene obličnosti za odtujitev cerkvenih stvari.« Kan. 1741 v točki 5 predvideva možnost, da odstranijo župnika, ker slabo upravlja premoženje ali dela veliko škodo za Cerkev, kadar tega zla ni mogoče odpraviti z drugim sredstvom.

Tudi iz teh splošnih kazenskih sankcij je razvidno, da je odtujitev cerkvenega premoženja odgovorno pravno dejanje upraviteljev in vseh drugih, ki so za upravljanje cerkvenega premoženja odgovorni. Cerkveno premoženje ni last posameznih fizičnih oseb, temveč je last pravnih oseb v Cerkvi; posamezne fizične osebe (ekonomi, upravitelji, predstavniki) so samo upravitelji, ne pa lastniki cerkvenega premoženja.[57]

Povzetek: Viktor Papež, Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava

Peta knjiga ZCP (zakonika cerkvenega prava) je v celoti namenjena premoženju katoliške Cerkve. Cerkveno premoženje je samo tisto, ki pripada javnim pravnim osebam (public juridical person) v Cerkvi in ga uporabljajo izključno za uresničenje svojih namenov: božja služba, apostolat, krščanska dobrodelnost, vzdrževanje klerikov in pomočnikov. Upravitelj, ki zastopa pravno osebo, je odgovoren za celotno upravo njenega premoženja, tudi za pravne posle odtujitve. Ker je odtujitev cerkvenega premoženja poseben upravni posel, ji zakonodaja namenja še posebno pozornost. Upravitelji potrebujejo v določenih primerih za veljavno ali dopustno odtujitev privolitev ali mnenje gospodarskega sveta, zbora svetovalcev in drugih. Sicer pa Cerkev ni preveč naklonjena odtujitvi svojega premoženja. Z zakonsko ureditvijo ga ščiti in ohranja predvsem zato, da lahko v danih okoliščinah neodvisno in nemoteno opravlja svoje nadnaravno poslanstvo, za katero pa potrebuje tudi materialne dobrine.

Summary: Viktor Papež, Alienation of Church Property in the Code of Church Law

The fifth book of the Code of Church Law iz wholly devoted to the property of the Catholic Church. As church property only such property is considered that belongs to public juridical persons in the Church, who use it exclusively to realize their aims: worship, apostolate, Christian charity, maintenance of clerics and their helpers. The administator representing the judicial person is responsible for the complete administation of her property, also for the legal transactions in connection with the alienation of property. Since

---

[57] A. J. Maida, *The Code of Canon Law of 1983 and the Property of the Local Church*, v: *Actes du V congrès international de droit canonique*, Ottawa 1986, 743—753.

the alienation of church property is a special administrative transaction, the legislation pays particular attention to it. In certain cases the administrators need the consent or the opinion of the economic council, advisory board etc. for the alienation of property to be valid or admissible. Anyway, the Church does not really favour the alienation of its property. She protects and preserver it by legislation in order to be able to carry uot her supernatural mission independently and undisturbed under given conditions, which is also made possible by material goods.

Anton Štrukelj

Marija in edinost kristjanov

Mariologija postaja vse bolj aktualna tema današnje teologije. Po besedi M. Schmausa »se v mariologiji... stekajo skoraj vse teološke črte, kristološka, eklezi-ološka, antropološka in eshatološka... Mariologija se izkazuje kot presečišče najpomembnejših teoloških stavkov.«[1] »Mariologija zato ne stoji na robu katoliške vere, ampak v njenem središču, kolikor je to središče izrazna oblika krščanske vere.«[2]

V zadnjem času prihaja vedno bolj v ospredje tudi téma »Marija in ekumenizem«. »Marija slej ko prej spada k odprtim vprašanjem med Cerkvami.«[3] Celo evangeličanski kristjani ugotavljajo, da so na Marijo po krivici vse preveč pozabljali in pravijo, da »Marija ni le 'katoliška', ampak tudi 'evangeličanska'.«[4]

Marija je navzoča v Novi zavezi, v evangelijih.[5] Svoje trdno mesto ima tudi v veroizpovedih prve Cerkve. Z Marijino pritrditvijo angelu se začenja eshatološka novost. Zato »pričevanje o Jezusovem rojstvu iz device Marije ni nekakšen idiličen pobožnosten kotiček v celoti novozavezne vere; ni zasebna kapela dveh evangelistov, ki bi jo mogli navsezadnje tudi opustiti. Gre za vprašanje o Bogu... Gre za alternativo: ali Bog deluje ali ne?... 'Rojen iz device Marije' (Natus ex Maria Virgine) je v jedru strogo teološka izjava: izpričuje Boga, ki stvarstva ne izpusti iz rok«.[6]

1. Marija v ekumenskem dialogu

Gre za mesto in pomen, ki ga ima Marija v posameznih krščanskih Cerkvah. Razlike v tem pogledu so dokaj znatne, zato velja mariologija za nekakšno sporno področje. Pregledati je treba, če so ta vprašanja res takšna, da nas, kristjane, med seboj

---

[1] M. Schmaus, *Kath. Dogmatik*, Bd. 5, München ²1961, 8.

[2] M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, Bd. V/5, St. Ottilien 1982, 4.

[3] J. Feiner/L. Fischer, *Das neue Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973, 28.

[4] *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*, Gütersloh ³1977, 392.

[5] Prim. K. Kertelge, *Maria, die Mutter Jesu, in der Heiligen Schrift. Ein Beitrag zum ökumenischen und innerkatholischen Gespräch*, v: *Catholica 40* (1986) 245—269; F. Mussner, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 9—30.

[6] J. Ratzinger, *Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kriche*, Einsiedeln 1977, 59 s.

ločujejo, ali pa bi morda prav ob Mariji mogli ponovno začutiti, da smo ena sama velika krščanska družina.

Zaželeni edinosti se je mogoče približati, če se iskreno potrudimo, da bi bolje spoznali in odkrili vrednote, ki so lastne drugim kristjanom. V teh njihovih posebnostih utegnejo biti vsebovane takšne dragocenosti, ki morejo obogatiti tudi nas.

Stališče rimskokatoliške Cerkve do mariologije je vsem dobro znano. Značilno je, da je 2. vatikanski koncil spregovoril o Mariji ob koncu dogmatične konstitucije o Cerkvi. Zadnje, to je osmo poglavje, ima naslov Blažena devica Marija božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve (C 52—69). Slednjič je papež izdal posebno okrožnico o Mariji pod naslovom Odrešenikova mati, kjer je katoliško učenje o Mariji predstavljeno v novi svežini. Z ekumenskega vidika je okrožnica naletela na živahen odmev.[7]

Najprej se bomo na kratko seznanili z mariologijo v vzhodnih Cerkvah in nato v skupnostih, ki so izšle iz reformacije. V vzhodnih Cerkvah zavzema Marija osrednje mesto v teologiji, duhovnosti in zlasti v liturgiji. Pravoslavne Cerkve skupaj z rimskokatoliško Cerkvijo sprejemajo prve koncile in stare veroizpovedi. Zato tukaj obstaja edinost glede Jezusovega deviškega spočetja in rojstva iz Marije v moči Svetega Duha, enako tudi glede izraza »theotokos« (božja mati), ki ga je slovesno opredelil efeški koncil (431).

Verski prepričanji, ki sta izraženi v novejših dveh katoliških dogmah o Marijinem brezmadežnem spočetju (1854) in vnebovzetju (1950), vzhodnemu izročilu sicer nikakor nista nepoznani. A Vzhod ju vseeno formalno ne sprejema. Takó ravno predvsem iz ekleziooloških razlogov, pa tudi glede na njuno vsebino. Tega dejstva ne smemo prezreti. Tako tudi ne smemo prehitro trditi, da obstaja mariološko soglasje med katoliško Cerkvijo in vzhodnimi Cerkvami. Obstoječe razlike so upoštevanja vredne in zaslužijo skrbno preiskavo.

Cerkve iz reformacije so na splošno zelo zadržane do mariologije in še prav posebej do češčenja device Marije. Reformirane Cerkve sicer priznavajo starocerkvene veroizpovedi in sklepe prvih vesoljnih koncilov. Tako izpovedujejo, da je bil Jezus Kristus spočet in rojen iz device Marije in da je treba Marijo označevati kot božjo mater. Toda vse te in druge cerkvene verske stavke je treba po njihovem postaviti pod prvenstvo Svetega pisma, ki pa ga je mogoče razlagati v skladu z določeno eksegetsko usmerjenostjo. Znano je, da so protestantje pogosto napadali katoliško mariologijo in zlasti še češčenje matere božje. Tu in tam se to dogaja še danes. Zato je razumljivo, da bo teološki dialog s protestanti tudi glede mariologije precej težavnejši.

Vsekakor sta v dialogu o Mariji pomembni dve področji: z ene strani verski nauk in teologija, z druge strani liturgija in oblike češčenja. Čeprav sta to dve ravni, se vendar prav glede na Marijo medsebojno prepletata in pogojujeta.[8]

2. Marijino češčenje v vzhodnem krščanstvu

Vzhodno krščanstvo je večplastno. Zato je razumljivo, da ni preprostega in enotnega pristopa k vzhodni mariologiji. To priznava tudi 2. vatikanski cerkveni

---

[7] F. Courth, *Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus. Akzente neuerer mariologischer Literatur*, v: *ThPQ* 136 (1988) 140—149; isti, *Ökumenische Perspektiven der Enzyklika »Redemptoris Mater«*, v: *KNA:Ökumenische Information* Nr. 37, 29. sept. 1987, 5—99; E. Gross, *Mariologie im Religionsunterricht heute?*, v: *Forum Kath.* Th 4 (1988) 81—97.

[8] Prim. H. Petri, *Maria und die Ökumene*, v: W. Beinert und H. Petri (Hrsg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984, 315—359.

zbor, ko med drugim pravi: »Med ločenimi brati ne manjka takih, ki Materi Gospoda in Zveličarja izkazujejo dolžno češčenje, zlasti med vzhodnimi kristjani, ki se z gorečim navdušenjem in iskreno pobožnostjo zbirajo k češčenju vedno deviške božje Porodnice« (C 69). »Vzhodni kristjani v veličastnih himnah slavijo Marijo, vedno Devico, ki jo je efeški koncil razglasil za sveto božjo Mater« (E 15). Vzhodna Cerkev slavi Marijo tudi v svojem bogoslužju. Zelo znane so številne himne v čast presveti Bogorodici, najslavnejša med njimi je pač Himna Akáthistos.[9] Te pesmi poveličujejo božjo mater Marijo in slavijo Jezusovo deviško spočetje ter rojstvo iz device Marije. Marijo pogosto opeva evharistična liturgija. Celo takoj po epiklezi duhovnik zapoje: »Posebno za presveto, prečisto, nadvse blagoslovljeno, slavno našo Gospo Bogorodico in vedno Devico Marijo.« Zbor odpoje: »Res se spodobi, da te blagrujemo, Bogorodico, vedno blaženo in vso brezmadežno in Mater našega Boga. Slavimo te, vzvišeno od kerubov in neizmerno slavnejšo od serafov, resnično Bogorodico, ki si Boga Besedo neomadeževano rodila.«[10]

Posebno in odlično mesto v pravoslavni ikonografiji pripada prav Mariji. Pogosto je upodobljena s svojim Sinom. Poznamo tri vrste ikon.[11] Kondakion za praznik pravoslavja je čudovit: »Neopisljiva Očetova Beseda je napisala sama sebe s svojim učlovečenjem iz tebe, o Bogorodica. Zamazano božjo podobo v človeku je obnovila v prvotnem dostojanstvu in jo zedinila z božjo lepoto.«

Vzhodna teologija in seveda tudi mariologija sta zakoreninjeni v evharističnem bogoslužju. Značilno za vzhodno teologijo in zlasti za liturgijo je himnično izražanje. Človek išče pesniških in umetniških izrazov, da bi častil božje skrivnosti, ki so se nam razodele. Mariološke in marijanske himne so polne svetopisemskih podob (E 17). Tistemu, ki ni seznanjen z vzhodno duhovnostjo, se bo zdelo takšno izražanje pretirano. To navdušeno opevanje Marijine slave pa se nekako ustavi, ko pride do verskih resnic o Mariji.[12] Medtem ko so vzhodni kristjani zelo velikodušni z okrasnimi pridevki, pa v teološkem pogledu ne najdejo ustrezne rešitve. Vemo, da je glavna težava glede zadnjih dveh Marijinih dogem pravzaprav ekleziološke narave. Pravoslavni zavračajo papeško prvenstvo in njegovo nezmotljivost in zaradi tega tudi opredelitev omenjenih dveh verskih resnic o Mariji.

Med pravoslavnim pojmovanjem in katoliškim naukom o Mariji obstaja v mnogih točkah načelno soglasje. Oboji priznavamo, da je Marija deviška božja mati. Edini smo si tudi v prepričanju, da smemo Marijo častiti, ne da bi s tem prizadeli tisto češčenje, ki gre troedinemu Bogu. Marijo tudi kličemo kot priprošnjico. Oboji jo omenjamo in častimo tudi pri evharističnem bogoslužju.

Marija je docela naravnana na Boga. To je za vzhodne kristjane tako samoumevno, da se jim ne zdi potrebno posebej poudarjati. Še bolj nepotrebno se jim zdi podrobno analiziranje razlogov, temeljev in ciljev, kar na Zahodu tako radi delamo. Vzhodnim se upira, da bi »neizrekljivo srce skrivnosti podvrgli vivisekciji«,

---

[9] Slovenski prevod himne glej Fr. K. Lukman, *Akáthistos Hymnos*, v: *Zbornik Teološke fakultete v Lj.* IV (tipkano), 1954, 24—31. U. Wickert, *»Gegrüsset seist du, die du dem Entgegengesetzten zur Identität verhalfst«*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 31—55; H. Petri, gl. v op. 8 n. d., str. 321—324; E. Toniolo, *Akátistos*, v: St. Fiores e S. Meo (a cura di), *Nuovo Dizionario di Mariologia*, Roma 1985, 16—25, z obsežno literaturo.

[10] *Božja liturgija sv. Janeza Zlatoustega*, Rim—Trst 1965, 53; Prim. E. Jungclaussen, *Marienverehrung im östlichen Christentum*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Herder Freiburg 1977, 46—63; isti, *Maria im liturgischen Kult der orthodoxen Kirche*, v: *Una Sancta* 30 (1975) 129; F. v. Lilienfeld (Hrsg), *Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrisostomus*, Erlangen 1979, 67.

[11] Vl. Iwanov, *Die Allheilige Gottesmutter in der Ikonographie der orthodoxen Kirche*, v: *Una Sancta* 42 (1987) 243—246.

[12] R. Laurentin, *Die marianische Frage*, 173.

pripominja R. Laurentin.[13] Zato je jarek med Vzhodom in Zahodom globok v psihološkem, metodološkem in pojmovnem oziru. A če naj se oba načina mišljenja dopolnjujeta, potem bo pač potrebno še bolj vztrajno in poglobljeno iskanje skupnih poti.

3. Pogled na Marijo znotraj evangeličanskega krščanstva

a) »Marijanski minimalizem«

V današnjem protestantizmu ni niti izrečene mariologije niti marijanske pobožnosti. Kljub temu kažejo posamezni evangeličanski teologi nekaj več posluha tudi za mariološka vprašanja. V resnici so bile že v začetku reformacije takšne izjeme. Gotovo Kalvinove izjave o Mariji niso tako številne in pomembne kot Lutrove. A tudi Lutrovi nazori o Mariji so in ostajajo predmet številnih raziskav.[14]

b) Motivi za mariologijo pri evangeličanih

Danes se oglašajo mnogi, ki zagovarjajo potrebnost mariologije tudi pri protestantih. Presenetljivo je že navedeno mesto iz Evangeličanskega katekizma za odrasle: »Marija ni le 'katoliška', ampak tudi 'evangeličanska'. Protestanti to radi pozabljamo. Toda Marija je vendar Jezusova mati in mu je bližja kakor njegovi najbližji učenci. S kakšno človeškostjo opisuje Nova zaveza to bližino, ne da bi zamolčala Marijino razdaljo od Jezusa!«[15]

Glavni nagib za prebujeno zanimanje za Marijo je pač naslednji: Marija je novozavezni lik, novozavezna oseba. Marija ne more biti brez pomena, ker je tako tesno povezana z Jezusom, ki nam je dal vse božje razodetje in ki nas je odrešil.

Luter je imenoval Marijo najhvalevrednejšo devico (Virgo laudatissima).[16] V Apologiji Augsburške veroizpovedi je rečeno, da je Marija »Dignissima amplissimis honoribus«. V sedanjem času ugotavljajo: »Marija je bila pri protestantih po krivici pozabljena.«[17]

c) Vidiki novega razumevanja za Marijo pri evangeličanih

Evangeličani sami priznavajo, da jim je potrebna večja nepristranost. Izjave o Jezusovi materi v Novi zavezi, dogme prvotne Cerkve in »Marienlob der Reformatoren« kažejo, da brez predsodkov odprto in nepristransko razmerje do Jezusove matere in celo neka pobožnost do Marije povsem sodita v okvir protestantizma. Še več: Misel na Marijo bi mogla okrepljeno poudariti marsikatere vidike človeškosti in vere.[18] Marija sicer ni pravilo krščanske vere, pač pa to vero osvetljuje. Marija more osvetliti krščansko bivanje, čeprav ne utemeljiti. Pod to postavko more biti Jezusova mati pomoč tudi za vero evangeličanskih kristjanov. Marija namreč podčrtuje duševno toplino, človeškost in življenjskost veselega oznanila![19]

---

[13] R. Laurentin, n. d., 180.

[14] Glej zlasti G. Heintze, *Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äusserungen der Gegenwart*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria — eine ökumenische Herausforderung*, Regensburg 1984, 57—74.

[15] *Evang. Erwachsenerkatechismus*, Gütersloh ³1977, 392 s.

[16] *Formula Concordiae* (FC), Solida Declaratio (SD) VIII.

[17] VELKD, *Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine Einladung zum Gespräch*, v: *Una Sancta* 37 (1982) 184—210.

[18] Prav tam.

[19] Prav tam.

č) Ekumenske perspektive

Dialog o Mariji med katoličani in evangeličani se nikakor ne zdi nemogoč, kaj šele nesmiseln.[20] Marija je tudi za protestante »vzor poslušanja božje besede, je Gospodova dekla, polna milosti, ki sicer sama iz sebe ni nič, iz Boga pa je vse. Tako je Marija vzor ljudi, ki se pustijo Bogu odpreti in obdariti; je vzor občestva verujočih, Cerkve«.[21] V tem smislu uči tudi K. Barth: Marija je »preprosto človek, na katerem se zgodi čudež razodetja«.[22] Seveda pa so evangeličani mnenja, da se je treba omejiti na to, kar je o Mariji zapisanega v Svetem pismu: »Evangeličansko češčenje Marije more biti skromnejše, ker je Sveto pismo skromnejše.«[23]

Takšna izhodišča so za dialog med katoličani in evangeličani zelo dobra. Tudi katoličani »častimo Marijo kot vzor vernika, kot mater Mesije in božjega Sina, kot najodličnejši ud božjega ljudstva. S tem častimo Boga, ki je storil Mariji velike reči. Častimo Boga, ki je počastil Marijo, ko jo je izvolil za mater svojega Mesija in Sina, kar je bilo čisto dogajanje milosti: 'Pozdravljena, *milosti* polna!' (Lk 1,28). Ali se katoliški in evangeličanski kristjani ne moremo zediniti glede tega?«[24]

4. Skupna vera glede Marije

Poleg skupnih svetopisemskih osnov in skupne vere prvotne nerazdeljene Cerkve moremo tukaj navesti nekatere glavne točke, ki nas glede mariologije povezujejo. Vsi priznavamo, da je bila Marija privzeta v božje odrešenjsko delovanje po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. Sam Bog je v svojem večnem sklepu odrešenja izvolil Marijo za mater svojemu Sinu. Samo Kristus je edini srednik in odrešenik vseh ljudi, tudi Marije (prim. C 53!). Samo milost je usposobila Marijo, da je postala odrešenikova mati in da je izrekla svojo pritrditev božji volji, Marija ni mogla zaslužiti učlovečenja. Marijin odgovor na božjo besedo je bil njena vera, ki je šla skozi mnogotere preizkušnje vse do križa. Njeno celotno ravnanje je pokorščina vere.

Iz vsega tega postane prav ob Mariji razločno jasno, kaj je odločilno krščanskega: »Marija je najodličnejši zgled božje milosti,« pravi M. Luter.[25] V njej je mogoče prepoznati pravzor in prapodobo vseh kristjanov, ki so poklicani in določeni za vero in s tem za pokorščino in tako za služenje.[26] Marija je zato tudi vzor in prapodoba Cerkve. L. Fischer pravi: »Marija ni le prva, ki je slišala in sprejela besede milosti v Kristusu, ampak tudi prva, ki je v veri vanjo odgovorila... V tem dejanju vere in zaupanja je Marija vnaprejšnja podoba občestva vseh tistih, ki naj ji sledijo v veri v Kristusa. V določenen smislu je Marija že Cerkev.«[27] Navedene misli niso daleč od katoliškega gledanja na Marijo in njeno povezanost s Cerkvijo. Marija je »Cerkev v izvoru«.[28] Čeprav katoličani vemo, da je Kristus edini temelj svoje Cerkve (1 Kor 3,11), vendar govorimo o »marijanskem temelju Cerkve«. Nemški

---

[20] Prim. P. Meinhold, *Maria in der Ökumene, Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Wiesbaden 1978, 5 s.

[21] *Evangel. Erwachsenenkatechismus*, 393.

[22] K. Barth, *KD* I/2, 153 s.

[23] *Evangel. Erwachsenenkatechismus*, 393.

[24] F. Mussner, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, v: op. 5 n. d., 9—30, tu 26.

[25] M. Luther, *Magnificat verdeutscht und ausgelegt*. WA 7, 545, 19.

[26] K. Barth, *KD* IV/3, 692.

[27] L. Fischer, *Maria — Typus der Kirche und Typus der Menscheit*, v: *Ökumenische Skizzen*, Frankfurt 1972, 112 s. Prim. 2 Vat C 52—69.

[28] J. Ratzinger/H. U. von Balthasar, *Maria — Kirche im Ursprung*, Freiburg 1980 (slov. prevod *Marija za danes*, Koper 1988).

katoliški škofje so v svojem pastirskem pismu 30. aprila 1979 to jasno izrazili: »Marija zmore vršiti in dejansko vrši vse, kar skuša storiti Cerkev in njeni udje: brez pridržka pritrjuje božji volji, božjemu vódenju in odrešenjskim božjim posegom. Marija je dejansko izvršila temeljno dejanje Cerkve. Ta marijanski temelj je postavka za vse, kar pride pozneje: za apostolsko službo, zakramente, misijonarsko poslanstvo v svetu. Brez marijanskega temelja bi bila Cerkev to, kar se, žal, za mnoge zdi, da je: gola organizacija. A s tem marijanskim temeljem je Cerkev mnogo več: je notranje življenje z Jezusom Kristusom. Kdor hoče priti do neposrednosti z Jezusom, mora posnemati Marijino ravnanje, če se noče zaplesti v slepila... Kristjan zato ne more uspevati brez posnemanja Marije, kar dosledno vključuje češčenje njene osebe.«[29]

Pravkar omenjeni »marijanski temelj« Cerkve ostaja nekaterim protestantom še vedno nerazumljiv in nesprejemljiv. Poleg tega navaja dokument delovne skupine VELKD in DNK[30] še nekatere druge kontroverzne točke. Protestanti se sklicujejo na »solus Christus« in zavračajo Marijino »sodelovanje« pri odrešenju. Dalje zavračajo tudi katoliško klicanje Marije kot priprošnjice. Predvsem pa kritizirajo obe zadnji marijanski dogmi. Glede teh treh točk nekaj pojasnil.[31]

5. Vprašanje Marijinega »sodelovanja« pri odrešenju

V skladu z novozaveznim razodetjem načelno velja, da Bog izvršuje vse (Flp 2,13). »Brez mene ne morete ničesar storiti« (Jn 15,5). Bog dela vse, a ne sam (Gottes Allwirksamkeit ist nicht Alleinwirksamkeit!).[32]

Nova zaveza izrečno govori o »sodelovanju za božje kraljestvo« (Kol 4,11). Zato je mogoče govoriti tudi o »Marijinem sodelovanju«. Seveda je ustrezneje govoriti o »Marijinem sodelovanju v milosti in v moči milosti«, da se izognemo nesporazumom.

Po katoliškem pojmovanju obstaja Marijino »sodelovanje« »v njeni ponižni pokorščini vere, v njenem hotenju, da bi ne bila nič drugega kakor Gospodova dekla in orodje v njegovi roki. A prav orodje, ki se je kot tako na osnovi podeljene milosti povsem in docela predala božji roki«.[33] Sodelovanje je »služenje, ki ga ukazuje, nosi, omogoča in vodi milost«; pri tem gre za dejstvo, da »Bog razpolaga po Kristusu s človekom in človeškim redom«.[34]

Sicer pa se izraza »sodelovanje« celo evangeličanski teologi ne izogibajo. K. G. Steck pravi: »Gotovo, Marija sodeluje pri učlovečenju Boga«.[35] K. Barth: Bog je v Mariji izvolil človeka, »ki more stati v odnosu do Boga le z besedami: 'Glej, dekla

---

[29] VELKD/DKN, *Maria*, v op. 17 n. d.

[30] Prav tam. Okrajšava pomeni: Catholica—Arbeitkreis der Vereinigten Evangelisch—Lutheranischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees.

[31] Na omenjeni dokument je s katoliške strani odgovoril G. Voss, *Katholische Bemerkungen zu: Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte*, v: *Una Sancta* 38 (1983) 143—157.

[32] H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientirung*, Paderborn ²1985, 175. Tudi v drugem v marsičem uporabljam razpravo *Mariologie und Marienverehrung*, str. 171—189. Prvotno je bila razprava objavljena v: W. Beinert, v op. 5 n. d., pod naslovom: *Maria und die Einheit der Christen. Thesen zu einer ökumenischen Verständigung*, 117—141.

[33] R. Grosche, 119. Nav. H. Schütte, n. d., 176.

[34] H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 394 in 395.

[35] K. G. Steck, *Was trennt uns von der römischen Kirche?* Wuppertal-Barmen 1958, 23. Navaja H. Schütte, n. d., 176.

sem Gospodova; zgodi se mi po tvoji besedi!' To je človekovo sodelovanje v tej stvari. To in samo to.«[36]

Božje odrešenje kot takšno je gotovo povsem božje delo. Toda sadov odrešenja nihče ne more biti deležen brez svojega prostovoljnega sodelovanja z milostjo. Na božjo besedo je treba dejavno odgovoriti s poslušnostjo vere, s predanostjo celotne osebe.

6. Vprašanje Marijinega »središtva«

Zadnji vesoljni cerkveni zbor je večkrat in enoumno naglasil, da je Jezus Kristus edini srednik in odrešenik ljudi.[37] Jezus Kristus je izvir vseh milosti. Marija pa je milosti polna. Marija »je in ostane ustvarjeno bitje, obdarjeno z milostjo«.[38] »Nobenega ustvarjenega bitja ni nikoli mogoče postaviti v isto vrsto z učlovečeno Besedo in odrešenikom.«[39]

Marijino sodelovanje ne okrnjuje in ne zmanjšuje odrešenja kot izključno božjega dela. Božji dar odrešenja ostaja čisti dar, tudi če ga človek ne sprejme. Naziv »Srednica« (vseh milosti) je mogoče pravilno razumeti na dva načina:

1. ker »je Marija v svojem telesu spočela, nosila in rodila tistega, ki je začetnik vseh milosti, Kristusa, čigar osebna milost se zliva na vse ljudi, zato moremo reči, da je Marija, kolikor mu je dala življenje, na neki način posredovala milost vsemu človeštvu«.[40]

2. »Srednica« more pomeniti isto kakor »priprošnjica«. Kristus je obljubil, da bo molitev v njegovem imenu uslišana (Jn 14,13). Nova zaveza nas pogosto poziva, naj molimo drug za drugega (npr. Kol 4,3). Kristjani moremo in tudi moramo moliti drug za drugega.[41]

V zvezi z Marijinim središtvom in njeno priprošnjo je še obsežnejše vprašanje o češčenju božje matere in svetnikov. Katoličani in pravoslavni smo si v tem edini. V katoliški Cerkvi ima češčenje božje matere relativno mesto. To se najbolj kaže v liturgičnih molitvah, kjer so vse prošnje naslovljene na Boga oz. na Kristusa in se v Kristusovem imenu ali v imenu sv. Trojice tudi končujejo. To velja tudi za vse druge molitve, na primer za rožni venec. V tem torej katoliška Cerkev ne misli prav nič drugače kakor Luter, ki v svoji razlagi magnifikata pravi: »Marija noče, da prideš k njej, ampak prek nje k Bogu.«[42] Tudi sicer Luter pogosto govori o Marijini priprošnji.[43]

Drugi vatikanski koncil nas izrecno svari pred napačnim češčenjem svetnikov (C 51) in tudi v odnosu do Marije priporoča treznost (C 67). Prav tako že tridentinski koncil uči, da je češčenje svetnikov »dobro in koristno«, a nikakor ni stroga dolžnost (DS 1821), za zveličanje ni potrebno. »Nobene odredbe ni v katoliški Cerkvi, da je kristjan dolžan častiti Marijo.[44] Pač pa je katoliška Cerkev to češčenje vedno zelo priporočala in pojasnjevala njegov pravi pomen.

---

[36] K. Barth, *Dogmatik im Grundriss*, München 1947 1947, 114.
[37] 2 Vat C 8, 14, 28, 49, 60, 62; E 20; D 2; M 7.
[38] H. Volk, *Christus und Maria*, v: *Catholica 29* (1975) 133.
[39] H. Volk, prav tam.
[40] Tomaž Akv., S. th., 3 q. 27 a 5 ad 1.
[41] Prim. H. Schütte, n. d., 179 s.
[42] R. Grosche, gl. v op. 33 n. d., 107; prim. W. Beinert, *Heute von Maria reden*, 59.
[43] Prim. WA 2,696; WA 7, 545; 547.
[44] R. Laurentin, v: J. Feiner/L. Fischer (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch*, Freiburg 1973, 617.

7. Ekumensko soglasje o Marijinih dogmah iz leta 1854 in 1950

Za izhodišče iskanja skupne poti k soglasju in zedinjenju naj navedem misli kardinala J. Ratzingerja, ki se sicer nanaša na dogmo o papeževem jurisdikcijskem prvenstvu: »Glede nauka o prvenstvu Rimu ni treba terjati od Vzhoda nič več, kakor so tudi v prvem tisočletju formulirali in živeli.«[45] Kot možno pot k zedinjenju so ta Ratzingerjev predlog sprejeli tudi na Vzhodu.[46]

Navedeni predlog bi utegnil priti zelo prav tudi glede na marijanski dve dogmi. V ekumenskem dialogu bi bilo namreč treba glede Marije izdelati sporazum, ki bi ustrezal skupni veri prvotne še nerazdeljene Cerkve. Nujno je potemtakem le to, da pravoslavna in evangeličanska Cerkev pozitivno vzameta na znanje obe zadnji marijanski dogmi. To pomeni, da njuna vsebina ni v nasprotju z vero nerazdeljene Cerkve in da obe dogmi na tej črti predstavljata možen razvoj skupne vere.

a) Soglasje glede dogme o Marijinem brezmadežnem spočetju

V verski resnici o »brezmadežnem spočetju« je rečeno, da je Marija po vnaprejšnji odrešenjski milosti Jezusa Kristusa od začetka svojega življenja ostala obvarovana izvirnega greha.

Marijo je Bog izvolil, kar Pavel pravi o vsakem kristjanu (Rim 8). Tudi Marija je bila potrebna odrešenja kakor vsi drugi ljudje (C 53). Bila je odrešena po Jezusu Kristusu, edinem sredniku in odrešeniku vseh ljudi. Milost opravičenja je prejela že ob spočetju, medtem ko so je drugi deležni pri krstu.

Naj nas ne preseneča, da je že Luter zastopal takšno prepričanje, ki je nato izrecno formulirano v dogmi iz l. 1854. »Zato je bilo nujno,« pravi Luter, »da je bila njegova mati... sveta devica, ki je bila odrešena in očiščega izvirnega greha, ter je po Svetem Duhu nosila enega samega Sina, Jezusa.« Kar pa zadeva Marijino spočetje, »namreč vlitje duše, pobožno in zveličavno verujemo, da se je to izvršilo brez izvirnega greha... In potemtakem je bila prvi trenutek, ko je začela živeti, brez greha«.[47]

b) Soglasje glede dogme o Marijinem vnebovzetju

Marija je bila ob koncu svojega življenja z dušo in telesom vzeta v nebesa. Vsebina te resnice je na črti skupne veroizpovedi: »Pričakujem vstajenje mrtvih in večno življenje.« Tudi 1 Kor 15,23 in Mt 27,52 vključujeta možnost telesnega vnebovzetja. Vsekakor pa to ustreza Pavlovi želji in hrepenenju, da bi »odšel s sveta in bi bil s Kristusom« (Flp 1,23).

Po mnenju kardinala J. Ratzingerja obstaja nekakšno telesno vnebovzetje vseh krščenih, o tem izrečno govori apostol Pavel: »Z njim vas je obudil in posadil v nebesa v Jezusu Kristusu« (Ef 2,6). To pomeni: »Krščeni je že zdaj privzet v (Kristusov) vnebohod in živi svoje skrito (pravo!) življenje tam, se pravi v poveličanem Gospodu. Obrazec o Marijinem 'vnebovzetju' s telesom in dušo izgubi s stališča tega besedila vso spekulativnost in samovoljnost... Rečeno je, da je v njej, ki je rodila Gospoda,... smrt použita v Kristusu v zmago.«[48]

Upoštevati je treba tudi nagibe, ki so tedaj narekovali razglasitev verske resnice. Dogma o Marijinem vnebovzetju se obrača — kakor je rečeno tam — proti

---

[45] J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 209. To perspektivo je Ratzinger zastopal že leta 1976 v Grazu.

[46] D. Papandreou, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt*, v: J. Ratzinger, *Dienst an der Einheit*, Düsseldorf 1978, 153.

[47] M. Luther, *WA* 53, 640 in *WA* 17/2, 288.

[48] J. Ratzinger, *Die Tochter Zion*, Einsiedeln 1977, 80 s.

spiritualizmu (ki je že od začetka ogrožal krščanstvo) in proti *materializmu*, proti »znotrajsvetnosti, v kateri tiči današnji človek kakor v zaporu, ne da bi se tega ujetništva sploh zavedal, kakor je nekoč dejal Graham Green«.[49]

Še posebej velja poudariti, da so praznik Marijinega vnebovzetja (Koimesis tes Theotókou, Zaspanja božje Porodnice) na Zahodu sprejeli z Vzhoda.[50]

Dejstvo, da so to versko resnico razglasili 1. novembra 1950, na praznik vseh svetih, hoče povedati, da je tudi Marija ud communio sanctorum, in sicer najodličnejši ud tega občestva. Danes je človek še posebej potreben in željan veselega oznanila o vzvišenem cilju svojega bivanja. Nobena veda ne more razkriti človeku te poklicanosti in tega dostojanstva.[51]

Tako o eni kakor o drugi verski resnici velja, da ju je treba razumeti kot izjavo o polni stvarnosti odrešenja: Prva govori o edinem temelju stvarnosti odrešenja, o milosti Jezusa Kristusa. Druga govori o cilju tega odrešenja: o človekovem poveličanju.[52]

Spet je zanimivo, da je Luter l. 1522 dejal, da v Svetem pismu ni zapisano, »kako je Marija v nebesih« — odločilno je, da svetniki živijo. L. 1544 je isti Luter v pridigi dejal, da ne ve, če je bila Marija vzeta v nebesa v telesu ali zunaj njega.[53] Zvingli je priznaval vnebovzetje.[54]

Sklep

Sveto pismo mora veljati vselej kot najvišje merilo pri izdelavi skupnih izjav o Mariji. Seveda je treba pri tem upoštevati celotno Sveto pismo (ki govori tudi o učiteljstvu Cerkve, npr. Jn 16). Nekaterih pomembnih novozaveznih mest sploh ni mogoče prav razumeti brez starozaveznih besedil in prapodob (npr. magnifikata).

Razlike v zvezi z Marijo nikakor ne opravičujejo ohranjevanja cerkvene razdeljenosti. V resnici je prav v mariologiji veliko več tistega, kar nas združuje, kakor tistega, kar nas ločuje. Neki katoliški škof je ob naslonitvi na apostolsko spodbudo Pavla VI. Cultus Marialis celo predlagal, da bi bila Marija »zavetnica ekumenizma«: »Ker je ista moč Najvišjega, ki je obsenčila nazareško devico, dejavna tudi v ekumenskem gibanju in ga napravlja rodovitnega, bi radi izrazili svoje upanje, da češčenje ponižne Gosodove dekle, kateri je Vsemogočni storil velike reči, v prihodnosti ne bo ovira, ampak pot iz zbirališče, da bi ponovno vzpostavili edinost vseh, ki verujejo v Kristusa.«[55]

V novejšem času z veliko vnemo delamo za ponovno zedinjenje Cerkva. Osnovno zanimanje, ki je gonilna sila diskusij, je z ene strani vera (faith), z druge pa cerkvena organizacija (order). Te diskusije pa bodo mogle priti do zaželenih sadov le, če bo privzeta tudi živa stvarnost občestva svetih. Ekumenski pogovori bi se morali z isto močjo obrniti k temu drugemu vidiku, ki edini more zagotavljati napredek v tem prvem vidiku. Govorjeno katoliško bi to pomenilo, da je prazno

---

[49] R. Grosche, n. d., 138; navaja H. Schütte, n. d., 187.

[50] A. Strle, v: *Leto svetnikov* III, Ljubljana 1972, 354—369; prim. H. J. Schultz, *Mariä Aufnahme in den Himmel (15. August)*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Maria heute ehren*, Freiburg 1977, 137 s.

[51] Prim. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München ³1977, 409—414.

[52] Prim. R. Grosche, v: *Catholica* XI, 2, 150.

[53] M. Luther, *WA* 10/3, 268; R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn 1952, 15.

[54] L. Vischer, v op. 27 n. d., 109.

[55] To misel je izrazil škof iz Osnabrücka Helmut Hermann Wittler. Prim. *KNA—ÖKI* 1982, 153.

govoriti o Petru, če hkrati ne govorimo o Mariji, in prav tako prazno in nesmiselno je govoriti o Mariji in češčenju svetnikov, če ne govorimo o Petru in cerkveni službi.[56]

Iz tega sledi, da so vse tri novejše verske resnice katoliške Cerkve med seboj notranje povezane: immaculata, infallibilis in assumpta.

Povzetek: Anton Štrukelj, Marija in edinost kristjanov

Mariologija postaja v teologiji in tudi v ekumenskem dialogu vedno bolj osrednja tema. Čeprav pravoslavni in evangeličani ne sprejemajo zadnjih dveh katoliških dogem o Marijinem brezmadežnem spočetju in vnebovzetju, je vendarle res, da je Odrešenikova mati Marija naša skupna mati. Sveto pismo in vera prve Cerkve sta trdna osnova na tej skupni poti k edinosti kristjanov.

Summary: Anton Štrukelj, Virgin Mary and Christian Unity

Mariology keeps on becoming the central theme of theology and also of ecumenical dialogue. Though the Orthodox and the Protestants do not accept the two latest Catholic dogms on the Immaculate Conception and the Assumption of the Virgin Mary, it is true the Mother of our Saviour is our common Mother. The Bible and the faith of the early Church represent a firm basis on this common road towards Christian unity.

[56] H. U. von Balthasar, *Katholizismus und Gemeinschaft der Heiligen*, v: *IKZ Communio* 17 (1988) 3—7, tu 6 s.

Francè Rozman

Marija v Svetem pismu

Krščanstvo je razodeta vera, ne plod človeškega umovanja, zato ima razodetje odločilno vlogo pri oblikovanju krščanskega verovanja. Vemo pa, da je poznejše versko izročilo marsikatero razodeto resnico obogatilo. Kaj je nastalo iz Matejevega treznega pripovedovanja o modrih z Vzhoda, ko so obiskali dete Jezusa v Betlehemu (prim. Mt 2,1—12)! Poznejše izročilo ve, da so bili modri kralji, da so bili trije, da jim je bilo ime Gašper, Miha (Melkon) , Boltežar, da je Gašper prišel iz arabskih dežela, Miha iz Perzije in Boltežar iz Indije.[1]

Podobno je pobožno izročilo obogatilo tudi Marijo, Jezusovo mater. Čim bolj je prva Cerkev prodirala v Jezusovo skrivnost, tem bolj je rastlo tudi spoštovanje do njegove matere, in ker Sveto pismo o njej, posebno o njenem človeškem življenju, ne pove veliko, je to skušala nadomestiti bogata apokrifna literatura. Med njo zavzema posebno mesto *Prvi Jakobov evangelij* (nastal je proti koncu 2. stoletja), ki je imel tak ugled v prvi Cerkvi, da je Cerkev iz njega sprejela nekaj spominov na Marijo in jih obhaja še danes, npr. god Marijinih staršev Joahima in Ane (16. avgusta), Marijino deviško rojstvo (8. septembra), Marijino darovanje v templju (21. novembra).[2] Nič manj pomembni niso drugi apokrifni spisi, npr. *Marijina vprašanja*,[3], dalje *Evangelij po Mariji*[4] in *Marijina genna*, spis, ki vsebuje predvsem telesne podatke o Mariji, rojstvo, rodovnik oziroma njeno pokolenje itd.[5]

Ljubezen in spoštovanje do Marije je spletlo okrog nje tako vzvišeno podobo, da si komaj predstavljamo njen nazareški vsakdan, npr. kot gospodinjo v nazareški hiši, delavko na polju po zgledu siromašne felahinje, njeno srečavanje z ženskami pri vaškem studencu, na trgu, v shodnici itd. Še teže si jo predstavljamo ostarelo. Nismo je še videli upodobljene v visoki starosti, ko bi ji gube zgrbančile obraz. Tudi o njeni smrti ne govorimo,[6] če že govorimo o njenem odhodu s tega sveta, potem

---

[1] O tem poroča *Armenska knjiga otroštva* (nastala proti koncu 6. stol). Prim. P. Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, 25, op. 2.

[2] Hennecke—Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I. Band Evangelien, Protoevangelium des Jakobus*, 280—283.

[3] Hennecke—Schneemelcher, n. d., 250—251.

[4] Hennecke—Schneemelcher, n. d., 251—255.

[5] Hennecke—Schneemelcher, n. d., 255—256.

[6] P. Gaichter zavrača v knjigi *Deklica Marjam* (Innsbruck 1970) mnenje, da Marija sploh ni umrla. Prim. hrvaško prireditev te knjige *Marija u Bibliji*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1970, 118.

pravimo, da je »zaspala«, kakor lepo pravi pesem: »Ko na zemlji si zaspala, srečno sladko in mirno...«.[7] V Jeruzalemu se cerkev, posvečena njeni smrti, imenuje Dormitio. Ob nastanku v začetku 4. stoletja je bila pravzaprav severozahodni kot bazilike Sveti Sion.[8] Po vsem tem je zelo umestno vprašanje, kaj pravzaprav pravi Sveto pismo o Mariji?

Sveto pismo Nove zaveze ne pove veliko o Mariji.[9] Njeno ime se pojavi v njem samo 19-krat, medtem ko se ime učenca, ki ga je Gospod ljubil, pojavi 34-krat in ime Peter za »Simona, Janezovega sina« (Jn 1,42), 154-krat. Če izvzamemo poročila o Jezusovem otroštvu, kakor sta jih ohranila evangelista Matej in Luka v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev, je Marija v evangelijih neposredno omenjena samo trikrat: na svatbi v galilejski Kani (Jn 2,1—12), ko se je hotela sestati z Jezusom skupaj z njegovimi brati nekje sredi Jezusovega javnega delovanja v Galileji (Mr 3,31—35 in vzp.) in pod križem (Jn 19,25). Prav tako je trikrat omenjena posredno v Novi zavezi: ko je Jezus po govoru v prilikah nastopil v domači nazareški shodnici, so se rojaki čudili njegovemu govorjenju in se spraševali: »Ali ni njegova mati Marija?« (Mt 13,55 in vzp.), ko je neka žena iz množice povzdignila glas in mu zaklicala: »Blagor telesu, ki te je nosilo, in prsim, ki so te dojile« (Lk 11,27) in ko je Jezus v govoru v shodnici v Kafarnaumu napovedal evharistijo, so Judje nad njim godrnjali in govorili: »Ali ni to Jezus..., njegovo mater poznamo?« (Jn 6,42).

Zunaj evangelijev je Marija neposredno omenjena samo enkrat, in sicer, ko so apostoli po vnebohodu enodušno vztrajali v molitvi z ženami in z Jezusovo materjo Marijo in z njegovimi brati ter čakali na prihod Svetega Duha (Apd 1,14) in enkrat posredno, ko pravi apostol Pavel v Gal 4,4, da je bil Jezus rojen iz žene. To je tudi najstarejša zapisana vest o Mariji v Novi zavezi in naglaša resnico, da je bila žena tisto sredstvo, po katerem je bil Božji Sin uveden v človeško družino, ali še bolj natančno, v ljudstvo, ki je bilo podvrženo postavi, da bi odkupil tiste, ki so bili pod postavo in bi prejeli posinovljenje (prim. Gal 4,5).

Če seštejemo vse vesti o Mariji v Novi zavezi, jih je skupaj 71. Od teh se jih največ nanaša na njeno materinstvo. V Novi zavezi je 38-krat omenjena kot mati Božjega Sina, in sicer 27-krat neposredno z besedo mati, npr. Jezusova mati Marija (prim. Apd 1,14), Jezusova mati (Jn 2,1) in najbolj pogosto »njegova mati Marija« (Mt 1,18; 13,35) in 11-krat z izrazi, ki se nanašajo na materinstvo, npr. »kar je spočela, je od Svetega Duha« (M 1,20), »bila je noseča od Svetega Duha« (M 1,18), »rodila je sina, prvorojenca« (Lk 2,7).

Za izrazom »mati« je daleč manjkrat, natančno 8-krat, omenjena z besedo »žena«, dvakrat »devica«, dvakrat »zaročenka« (Mt 1,18; Lk 2,5), enkrat »dekla Gospodova« (Lk 1,38) in enkrat »mati mojega Gospoda« (Lk 1,43).

Nova zaveza, tudi evangelisti, pretežno pripovedujejo o Mariji. Medtem ko Matej in Marko samo pripovedujeta o Mariji, pri Luku in Janezu Marija tudi sama spregovori. Če izvzamemo Poveličuj (Lk 1,47—55), Marija pri obeh evangelistih dvakrat spregovori. Pri Luku obakrat pri angelovem oznanjenju: »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« (1,34) in »Glej, dekla sem Gospodova, zgôdi se mi po tvoji besedi!« (1,38); pri Janezu pa obakrat na svatbi v galilejski Kani: »Vina nimajo več« (2,3) in »Karkoli vam reče, storite« (2,5). Če pravi Platon, da je beseda

---

[7] Druga kitica pesmi O Marija moje želje.

[8] P. Lemaire, *Petit guide de Terre Sainte*, Jeruzalem 1964, 126—127.

[9] Reformatorski teologi v 16. stol. so ugotovili, da Sveto pismo tako malo pove o Mariji, da s temi podatki ni mogoče oblikovati kake znanosti. Prim. V. Dermota, *Koncilska in pokoncilska mariologija*, v: *BV* 47 (1987) 356.

obleka človeške duše, potem je Marija s temi besedami najbolj razkrila svojo dušo. Najbolj jo je razkrila s hvalnico Poveličuj. Z njo je daleč presegla vse, kar je bilo povedano o njej. Ko je povzela vse, kar je bilo povedano o njej, je v duhu preletela vso odrešenjsko zgodovino in odkrivala božje delovanje v njej. Zdaj je postala sama predmet božjega delovanja. »Velike reči ji je storil on, ki je mogočen in je njegovo ime sveto« (1,49). Zato poje in izreka misli, s katerimi okrona vso svetopisemsko poezijo. Prav Marijino poseganje v vrh svetopisemskega razodetja spričuje, da moremo vse svetopisemsko pripovedovanje o Mariji in njeno samo govorico zvrstiti v tri skupine:

1. Sveto pismo pripoveduje o Marijinem človeškem življenju,
2. Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v odrešenjski zgodovini,
3. Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v Cerkvi, in če je žena v Raz 12,1—2, ki se je prikazala kot veliko znamenje na nebu, Marija, potem pripoveduje Sveto pismo tudi o Mariji v nebeški slavi.

Sveto pismo pripoveduje o Marijinem človeškem življenju

Medtem ko Matej, Marko in Janez takoj predstavijo Marijo kot božjo mater, torej že v njeni vlogi v odrešenjski zgodovini, Luka le nekaj pove o njej kot človeku. Luka sploh največ pove o Mariji, tako da upravičeno imenujemo njegov evangelij *marijanski evangelij.* Staro izročilo je celo vedelo, da je Luka naslikal Marijo, zato se imenuje »slikar Device Marije«.[10] Ker pa nikjer ni sledu o Lukovem portretu Marije, moramo najbrž tako razumeti to staro izročilo, da je ni naslikal s čopičem, temveč s peresom.

Prvo, kar Luka pove o Mariji, je to, da je bila *devica.* Ko jo odkrije svetu, je ne predstavi z imenom Marija, temveč vnaprej pove, da je bila devica. »Bog je poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret k *devici...* in *devici* je bilo ime Marija« (1,27). Luka je očitno s tako oblikovanim stavkom hotel naglasiti resnico, da je Marija devica, kajti v grščini velja ista zakonitost v gradnji stavka kot v slovenščini. Če se osebek v stavku ponovi, ga drugič izrazimo z zaimkom, torej: »Bog je poslal angela Gabriela v galilejsko mesto Nazaret k devici... in *njej* je bilo ime Marija,« ker pa Luka tudi na drugem mestu uporablja besedo *devica,* je s tem očitno hotel naglasiti resnico, da je Marija devica.

V ozadju Lukovega izraza *parthenos* — devica je hebrejska beseda b^etula^h, ki še krepkeje vključuje misel o devištvu, kot posvetna raba grške besede *parthenos,* čeprav parthenos izraža bistvo device. Ob tem se sprašujemo, čemu Luka tako naglaša Marijino devištvo, ko pa vemo, da devištvo v Stari zavezi ni bilo ideal. Vsako dekle se je pripravljalo na zakon. Vsako dekle je v globini duše nosilo željo postati mati, če mogoče celo Mesijeva mati. Če ga že ne bo sama rodila, da ga bo gledala vsaj v svojih potomcih, ko bo rodila otroke. To željo je navdihovalo vsakemu dekletu silno hrepenenje po Odrešeniku, zato sta veljali neporočenost in nerodovitnost za zlom dekletovega življenja. Luka pa pojmuje devištvo globlje. Ne misli na spolno nedotaknjenost dekleta (prim. Sod 19,24; Job 31,1), temveč je devištvo podoba zvestobe božjega ljudstva Jahveju, ki se mu je podaril v ljubezni, tako da se mu ne bo nikoli izneverilo.[11] Z devištvom Luka naglaša, da se je Marija v zvestobi in ljubezni popolnoma podarila Bogu.

Luka jo odkriva svetu, ko je bila »zaročena z Jožefom« (1,27b). Ob njeni zaroki z Jožefom jo prvič omenja tudi Matej (1,18). Zaroka je torej drugi podatek o Mariji.

---

[10] *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze,* MD Celje 1982, 250.

[11] Prim. *Biblijski leksikon,* Krščanska sadašnjost, Zagreb 1972 pod iztočnico Djevica (69).

Marija se je zaročila z Jožefom tako kot vsako dekle njene starosti z namenom, da bi se poročila z njim. Poročilo o zaroki razkriva tudi njeno starost. Dekleta so se zaročale pri dvanajstem ali dvanajst in pol leta starosti, s trinajstim letom pa poročale. Pred enajstim letom je deklica veljala za *dete*, med enajstim in dvanajstim letom za *mladenko*, s trinajstim letom pa je bila *polnoletna*. Odlaganje z zaroko deklice, ki je bila že zrela za možitev, je pomenilo njeno onečaščenje in ponižanje do prostitutke, je učil sloviti rabi Aqiba.[12]

Luka pa ne omenja njenih staršev, pač pa nekaj pove o njenem rodu, o čemer pa se lomijo kopja med eksegeti. Ker pravi, da je bil angel poslan k devici, »zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše« (1,27b—d), menijo nekateri, da se besede »iz Davidove hiše« nanašajo na Marijo, ker je Marija glavna oseba v pripovedi, ne Jožef, zato jih je treba vezati z besedo »devica«. Luka bi s tem povedal, da je bila Marija iz Davidove rodbine. Tako so Luka razumeli že cerkveni očtje (Efrem, Irenej) in pisatelji (Justin, Tertulijan), čemur pa mnogi današnji razlagalci nasprotujejo. Težko je ubraniti iz besed, kakor jih je postavil v stavku Luka, trditev, da je bila Marija iz Davidove rodbine, kajti tako kakor so postavljene v stavku, se morejo nanašati samo na Jožefa.[13] Besede »iz Davidove hiše« so pristavek in se nanašajo na Jožefa, torej je Luka tu povedal, da je bil Jožef iz Davidove hiše, kakor je za Marijo povedal, da je bila iz Aronove rodbine. Marija je bila v sorodstvu z Elizabeto (1,36), za Elizabeto pa izrecno pravi, »da je bila izmed Aronovih hčera« (1,5), torej je bila Marija iz duhovniške Aronove rodbine, ne pa iz kraljeve Davidove rodbine. Kakor Luka jasno pove, da je bila Marija Elizabetina sorodnica (1,36) in zato Aronove rodbine (prim. 1,5), tako v 1,27b—d jasno pove, da je bil Jožef iz Davidove rodbine. Jezus je zato Davidov sin, ker je Jožef, ki je bil iz Davidove rodbine, veljal pred postavo za njegovega očeta. Nanj je prenesel vse pravice svojega rodu, kajti posinovljenci so bili pred postavo isto kot fizični sinovi.

Luka šele zdaj pove, da je bilo devici ime *Marija*. To je bilo na pragu Nove zaveze dokaj pogosto žensko ime pri Judih. Tako je bilo ime eni od desetih žena Heroda Velikega. Tudi nekaj ženam, ki so spremljale Jezusa od Galileje do Kalvarije ali so se z njim drugače srečevale, je bilo tako ime. To so bile: Marija Magdalena, Marija, Lazarjeva sestra iz Betanije, Marija, mati Jakoba ml. in Marija, mati Janeza s priimkom Marko (Apd 12,12), medtem ko sta iz celotne starozavezne zgodovine znani samo dve ženski s tem imenom: Marija, Mojzesova in Aronova sestra (2 Mz 15,20) in hči nekega Egipčana (1 Krn 4,17). Hebrejsko so izgovarjali ime *Mirjam*, to je naša Mirjana, aramejsko pa Mariam, odtod grška oblika Maria in naša *Marija*.

Razlagalci še vedno iščejo pravi pomen tega imena. Ker imajo vse osebe na pragu Nove zaveze globok simboličen pomen, npr. Zaharija — Bog se spominja, Elizabeta — Bog je prisegel (Bog je spolnil svojo obljubo), Janez — Bog je usmiljen, Jezus (Jehošua, Jošua) — Bog je rešitev, razumemo prizadevanje strokovnjakov, da bi odkrili pravi pomen imena Marije. O. Bardenhewer je doslej naštel 70 razlag tega imena. Že to spričuje, kako priljubljeno je to ime in kako dragoceno bi bilo, če bi s pravim poznanjem vsebine tega imena še globlje spoznali bistvo nje, ki nosi to ime. Naj to veliko prizadevanje ponazori nekaj primerov.

Ker je bilo najprej tako ime Mojzesovi sestri, ni povsem nesmiselno trditi, da se skriva v imenu koren egiptske besede *mrj* ali *mrjt*, ki pomeni v staroegiptščini: ljub-

---

[12] A. Rebić—P. Gaechter, *Marija u Bibliji*, 44.

[13] Prim. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium 1. Teil, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, ³1984, 42.

ljena, zaželena, torej »ljubljena od boga Ra«, »ljubljena od boga Ptah«. Ker so v hebrejskem imenu *Mirjam* isti radikali, bi ime pomenilo »ljubljena od Jahveja«. Stari rabini pa so izvajali ime iz korena *mar* — grenek, trpek, bridek in dejali, da jih je ime Marija spominjalo na grenko, trpko, bridko življenje njihovih prednikov v Egiptu. Drugi spet izvajajo ime iz korena *meri* — debel, tolst, rejen, kateremu je dodana še okrajšava imena Jahve, jah, torej *meri—jah;* na Vzhodu je bila namreč debelost znamenje ženske lepote, dobrote in blaginje.

Aramejska oblika *Mariam* pa najbrž izhaja iz aramejske besede *mar* — gospod, zato *Mar—jam* — gospa, kneginja, medtem ko hebrejska oblika *Mirjam* združuje v sebi besedi *meir* — zvezda (pogosto današnje žensko ime v Izraelu, npr. Golda Meir) in *jam* — morje, torej morska zvezda, stella maris.[14] Morda so Izraelci na pragu Nove zaveze dajali deklicam to ime samo v spomin na Mojzesovo sestro Marijo, kajti vseh 70 razlag, vsaj jezikovno gledano, ostaja še vedno samo poskus, kako razložiti bistvo tega imena.

Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v odrešenjski zgodovini

Tudi ko Luka pripoveduje o Mariji kot človeku, pripoveduje tako, da s tem sega že v nadnaravno področje. Marijino devištvo ni samo fiziološko, temveč je znamenje njene trajne zvestobe in privrženosti Bogu. Marijino zaroko z Jožefom omenja zato, da pokaže na Davidovo sinovstvo Marijinega otroka. Marijino poreklo iz Aronove rodbine pa nakazuje duhovništvo njenega Sina, kar je Marija izrazila, ko je darovala štirideset dni starega Jezusa v templju (Lk 2,22—24). Vse torej, kar je povedal o Mariji kot človeku, dobiva nadnaravno razsežnost. Luka je tudi prvi, ko omenja tisto, kar je postavilo Marijo v nadnaraven svet. Angel, ki je vstopil pri njej, jo imenuje »milosti polna«. Lukov izraz za to »keharitoméne«, je vsebinsko tako bogat, da ga prevodi ne morejo izraziti z eno besedo, temveč opisno: gratia plena (Vg), comblée de grâce (BJ), piena di grazia (sodobni italijanski prevod), Gnadevolle (Resch), milosti puna (Stvarnost, Zagreb 1968), milosti polna (naš jubilejni prevod, Ljubljana 1984).

V izrazu *keharitoméne* je beseda *háris* — milost oziroma iz tega samostalnika narejen glagol *haritóo,* kar pomeni navdam, prešinem z milostjo, tako je osebek ves prežet z milostjo. Grški glagoli na -óo morejo, čeprav ne nujno, izražati obilje, polnost, natrpanost,[15] zato je dokazovanje iz besednega debla samo možno, ne pa izključno prepričljivo dokazovanje Marijine prenapolnjenosti z milostjo, vendar eno kljub vsemu zanesljivo drži. Glagolska oblika *keharitoméne* je v perfektu. Grški perfekt pa ne označuje v preteklosti izvršeno dejanje, temveč stanje, ki je nastalo po dejanju, ki se je zgodilo v preteklosti in se to stanje razteza v sedanjost, kar pomeni, da angel, ki je prišel k Mariji, ni podelil Mariji polnost milosti, temveč jo je v takem stanju našel. Ker perfekt izraža samo posledico dejanja, se je dejanje samo, napolnjenost z milostjo, moralo zgoditi že davno prej. Kdaj? Mi verujemo, da ob njenem spočetju, zato so bile prav te angelove besede najmočnejši dokaz za razglasitev verske resnice Marijinega brezmadežnega spočetja. Papež Pij IX. se je v buli, s katero je l. 1854 razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, sklicéval prav na te besede,[16] čeprav je globoko prepričanje Cerkve o njeni brezma-

[14] Prim. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti,* Paris ³1961, stolpec 798.
[15] H. Schürmann, n. d., 45, op. 34.
[16] Prim *DB* 2800.

dežnosti globlji dokaz te resnice, kot sklicevanje na jezikovni pomen besede *keharitoméne*.[17]

Marija je *božja mati*. Že statistika izrazov kaže, da jo Sveto pismo najbolj pogosto imenuje mati. To je postala, ko je privolila v angelovo sporočilo: »Spočela boš in rodila Sina, ki mu daj ime Jezus. Ta bo velik in se bo imenoval Sin Najvišjega. Gospod Bog mu bo dal prestol njegovega očeta Davida in kraljeval bo v Jakobovi hiši vekomaj; njegovemu kraljestvu ne bo konca« (Lk 1,31—33). Marija v to ni bila primorana, temveč je svobodno privolila. Njenega materinstva ne smemo razumeti samo tako, da je dala otroku vse, kar mu dá mati: Jezusa je *spočela* — besedna zveza »iz katere je bil rojen« (Mt 1,16), pasivni aorist glagola *roditi* (gennáo) s predlogom *iz* (eks), ko mu sledi samostalnik v 2. sklonu, pomeni v duhu grškega jezika samo tisto, kar pri nastanku novega življenja stori ženska: samo ona spočne, samo ona rodi —ga *nosila* (Mt 1,18; Lk 2,5), *rodila* (Lk 2,7; Mt 1,16.18), *povila* v plenice (Lk 2,7), *dojila* (Lk 11,27), *prišla k očiščevanju* (Lk 2,22), temveč tudi, da ga je *vzgojila* (Lk 2,15), zanj *skrbela* (Mt 2,14) in z njim *trpela* (Jn 19,25). Njeno materinstvo obsega jaslì in Kalvarijo. Samo v tem razponu razumemo, da se je zanj premišljeno in svobodno odločila.

Po materinstvu tudi najbolj posega v Boga. Rodila je Boga — človeka. To je prva izpovedala Elizabeta, ko je dejala:»Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?« (Lk 1,43). Ker beseda *Gospod* pomeni v Lukovem izrazju isto kot Bog, moremo Elizabetine besede tudi izraziti: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega *Boga*?«, s čimer ni samo »po navdihnjenju Svetega Duha« (prim. Lk 1,41) povedala, da je Marija božja mati, temveč tudi pokazala na glavni vzrok Marijinega blagrovanja. Sama jo je prva počastila zato, ker je božja mati in s tem odprla neskončno vrsto njih, ki iz istega razloga častijo Marijo. Vsa Marijina veličina je v tem, da je mati Božjega Sina.

Marija je sprejela tako izjemno božje povabilo preprosto zato, ker je bila do kraja predana Bogu. To pomenijo njene besede: »Glej, dekla sem Gospodova« (Lk 1,38), ki jih še bolje razumemo, če upoštevamo njih izvirni pomen in družbeni položaj, v katerem jih je izgovorila. Marija je rekla *idoù, he doúle Kyrîou*, pri čemer *doúle* pomeni isto kot latinsko *serva* — sužnja. V takratnem družbenem redu je bila *serva* —sužnja nasprotje od *civis* — svobodna državljanka, zato *doúle* pomeni manj kot dekla ali služkinja. Sužnja je imela drugačen položaj v takratni družbi kot dekla ali služkinja (gr. pais). Medtem ko je dekla lahko celo nadomeščala gospodinjo in bila njen »alter ego«, je bila sužnja (doúle) brez osebnih pravic in popolnoma odvisna od volje svoje gospodinje. Marija se ima pred Bogom za sužnjo, kar pomeni, da v vsem in v celoti uklanja svojo voljo Bogu. Tako je imenovala sama sebe. Medtem ko so jo ljudje klicali *Mirjam* in so jo nebesa imenovala *milosti polna*, je sama sebe imenovala *sužnja Gospodova*.

Končno razodeva Luka še en vidik njenega duhovnega življenja. To je njena vera. Ta je bila večja od vere Abrahama in večja od vere Zaharija, ki je bil v podobnem položaju kakor sama, vendar ona ni zahtevala znamenja od angela, temveč samo vprašala, *kako* se bo to zgodilo, ko ne živi z možem (Lk 1,34). Ko ji je angel pojasnil, je preprosto verovala. Zaradi te vere jo je blagrovala že sorodnica Elizabeta (Lk 1,45) in prav njeno vero je hotel naglasiti Jezus, ko je odklonil, da bi se sestal z njo, ko je prišla skupaj z njegovimi brati in bi rada govorila z njim. Jezus pa je pokazal na svoje učence in rekel: »To so moja mati in moji bratje. Kdorkoli

---

[17] Prim. H. Schürmann, n. d., 45, op. 34.

namreč spolni voljo mojega Očeta, ki je v nebesih, mi je brat in sestra in mati« (Mt 12,49b—50).

Jezus je s tem naglasil novo obliko medsebojne povezanosti. Zdaj ne bodo več odločale telesne in sorodstvene vezi, temveč duhovne. Vera je močnejša vez od krvnih vezi. V družbi, ki jo ustanavlja, bo odločujoča vera. Vanjo so povabljeni vsi, tudi Jezusovi sorodniki, vendar ne tako, da bi imeli v njej prednostni položaj. Zdaj se je posebno izkazala Marijina vera. Ta ima poslej večjo vlogo od njenega materinstva. Občestvo, ki ga ustanavlja Jezus, je občestvo bratov in sester, ki so povezani med seboj po veri, ne po krvi, zato beseda brat pomeni najprej biti član iste verske skupnosti, biti v veri najtesneje povezan z drugimi, biti eno z Jezusom (prim. Gal 3,28). Jezus se ni odtegnil svoji materi zato, da bi zmanjšal vlogo njenega materinstva, temveč da je opozoril na veličino njene vere, saj se je v veri Marija od vseh najbolj odlikovala (prim. Lk 1,45).

Sveto pismo pripoveduje o Marijini vlogi v Cerkvi

Prav zaradi svoje vere je Marija najbolj vidna članica Cerkve. Njena vera se je najbolj izrazila, ko je z apostoli, ženami in Jezusovimi brati čakala na prihod Svetega Duha (Apd 1,14). To je bila čakajoča Cerkev. Čakala je na izpolnitev obljube Božjega Sina (prim. Lk 24,49). Čakala je tako, da je z njimi molila. Njihovo čakanje torej ni bilo prazno, temveč budno. Cerkev je občestvo vernih, ki v budnosti pričakujejo Gospoda. V tej budnosti jim je bila Marija vzor. Bila je z njimi in z njimi molila. Njena navzočnost jih je krepila in duhovno spodbujala.

Luka posebno naglaša vlogo Marije in žena v tej čakajoči Cerkvi, kar je prava novost v odnosu do judovskega verskega občestva, ki se ni oblikovalo po zastopstvu žensk in ženske tudi ni vključevalo v obredje. Luka s tem naglaša, da Cerkev, ki nastaja, ni samo občestvo moških, ni občestvo, ki bi bilo le odprto ženskam, temveč je občestvo moških in žensk, ker so vsi enako odrešeni.[18]

Po razlitju Svetega Duha čez vse človeštvo na binkošti (prim. Apd 2,17) je nastopil njen trenutek. Zdaj jih ni več le s svojo vero spodbujala, temveč neposredno zanje posredovala. Če se je Jezus na svatbi v galilejski Kani tako vedel, kakor bi preslišal njeno prošnjo, čeprav je končno storil prav to, kar ga je prosila, se je zato tako obnašal, ker še ni prišla njegova ura. Prav iz besed, s katerimi je navidezno zavrnil Marijino prošnjo »Moja ura še ni prišla« (Jn 2,4b), sklepamo, da bo takrat, ko bo prišla njegova ura in bo odvzet s tega sveta (prim. Mr 2,20), nastopila njena ura pomoči in posredovanja.

Prav zato jo je tik pred smrtjo izročil učencu, ki ga je ljubil, za mater. »Glej, tvoja mati,« mu je dejal, ko je visel na križu (Jn 19,27). Tako je postala njegova mati, in ker je Janez takrat predstavljal vse ljudi, je Marija postala mati vseh ljudi, vseh odrešenih. Marijo bi lahko izročil Janezu tudi z drugimi besedami, vendar mu je razločno dejal: »Glej, tvoja mati!«, ker je sam dobro vedel, kaj pomeni mati. Mati čuti bolj, kakor kdorkoli, mati se zgane prej kakor kdorkoli in mati poseže prej v dobro stiskanemu in ogorčenemu, kakor kdorkoli, ker je pač mati. Marija pa ni njihova telesna, temveč duhovna mati. Kakor je njegovo kraljestvo duhovne narave in je duh srčika življenja, tako tudi Marija posreduje za duhovne potrebe ljudi. To dela že s svojim zgledom, posebno z zgledom vere. To dela zaradi svoje bližine Bogu. To dela preprosto zato, ker je mati.

---

[18] Prim. *Il posto di Maria nella Chiesa della Pentecoste*, v: *JEZUS 23 (1973) 728.*

Evangelist Janez je zadnji med novozaveznimi pisatelji, ki je pisal o Mariji. Čeprav je napisal evangelij, ko se je že uveljavljala tretja krščanska generacija, med leti 96 in 100 in je imela že bogate izkušnje s poveličanim Jezusom, opisuje Marijo tesno povezano z Jezusovim zemeljskim življenjem. Dvakrat jo omenja: na začetku Jezusovega javnega delovanja, ko je na svatbi v galilejski Kani naredil prvi čudež, in na koncu Jezusovega življenja, ko je že visel na križu. Z Marijo torej začenja in sklepa Jezusovo javno življenje. Obakrat jo Jezus imenuje malce trdo, žena: »Kaj hočeš od mene, žena?« (2,4) in »Žena, glej, tvoj sin!« (19,26), čeprav ne smemo pretiravati trdote pomena besede »žena«. Beseda ima na Jezusovih ustih predvsem splošen značaj. Ne ozira se na njeno starost, je lahko mlada ali stara, ne na njen stan, je lahko samska ali poročena, ne na njeno moralno držo, je lahko devica ali grešnica. Ta splošnost dobi svoj polni pomen še posebno v Jezusovi besede na križu: »Žena, glej, tvoj sin!« Kakor je sama ženska v najbolj splošnem pomenu besede, tako postaja zdaj vsem mati. Od njenega duhovnega materinstva ni nihče izvzet. Kakor je Jezus odrešil vse, tako je Marija mati vseh. V Kani je Jezus z navidezno zavrnitvijo Marijine prošnje pokazal, da z njegovim javnim delovanjem stopa vera nad sorodstvene vezi, na križu pa jo je v veri razglasil za duhovno mater vseh ljudi. Z obojim pa Janez meri v povelikonočni čas, kajti ko je pisal evangelij, so se krščanske srenje že močno zavedale, da je Marija resnično njihova duhovna mati. Apostolska dela so priča za to in kakor je bilo v apostolskih časih, tako je ostalo skozi vso zgodovino Cerkve, Marija pa je tudi danes njen najbolj častitljivi član, še več, Marija je mati Cerkve.

In Marija v nebeški slavi

V umetnosti,[19] pridigah in od 4. stoletja naprej tudi v eksegezi, ne pa prej, večkrat slišimo, da je Janez v znamenju na nebu (Raz 12,1—2), gledal Marijo v nebeški slavi. Tako so razumeli njegovo videnje Kasiodor, Ambrož, Alkuin, Albert Veliki in ptujski škof Viktorin (u. 305), ki je bil prvi razlagalec Razodetja na naših tleh. Ker je dete žene, ki se je prikazala kot znamenje na nebu, Mesija (12,5), logično sklepamo, da je Janez gledal Marijo v nebeški slavi. Toda, če beremo odlomek naprej, naletimo na nepremostljive ovire.

1. Od v. 3 naprej pravi Janez, da se je prikazalo na nebu še drugo znamenje: ognjenordeč zmaj, ki je imel sedem glav in deset rogov in je s svojim repom pravkar treščil tretjino zvezd z neba, nato pa se postavil pred ženo, ki je bila na porodu, da bi požrl njenega otroka (prim. 12,3—4). Ker nihče ne misli, da je Janez gledal na nebu resničnega zmaja, temveč je bil zmaj le simbol nečesa, zato tudi njegovega protiznamenja, žene na nebu, ne smemo razumeti dobesedno, temveč simbolično. Tudi žena na nebu je simbol nečesa.

2. V v. 4 pravi Janez, da se je zmaj postavil pred ženo, da bi požrl njenega otroka, vendar evangeljska poročila o Mesijevem rojstvu nič ne vedo o hudičevem zalezovanju Mesija v božični noči. Njegovih besed »in porodila je otroka, dečka« (v. 5a) in »njen otrok je bil odnesen k Bogu in njegovemu prestolu« (v. 5c), ne smemo razumeti v smislu božične noči, ker je bilo dete takoj vzeto v nebo. Janez preskoči vse Mesijevo zemeljsko življenje in naglaša predvsem njegovo poveličanje. Prav s tem dogodkom se je dejansko začelo krščansko oznanjevanje odrešenja. Tudi o kakšnem begu Mesijeve matere v puščavo (prim. 12,6), evangeliji nič ne vedo.

---

[19] Opozorim naj samo na Murillovo sliko Brezmadežne.

3. V v. 17 pravi Janez, da se je zmaj bojeval tudi s preostalimi iz njenega rodu, torej je imela žena še druge otroke, kar pa je nezdružljivo z Marijo.

4. Janez posebno močno naglaša porodne bolečine žene.»Žena je vpila od porodnih muk in bolečin« (v. 2). Porodne bolečine so gotovo znamenje skorajšnjega poroda, vendar se sprašujemo, čemu jih Janez tako močno naglaša? Ne moremo se znebiti vtisa, da z njimi namiguje na greh prvih staršev v raju. Bog je Evi napovedal, da bo veliko trpela med nosečnostjo in porodom (prim. 1 Mz 3,16 z Raz 12,2). Evo je skušal satan, stara kača (prim. 1 Mz 3,1 z Raz 12,9; 20,2), med Evinim zarodom in satanom bo sovraštvo (prim. 1 Mz 3,15 z Raz 12,17). Po vsem tem je zelo verjetno, da žena v Janezovem videnju simbolizira starozavezno božje ljudstvo, katerega začetnica je bila Eva, in ker je iz tega ljudstva izšel Mesija, simbolizira tudi novozavezno božje ljudstvo, Cerkev. Tako je razumel Janezovo videnje že sv. Avguštin in tako ga razlagajo tudi mnogo sodobni eksegeti.[20]

5. Ker je Marija rodila njega, ki je ustanovil novozavezno božje ljudstvo, Cerkev, je sama najbolj popolno vključena v to ljudstvo, tako da znamenje na nebu posredno namiguje nanjo samo, čeprav jo neposredno kaže vključeno v božje ljudstvo, Cerkev. Marija je članica novozaveznega božjega ljudstva, in ker Janez gleda to ljudstvo kot znamenje na nebu, se pravi v nebesih, so nebesa cilj tega ljudstva. Z Marijo je pot do tega cilja najbolj zanesljiva. Janez torej ni gledal nje same v nebeški slavi, temveč ljudstvo, ki z njo potuje k tej slavi. Marija je kažipot v nebesa ali, kakor prilagojeno pravi bogoslužje:»Kdor najde mene, najde življenje in prejme milost od Gospoda« (Prg 8,35).

---

[20] A. Feuillet navaja zelo obsežen seznam literature o istenju žene v Janezovem videnju in pravi, da je po izčrpnih razpravah težko trditi, da žena ne bi pomenila izvoljenega božjega ljudstva; Marija je mišljena samo posredno. Prim. *L'Apocalipse*, Paris 1962, 94 sl.

Zmaga Kumer

Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi

Začetki krščanstva pri Slovencih so povezani z Marijo, saj sta prav najstarejši cerkvi — Gospa Sveta iz 8. stol. na salzburškem misijonskem območju in cerkev v Miljah pri Trstu iz 9. stol. na oglejskem območju — posvečeni Mariji. Slovenska ljudska pesem, — v kateri odseva vse, kar je naše ljudstvo doživljalo ali kar ga je miselno in čustveno zaposlovalo, — ni mogla mimo Marije. Skromnost evangeljskega poročila ni pomenila nobene ovire ljudski ustvarjalnosti. Evangelij, ki je oznanilo o Jezusu, omenja Marijo le ob nekaj dogodkih iz njegovega življenja in delovanja, ob križanju in prihodu Sv. Duha. Na temelju teh drobcev, izročila in nauka Cerkve se je v naši pesmi izoblikovala podoba Marije, matere Jezusa človeka in Boga, pa tudi priprošnjice v sleherni telesni ali duševni stiski.

Kakor ima vsaka umetna pesem svojega ustvarjalca, tako je tudi na začetku vsake ljudske pesmi posameznik, znan ali neznan, neuk ali šolan. Da si ljudstvo novo besedilo prisvoji in ga pojoč ohranja, mu mora biti sprejemljivo, tj. po vsebini in načinu izražanja blizu že obstoječim ljudskim pesmim.

Za ljudske pesmi nabožne vsebine mislijo nekateri raziskovalci, da so jih zlagali duhovniki za potrebe kateheze, zlasti med reformacijo, in da so jim bile ljudske.[1] Pri nekaterih slovenskih bi res mogli domnevati, da jih je zložil teološko izobražen ustvarjalec, če niso bile morda prevzete od drugod. Vendar naših preprostih ljudi tudi ne smemo podcenjevati. Če v preteklosti niso bili kaj prida šolani, pa vendar niso bili versko nepoučeni in legendarno izročilo so jim poleg pridig (ki so zajemale npr. iz zbirke Legenda aurea)[2] posredovale freske v naših, bogato poslikanih podeželskih cerkvicah. Tudi tista slovenska ljudska nabožna pesem, ki je po vsebini morda sorodna pesmim drugih narodov, ni zato nič manj naša. Saj vemo, da ljudski pevci sprejmejo in ohranijo samo tisto, kar ustreza njihovi miselnosti in občutju.

---

[1] D. R. Moser, *Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation.* Berlin 1981.

[2] Prim. *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz.* Heidelberg 1963.

Resnico o Marijinem deviškem spočetju najdemo v naši pesmi izraženo s prispodobo, ki je znana iz pravljičnega izročila[3]: Marija zanosi, ko poduha rožo ali zavžije grozd. V neki belokranjski pesmi je npr. rečeno:

Je Marija rožce brala
in jih Jožefu dajála...
Jožef pa je dal Mariji
le-ta grozdek vinarski.
Ona je potem zdehnila,
zanosila Jezusa. (Š 4755)[4]

Variante te pesmi so bile zapisane v zahodni Sloveniji, v Beli krajini in na Štajerskem. Torej je bila najbrž znana po vsej Sloveniji. Besedilo navadno nadaljuje, kako je Marija rodila Jezusa v sveti noči, ga nesla k darovanju v tempelj, potem pa sledi pripoved o Jezusovem trpljenju. V nekaterih variantah je izrecno omenjeno angelovo oznanjenje in je angel Gabriel tisti, ki ji dá poduhati rožo ali grozd.

Sicer pa govori o angelovem oznanjenju pesem, ki je hkrati cerkvena in ljudska, v bistvu pa upesnjena molitev, znana in priljubljena po vsej Sloveniji, namreč »Je angel Gospodov oznanil Mariji...«.

Ob zgoščeni evangeljski pripovedi o Jezusovem rojstvu v Betlehemu se je ljudska fantazija razživela in Marija je v božičnih pesmih preprosta človeška mati, ki potrebuje pleničk, se ji smili dete v mrzlem hlevcu, bi rada odejico, zibelko ipd. Kljub temu pa nekatera besedila nakazujejo čudežno rojstvo, ker pravijo, da Marija porodi v spanju, torej brez porodnih bolečin, celo kleče, kot je bilo v preteklosti navada pri mnogih narodih. Npr. v varianti iz Frama je rečeno:

Marija plašč razgrne,
ga dene pod noge,
na njega je pokleknila
no malo je zaspala,
Bogu se v roke dala.
Marija se mi pa vzbudi,
Jezus pa v plašču leži. (Š 4782)

Pesmi o prihodu Jožefa in Marije v Betlehem, o obisku pastirjev in potem treh kraljev so bolj ali manj v zvezi z božično-trikraljevsko koledniško dramatiko,[5] saj se Jožef in Marija pogovarjata npr. o neprijazni *žlahti*, ki ju ni hotela sprejeti ali da *večerje treba ni* (prim. Š. 4767—80). Beg v Egipt omenja legendarna pesem o razbojnikovi ženi, ki dá prenočišče sv. družini, v zahvalo pa ozdravi njeno gluhonemo, hromo dete in njen mož se spreobrne (Š 521). Čeprav Marija tu ni na zunaj dejavna, je vendar očitno, da je po njej prišlo vse dobro.

Na darovanje v templju se nanašajo svečniške kolednice, ki so (ali so bile) v navadi po Slovenskih goricah in v Podjuni. Njih vsebina ni do potankosti ustaljena, vsebujejo tudi podrobnosti iz drugih koledniških oz. nabožnih pesmi. Dogodek sam je spet opisan po domače: v nekaterih variantah gre Marija na svečnico v cerkev in potem okrog oltarja k *ofru*. Omenjeno je darovanje dveh grlic ali golobov, ne pa tudi srečanje s starčkom Simeonom. Simeonova prerokba, da bo Marijino srce

---

[3] M. Matičetov, *Sežgani in prerojeni človek*. Ljubljana 1961 (Dela 2. razr. SAZU, 15).
[4] Š. = K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, I.—4. Ljubljana 1895—1923.
[5] N. Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*. Ljubljana 1986.

presunil meč bolečin, pride do veljave v drugih pesmih oz. vselej, kadar je Marija predstavljena kot Mati žalostna, kot Marija sedem žalosti.

Dokler so naši ljudje postni čas jemali zares in so utihnile ne samo godčeve viže, ampak tudi prešerne pesmi, so prišle na vrsto resnobne postne. Pustimo ob strani vprašanje, ali so vse izvirno domače, ali se morda z njimi pridružujemo splošnemu evropskemu duhovnemu izročilu. Pomembno je, da so tudi tiste pesmi, ki smo jih nemara sprejeli od drugod, popolnoma prilagojene izvirno domačim in nam nikakor ne zvenijo tuje. Medtem ko evangeljsko poročilo komaj omenja, da je bila Marija pod križem in jo je Jezus izročil v varstvo Janezu ter je četrta postaja križevega pota vzeta iz apokrifnega izročila, je slovenska ljudska pesem prav tu najbolj zgovorna. Mogoče so hude preizkušnje vseh vrst, ki so pestile slovenski narod skozi vso zgodovino, eden od vzrokov, da je češčenje Žalostne matere božje tako odmevno v ljudski pesmi.

V postnih pesmih se Marija kaže kot mati Jezusa-človeka, ki bi prav po materinsko požrtvovalno rada naredila vse, da bi pomagala Sinu. Ko ji v neki pripovedni pesmi dete Jezus razodene, koliko bo moral trpeti, Marija vzklikne:

»Le tiho, tiho, ljubi moj sin,
saj te čem tkaj cajta nest,
da te čem martri odnest!« (Š 442)

Po najnovejših dognanjih pripada samo slovenskemu izročilu pesem, v kateri Marija roma po polju in srečuje rokodelce, ki bodo delali vrvi, žeblje, krono, križ... za Jezusa, pa jih prosi, naj delajo

natanko in drobno,
da Jezusu trpljenje
polajšano bo! (Š 6426).

Na to prošnjo dobi odgovor, ki jo zaboli, češ da se jim Jezus nič ne smili, saj jim

... ni v žlahti nič,
on nima bratov, sester nič
in tudi druge žlahte nič. (Š 6427)

V resnici Jezus kot človek ni bil brez *žlahte*, saj evangelij izrecno omenja njegove brate in sestre, se pravi bližnje sorodnike. Če ga naša pesem predstavlja kot reveža brez svojcev, torej brez zaščite, ne misli nanj kot Boga, marveč čustvuje zgolj človeško. Pesem je zrastla iz človeškega usmiljenja s trpečim Zveličarjem.[6]

Čeprav je zaupanje naših ljudi v Marijo božjo mater in prav zato mogočno priprošnjico, večkrat nedvoumno izraženo v ljudski pesmi, je v postnih vendar samo človeška mati. Ko sreča Sina na križevem potu,

Marija tam obstoji,
vstraši se, da omedli,
ko tam vidi Jezusa
s štrikami zvezanega. (Š 6438)

Ko je Jezus že na križu, bi mu rada vsaj olajšala muke:

---

[6] L. Kretzenbacher, *Jesus ohne »Freundschaft«* (brez žlahte). *Zu einem sozialbedingten Motiv im geistlichen Volkslied der Slowenen*, v: Münchener Zeitschrift für Balkankunde, 5/1983—84, München 1988, 51—64.

Marija je pod križem stala,
žalostna, objokana:
»Moj sin, stopi s križa doli,
da te bom obrisala!« (Š 6447)

Pretresljivo lep je slovenski ljudski pasijon, za večerno molitev uporabljana verzificirana pripoved o Jezusovem trpljenju, imenovana tudi Zlati očenaš. Obstaja v dveh oblikah, kot pripoved v tretji osebi in kot pogovor Marije z Jezusom, ko ga ona sprašuje, kaj bo prestajal v posameznih dneh velikega tedna. Da je Marija vedela za prihodnje trpljenje svojega sina, je očitno iz vseh naših pesmi in se v tem kaže odsev Simeonove napovedi. Sicer je v besedilu Zlatega očenaša veliko apokrifnega, v posameznih motivih pa tudi odsev raznih pobožnosti, ki so nastajale v obdobju baroka v evropskih deželah in prihajale tudi k nam. Marsikaj je seveda verjetno domačega izvora, npr. prizor, ko Jezus izroči Marijo Janezu. V Zlatem očenašu se namreč ne sklada z evangelijem, ker pravi Jezus:

»Sveti Janez, sveti Janez,
pelji to ženo izpod mojega križa,
ker njen jok meni tako težko dé,
bolj kakor moje vse bridke martre!«

Marija se zgrozi:

»Smili se Bogu!
Dozdaj sem bla jaz mati tvoja,
od zdaj pa ena žena tuja!«

Toda Jezus pojasni:

»Ko bi jaz vam mati dejal,
bi se vam prec srce odtrgalo
kot vsaki ljubi materi
po svojem ljubem detetu!« (prim. Š 6582 in sl.)

Podoba Marije z mečem bolečin v srcu ne odseva samo v pripevih k molitvi žalostnega rožnega venca, ampak je »Marija sedem žalosti« v naši pesmi morda najznačilnejši naslov Jezusove matere. Spomnimo se npr. priljubljene legendarne pesmi o brodniku, ki noče Marije prepeljati *za božji lon in nebeški tron,* ko se mu ladja začne potapljati, pa jo kliče na pomoč:

Pomagaj mi, Marija ti,
Marija sedem žalosti!

Tudi na začetku te pesmi je Marija tako predstavljena:

Marija z Ogrskega gre
na svete žalostne gore,
Marija sedem žalosti...

Čeprav je bistvo krščanskega oznanila Jezusovo vstajenje od mrtvih in kar iz tega izhaja, pa se zdi, da je slovensko ljudstvo bolj doživljalo Jezusovo odrešilno trpljenje kot pa poveličanje. V Štrekljevi zbirki pesmi sta komaj dve, tri izrazito velikonočne in Marije se za veliko noč spominjajo le cerkvene ljudske pesmi, z litanijskimi in rožnovenskimi odpevi vred. Marijina navzočnost med apostoli ob prihodu Sv. Duha ni našla odmeva, pač pa češčenje Marije vnebovzete, nebeške kraljice.

Posebno mesto zavzema pri tem Zlata Češenamarija, verzificirana molitev o Marijinem vnebovzetju. V njej se pripoveduje, kako se Marija po smrti na zemlji dviga v nebesa, više in više, dokler ne dospe do same sv. Trojice. Zanimivo, motivično bogato besedilo bi zaslužilo posebno razpravo tudi s teološkega vidika. Žal je ohranjeno samo v nekaj zapisih iz 19. stol. in ni kakor Zlati očenaš, ki ga še zdaj dobimo na terenu.

Vero v Marijino vnebovzetje izraža tudi pesem o Marijinem pogrebu: ko Jezus sreča pogrebce in zve, da nosijo njegovo mater, pravi:

»O preljuba moja mati,
tga vi niste zaslužili,
de bi v črni zemlji gnili,
pojdete z menoj v nebesa,
s svojo dušo in telesam.« (Š 409)

Marijino poveličanje, ki ga sicer ne izpričuje evangelij, pač pa izročilo, je vsebina stare in po glasbeni strani pristno slovenske pesmi o *roži Mariji,* ki jo krona *večni Bog, / Oče in Sin in Sveti Duh,* ki ji angelci v nebesih pojejo, se ji svetniki priklanjajo, tičice pod nebom in ribice v morju, ki jo vse časti, *karkoli na svetu živi* (prim. Š 6521—24). Razlog za to čast je njeno božje materinstvo. Saj pravi pesem, da je Marija češčena *závoljo njenega Jezusa, / našega zveličarja.*

Ker je božja mati, more biti Marija priprošnjica pri Bogu. Evangelij omenja njeno posredništvo samo enkrat, namreč v pripovedi o svatbi v Kani Galilejski. Slovenska ljudska pesem se tega spominja v eni naših najlepših zdravic, ki v nekaterih variantah izzveni v povabilo, naj bi spili kozarček ali dva

... v imenu Boga,
Očeta no Sina no Svetga Duha,
no rože Marije device,
ker nam je sprosila to vince. (Š 5346).

Kako neomajno je bilo vedno zaupanje slovenskega ljudstva v Marijino pomoč, razodevajo nekatere pripovedne pesmi. Za zgled naj jih nekaj navedemo. V eni prosi Marija dete Jezusa, — ki je prišel pred njo na Višarje, čeprav ga je bila pustila doma —, naj se usmili tudi grešnikov, ki jim ni nameraval odpustiti grehe (Š 463—465). V neki drugi izprosi pomoč porodnici, ki ni mogla roditi, ker ni prej molila rožnega venca (Š 475). V nekaterih variantah zelo razširjene, še srednjeveške pesmi o spokorjenem grešniku[7] je Marija tista, ki namesto Jezusa odpusti spokorniku ali mu sporoči, da so mu grehi odpuščeni (prim. Š 490). V pesmi o tehtanju duše po smrti — motiv ni samo slovenski in tudi ne samo krščanski[8] — pripovedujejo, da je Marija rešila dušo, ki je bila prelahka, s tem, da je

Marija tri solzice potočila
in duši vago dopolnila,[9]

ali pa so bili duši grehi odpuščeni samo zato, ker se je tri sobote postila Mariji v čast. Končno se spomnimo še vzhodnoslovenske pesmi o Marijinih sanjah, v kateri

---

[7] J. Grafenauer, *Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalpske ljudske pesmi.* Ljubljana 1965 (Dela 2. razr. SAZU, 19, ISN 8).

[8] L. Kretzenbacher, *Die Seelenwaage.* Klagenfurt 1958.

[9] Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele.* Maribor 1975, št. 471.

Marija kleče prosi sina, naj odloži sodni dan dotlej, *da žene porodijo, / se grešnik spokori.*[10]

Če bi kratkovidno presojali po velikem številu Mariji posvečenih cerkva in naših ljudskih pesmi, bi skoraj mogli pritrditi Trubarju, češ da Slovenci »vselej več na Divico Marijo.... kličejo... in češče v misli imajo koker Boga«[11]. Ker pa vemo in dokazujejo to tudi slovenske ljudske pesmi, da izvira vse naše češčenje Marije iz dejstva, da je bila božja mati, smemo reči, da je teološko utemeljeno in izraz zdrave vernosti našega ljudstva.

---

[10] Prim. *Slovenske ljudske pesmi,* 2. Ljubljana, SM, 1981.,št. 90 in tam navedeno literaturo.
[11] Gl. *Katehismus z dvejma izlagama,* 1575, 218.

Ciril Sorč

Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva

Uvod

Za ene pričakovana, za druge pa presenetljiva[1] odločitev papeža Janeza Pavla II., da razglasi Marijino leto (od binkošti 7. junija 1987 do vnebovzetja 15. avgusta 1988) in izid njegove okrožnice o Odrešenikovi Materi, sta sprožila nov val razmišljanj in poglabljanj v mariološka vprašanja, preverjanje Marijine vloge v skrivnosti Kristusa in Cerkve in prepričan sem, prečiščeno ter poglobljeno pobožnost do naše nebeške Matere Marije.

Je že tako, da pobude za zanimanje prihajajo najpogosteje po znamenjih časa in po ljudeh, ki jim prisluhnejo ter jim znajo odgovoriti. Papež Janez Pavel II. je gotovo eden tistih ljudi, ki znajo prisluhniti Svetemu Duhu in času. V moči svojega posebnega poslanstva pa na izzive in potrebe časa opozarja ter nanje odgovarja. Tako sta Marijino leto in okrožnica velikega pomena za celotno Cerkev in za vse vernike in neredili bi napako, če se ne bi nanju odzvali z vso osebno zavzetostjo. Prav v luči tega izziva moramo sprejeti ta teološki tečaj in to predavanje.

Kaj je namen Marijinega leta in okrožnice? Papež odgovarja: »Spodbuditi novo in poglobljeno branje tega, kar je koncil povedal o blaženi Devici Mariji, božji Mariji, v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Tu ne gre samo za nauk vere, ampak tudi za življenje iz te vere in torej tudi za pristnost »marijanske duhovnosti«, gledane v luči izročila in zlasti tiste duhovnosti, h kateri nas spodbuja koncil« (RM 48). Okrožnica se torej vključuje v tisti nauk o Mariji, ki ga je začrtal koncil, da ta nauk razjasnjuje in še naprej razvija. Bogastvo koncila namreč še zdaleč ni izčrpano; to velja tudi in še prav posebej za koncilski nauk o Mariji. Papež želi rešiti pozabe in znova osvetliti tisto Marijino vlogo pri odrešenju, ki jo je tako globoko očrtal koncil. To je tudi naš namen.

---

[1] Prim. R. Laurentin, *Une année de grâce avec Marie. Sa histoire, le dogme, Sa presence.* Uporabljam it. prevod T. Mantovani Delaini, *Un anno di grazia con Maria. La storia, il dogma, la sua presenza,* Queriniana, Brescia[3]1987, 11—23; S. de Fiores, *Maria nella teologia Contemporanea,* Centro di cultura mariana »Mater Ecclesiae«, Rim [2]1987, 538—544; G. Baum, *Zum »Marianischen Jahr«,* v: *Concilium* 24 (1988) 1—2.

I. Priprava koncilske mariologije

Mariološki poudarki na koncilu kakor tudi koncil niso nekakšni meteorji, ki bi naenkrat zasvetili in potem izginili, temveč so potrditev živega izročila. Tu naj se spomnimo le na dve izhodišči ali dva tokova, ki sta služila koncilskim očetom za osnovo pri razpravljanju o Mariji. Razlikujeta se v tem, da eden dodeljuje Mariji mesto poleg Kristusa, zaradi česar prihajata bolj do veljave Marijina vzvišenost in »drugačnost« (imenujemo jo kristotipična mariologija); drugi tok pa vidi Marijino mesto v skupnosti odrešenih, torej v njeni »povezanosti« z nami, v njeni dejavni navzočnosti v Cerkvi.

a) Marija poleg Kristusa

Prvo smer mariologije so razvijali »priročniki«, učbeniki mariologije že precej pred 20. stoletjem (kot ustanovitelja sistematične mariologije v tem duhu smemo imenovati F. Suareza /um. 1617/).[2] Kristotipičnost teh mariologij se izraža v tem, da so izdelane na načelu analogije, na načelu Marijine podobnosti in povezanosti s Kristusom. Ti priročniki poudarjajo nerazvezno povezavo Kristusa in Marije, pri čemer prejema Marija podobno vlogo kakor Kristus, seveda ob upoštevanju Marijine podrejenosti. Razlog za to mesto in dostojanstvo je dejstvo, da je Marija božja mati, Theotókos, da je mati učlovečene božje Besede.[3] »Kristus in Devica Marija sta po božji volji združena v božjem načrtu odrešenja v najvišje počelo zveličanja in življenja za človeštvo.«[4]

Daleč smo od tega, da bi zavračali Marijino mesto ob njenem Sinu Kristusu in njeno odlično mesto v redu odrešenja, moramo pa pripomniti: obstaja nevarnost, da bi Marijo kot določeno osebo vsrkala nekakšna abstraktna podoba, ki ne gradi dovolj na Svetem pismu in zamegljuje zastonjskost odrešenjskega božjega načrta in dejanskega božjega delovanja. Táko mariologijo je torej potrebno vključiti v »ojkonomsko« teologijo, se pravi takšno teologijo, ki gradi na odrešenjski zgodovini. Samo takó je mogoče, da se izognemo abstraktnosti in odmaknjenosti, ki pozabljata na Marijino človeško naravo, na njeno ustvarjenost, njeno hojo v veri in ne v gledanju, na njeno pripadnost občestvu odrešenih — Cerkvi, na kenotično načelo, ki gleda Marijo v povezanosti s Kristusovim ponižanjem in izničenjem. Saj se večni božji Sin prav po Mariji vključuje v nizkost in bednost človeškega rodu.

Mariologija, ki se preveč opira na kristološka izhodišča (Kristus je odrešenik, srednik, kralj...; Marija je soodrešiteljica, srednica, kraljica...) in zato preveč poudarja Marijino enoto s Kristusom, premalo pa upošteva razliko in razdaljo, lahko ogrozi zelo pomembno versko resnico o edinem sredniku. Kajti tukaj je nevarnost, da Marija postane nekakšen Kristusov dvojnik ali da vsaj pride do pretiravanja njene vloge pri odrešenju, to pa more okrniti edinstvenost Kristusovega poslanstva. Takšna mariologija more preseči svoje prave okvire in ne spoštuje dovolj hierarhije resnic in kristološkega izhodišča v evangeljskem oznanilu. — Marijino pravo mesto je v občestvu odrešenih, poudarjajo mnogi drugače usmerjeni teologi, ki začenjajo razvijati bolj biblično in ekleziološko zasnovano mariologijo. Kristotipični mariologiji je lastna tudi pomanjkljivost v ekumenskem in antropološkem oziru.[5] Na pomanjkljivosti in enostranosti takšne kristotipične mariolo-

---

[2] Prim. S. de Fiores, n. d., 11.
[3] Prim. S. de Fiores, n. d., 32—33.
[4] S. de Fiores, n. d., 34.
[5] Prim. S. de Fiores, n. d., 37.

gije opozarjajo in jih začenjajo odpravljati nova gibanja in njihovi predstavniki od konca prve svetovne vojne naprej.

b) Marija v skrivnosti Cerkve

Po prvi svetovni vojni je katoliška teologija naznanila dve prednostni področji: 1. Okrepitev ob izvirih in 2. prisotnost v modernem svetu. Sad prvega prizadevanja je biblična, liturgična in patristična prenova; sad drugega pa na novo obdelana teologija laikata, teologija zemeljskih stvarnosti, teologija zgodovine, po 2. svetovni vojni stiki z marksisti in eksistencialisti ter spoprijem z vprašanjem vedno večje desakralizacije modernega sveta. Ta prednostna področja so vplivala tudi na mariologijo takratnega časa.[6] To je čas, v katerem zori tista miselnost, ki je odločilna pri izdelavi osmega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi.

1. Biblično gibanje

Cerkev začne v tem obdobju s pravo mladostno zagnanostjo razmišljati o svojih začetkih in vzpostavljati povezavo s svojimi izviri. Takó se tudi razmišljanja o Mariji vračajo k svetopisemskim povedkom. Novost je v tem, da ne iščejo toliko posameznih navedkov, ki bi se nanašali na Marijo, temveč téme in duha Svetega pisma. Tako začno odkrivati nove razsežnosti mariologije. Različne biblično-marijanske razprave v letih 1920 do 1960 so prispevale k poglobitvi in prenovitvi mariologije in odkrile nekatere razsežnosti Marijine podobe, ki so bile prej prezrte. Medtem ko se je potridentinska mariologija ukvarjala predvsem z »Marijo v slavi«, z njeno veličino in poveličanim življenjem, se teologi sedaj zanimajo bolj za njeno zemeljsko življenje, za njeno vključenost v človeško zgodovino. V Mariji vidijo predvsem pozorno poslušalko božje besede (in Besede) ter zvesto učenko svojega Sina. Neke vrste zunanja ločitev Jezusa od svoje Matere (Jn 2,4; Lk 2,51; 2,49), katero zahteva Jezusovo javno delovanje in poslanstvo, preide v novo zbližanje pod križem. »Iz matere, ki je ločena od svojega Sina, postane mati, ki je v vsej polnosti privzeta v Kristusovo odrešenjsko delo. Ne več mati zgolj v moči deviškega spočetja, marveč na temelju njenega sodelovanja pri odrešenjski zmagi Sina, sodelovanja, ki je v vsej celoti materinsko, v duhovnem in hkrati telesnem oziru.«[7] Pod križem postane Marija tista »žena« iz protoevangelija, ki je udeležena pri zmagi nad »vladarjem tega sveta« in mati občestva verujočih. Biblicisti so ob poglabljanju v prvi dve poglavji Lukovega evangelija in odlomkov Stare zaveze, na katere se večkrat ti poglavji nanašata, prepoznali v Mariji »sionsko hčer«, v kateri so se osredotočila starozavezna pričakovanja in božje obljube. Božja izvolitev je od izvoljenosti celotnega ljudstva prek svetega »ostanka« Jahvetovih ubožcev dosegla svoj vrh pri Mariji, »zadnji božji izvoljenki, poslednjem višku priprave izvoljenega ljudstva. Marija je vrh piramide izvoljenih in jedro »ostanka« v eni in isti osebi.«[8]

2. Prenova mariologije na temeljih cerkvenih očetov

Po 2. svetovni vojni začno na novo vrednotiti cerkvene očete. Sedaj ni v ospredju njihov apologetični pomen, marveč ponovna oživitev njihovega bogatega

---

[6] Povedati moramo, da niso bili vsi mariologi dovzetni za ta nova prenovitvena gibanja. Mnogi so se ukvarjali z razglasitvijo dogme o Marijinem vnebovzetju ali z njenim sredništvom, kasneje s poglobitvijo resnice o Marijinem brezmadežnem spočetju in z vprašanjem Marijinega soodrešenja. Prim. S. de Fiores, n. d., 39.

[7] S. de Fiores, n. d., 46.

[8] S. de Fiores, n. d., 48.

nauka in duhovnega sporočila. Pri cerkvenih očetih se izraža versko izkustvo prvotne Cerkve.

Hugo Rahner odkriva v gledanju prve Cerkve tisto neločljivo povezavo med Marijo in Cerkvijo, ki je pomembna tudi za naš čas. Tudi mi se moramo znova naučiti videti Cerkev v Mariji in Marijo v Cerkvi.[9] Marija je typos, (pred)podoba Cerkve, pravzor Cerkve, zgled in vsebina vsega, kar naj bi se tudi v Cerkvi uresničilo. Rahner navaja besede Klemena Aleksandrijskega: »Obstaja ustvarjeno bitje (kreatura), ki je mati in devica; in v veselje nam je izreči njeno ime: to je Cerkev.«[10]

O. Semmelroth sistematično prikazuje Marijo kot prapodobo ali pravzor (archetypos) v knjigi Urbild der Kirche.[11] Tu pravi: »Kot prapodoba Cerkve ni Marija zgolj nekaj, kar dodamo že izdelanemu traktatu, temveč jo moramo postaviti na začetek kot temeljno skrivnost.«[12] Semmelrothovo delo Urbild der Kirche nakazuje ekleziološko preveritev marijanskih povedkov: soodrešeništvo kot primer sodelovanja, ki je lastno Cerkvi; božje materinstvo kot »da« privolitev, ki ga izreka Cerkev zakonski zvezi Logosa in človeštva; devištvo kot zedinjenje Cerkve s Kristusom z vidika poslanstva; vnebovzetje kot predpodobo (vnaprejšnje uresničenje) odrešene in poveličane Cerkve.

Pomemben prispevek v tej smeri je tudi de Lubacovo delo Premišljevanje o Cerkvi, v katerem posveča precej obširno poglavje Mariji in njenem odnosu do Cerkve.[13] Izhajaje iz svojega bogatega poznanja patristike in srednjega veka, poudarja, da »med Cerkvijo in Devico Marijo ne obstajajo samo številne in tesne vezi, ampak so te vezi bistvene in notranje. Ti dve skrivnosti naše vere nista samo druga na drugo naravnani, ampak moremo celó reči, da sta ena sama skrivnost.«[14] Vsekakor pa sta tako povezani, da moremo razložiti eno samó v luči druge. Cerkveno izročilo je po svojih simbolih, ki jih je pridevalo Mariji, videlo v njej idealno podobo Cerkve, ogledalo, v katerem zre sama sebe celotna Cerkev.

Veliko zanimanje za svetopisemsko področje in patrologijo je pokazala tudi *kerigmatična teologija* z Jungmannom in H. Rahnerjem na čelu. Mariji skuša dati dejanski prostor v celotni zgodovini odrešenja. V oznanilu (kerigmi) moramo oznanjati Marijo v Cerkvi, in sicer kot prvo ustvarjeno bitje, ki je bilo odrešeno.

3. Marija in liturgično gibanje

Ni časa, da bi spremljali vse stopnje liturgičnega gibanja in liturgične prenove, ki se je sredi prejšnjega stoletja sprožila v Solesmesu.[15] Naj omenim samo vidnejše predstavnike tega gibanja: eden je Lambert Beauduin, benediktinec iz Mont-Cesara, z drugega področja (nemškega) pa je znan O. Cazel (1886—1948), prav tako benediktinec, in sicer iz samostana Maria-Laach. Mnoge njegove misli iz dela Mysteriumlehre so bile povzete tudi v okrožnici Mediator Dei (1947) in v liturgični konstituciji (Sacrosanctum concilium, 1963). O Mariji govori Casel vedno v tesni povezavi s Cerkvijo; tudi Casel vidi v Mariji podobo Cerkve in to stvarnost osvetljuje z različnih strani. Liturgično gibanje je obrodilo svoje čisto določene

---

[9] S. de Fiores, n. d., 50.
[10] Nav. S. de Fiores, n. d., 51.
[11] Nav. S. de Fiores, n. d., 51.
[12] Nav. S. de Fiores, n. d., 51.
[13] Nav. S. de Fiores, n. d., 52.
[14] S. de Fiores, n. d., 53.
[15] Pomemben predstavnik je Prosper Gueranger (1805—1875) in njegovi deli *Institutions liturgiques* ter *L'Année liturgique*.

sadove v prvih liturgičnih prenovah (prenova velikega tedna leta 1955) in kasneje s koncilom.

4. Antropološka razsežnost mariologije

Z letom 1930 se začne pod vplivom očitanj Cerkvi, da se premalo zanima za človeka, in pod vplivom eksistencializma iskanje »krščanskega humanizma«, pri katerem sta mnogo prispevala Y. Congar z ene in T. de Chardin z druge strani. K eksistencialnemu pogledu na Marijo pa je prav gotovo veliko prispeval Romano Guardini (1885—1968). Njegova posebnost je bila v tem, da je združeval v sebi živ in redek čut za krščansko resnico in ostro občutljivost za stvarnost modernega sveta z vsemi njegovimi vrednotami, slabostmi in težavami. Ko Guardini govori o Mariji, se dobesedno drži Svetega pisma in realistične psihologije vernikov.[16] Marija je tako ena izmed nas in ne nekakšna »ideja«; tudi ona raste v veri vse do binkošti. Ta eksistencialna in človeška predstavitev Marije ne obuboža. Guardini pravi:»Ko prikazujemo Gospodovo mater tako, povemo o njej več in ne manj. Pomeni izražati živo, bolj resnično in večjo skrivnost, kakor če bi gledali v njej že od začetka dovršeno popolnost, ki ne bi imela nič skupnega s človeškim položajem, pa tudi ne z nepredvidljivimi potmi božje milosti.«[17]

L. Bouyer govori o »marijanskem humanizmu«.[18] Marija je najvišje razodetje možnosti, ki so podarjene človeštvu z milostjo, je popolno uresničenje božje podobe. K. Rahner tudi vidi Marijo močno zakorenjeno v človeštvu. Pravi, da ne more govoriti o človeku, ne da bi govorili o Mariji in narobe. Vedno znova se Rahner vrača k Marijinemu »zgodi se«, da bi poudaril, kako globok pomen ima za celotno zgodovino človeštva. Ne da bi se natančneje ukvarjali z bogatim Rahnerjevim prispevkom k mariološkemu vprašanju, moremo povzeti, da je njegov izredni prispevek v vključitvi mariologije v celoto teologije in v tem, da je opozoril na njeno ekleziološko ter antropološko razsežnost.

5. Ekumensko vprašanje in mariologija

V vedno bolj ekumensko usmerjenih prizadevanjih v praksi in teologiji je nastopilo tudi vprašanje o Marijini vlogi. Bratje evangeličani, ki so pripravljeni pogovarjati se o katerem koli teološkem vprašanju, že vnaprej zavračajo pogovor o Mariji. Njihovo prepričanje je, da morejo tudi brez Marije videti v Kristusu svojega Odrešenika in v vseh kristjanih svoje brate.[19] Mariologija je zanje znamenje, da je na pohodu naravna teologija, je znamenje osamosvojitve izročila od evangelijev (predvsem vidijo to v verski revščini o brezmadežnem spočetju in o vnebovzetju). Tako ostro zavračanje pa ni moglo dolgo vzdržati in zato moremo govoriti o protestantskem obratu k Mariji. Tako npr. pravi luteranski teolog Hans Asmussen: »Mi sprejemamo blaženo božjo Mater Marijo, odklanjamo pa marianizem.«[20] Večje spoštovanje do Marije je protestantom vrnilo ponovno preučevanje začetkov reformacije (Luter je napisal lepe stvari o Marijinem vednem devištvu) in razmišljanje o učlovečenju božjega Sina. O bolj naklonjenem odnosu do Marije govori knjiga omenjenega Asmussena Maria, die Mutter Gottes (Stuttgart 1950). Na tej ravni je tudi trditev luteranskega škofa W. Stählina, ki se pritožuje, da je odklon od

---

[16] Nav. S. de Fiores, n. d., 70.

[17] Nav. S. de Fiores, n. d., 73.

[18] Prim. L. Bouyer, *Humanisme marial*, v: *Etudes 7 (1954) 158—165.*

[19] Prim. W. Borowski, *Incontro delle confessioni in Maria*, v: *Maria ancora un ostacolo insormontabile all unione dei cristiani?*, Centro Studi mariologici-ecumenici, Torino 1970, 109.

[20] H. Asmussen, *Katholische Reform*, Schwabenverlag, Stuttgart 1958, 125.

Marije pripomogel k temu, da je Kristus postal zgolj ideja. Predvsem pa je treba navesti osebo in delo Maxa Thuriana Marija, Gospodova Mati in podoba Cerkve (1963). V tej knjigi pravi avtor, da je Marijina navzočnost v liturgiji in oznanjevanju Cerkve svetopisemsko utemeljena, zaradi česar nas strah pred pretiravanjem ne sme voditi k molku in zavračanju Marije! To bi bilo prav tako znamenje nezvestobe Kristusovemu evangeliju.[21]

Seveda nismo s tem kratkim pregledom priprave, ki je privedla do koncilske mariologije, podali vsega bogastva in nakazali vseh problemov. Mislim pa, da so bili vsaj nakazani vsi pomembnejši vidiki, s katerimi se je koncilska mariologija obogatila in se z njimi spoprijela. Pomenljivo pravi Stefano de Fiores: »Ko pregledujemo težavno pot osmega poglavja konstitucije Lumen gentium, ki je bila razglašena 21. novembra 1964, se nam zdi, da se v njej znova srečamo z mikrozgodovino mariologije v 20. stoletju: štiri leta izdelave besedila o Mariji poustvarja razvoj mariološkega mišljenja, ki se je odvijal v letih 1920—1960, ko sta se menjavala kristološki vidik teoloških priročnikov in ekleziološki predlogi obnovitvenih gibanj.«[22]

II. Razsežnost koncilske mariologije

Kako »dramatičen« je bil boj za podobo Marije na koncilu in za določitev glede njenega mesta v koncilskih dokumentih, lahko preberemo v prispevkih, ki se ukvarjajo z »zakulisjem« koncilskega dogajanja, predvsem pa je zanimivo to slišati iz ust tistih, ki so pri nastajanju koncilske mariologije sodelovali ali vsaj spremljali od blizu.[23] Končno je bil, čeprav ne brez težav, koncilski nauk o Mariji vključen kot posebno (osmo) poglavje v konstitucijo o Cerkvi. Kardinal König je to odločitev podprl s teološkimi, zgodovinskimi, pastoralnimi in ekumenskimi razlogi. Tako se med drugim izognemo ločitvi mariologije od teologije in ločitve marijanske pobožnosti od skrivnosti Kristusa in Cerkve; obenem vrnemo Mariji njeno pravo razsežnost ter bolje razumemo cerkvenostni smisel Marijinih odlik in prednosti.[24] Že naslov osmega poglavja konstitucije o Cerkvi pove, kje vidijo koncilski očetje Marijino mesto (naslov je: Blažena Devica Marija, božja Mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve), čeprav koncil »ne misli podati celotnega nauka o Mariji in tudi ne odločati glede vprašanj, ki jih teologi s svojim prizadevanjem še niso v polnosti osvetlili« (C 54). Koncilski poznavalci opozarjajo, da je vidna navzočnost teh predkoncilskih tokov, zaradi tega se jim zdi poglavje nehomogeno in premalo organsko vključeno v celoto konstitucije.[25] Dokončna redakcija je bila poverjena Baliću (zastopnik scholastične smeri) in Philipsu (biblično usmerjen).

Že posamezni členi in podnaslovi, s katerimi je tekst opremljen, opozarjajo na posamezne poudarke tega dokumenta, vendar bi jih strnili sedaj v nekaj točkah.

1. Svetopisemski poudarki

Nauk o Mariji je bil na koncilu bolj ko kdajkoli prej postavljen na svetopisemske temelje in soočen z izsledki preudarne eksegeze. Predvsem je prišlo do veljave

---

[21] Nav. S. de Fiores, n. d., 93.

[22] S. de Fiores, n. d., 108.

[23] Prim. V. Dermota, *Koncilska in pokoncilska mariologija*, v: *BV* 4 (1987) 353—355; S. de Fiores, n. d., 108—112; G. M. Besutti, *Lo schema mariano del Concilio Vaticano II. Documentazione e note decronaca*, Marianum — Desclée, Rim 1966; R. Laurentin, *La Vierge au Concile*, Paris 1965; isti, *Genese du chapitre VIII*, v: *La Vierge Marie dans la constitution sur l'Eglise (Etudes Mariales)* 22 (1965) 5—23.

[24] Prim. S. de Fiores, n. d., 110.

[25] Prim. S. de Fiores, n. d., 112.

dejstvo, da moremo starozavezne namige na Marijo gledati in razlagati samo v luči Nove zaveze ter da moremo božjo Mater vrednotiti predvsem v njeni vlogi, ki jo ima v božjem odrešenjskem načrtu, če hočemo prav razumeti njo in nauk o njej. »Sveto pismo stare in nove zaveze ter častitljivo izročilo prikazujeta nalogo Odrešenikove Matere v redu odrešenja na vedno bolj jasen način in jo tako rekoč postavljata pred oči« (C 55). Svetopisemska besedila torej postavljajo Marijo popolnoma v službo odrešenja, kateremu je Stara zaveza priprava, prihod božjega Sina pa uresničitev; in prav tu, pri tem odločilnem trenutku, ima Marija nenadomestljivo vlogo. Kakor je bila Marija povezana s Sinom pri odrešilnem delu od Kristusovega deviškega spočetja pa do njegove smrti, tako je ostala navzoča in dejavna tudi v njegovem skrivnostnem telesu — Cerkvi, kateremu jo je Kristus s križa postavil za mater (Jn 19,26—27).

2. Naslonitev na patristiko

Koncilska mariologija z razločno simpatijo zajema pri nauku cerkvenih očetov prvih stoletij. Navedki govorijo za to, da odloča tukaj razumevanje za organski razvoj nauka o Mariji v celotni zgodovini vere in ne gola množica premalo kritičnih pričevanj. Besedila cerkvenih očetov moramo vrednotiti v luči zgodovinskoteološkega stanja. Šele tako moremo pravilno oceniti njihovo pravo in trajno vrednost.

3. Mariologija v okviru na novo utemeljene ekleziologije

Eden od pomembnejših namenov koncila je bil tudi prenoviti katoliški nauk o Cerkvi. V luči teh novih ekleziooloških poudarkov je koncil hotel pokazati globoko notranjo povezavo med podobo Marije in podobo potujoče matere Cerkve, ki je izvoljena kot novi Izrael in na kateri se mora šele uresničiti tisto, kar se je na Materi zgodovinskega Jezusa že izpolnilo. »Devica Marija je po daru in nalogi materinstva, ki jo združuje z njenim Sinom in Odrešenikom, ter po svojih edinstvenih milostih in nalogah najtesneje združena tudi s Cerkvijo... Saj je v skrivnosti Cerkve, ki je tudi sama po pravici dobila ime matere in device, zavzela Devica Marija prvo mesto, ker na vzvišen in edinstven način vzornica device in matere« (C 63). Nič ni torej čudnega, če je papež Pavel VI. 21. novembra 1964 razglasil Marijo za Mater Cerkve.

4. Eshatološka naravnanost

Koncil je mnogo bolj kakor pa dotakratna teologija upošteval izzive in razsežnosti časa ter prvino prihodnosti. Koncil nam tudi Cerkev prikazuje kot novozavezno božje ljudstvo, ki potuje v času svojemu dokončnemu cilju naproti (prim. C 8). Temu potujočemu božjemu ljudstvu sveti tu na zemlji Marija kot znamenje trdnega upanja in tolažbe za prihodnost. Marija je kot poveličana v nebesih prvina in podoba Cerkve, ki naj bo tudi ona sama dovršena v prihodnjem veku (prim. C 68).

5. Ekumenska razsežnost

Drugi vatikanski cerkveni zbor je v želji po večjem zedinjenju z drugimi krščanskimi Cerkvami iskal tiste teološke temelje, ki so skupni vsem kristjanom. Prav zato je toliko bolj črpal iz Svetega pisma, ne da bi bil ob tem zanemaril apostolsko izročilo. Uporabljal je umerjeno govorico in skupni jezik pri določenih dogmatičnih vprašanjih. Izogibal se je razglabljanj o še nerazčiščenih vprašanjih. Vprašanje o Marijinem sredništvu je postavil na njegovo pravo mesto: »Samo eden je naš srednik po apostolovih besedah: 'Eden je srednik med Bogom in ljudmi, človek Kristus Jezus, ki je dal samega sebe v odkupnino za vse' (1 Tim 2,5—6). Marijina materinska naloga do ljudi na noben način ne zatemnjuje in ne zmanjšuje tega edinega Kristu-

sovega središtva, temveč razodeva njegovo moč« (C 60). Koncil pa se skrbno izogiblje izraza soodrešiteljica. Tudi ko govori o duhu marijanskega oznanjevanja in pobožnosti, opozarja teologe in oznanjevalce, »naj se enako skrbno ogibljejo vsakega napačnega pretiravanja kakor tudi prevelike ozkosrčnosti, ko razmišljajo o edinstvenem dostojanstvu božje Matere«; in »skrbno naj se izogibljejo vsega, kar bi bodisi z besedo ali z dejanji moglo ločene brate ali kogar koli drugega zavajati v zmoto glede resničnega nauka o Cerkvi« (C 67).

III. Posledice koncilskih poudarkov glede Marije za nadaljnje razmišljanje

Za celotno katoliško teologijo, še posebej pa za nauk o Mariji, so leta po koncilu leta krize: krize prehoda (kajti koncil naj bi bil neke vrste mejnik in nov začetek), katero spremljajo težke preizkušnje, krize metode in nauka ter krize, ki je vezana na tako imenovano demitologizacijo. Lahko bi tudi rekli, da gre za krizo preverjanja in utrjevanja temeljev ali »krizo rasti«. Sicer pa se moramo zavedati, da je življenje vedno povezano s krizo ter da je ta vedno spodbuda k očiščenju, torej more tudi voditi k prenovi in bogatitvi.

Novi poudarki in premiki v teologiji pač zahtevajo neko gibčnost, ki se izraža v zapuščanju ustaljenih in večkrat togih stališč ter odpiranju novim vidikom in pripravljenost na spoprijem z novimi izzivi, ki jih prinašajo s seboj čas in razmere. Vsake krize se moramo lotevati odgovorno.Tako tudi krize na področju nauka o Mariji. R. Laurentin zato predlaga glede mariologije naslednje:

a) Ne si zatiskati oči pred težavami, kakor to počenja noj, marveč jih prepoznati in se z njimi spoprijeti; v nasprotnem primeru se mariologija (ali teologija) umakne na rob sodobne kulture in dogajanja ter izgubi vso verodostojnost.

b) Ne dramatizirati položaja, ampak privzeti tiste pozitivne prvine krize v potridentinski mariologiji, ki nakazujejo nov, osvežujoč pristop in odkritje Device Marije v skrivnosti Kristusa in Cerkve.

c) Imeti posluh in slediti novim smernicam, ki jih nakazujejo gibanja v Cerkvi (biblično, patristično, ekleziološko, zgodovinsko, liturgično, ekumensko...) in v svetu (demitologizacija, antropologija...). Potrebno je tudi upoštevati zahteve interdisciplinarnosti.

č) Mariologijo vgraditi v celotnost teologije ter se izogniti vsakemu partikularizmu. Naloga mariologije je združevati in ne razdvajati. Za njeno očiščenje je potrebno, da »pozabi nase«, prav kakor je to storila Devica Marija.[26]

d) Če nočemo »podleči« krizi, se ne smemo umakniti v preteklost, ne bežati v prihodnost niti se prepustiti brezbrižnosti in nedejavnosti. Ali se je teologija po koncilu držala teh »zlatih pravil«? Zdi se, da ne vedno, saj opažamo tja do leta 1974 neke vrste odsotnost mariologije in molk o Marijinem mestu v Cerkvi, čeprav so novi ekleziološki poudarki in preučevanje teh naravnost zahtevali mariološko razsežnost. Če je za predkoncilsko teologijo veljalo: »De Maria numquam satis,« pa sedaj velja: »De Maria numquam« ali »De Maria satis«.[27]

Glede mariologije (kakor tudi glede drugih tem) so namreč nastopile težave metodološke in vsebinske narave. Težave glede pristopa k našemu vprašanju nastajajo s prizadevanjem, ki izjave cerkvenega učiteljstva bere po nepreverjenih hermenevtičnih načelih ter tako relativizira njihovo trdnost in pomembnost. Tako grozi nevarnost, da se zamajejo trdni temelji celotne mariološke zgradbe. »Demito-

---

[26] Prim. S. de Fiores, n. d., 127.
[27] S. de Fiores, n. d., 131.

logizacija« tako tvega, da bo zožila na navaden simbolj dobršen del »Marijinega dogodka«.

Tudi kar zadeva vsebino, ni ta doba »naklonjena« mariološkim temam. Če se je na eni strani pojavil razvoj nekaterih zanimivih tem (npr. odnos med Svetim Duhom in Devico Marijo), se na drugi postavljajo pod vprašaj resnice, ki so se zdele dokončno sprejete (npr. Jezusovo deviško spočetje, ki je neodtujljiva resnica, pomembna tudi za kristologijo). Vsakdo se spomni pripetljaja okrog Holandskega katekizma (1966), ki se je izogibal jasne izjave o Jezusovem deviškem spočetju v tradicionalnem smislu.[28]

Poleg teh »kriznih žarišč« ali celo njihov vzrok je nova kultura, ki prinaša s seboj nova vprašanja in izhaja iz človeka. Ta antropološka osredotočenost postavlja teologijo in mariologijo pred nove težave in nove izzive. Potrebna je nova mariologija, ki bo zvesta Bogu in zvesta človeku. Ali pokoncilska mariologija nima dovolj življenjske moči, da bi prebrodila te krize in se enakopravno vključila v pokoncilska preverjanja? Ali ji je zmanjkalo moči, da bi »magno carto«, ki so jo je priborila na koncilu, udejanjila in iz nje črpala moč za nadaljnji razvoj? Ali bo po tem koncilskem »pomladnem cvetenju« zraslo kaj sadov? Kakor cvetje odpade, da se nato razvije zarodek v sad, tako so postopoma (po krizi odpadanja) nastajale delovne predloge, ki so na novo urejeni podlagi prejemale vedno večjo težo. Zdi se, da se je tako rodovitno obdobje (ne da bi zanemarjali prejšnje prispevke) začelo s spodbudo papeža Pavla VI. »cultus marialis« (1974).

IV. Spodbuda »Cultus marialis« kot razvitje koncilskega nauka o Mariji

Čeprav spodbuda o Marijinem češčenju govori o pravilnem češčenju Device Marije, podaja tudi teološke temelje, saj so ti podlaga češčenja, in opozarja na spremembe časa ter človeškega čutenja, kar vpliva na odnos do Marije in njenega češčenja. Medtem ko papež v prvem oddelku govori o Mariji v prenovljeni rimski liturgiji, pa v drugem poglobljeno prikazuje Marijo kot vzor Cerkve. Marija je Cerkvi zgled poslušanja, molitve, rojevanja in darovanja; in je učiteljica pobožnosti. Tako Pavel VI. jasno kaže in razvija tisto tesno povezanost Marije in Cerkve, ki je dobila potrdilo na koncilu.

Marija je najprej »Devica, ki posluša« (Virgo audiens). Božjo besedo je sprejela z vero, kar je bilo zanjo pogoj in pot do božjega materinstva. Celotno njeno življenje je bilo prežeto s poslušnostjo vere. Prav vera je bila zanjo vzrok blagrovanja. Podobno tudi Cerkev »zlasti v svojem bogočastju posluša in sprejema božjo besedo, jo oznanja in časti, jo deli vernikom kot kruh življenja. V luči božje besede preiskuje znamenja časov, razlaga in živi zgodovinska dogajanja« (C M 17).

Marija je »Devica, ki moli« (Virgo orans). Vzorec Marijine molitve je magnifikat, ki je povzetek njenega poveličevanja Boga, ponižnosti, vere in upanja. Marija je tudi v mladi Cerkvi tista, ki moli in ki ne bo do konca časov prenehala s svojo nalogo priprošnjice in pomočnice. »Devica, ki moli, je tudi Cerkev, ko vsak dan Očetu predstavlja potrebe otrok in Gospoda brez nehanja hvali in prosi za zveličanje vsega sveta« (C M 18).

Marija je »Devica, ki rodi« (Virgo pariens). Po obsenčenju s Svetim Duhom je rodila na zemlji Sina nebeškega Očeta. To čudovito in edinstveno materinstvo je podoba in vzor rodovitnosti deviške Cerkve. Tudi Cerkev postane mati: »Z oznanje-

---

[28] Prim. *Krščansko oznanilo. Holandski katekizem*, Založba Obzorja, Maribor 1971, 94—95 in 539.

vanjem in krstom namreč rodi za novo življenje otroke, spočete po delovanju Svetega Duha in rojene iz Boga« (C 64).

Končno je Marija »Devica, ki daruje« (Virgo offerens). To se kaže pri darovanju Jezusa v templju. Cerkev je v tem dogodku videla nadaljevanje tiste začetne daritve, katero je učlovečena Beseda ob prihodu na svet ponudila Bogu (prim. Heb 10,5—7). Ta dogodek pa tudi usmerja h kalvarijski daritvi na križu, pri kateri je Marija tudi dejavno sodelovala. Na Kalvariji je povezanost Matere in Sina v delu odrešenja najbolj zasijala. »Da bi daritev na križu nadaljeval skozi vse čase, je božji Zveličar človeštva postavil evharistično daritev kot spomin svoje smrti in vstajenja ter jo izročil Cerkvi, svoji nevesti« (C M 20).

Marijina privolitev božjemu poslancu z besedami: »Glej, dekla sem Gospodova, zgôdi se mi po tvoji besedi« (Lk 1,38) je za vse kristjane nauk in zgled, kako naj v pokorščini do božje volje najdejo pot in pomoč za lastno posvečenje.

Ko papež v drugem poglavju govori o prenovi Marijinega češčenja, opozarja, da mora imeti ta prenova trinitarično, kristološko in ekleziološko naravo. Lepo pravi papež: »Pri Devici Mariji se vse usmerja na Kristusa in je vse od njega odvisno« (C M 25). Ta prenova mora potekati z velikim posluhom za duhovno usmerjenost današnjega časa, »ki ga v celoti obvladuje in prevzema vprašanje o Kristusu« (C M 25). Zato najbolj ustreza, če je pri vsaki obliki Marijinega češčenja navzoča in poudarjena kristološkost. Zelo lep je tudi tisti del spodbude, ki govori o Mariji in Svetem Duhu (C M 26). Teološka raziskovanja so skupaj z liturgijo pokazala, da posvečujoče delovanje Svetega Duha v nazareški Devici spada k višku njegovega poseganja v zgodovino odrešenja. To »zaročniško zvezo« med Marijo in Svetim Duhom so pač zelo bogato in kleno opisovali cerkveni očetje in iz tega globokega vira zajema tudi papež. Škoda, da te povezave ni bolj odločno povzela in nadaljevala teologija in pobožnost, čeprav ju papež vneto spodbuja k temu (prim. C M 27).

Papež jasno poudarja, da je Marijino mesto v Cerkvi. Koncil je podal nekaj temeljnih oznak o Cerkvi: božja družina, božje ljudstvo, božje kraljestvo, Kristusovo skrivnostno telo. »Te oznake bodo pripomogle, da bodo verniki laže in hitreje spoznali Marijino poslanstvo v skrivnosti Cerkve in njeno izredno mesto v občestvu svetnikov« (C M 28). Obe: »Marija in Cerkev, sodelujeta pri porajanju Kristusovega skrivnostnega telesa: »obe sta Kristusovi materi, toda nobena od njiju brez druge ne rodi celotnega telesa« (C M 28).

Tudi tisti oddelek spodbude, ki govori o bibličnem, liturgičnem, ekumenskem in antropološkem vidiku Marijinega češčenja, želi biti razvitje koncilskih zasnov in zvest koncilskim spodbudam.

Po koncilu so svetopisemske vede močno napredovale, prisotna je tudi pogostna in splošna raba Svetega pisma. Sploh se uporablja Sveto pismo kot temeljna knjiga vsega molitvenega življenja in iz nje se zajemajo pristne spodbude ter neprekosljivi življenjski vzori. Ko vernik odkriva v tej knjigi vseh knjig božji načrt za človeško odrešenje, odkriva v njej tudi njo, ki je bila istega Odrešenika mati in družica. Takó bo češčenje božje Matere Marije, ki se bo oplajalo ob Svetem pismu, prežeto z vodilnimi mislimi krščanskega oznanila; verniki sami pa bodo pri Mariji, ki je sedež modrosti, prejemali pobudo, da se sami ravnajo po besedah učlovečene Modrosti (C M 30).

Papež spodbuja tudi k zdravemu češčenju Marije, ki je v skladu z liturgičnimi časi in svetim bogoslužjem. Opozarja predvsem na dve vrsti ravnanja, ki bi onemogočili pravi koncilski liturgični razvoj: vnaprejšnje odklanjanje pobožnih vaj in s tem ustvarjanje neke praznine ter združevanje nabožnih vaj z liturgičnimi obredi v nekakšno neurejeno mešanico. Zdrav odnos in presojo Marijinega češčenja

zahteva tudi vedno večje pokoncilsko prizadevanje za edinost med kristjani. »Pravemu Marijinemu češčenju je po naravi lastno, da ob njem ljudje prav spoznajo Sina... Zato je to češčenje pot h Kristusu, ki je vir in središče cerkvene edinosti« (C M 32). Ravno postavitev pravih poudarkov in izrecna vključitev mariologije od uradne katoliške Cerkve na koncilu v njihov okvir sta pripomogla, da polagoma odpadajo pregraje nezaupanja in odklanjanja Marije in njenega češčenja pri drugih kristjanih. Tako papež Pavel VI. z veseljem ugotavlja, da vedno boljše razumevanje Marijine vloge v skrivnosti Kristusa in Cerkve tudi pri ločenih bratih ni več ovira, marveč pot k priložnosti, kjer se bomo srečevali, da dosežemo edinost vsi, ki verujemo v Kristusa (prim. C M 33).

Velika vrednost papeževe spodbude je v njeni antropološki razsežnosti. Dolgo se ustavlja ob tej temi, ki je v letih po koncilu vedno bolj navzoča in za katero se je zdelo, da je Marija bolj ovira kakor spodbuda; še posebej, ker je bil ta (antropološki) vidik v okviru nauka o Mariji na koncilu nekoliko zapostavljen ali vsaj premalo razvit. Papež je kot mož, ki ima oster posluh za znamenja časov, hotel odstraniti ovire, ki jih vidijo tisti, ki se potegujejo za človekovo dostojanstvo. Ti namreč trdijo, da obstajajo nasprotja med pojmovanjem Marijine vloge in njenega češčenja na eni strani ter novimi antropološkimi naziranji in socialno stvarnostjo na drugi. Posebno se ta gledanja in zahteve razlikujejo glede položaja žene. Papežu se zdi ta razkorak (ki je neupravičen, brez notranje podlage) tako zaskrbljujoč, da spodbuja bogoslovne strokovnjake, voditelje krščanskih občestev in vernike, naj tem vprašanjem posvečajo vso potrebno pozornost. Hoče pa tudi sam dati svoj prispevek. Poudarja, da je Cerkev Marijo vedno priporočala v posnemanje, in to »ne ravno zaradi načina njenega življenja, še manj zaradi socialno-kulturnih razmer, v katerih je potekalo njeno življenje in ki so sedaj skoraj povsod stvar preteklosti, ampak zato, ker se je v določenih okoliščinah svojega življenja brez pridržka in z zavestjo odgovornosti oklenila božje volje; zato, ker je sprejela božjo besedo in jo izvršila; zato, ker sta Marijino ravnanje vodili ljubezen in pripravljenost za služenje; skratka, zato, ker je bila Marija prva in najpopolnejša Kristusova učenka« (C M 35). To daje Mariji vrednost vzora za vse ljudi in za vse čase.

Vsaka doba je ta dejstva in odnos do Marije izražala v njej lastni antropološki govorici, ki s spremenjenimi razmerami izgubi svojo izrazno moč in veljavo. Papež pravi, da nam bo ob vodstvu Svetega Duha branje Svetega pisma in upoštevanje izsledkov zgodovinskih ved ter različnih življenjskih razmer današnje dobe pomagalo do odkrivanja, kako more biti Marija vzor, kakršnega si žele današnji ljudje (prim. 37).

Posebej se papež ustavlja ob nekaterih Marijinih odlikah, ki so neprecenljive vrednosti tudi za današnjo ženo in katerih ne smejo spregledati tisti, ki bi radi v evangeljskem duhu podpirali osvobodilna prizadevanja posameznikov in skupnosti v podobnih težkih razmerah. Škoda, da nekatera gibanja ne upoštevajo teh smernic in so podobna materi, ki odvrže otroka z vodo vred — zavračajo pravo podobo žene »za vse čase«, češ da jo je današnji čas »prerastel«.

V. Okrožnica »Odrešenikova Mati« med koncilom in tretjim tisočletjem

Dve dejstvi sta, ki ju že okušamo in pomenita obogatitev, s katero nas je obdaril Janez Pavel II.: Marijino leto in okrožnica o Odrešenikovi Materi (Redemptoris Mater) s podnaslovom »Blažena Devica Marija v življenju potujoče Cerkve. Cerkev je pred pomembnim obdobjem svojega potovanja (pred tretjim tisočletjem), in ker je Marija rodila Odrešenika ter bila dejavno navzoča pri rojstvu Cerkve na binkošti,

tudi ne sme manjkati ob tej prelomnici romanja odrešenega ljudstva, kateremu je ona mati in vzornica. »Zano je, da je papeževa velika želja vse prenoviti v Kristusu, ki je človekov Odrešenik (gl. okrožnico Redemptor hominis); papež želi sodelovati pri graditvi Cerkve in sveta, ki naj bosta pristno krščanska, da bi se tako Kristus mogel znova roditi v našem svetu. In kakor je Marija sodelovala pri rojstvu Jezusa Kristusa na svet, tako je dejavno navzoča tudi pri njegovem rojstvu v sedanjem svetu. Papeža prevzema globoko zaupanje v Marijo.

Ob nastopu svoje papeške službe je izjavil: »Pokoren v veri Kristusu, svojemu Gospodu, ter v zaupanju v njegovo Mater, ki je mati Cerkve — kljub tako velikim težavam — sprejmem« (Rh 2). Njegov notranji odnos do Marije izraža tudi črka M (Marija) v papeškem grbu ter geslo: Totus tuus. Tako da je upravičeno, če izjavlja Benny Lai ob izidu okrožnice Odrešenikova Mati: »Papež, čigar pobožnost do Marije je tako živa, da hoče imeti v grbu M z latinskim geslom Totus tuus, papež, ki je globoko prepričan, da mu je bilo življenje rešeno po posebnem Marijinem varstvu ob atentatu 13. maja na obletnico njenega prvega prikazanja v Fatimi, ta papež ni mogel drugače, kakor da je posvetil eno svojih okrožnic Devici Mariji.«[29]

Ako poleg tega upoštevamo, da je poljskega naroda, katerega pobožnost je obarvana globoko marijansko in posebno papeževo »prijateljstvo« s sv. Ludvikom Marijo Montfortskim, čigar razmeroma drobno, vendar znano delo Razprava o pravi pobožnosti do Marije[30] je Karel Wojtyla prebiral že kot mlad bogoslovec in ga je globoko prevzelo, potem lahko še toliko bolj razumemo njegov odnos do Marije. Toda pojdimo po vrsti.

A) Marijino leto

Če je okrožnica o Odrešenikovi Materi nekako pričakovana, pa ne moremo istega reči o Marijinem letu. René Laurentin govori o velikem presenečenju, katerega je papež vzbudil 1. januarja 1987 z napovedjo Marijinega leta.[31] Presenečenje je pač v tem, da je na mnoge predloge, naj bi obhajali dvatisočletnico Marijinega rojstva, papež sprva odgovoril odklonilno. Toda poglejmo razloge, ki so prepričali Janeza Pavla II. in namene, ki jih je imel, ko je razglasil Marijino leto (navaja jih sam v okrožnici RM 48—50).

a) Glavni namen je pripraviti Cerkev na prihod, advent leta dva tisoč. Živimo namreč v obdobju pred sklepom drugega tisočletja po Kristusovem rojstvu. Teološka razloga, na katerih gradi papež in zaradi katerih želi poudariti Marijino vlogo v tem obdobju, sta dva: »Posebna povezanost človeštva s to Materjo,« povezanost, »ki v odrešenjski skrivnosti zajema preteklost, sedanjost in prihodnost« (RM 48); in dejstvo, da je Marija na obzorju zgodovine odrešenja »nastopila pred Kristusom« (prim. RM 3).

b) Bližnji namen Marijinega leta je »dati večji poudarek posebni navzočnosti božje Matere v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkve« (RM 48), kar je tudi osnovna razsežnost, ki sledi iz koncilskega nauka o Mariji. To vključuje prizadevanje na področju vere, duhovnosti in pobožnosti. »Tu ne gre samo za nauk vere, ampak tudi za življenje iz vere in torej tudi za pristnost marijanske duhovnosti« (RM 48).

c) Ekumenski namen tega leta obstaja v papeževi želji, da bi se vsi združili z vzhodnimi kristjani, ki praznujejo tisočletnico krsta sv. Vladimira Kijevskega (leta 988).

---

[29] B. Lai, *Una devozione senza trionfalismi*, v: *Il giornale* 26. 3. 1987.

[30] *Traite de la vraie dévotion à la Sainte Vierge.* Slovenski prevod *Popolna podaritev samega sebe Kristusu po Mariji*, Kartuzija Pleterje, 1980.

[31] Prim. R. Laurentin, *Un anno di grazia con Maria*, 11—12.

č) Trdne oporne točke za poglobitev naše teme so:

— drugi vatikanski cerkveni zbor, katerega novo in poglobljeno branje naj bi Marijino leto spodbudilo;

— zgodovinska izkušnja oseb in raznih krščanskih skupnosti, ki živijo med različnimi ljudstvi in narodi po vsem svetu (prim. RM 48);

— še posebej pa »lik sv. Ludvika Marije Montfortskega«, ki je pač eden med tolikimi pričevalci in učitelji;

d) naloga Cerkve v tem letu ne bo samo v tem, da se »*spominja* vsega tistega, kar v njeni preteklosti izpričuje posebno materinsko sodelovanje božje Matere pri odrešenjskem delu v Kristusu Gospodu, ampak tudi v tem, da s svoje strani za prihodnost *pripravlja* pota temu sodelovanju« (RM 49).

Marijino leto je vrh mariooloških prizadevanj in odkritja Marije v zadnjih letih po koncilu, ki pomenijo prekinitev s tako imenovano marijansko »krizo«.

B) Okrožnica Odrešenikova Mati

Vedeti moramo, da okrožnica ni »divji poganjek« v papeževem vrtu. Nasprotno, okrožnica ustreza globoki osebni papeževi zahtevi po prepričevanju in služenju Cerkvi. To okrožnico je papež nosil v sebi že dolgo. Sam pravi: »Nanjo sem mislil že veliko časa in jo gojil v svojem srcu. Sedaj se zahvaljujem Gospodu, da mi je omogočil podariti jo sinovom in hčeram Cerkve in tako odgovoriti na pričakovanja, od katerih so prišla nekatera tudi do mojih ušes.« Ta okrožnica je v svojem bistvu »premišljevanje« o odrešenjski skrivnosti, ki je bila razodeta Mariji ob začetku odrešenja in pri kateri je bila poklicana, da sodeluje docela izjemno.[32] Okrožnica Redemptoris Mater je napisana v značilnem papeževem slogu, za katerega velja, da se večkrat vrača k istim izjavam in jih tako vedno bolj poglablja; je svetopisemska in teološka obravnava nauka o Mariji, kakor je utemeljen v Novi zavezi, razvit pri vzhodnih in zahodnih cerkvenih očetih in nanovo osvetljen v dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora, predvsem v 8. poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi. Videti je, kakor da bi hotel Janez Pavel II. navezati neposreden odnos z 8. poglavjem omenjene konstitucije (RM navaja koncilska besedila več ko stokrat, kar pa ne pomeni, da gre mimo spodbude Pavla VI. in drugih pokoncilskih prispevkov).

Iz konstitucije si sposodi celo osnovno razporeditev: Marija v Kristusovi skrivnosti (7—24), Božja Mati v središču potujoče Cerkve (25—37) in kot dopolnilo: Materinsko sredništvo (38—50). Tako moremo govoriti o kristološki, ekleziološki in ekumenski naravnanosti okrožnice. Predvsem zadnja navdihuje osrednjo snov, rdečo nit okrožnice, ki je: Marijino »romanje v veri«. Vendar pa papež s to okrožnico nima namena zgolj ponavljati koncil, marveč spremlja pokoncilske tokove, ki so se razrasli predvsem v tri smeri, in jih vključuje v svoje razmišljanje. *Prenova* navdihuje stalno prizadevanje okrožnice Redemptoris Mater, da bi vključila Marijo v odrešenjsko-zgodovinski okvir, to je v skrivnost Kristusa in Cerkve, ter da bi nadaljevala ekumenski dialog z vsemi krščanskimi verami. *Ponovna obuditev tistih tem iz izročila,* ki so bile zanemarjene, vodi okrožnico o Odrešenikovi Materi k temu, da poudarja Marijin odnos do Svetega Duha (imenuje ga več ko štiridesetkrat), pomembnost »marijanske duhovnosti« in s to v zvezi tudi marijanske ljudske pobožnosti (44). *Soočenje s kulturo ali odgovor na njen izziv* je prisoten v antropološki razsežnosti okrožnice (4, 11, 21), posebej še v členu 46., ki je posvečen ženi in njenemu položaju, ter v nekaterih navezavah na teologijo osvoboditve (37).

---

[32] Prim. S. de Fiores, n. d., 549.

Stefano di Fiores nam ponuja nekaj ključev, ki jih bomo potrebovali za branje in globlje razumevanje okrožnice Redemptoris Mater,[33] saj jo primerja zakladnici, ki vsebuje mnoge dragocenosti: ta zakladnica je pred nami in nam ponuja dragocenosti, toda pod pogojem, da se privadimo na šifro za odpiranje.

a) Prva številka v tej kombinaciji je *duhovnost*. Bližnji namen okrožnice je sprožiti v tem Marijinem letu osvojitev koncilskega poglavja o Mariji, in sicer na treh področjih: na področju teologije, duhovnosti in pobožnosti. Vse to v okviru »zdrave marijanske duhovnosti«, ki Marijo približuje in pridružuje vsakemu človeku, še posebej pa kristjanu. Takšna, pravilno usmerjena duhovnost, ki ni vzporedna ali nadomestna pot, temveč oblika ali razsežnost polnega življenja v Kristusu in Svetem Duhu, izžareva iz okrožnice in jo papež predlaga vsem kristjanom. Živa zavest, da je sprejetje Marije potrebna razsežnost življenja Kristusovih učencev, pomeni eno od novih in pomembnih stebrov okrožnice. Namen okrožnice je torej utrditi pristno marijansko duhovnost, v kateri se združujeta v organsko enoto naš duh in duh Device iz Nazareta. Navsezadnje je ta duh enote sam Sveti Duh.

b) Druga številka v tej šifri je *zvestoba zgodovini*. Janez Pavel II. kaže v okrožnici, da je popolnoma na valovni dolžini drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je rešil »mariološko vprašanje« tako, da je vključil Marijo v središče zgodovine odrešenja kot božjo mater v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Okrožnici je tuje vsako izolirano gledanje na Marijo, vsak mariocentrizem, ki bi se ustavljal pri Marijini osebi in pozabljal na temelj in kontekst zgodovine odrešenja, kjer Marija šele zavzema pravo razsežnost in pomen. Papež ne začenja okrožnice zaman z besedami: »Odrešenikova Mati zavzema čisto določeno mesto v načrtu odrešenja« (RM 1). In papež si zelo prizadeva, da ne bi Marije osamil in tudi ne pretiraval njenega pomena; saj jo stalno povezuje s *polnostjo in središčem* vere, ki je božji načrt odrešenja in končno Odrešenik Jezus Kristus (Redemptor hominis). Marijina vloga zažari v vsej polnosti samo v Kristusovi skrivnosti (RM 4) in njeno poslanstvo prejme aktualno, dejavno razsežnost v Cerkvi.

Cerkev resnično vidi Marijo »globoko ukoreninjeno v zgodovino človeštva, v človekovo večno poklicanost v skladu z načrtom, ki ga je Bog v svoji previdnosti od vekomaj določil za človeka; vidi jo materinsko navzočo in udeleženo v mnogoterih in zapletenih vprašanjih, ki danes spremljajo življenje posameznikov, družin in narodov; vidi jo, kako pomaga krščanskemu ljudstvu v neprestanem boju med dobrim in zlim, da bi ne padlo, ali če je padlo, da bi vstalo« (RM 52).

Papež opaža v zgodovini sveta dve značilnosti: *dramatičnost* in *dinamičnost*. V luči Geneze in Apokalipse je zgodovinska drama s tremi »igralci«, ki se bojujejo med seboj: na eni strani žena in otrok, na drugi strani pa kača ali zmaj.

»Zmaga ženinega Sina se ne bo izvršila brez trdega boja, ki naj prepleta vso človeško zgodovino... Marija, mati učlovečene Besede, je tako rekoč postavljena v središče tistega sovraštva, tistega boja, ki prepleta zgodovino človeškega rodu na zemlji in zgodovino odrešenja« (RM 11). Prav v tej zgodovini, ki je prepredena z dramatičnim bojem, ostaja Marija »znamenje trdnega upanja«.

Druga značilnost zgodovine, ki daje Mariji široko področje delovanja, je *dinamičnost*. Okrožnica poudarja, da poslanstvo Cerkve poteka »v velikem zgodovinskem procesu« in »potovanju« (RM 6). Teologija zgodovine opogumlja papeža, da ne gleda na pot Cerkve statično, pozitivistično, od zunaj in zgolj fenomenološko, ampak na njeni poti vere, ki je njena notranja in toliko bolj odločilna pot. »Romanje

---

[33] S. de Fiores, n. d., 551—563.

(Cerkve) ima tudi neko zunanjo obliko, ki je vidna v času in prostoru, kjer se zgodovina odvija... A bistveni del njenega romanja je notranje narave. Gre namreč za romanje v veri, v moči vstalega Gospoda, za romanje v Svetem Duhu, ki je Cerkvi dan kot nevidni Tolažnik (Parakletos)« (RM 25). Tukaj namreč naletimo na središčno gibalo zgodovine, se pravi na človekovo svobodo v odločitvi za Kristusa po delovanju Svetega Duha. Bolj kot vse druge uresničitve velja »zgodovina duš«. Prav na tem » potovanju — romanju Cerkve skozi prostor in čas ter še bolj skozi zgodovino duš je Marija navzoča kot tista, ki je na romanju vere hodila na čelu in je kakor noben drug človek udeležena v Kristusovi skrivnosti« (RM 25). Prav beseda »navzočnost« je nadaljnji ključ, ki nam odpira pristop k vsebini okrožnice.

c) Za pravo *navzočnost* ne zadostuje materialna prisotnost, temveč je potreben tudi notranji odnos, pozitiven medsebojen vpliv. Za navzočnost je značilna zavest, da je nekdo z menoj v notranjem realnem odnosu. Najbolje odpredeljuje Marijino navzočnost v zgodovini in svetu pnevmatološka razlaga, ki naobrača na Marijo svetopisemski nauk o poveličanih telesih: »Vnebovzetje pomeni za Marijo novo življenje, duhovno navzočnost, ki ni vezana ne na čas ne na prostor, pomeni dinamičen vpliv, s katerim je sposobna doseči svoje otroke »hic et nunc«.[34] Marija je na »poseben način« navzoča v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Marija je navzoča in s svojo prisotnostjo »pomenljivo pripomore«, »poseže vmes« tako v začetku življenja njenega Sina Jezusa (prim. svatba v Kani, kakor tudi v začetkih življenja Cerkve, saj jo opazimo med apostoli v dvorani zadnje večerje, »kako je s svojimi molitvami prosila za Svetega Duha« (RM 26). Njena navzočnost v Cerkvi pa se uresničuje z mnogimi sredstvi tako danes kakor tudi v celotni zgodovini Cerkve (RM 28).

Papež opozarja na mnoga znamenja Marijine navzočnosti v zgodovini Cerkve; naj bo v njenih posameznih predstavnikih kakor tudi v njenih ustanovah in strukturah (družina, župnija, verske ustanove, svetišča). Papež, poln lepih vtisov in spominov, povzdiguje »privlačno in izžarevajočo moč velikih svetišč« in uvaja v teološki jezik »geografijo marijanske vere in pobožnosti, ki obsega vse kraje posebnega romarstva božjega ljudstva, ki išče srečanja z božjo Materjo, da bi našlo v območju materinske navzočnosti nje, ki je verovala, utrditev in okrepitev lastne vere« (RM 28). Marijina navzočnost se izraža v prostorskem (ali geografskem) in časovnem (ali zgodovinskem) redu, toda vedno ostaja medosebnostna stvarnost, srečanje vere in ljubezni, ki ustreza njeni vlogi matere in vzornice. Če Marija sodeluje z materinsko ljubeznijo pri rojstvu in vzgoji vernikov (prim. C 63), moremo reči, da je navzoča v Cerkvi kot Kristusova mati in hkrati kot tista mati, ki jo je Kristus v skrivnosti odrešenja dal človeku v osebi apostola Janeza. Zato Marija s svojim novim materinstvom v Duhu objema vse in vsakega v Cerkvi, objema tudi vse in vsakega po Cerkvi (RM 47). Takšna dejavna materinska navzočnost ustvarja obojestransko in enkratno razmerje, ki se konkretno izraža v kristjanovi zaupljivi podaritvi samega sebe Mariji (prim. RM 45).

Tukaj moramo vključiti tudi temo o Marijini veri, ki jo je razvil Romano Guardini, privzel koncil in je prevzela avtorja te okrožnice: »Marija je napredovala na romanju vere in vztrajala v svojem zedinjenju s Sinom zvesto do križa, pod katerim je, ne brez božjega načrta, stala« (C 58). Okrožnica ne samo da bolj kot kateri koli dokument učiteljstva privzema in razvija temo o Marijinem »romanju vere«, ampak jo celo preoblikuje v temeljno načelo govorjenja o Devici Mariji.

č) Papež je prepričan, da moremo v izrazu: »Blagor ji, *ki je verovala*« najti »kakor nekakšen ključ, ki nam odpira pot v najglobljo Marijino resničnost« (RM). Okrožnica

[34] A. Pizzarelli, *Presenza*, v: *Nuovo dizionario di mariologia*, Ed. Paoline, Rim ²1986, 1167.

podaja poglobitev gledanja na Marijino vero. Marija je prehodila trdo pot vere, ki je poznala »poseben napor srca, združen z neke vrste močjo vere« (RM 17), in tudi poznala največje »izničenje« (kenozo) vere v zgodovini človeštva (prim. RM 18), ko je bila navzoča »v bridkem izkustvu Kalvarije« (RM 26). Njena vera je bila kakor vera Abrahama, ki je »upal proti upanju in veroval (Rim 4,18)« (RM 26). Marija prehiteva v veri Cerkev v časovnem in kakovostnem redu ter v redu vzora. Marijino potovanje v veri prehiteva pot vere Cerkve, se sreča v dvorani zadnje večerje s potjo vere, kakršna pripada Cerkvi, in se nadaljuje kot podzemski tok ter spremlja celotni čas Cerkve. »Prav ta njena junaška vera prehiteva in gre pred apostolskim pričevanjem Cerkve ter ostane navzoča v srcu Cerkve, skrita kot posebna dediščina božjega razodetja« (RM 27). Vezi med Marijino vero in vero Cerkve so notranje, tako da moremo uporabljati pojme deležnosti in istovetnosti, ko želimo označiti to povezanost. Vsi verniki, ki sprejemajo apostolsko pričevanje Cerkve, so v nekem smislu »deležni Marijine vere« (RM 27). Še več, »Marijina vera na neki način neprestano postaja vera potujočega božjega ljudstva« (RM 28).

d) *Znamenje žene.* Marijanska kriza po koncilu (o kateri smo že govorili) je nastala tudi zaradi zavračanja in izvotlitve moralnih vrednot, ki jih pooseblja Marija. Problem je zelo velik, kajti če Marijina oseba nima nobenega pomena in sporočila za može in žene našega časa, potem začno zavračati njeno podobo kot vzorec brez vsebine. S tem problemom se je spoprijel že papež Pavel VI. v spodbudi Cultus marialis (34). Rešitev je našel papež v dejstvu, da je bila »Marija prva in najpopolnejša Kristusova učenka. To pa daje Mariji vrednost vzora za vse ljudi in za vse čase« (CM. M 35). Papež Janez Pavel II. pravzaprav povzema in poglablja to Marijino vlogo vzornice. Marijo prikazuje kot vzor, znamenje in poziv k posnemanju, saj je ona, ki tudi potuje v veri, skrito bistvo Cerkve, ki je toliko bolj Cerkev, kolikor bolj se istoveti z Marijino vero in se udeležuje Marijine vere. Za današnji čas nadvse pomembna je naravnanost (miselnost) Marije, kakršno izraža magnifikat. Tukaj ne samo da oznanja z vso močjo ono sijočo in nezatemnjeno resnico o Bogu: o svetem in vsemogočnem Bogu, ampak tudi sili in prepričuje Cerkev, »da je treba enako skrbno varovati pomembnost, ki jo imajo v besedi živega Boga ubogi in opcija (izbira, odločitev) v prid ubogim. Te teme in ti problemi so organsko povezani s krščanskim čutom za svobodo in osvoboditev. Marija je bila popolnoma odvisna od Boga in s poletom svoje vere vsa usmerjena k njemu, ob strani svojega Sina najpopolnejša podoba — ikona — svobode in osvoboditve človeštva ter vesoljstva. Cerkev, ki ji je Marija Mati in vzornica, mora zreti nanjo, če naj v vsej celoti razume smisel svojega poslanstva« (RM 37; prim. navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi, 97).

Ne smemo tudi spregledati pomembnosti Marijine podobe na poti Cerkve, ki je še posebej v našem času *»zaznamovana z ekumenizmom«* (RM 29). Dandanes, pravi Stefano di Fiores, protestanti znova odpirajo Marijin »dosier«,[35] preverjajo vzroke za zavračanje mariooloških tem v njihovi teologiji in pripravljajo tisti prostor, v katerem se je v duhu pluralnosti mogoče izogniti nasprotovanjem med veroizpovedmi. Čeprav se zdi, da je položaj protestantov podoben Jožefovemu, ki se je premišljal sprejeti Marijo v svojo hišo, posnemajo nekateri od njih Janeza in priznavajo z Ulrichom Wickertom, da je krščansko bivanje v svojih temeljih »marianische Grundexistenz« (v temeljih marijansko).

Papežu je veliko do tega, da bi Cerkev zopet zadihala z »obema polovicama svojih pljuč« (RM 34), to sta Vzhod in Zahod. En člen (trideseti) posveča papež

[35] S. de Fiores, n. d., 560.

odnosu do zahodnih Cerkva, kjer je potrebno rešiti velika nesoglasja v nauku glede skrivnosti in poslanstva Cerkve in včasih tudi glede Marijine vloge pri delu odrešenja. Zahodne kristjane vabi, naj gledajo na Marijo kot na našo skupno Mater. V treh točkah pa papež govori o vzhodnih Cerkvah, katerih zgodovina je zaznamovana z »zvestobo Gospodu« in »neomejenim zaupanjem« do Gospodove Matere (RM 31). Papež v soglasju z 2. nicejskim cerkvenim zborom (787), od katerega mineva 12 stoletij, predlaga v češčenje ikono Device Marije v dvorani zadnje večerje »kot znamenje upanja za vse tiste, ki želijo v bratskem dialogu poglobiti svojo poslušnost veri« (RM 33).

Nazadnje, kar pa ne pomeni, da je zadnje po pomembnosti, predstavlja papež pomen Marije za ženo in za njen življenjski položaj (RM 46). Papež sicer poudarja, da je to tema, »ki jo bo mogoče poglobiti ob drugi priložnosti« (RM 46), in priznava s tem, da to ni tema, ki bi bila v okrožnici med najbolj izdelanimi in dorečenimi, vendar pa podaja nekaj pomembnih izhodišč za razmišljanje. V okrožnici podaja zanimiv odgovor na feministična pričakovanja (sicer se ne dotika vprašanja o ženskem službenem duhovništvu), in sicer tako, da predstavlja Marijo kot tisto, ki še zdaleč ne zavira dostojanstva in polne uveljavitve žene, kar pa je mogoče verodostojno razumeti samo v območju vere. V to območje se postavlja papež, ko predstavlja Marijo kot ogledalo, ki odkriva pravi obraz žene, kakršna je v božjem načrtu: »Tukaj želimo samo naglasiti,« pravi papež, »da lik Marije iz Nazareta ožarja ženo, in sicer zato, ker je Bog sam sebe v vzvišenem učlovečenju zaupal Sina svobodni in dejavni službi določene žene. Zato je mogoče trditi, da žena ob gledanju na Marijo odkrije tam skrivnost, kako je mogoče dostojno živeti svojo ženskost in ali udejanjati ter razvijati svoje resnično dostojanstvo. V Marijini luči bere Cerkev na obličju žene sij takšne lepote, ki obseva najvišja čustva, kar jih je sposobno človeško srce: celostno predanost ljubezni; moč, ki se zna ustavljati najhujšim bolečinam; neomejeno zvestobo in neutrudljivo delavnost; zmožnost združevati prodorno intuicijo z besedo tolažbe in spodbude« (RM 46). Seveda s temi mislimi najbolj vneti člani feminističnih gibanj niso povsem zadovoljni, lahko pa tudi pripomnimo, da je to temo bolje obdelal Pavel VI. v spodbudi Marialis Cultus. Upamo, da to ni zadnja beseda Janeza Pavla II. o vprašanju žene.

Kot povzetek našega poglabljanja v okrožnico Redemptoris Mater poglejmo še enkrat odnos Janeza Pavla II. do Marijinega lika, kakor ga razodeva ta okrožnica. V okrožnici papež izvrstno združuje dve zahtevi: Predvsem postavlja Marijo v okvir zgodovine odrešenja in v službo njenemu Sinu. Marijino biološko materinstvo postavlja v odnos do poslušanja božje besede in daje temu drugemu prvenstvo: »Marija nedvomno zasluži blagrovanje, ker je postala Jezusova telesna mati; a tudi in predvsem ga zasluži, ker je v trenutku sprejela božjo besedo, ker ji je verovala« (RM 20). Mariji daje papež tisto svetopisemsko mesto, na katerem jo vidimo kot tisto romarico, ki roma v veri za Odrešenikom, Učiteljem modrosti in edinim srednikom Nove zaveze. Marija izvršuje njej zaupano srednišvo v deležnosti pri Kristusovem edinem sredništvu in je temu podrejeno. Marija je »srednica v Kristusu«, njen zveličavni vpliv se opira na Kristusovo sredništvo in iz njega zajema (prim. RM 38).

Nič ni bolj tujega papeževemu mišljenju kakor odrinjenje Marije na rob odrešenjske zgodovine in človeštva. V celotni okrožnici se nam predstavlja Marija kot pomemben dejavnik v božjem načrtu. Ona *je »v središču«* neizslednih božjih potov in njegovih nedoumljivih sklepov (prim. RM 14); v »samem središču« tistega sovraštva, tistega boja, ki prepleta zgodovino človeškega rodu na zemlji in zgodovino

odrešenja (11); »v središču potujoče Cerkve« (naslov drugega dela okrožnice); »v središču« učlovečenega Boga in pobožanstvenega človeka (prim. 51).

Pravilno duhovno razpoloženje, zgodovinska razsežnost, pojem navzočnosti, potovanje v veri, znamenje žene za današnji čas — to so nekatere številke v šifri, ki nam bo omogočila pristop k marijanskim dragocenostim okrožnice. Z njimi bomo mogli uresničiti pristno srečanje z nepopačeno podobo Marije, kakor jo razodeva Sveto pismo in približuje okrožnica Redemptoris Mater. In če navežemo na Marijino leto, bo njegova prvotna naloga ta, da utrdi kristjane v veri, jih pripravi za reševanje hudih vprašanj, ki pretresajo temelje družbe in kulture na meji dveh tisočletij, ter jih usposobi za odgovorno življenje z Marijo v obdobju iztekajočega se dvatisočletja od Kristusovega rojstva, ki se bliža s hitrimi koraki (prim. splošna avdienca 26. 03. 1987).

VI. Marija in Sveti Duh

Koncilska mariologija vsekakor bolj zajema iz Svetega pisma, je bolj kristocentrično utemeljena in prejema večje ekleziološke, ekumenske in pastoralne razsežnosti. Veliko manj dorečene so njene pnevmatološke, antropološke in teološke razsežnosti. Zato mora zdaj te téme še posebej poglobiti ali se bolj zavzeti za njihove nastavke, ki so zapostavljeni ali komaj nakazani v osmem poglavju dogmatične konstitucije o Cerkvi. To nalogo je prevzelo cerkveno učiteljstvo, ko poglablja in razvija koncilski nauk; veliko pa prispeva tudi teološki in duhovni razvoj. Tako ne moremo reči, da so dvajset let po koncilu to še vedno nerazvita področja. Res pa je tudi, da niso še dovolj prodrla v širšo krščansko zavest. Poglejmo samo »popravek« in poglobitev vprašanja o odnosu med Marijo in Svetim Duhom. H. Mühlen, profesor za sistematično teologijo v Paderbornu, ugotavlja glede koncilskega nauka (predvsem osmega poglavja dogmatične konstitucije o Cerkvi) »pnevmatološko praznino«. Ta nauk namreč pripisuje Mariji »vloge, ki so istovetne tistim, katere Sveto pismo predvsem in enoglasno pripisuje Svetemu Duhu«.[36] Koncil je postavil jasne poudarke glede odnosa med Marijo in Kristusom (C 62), ni pa nič rekel glede možnosti napačnega razumevanja Marije, ko je postavljena v vlogo in na mesto, ki je lastno Svetemu Duhu (Jn 14,16.26; 15,26; 16,7). Prav je, da teologija nanovo razmisli o njenih naslovih, kakor so: zagovornica, srednica, da bi se pač nič ne odvzemalo vlogi in dejavnosti Svetega Duha. Vigani pa opaža tako »pnevmatološko praznino« v 68. členu dogmatične konstitucije o Cerkvi, kjer je Marija predstavljena kot znamenje upanja v eshatološki perspektivi.[37]

Vendar ta pomanjkljivost (ki pa ni zgolj »lepotna napaka«) glede vloge Svetega Duha v mariologiji v koncilskem nauku ni ostala neopažena in na mrtvi točki. Različni glasovi, med katerimi je najbolj pristojen glas Pavla VI., so izrazili vabilo k teološkemu in duhovnemu prebujenju, ki naj bi vrnilo prvenstveno mesto Svetemu Duhu v življenju Cerkve. »Koncilski kristologiji in predvsem ekleziologiji morata slediti novo preučevanje in češčenje Svetega Duha kot obvezujoče dopolnilo h koncilskemu učenju.«[38]

Dve duhovni gibanji sta nastopili pot, pri tem pa nista samo zapolnili pnevmatološko praznino, ampak sta tudi zelo poglobljeno začrtali odnos med Marijo in

---

[36] H. Mühlen, *Una mystica persona*, Città Nuova, Rim 1968, 572.
[37] Nav. S. de Fiores, n. d., 120.
[38] Pavel VI., 6. 6. 1973; nav. S. de Fiores, n. d., 263.

Svetim Duhom. To so prenovitvena (karizmatična) gibanja in delo teologov-mariologov.

A. Živo izkustvo karizmatičnih gibanj

Zelo živo je gibanje Prenovitev v Svetem Duhu, ki se je rodilo leta 1967 na univerzi Duquesne v Pittsburgu in se zelo hitro širi. V okviru tega karizmatičnega gibanja ima vidno mesto Marija, ki je »najodličnejši dar Svetega Duha«. V zvestobi Svetemu Duhu, ki nas poučuje, da moramo dati vidnejše mesto Devici Mariji, je nastalo v nov. 1973 v Rimu gibanje »Marija«: »Skupnost Marija« se posveča božji Materi Mariji, ker hoče biti tako kot ona v dvorani zadnje večerje, ko je sredi apostolov prosila vstalega Jezusa, naj pošlje svojega Duha Cerkvi.«[39]

Katoliško novo binkoštno gibanje (neopentekostalci) je znova osvežilo tisti vidik Marijine osebnosti, ki je bil zadnja stoletja nekako zapostavljena: Marija v skrivnosti binkoštnega dogodka in Marija kot »zgled karizmatika«. R. Laurentin je hotel dati temu gibanju neko trdno teološko izhodišče, zato izvaja iz dejstva Marijine navzočnosti ob prvih binkoštih tri resnice:

1. Marija je znamenje Cerkve, ki sprejema Svetega Duha. To Marijino mesto izhaja iz dejstva, da Luka prikazuje oznanjenje kot nekakšne prve binkošti, Marijine binkošti, v katerih sta navzoči ista dinamika in struktura kakor na binkošti: prihod Svetega Duha, odhod iz hiše zaradi poslanstva, začetek poveličevanja Boga. Zato je Marija pravzor Cerkve v njenem novem razmerju do Svetega Duha. Tudi Cerkev namreč po delovanju Svetega Duha sprejema Kristusa, da bi se rodil v svetu.

2. Marija je pravzor krščenih. Po gledanju teologije Apostolskih del so binkošti »krst v Svetem Duhu« (Apd 1,5 in 16; 10,16). Marija se je prva prepustila delovanju Svetega Duha (Lk 1,35), zaradi tega je postala pravzor sprejetja krsta v Svetem Duhu v cerkvenem občestvu.

3. Marija je vzor karizmatičnega življenja. Marija je predbinkoštni vzor v izvrševanju karizme prerokovanja, katero je izrazila v magnifikatu (Lk 1,46—56), potem, ko je prišel nadnjo Sveti Duh (Lk 1,35). Tako že grško in latinsko izročilo dajeta Mariji naslov prerokinje.[40]

Glede duhovnih karizmatičnih gibanj moremo torej reči, da izvršujejo pozitivno vlogo, kajti odkritje Marije v sozvočju s karizmatičnim izkustvom je še posebej pomembno, ker omogoča premostitev pnevmatološke praznine v marijanski pobožnosti ter odstranjuje vtis, da Marija prevzema mesto, ki gre Svetemu Duhu.

B. Teološki pokoncilski prispevki glede Svetega Duha in Marije

Po drugem vatikanskem cerkvenem zboru opažamo prerod nauka o Svetem Duhu v delih mislecev vseh krščanskih Cerkva (Afanassief, Mühlen, Dunn, Bouyer, Congar...). V okviru tega preroda se poglablja in rešuje tudi razmerje med Svetim Duhom in Marijo.

Posebno mesto med temi teologi ima glede naše téme že omenjeni H. Mühlen.[41] Navedimo samo nekaj njegovih bogatih prispevkov: Sveti Duh je subjekt Cerkve in Marije; on neposredno povezuje Cerkev z njenim ustanoviteljem in glavo,

---

[39] Prim. intervju *»Vivere Maria« oggi* A. Ancillotti in J. Dupuis, ustanoviteljev občestva Marija, v: *Madre e Regina* 29 (1975) 5, 22—25.

[40] Prim. A. Grillmeier, *Maria Prophetin*, v: *Geist und Leben* 30 (1957) 101—105.

[41] H. Mühlen, *Una mystica persona.*

Jezusom Kristusom; Sveti Duh deluje v Cerkvi, na poseben način pa je mogel uresničiti svoje delovanje v zgodovini prav po Mariji, in to edinstveno in neprimerljivo. Še bolj temeljito razmišlja Mühlen o Marijinem naslovu srédnica (in soodrešiteljica). Krivdo, da to vprašanje ni bilo dovolj jasno rešeno, pripisuje dejstvu, da pri Jezusovem odrešenjskem delovanju ni bil dovolj razvit nauk o Svetem Duhu in njegovem sodelovanju. Da bi Mühlen odstranil to »praznino«, poglablja vlogo »sredništva« Svetega Duha, katera temelji na dveh svetopisemskih obrazcih »en« in »diá«, ki se pridevata Svetemu Duhu (Ef 2,18; 4,30; 1 Kor 12,4—11). Torej ne moremo primerjati Marijinega sredništva in sredništva Svetega Duha. Sveti Duh je tisti, ki deluje po Mariji, kajti ona je predana njegovemu delovanju bolj kakor kateri koli človek. Z dogmatičnega stališča je možno in celo potrebno vključiti pobožnost do Marije v pobožnost k Svetemu Duhu. Češčenje Device Marije bi tako postalo področje ali posebna konkretizacija pobožnosti k Duhu Tolažniku. Tudi Mühlenova razmišljanja so pomanjkljiva (kakor da bi hotel pobožnost do Marije na vsak način preusmeriti k pobožnosti do Svetega Duha), vendar so postala pobuda za razmišljanja drugih teologov, med njimi papeža Pavla VI.

Potem ko papež v svoji spodbudi Cultus marialis (1974) postavi trinitarično in kristološko izhodišče češčenja Device Marije, nadaljuje z opozorilom: »Priznava naj se pri tem češčenju ustrezna važnost enemu izmed temeljev naše vere, to je osebi in delu Svetega Duha« (C M 26). Kakor da bi imel papež v mislih Mühlena in njegovo opozarjanje na »pnevmatološko praznino«, pravi: »Včasih nastopa trditev, da mnoga besedila novejše pobožnosti ne odsevajo zadostno vsega nauka o Svetem Duhu. Naloga strokovnjakov je, da preverijo to trditev ter pretehtajo nje daljnosežnost. Za nas je bolj važno to, da spodbujamo vse, posebno pa dušne pastirje in teologe, naj še globlje in natančneje preiščejo delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja in tako s svoje strani omogočijo, da bodo besedila krščanske pobožnosti pravilno osvetljevala njegovo oživljajoče delovanje. Iz take teološke poglobitve se bo namreč posebno jasno videlo skrivnostno razmerje med Svetim Duhom in nazareško Devico ter njuno skupno vplivanje na Cerkev. Te globlje premišljene verske resnice bodo rodile pobožnost, ki bo močneje in učinkoviteje posegla v življenje kristjanov« (C M 27). Preučevanje pravega razmerja med Marijo in Svetim Duhom je poveril papež teologom tudi na mariološkem in marijanskem kongresu v Rimu leta 1975. Ob tej priložnosti je obenem nastalo papeževo pismo kardinalu Suenensu (13. 5. 1985) o odnosu med Marijo in Svetim Duhom in o češčenju božje Matere in Duha Tolažnika. Pismo se ustavlja ob premišljevanju skrivnosti veselega dela rožnega venca, o prvih posegih Kristusovega Duha v izvoljeno božjo Mater in pod »duhovnim, pnevmatološkim« vidikom prikazuje Marijino življenje: Sveti Duh je napolnil Marijo z milostjo že ob spočetju; Sveti Duh je prišel nad njo in jo navdihnil, da je pritrdila božjemu načrtu v imenu človeškega rodu ter tako deviško spočela Sina Boga Najvišjega; Sveti Duh je razvnel njeno dušo, da je slavila Boga s pesmijo magnifikat; zopet jo je On navdihnil, da je ohranjevala besede svojega Sina v srcu in jih premišljevala; Sveti Duh jo je spodbudil, da je prosila Jezusa za prvi čudež v Kani; Sveti Duh jo je opogumljal, da je stala pod križem svojega Sina, in jo navdihnil, kakor že ob oznanjenju, da je izrekla svoj »fiat« (zgodi se) volji nebeškega Očeta ter sprejela vlogo duhovne matere v odnosu do vsega človeštva; znova je bil Sveti Duh tisti, ki je napolnil Marijo z gorečo ljubeznijo, da je bila navzoča v vlogi najbolj vnete molilke v dvorani zadnje večerje z apostoli in drugimi ženami in pričakovala Svetega Duha.[42]

---

[42] Pavel VI., *Pismo kardinalu L. J. Suenensu 13. 5. 1975*; prim. *AAS* 67 (1975) 354—359.

V nasprotju z Mühlenom to papeževo pismo izključuje vsako ločevanje med Svetim Duhom in Marijo, vsak prelom med češčenjem enega na račun drugega. Zato poudarja papež v istem pismu, da »delovanje Marije, Matere Cerkve, v korist odrešenih ne nadomešča Svetega Duha niti ne tekmuje z vsemogočnim in vesoljnim delovanjem Svetega Duha, temveč prosi za podelitev Svetega Duha in se pripravlja na njegovo delovanje, in to ne samo prek priprošnje (...), temveč tudi z neposrednim vplivom zgleda, vključno z zgledom največje učljivosti navdihom božjega Duha«.[43]

Če bi hoteli slediti razvoju vprašanja o Svetem Duhu in Mariji, bi morali preučiti téme vsaj osmih mariooloških kongresov od leta 1968 do 1982.[44] S teologom Amatom moremo ugotoviti, da se je po koncilu polagoma in brez nevarnih zablod uresničila sprememba od kristološko-ekleziološkega poudarka k bolj primernemu in zapostavljenemu trinitaričnemu in pnevmatološkemu gledanju na Marijo in njeno poslanstvo. Marija je tako postala kraj srečanja, priča ali znamenje, svetišče Svetega Duha; zaradi njenega posebnega sprejetja Tolažnika Svetega Duha pri oznanjenju in na binkošti je postala *pneumatofora in pneumatoforme* (nosilka Svetega Duha in njemu podobna).

To povezanost Marije s Svetim Duhom naglaša tudi papež Janez Pavel II. Že v okrožnici o Svetem Duhu vidi Marijo in porajajočo se Cerkev v dvorani zadnje večerje, kako pričakujeta prihod Svetega Duha (66). Marija je bila prav v moči svoje »pokorščine vere« odprta na največji dar, s katerim Bog priobči samega sebe v Svetem Duhu (prim. št. 51). Marijina poslušnost Svetemu Duhu je zgled za poslušnost Cerkve. Ona je tudi po delovanju Svetega Duha dejansko navzoča pri rojstvu Jezusa — glave Cerkve, kakor tudi pri rojstvu Cerkve: »V redu milosti, ki se uveljavlja po delovanju Svetega Duha, obstaja edinstveno sozvočje med trenutkom učlovečenja Besede in trenutkom rojstva Cerkve... Ona, ki je kot mati navzoča v Kristusovi skrivnosti, postane tako po Sinovi volji in po delovanju Svetega Duha navzoča v skrivnosti Cerkve« (RM 24). Najlepše označuje Marijino mesto in odnos do Svetega Duha naslov, ki ji ga dajemo: »Nevesta Svetega Duha«. Njeno mesto je ob Svetem Duhu in v poslušnosti Svetemu Duhu. Tu nam njena podoba zasije najlepše in najbolj prepričljivo. Naj ta polnost milosti, ki prekipeva v Svetem Duhu, prehaja tudi na nas: po Mariji in kakor v Marijo.

---

[43] Pavel VI. v istem pismu.

[44] Kongrese in teme, ki so se na njih obravnavale, našteje S. de Fiores v n. d. na strani 275.

[45] Nav. S. de Fiores, n. d., 286.

Avguštin Lah

Sodobni teologi o Mariji

Nekatere kritične interpretacije

V zadnjih letih se je na teološkem področju znotraj in zunaj katoliških krogov pojavilo nekaj nenavadno kritičnih pogledov na Marijo. Izmed teh bomo bežno predstavili misli Doroteje Sölle in Katarine Halkes. Seveda le v grobih obrisih. Prispevek ima torej vrednost informacije.

D. Sölle o Mariji

D. Sölle ostro kritizira nekatere tradicionalne podobe o Mariji, ki bi naj postale simboli dvomljive vrednosti. Tako je Marija, kot jo je izdelala meščansko razredna tradicija 19. stoletja, popolnoma brezspolno in ponižno bitje. Ko se tak ideal postavi na piedestal in postane idol, se v svoji brezspolni drži spremeni v morečo podobo, ki vlada nad nami. »Ona brezspolna, mi s spolnimi potrebami in problemi, ona čista, mi umazani; ker je nikoli ne moremo doseči, se čutimo krive, kar vodi v poniževanje«[1].

Enako služi idol Marije ponižne kot simbol samoponiževanja ponižanim in samozatajevanja zatiranim ter osebno labilnim za samoobtoževanje. Ta Marija je bitje, ki se vedno podreja, ki nima svoje volje, je dekla Gospodova, ki vedno govori svoj »da« tako nezaželeni nosečnosti, pomanjkanju, trpljenju, kakor službi brez jadikovanja. Nasproti takšnemu idealu se lahko postavi samo kakšna vlačuga[2].

Dalje trdi Söllejeva, da je katoliška tradicija vzela Mariji otroke, ki jih omenja evangelij, in pustila le enega. Ljudski čut jih ji je vrnil sedaj le pod njen plašč.

V krščanski tradiciji pa je mogoče najti tudi Marijo kot polnokrvno žensko s poudarjeno lepoto. Kot mater, ki v trpljenju vpije in okameni od bolečine ob trpečem sinu. Torej kot naravno in močno mater, ki brani, tolaži, varuje in ščiti.

Sorazmerno zgodaj v srednjem veku je Marija prikazana kot utelešena pravičnost, ki pa ne temelji na načelu»vsakemu svoje«, ker le to vključuje neenakost mož-

---

[1] D. Sölle *Und ist noch nicht erschienen, was wir wein werden*, Stuttgart 1987, 170.
[2] N. d., 170.

nosti za žensko in moškega, ampak na principu usmiljenja. Gre za pravičnost, ki sloni na principu zastonjskosti, brezpogojnosti, milostnega. S tem zavrača princip storilnosti, učinkovitosti, koristnosti, pogojnosti. Takšna podoba Marije nastopa predvsem v ljudskih legendah. Zato je Marija ubogih, neukih, beraških redov in ljudstev. Ti so čutili, da pripada njim in oni njej. »Marija uradnih dogem, liturgije in klerikalno usmerjene literature ni bila«, po prepričanju Söllejeve, »do srednjega veka nikoli posebno priljubljena«[3].

Podoba Marije odločne, bojevite, pravične ženske, ki jo je mogoče najti v ravnanju nekaterih žena, kot n.pr. Ivane Arške, je našla inspiracijo v Magnifikatu. Ta pesem odstranjuje klasifikacijo na zgoraj in spodaj, ubog in bogat, ampak dviga nizke, ker so ubogi in brezpravni.

Kot vsi religiozni simboli ima Marija, pravi Doroteja Sölle, dvojno vlogo, deluje na dva nasprotna si načina. 1. *Submisivno:* ta služi predvsem interesom religiozno prekritega podrejanja, kot se kaže v gospodovalnosti moških, v hierarhičnih cerkvenih strukturah, v iskanju poceni tolažbe in pokroviteljskem zaščitništvu. 2. *Subverzivno:* to vlogo inspirira s svojim Magnifikatom vsem, ki se borijo proti mogočnim za osvobojenje zatiranih, za pravice izkoriščanih. Marija je tako živa v zgodovini predvsem v bojih in upornosti tlačenih. Ta Marija je podoba drzne ženske, ki v sebi združuje bojevitost in usmiljenje, kar daje upanje tistim, ki so ogroženi. Tako je Marija *simpatizerka* z vsemi ponižanimi — posebno ženskami, izkoriščanimi v Južni Ameriki in drugod, brezpravnimi in zatiranimi.

Doroteja Sölle skuša reinterpretirati simbol Marije, da bi bil inspiracija za osvobodilna gibanja po svetu.

Feministična teologija o Mariji

Kot predstavnico feministične teologije bomo predstavili holandsko katoliško teologinjo Katarino Halkes, ki v rekapitulaciji izraža lastna mnenja.

Pričakovali bi, da bo feministična teologija, ki samo sebe razume kot radikalno osvoboditev žensk, svoje izhodišče in spoznanja stavila na Marijo, kot vzor žene in ženske. Vendar temu še zdaleč ni tako. Ta teologija se sicer sooča z Marijo in mariologijo, a bolj ob robu, in še to, razumljivo, kritično[4].

V okvir izkustva neenakosti žensk znotraj okostenelih patriarhalnih struktur družbe in Cerkve, neupoštevanje tipično ženskega izkustva v teologiji in praksi, sodijo razmišljanja o Mariji.

Feministična teologija, kakor trdi Katarina Halkes, odklanja Marijo kot simboličen model identifikacije. Da bi lahko bila tak model, mora biti prej očiščena projekcij in podob, ki delujejo utesnjujoče in ne osvobajajo. Očistiti jo velja najprej glede spolnosti, konkretneje, modela ženske spolnosti, ki ga je moška teologija fiksirala na Marijo in iz nje naredila »nemogoč ideal«[5]. Gre za to, da so moški krojili model ženske spolnosti, ga prilepili Mariji in s tem legitimirali maniheistično držo do spolnosti, videli v ženski spolnosti zlo in nanjo vezali mehanizme spreobrnjenja, veljavne le za ženske. S tem so zgradili umetno razpoko med žensko spolnostjo in posredovanjem svetega. Ta model je najprej Marija devica, ki deviško rodi

---

[3] N. d., 172.

[4] Prim. C. J. M. Halkes, *Maria, die Frau Mariologie und Feminismus* v: W. Schöpsdau (HG), *Mariologie und Feminismus*, Göttingen 1985, 42—49.

[5] N. d., 54.

Mesija. Cerkveni nauk in tradicija sta vezala devištvo Marije na spolnost. Feministična teologija pa odkriva drugačne razsežnosti tega pojma v zgodovini. »Vedno je bilo jasno, da je devištvo najprej drža in predvsem drža in ne vzdržnost od spolnosti.«[6] Tisti »ne smeš«, ki se nanaša na spolnost, je posledica manihejske, manjvrednostne drže do spolnosti, kakor se je v Cerkvi vedno širila. Za tako mnenje navajajo Gregorja Nacijanškega, ki vidi v devištvu le metaforo za notranjo kontemplativno naravnanost in v materinstvu držo ustvarjalne aktivnosti. Zato pravi: »Še boljša kot deviškost je kombinacija poročenosti in devištva, to je, sklop aktivnosti in kontemplativnosti«[7].

Devištvo pomeni v tej novi, feministični interpretaciji simbol za avtonomijo ženske, za njeno rast v celovito osebnost, kot nedotakljivo osebo, ki pripada sama sebi in je iz svoje lastne srede odprta za Boga in za druge. S tem ko raste iz svojega središča in pripada sama sebi, postane rodovitna, daje življenje. Samo tako interpretirana podoba Device Marije je lahko rodovitna in inspirajoča za ženske danes. Devištvo torej za feministke ne pomeni odsotnost vsake spolnosti[8].

Na tako zasnovan pojem devištva se veže kritika podob, vezanih na Marijo, kot so: božja hčerka, mati sinova, nevesta Sv. Duha. Te kažejo Marijo v njeni podrejenosti in relacijski vlogi. Marija je vedno neko odnosno bitje, ki kaže na nekaj drugega od sebe, je vezaj. V tem izginja ona kot človek, kot ustvarjalna in kreativna ženska. Obstaja le figura, ki simbolizira relacijo sprejemajočega nasproti ustvarjalnemu.

V podobi žene in neveste predstavlja Marijo v tradicionalni teologiji Cerkev, skupnost, ki je podrejena Kristusu, on je nadrejen. S tem simbolizira nadrejenost moškega principa in podrejenost ženskega. Moški ima iniciativo in vodstvo, ženska naj sledi temu kot blodeča iztirjenka — v SZ nezvesta pocestnica. Na tem modelu zgrajena mariologija služi bolj za vzdrževanje obstoječih tradicionalnih vlog kot za njihovo osvoboditev[9].

Po mnenju feministk je nedopustno vezanje odrešenja na moškost Jezusa in ženskost Marije. In če sta v zgodovini božjega razodetja Jezus kot moški in Marija kot ženska na poseben način izbrana, potem ni dopustno, da se na tej osnovi utemeljujejo in delujejo v cerkvenih strukturah službe, ki tako izključujejo žensko od zakramentalnega posredovanja odrešenja[10].

Materinstvo je pri Mariji in pri ženah sploh treba razumeti kot življenjsko držo, zatrjujejo feministke. To je drža, izražena s simbolom naročja, objema, varovanja življenja, omogočanja rasti, hranitve, omogočanja resničnega življenja. V tem pogledu Marijin »fiat« — simbol materinstva: poslušanje in spolnjevanje — ni pasivna, strahopetno odvisniška reakcija na božjo besedo, ampak izraz svobodne in avtonomne Marijine osebe. Taka spočetnost je naravnost verska drža, aktivna odprtost za odrešenje. »In če je že treba govoriti pri Mariji o odvisnosti koga, je tu Bog odvisen od človeka in človek sprejemljiv za Boga«[11]. Gre torej za materinstvo v smislu nosečnosti s preroškim življenjem, ki ga opeva Magnifikat.

Cilj takega razumevanja pri feministkah je odkriti na novo notranjo, osvobajajočo silo v Mariji; ta naj pripomore k zlomu struktur, ki jim dominirajo moški, da se bo uresničila obljuba razodetja, ko ne bo več »ne moškega in ne ženske, ampak vsi

---

[6] N. d., 61.
[7] N. d., 61.
[8] N. d., 61.
[9] Prim. n. d., 58.
[10] N. d., 60.
[11] N. d., 66.

eno v Kristusu« (Gal 3,28). Tako bo tudi mariologija delovala zdravo in osvobajajoče na ženske in moške[12].

Nekaj kriterijev za presojanje

Kaj naj rečemo in kako naj razumemo te nove trditve?

1. Vsaka kritika je neprijetna in izzove pri tistem, na katerega se obrača, različne odzive. Lahko ogorčeno in brezglavo protestira, lahko razvrednoti kritika in se še krčeviteje oklene svojega. Lahko pa, kar je najboljše, gre mirno in trezno vase in se vpraša: Ali ima morda kritik le v čem prav? Tako je treba razmisliti, ali so očitki Cerkvi res povsem neutemeljeni, kadar gre za vprašanje žensk. Je v svojih strukturah res tako življenjska, da vse v njih služi življenju in ne dušenju življenja. Po iskrenem »izpraševanju vesti« naj bi sledilo spreobrnjenje.

2. Nobena kritika se ne more izogniti določenim pretiravanjem in enostranostim. To velja tudi za navedeni teologinji. Mnoge trditve so pretirane in nedomišljene.

3. Osnovno vprašanje, ki ga je treba postaviti tema teologinjama, je: so res vsega krivi simboli ali pa neuresničevanje tega, kar Marija simbolizira.

4. Nevarnost vsake interpretacije je, da hoče postati izključujoča, to je, da zavrže vse prejšnje vidike kakšne resnice ali simbola in afirmira le novega. S tem seveda postane tudi sama osiromašena. Zato bo pravilno razumevanje Marije tisto, ki skuša vse interpretacije povezati v celoto, videti resnico o Mariji v medsebojni korelaciji vseh možnih vidikov, kjer drug drugega dopolnjujejo.

5. V razvoju posameznega človeka in človeštva kot celote, kristjana in krščanske skupnosti — Cerkve — so posamezne etape, v kateri različni vidiki na pomembnih religioznih osebah in različni elementi nauka dobivajo težo in pomen. To velja tudi o Mariji. Ker je nemogoče, da bi vedno in povsod imeli vsi in isti vidiki svojo inspirajočo moč (odrešenjsko moč), je treba ostati odprt za različnost, drugačnost mišljenja, govorjenja in ravnanja.

6. Upoštevaje pomemben element v dogmatični teologiji in v veri, to je hierarhijo resnic, je treba reči, da resnice o Mariji ne sodijo v njen vrh in jih posebej danes, ko imajo ljudje probleme z vero v Boga, ni modro riniti v ospredje.

7. Kakor ima vsaka teorija v ozadju kakšen miselni in ideološki sistem ter antropologijo, jo imajo tudi navedena mnenja. Zato jih je treba soditi tudi v kontekstu njihovih ideologij in kritično vrednotiti, to je, »vse preizkusiti in, kar je dobro, to ohraniti« (1 Tes 5,21), drugo pa odkloniti.

---

[12] N. d., 67.

Metod Benedik

Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti

Razmišljanje o češčenju Matere božje v našem narodu ali o slovenski vernosti, ki je ves čas bila močno prepletena s tem češčenjem, bi lahko že v uvodu povzeli z mislijo zadnjega cerkvenega zbora: »To češčenje, kakršno je v Cerkvi vedno obstajalo, je sicer docela edinstveno, vendar se bistveno razlikuje od češčenja, kakršnega izkazujemo tako učlovečeni Besedi kakor tudi Očetu in Svetemu Duhu in katerega Mariji izkazovano češčenje kar najbolj pospešuje. Različne oblike pobožnosti do božje Matere, ki jih je Cerkev odobrila v okviru zdravega in pravovernega nauka, v skladu s časovnimi in krajevnimi razmerami ter primerno posebni naravi in značaju vernikov, dosegajo to, da ob češčenju Matere ljudje prav spoznavajo Sina, ga ljubijo, poveličujejo in spolnjujejo njegove zapovedi« (C 66). Slovenska vernost je res prav od prvih začetkov krščanstva med našimi predniki kar najtesneje povezana z Marijinim češčenjem in zgodovina nam spričuje, da je naš narod ob tem češčenju »prav spoznaval Sina«. Druga stvar, ki jo lahko ugotovimo že na začetku in ki je tudi prava stalnica v zgodovini slovenske vernosti, je naslednje dejstvo: kadarkoli je prihajalo do novih spodbud za poglabljanje vernosti našega naroda, kadarkoli so se vrstili razni prenovitveni poskusi, vedno je bilo v ozadju takih prizadevanj pospešeno češčenje Matere božje — kot povzetek zgodovine slovenske vernosti zveni koncilska misel, da »Mariji izkazovano češčenje kar najbolj pospešuje tisto češčenje, kakršnega izkazujemo učlovečeni Besedi, Očetu in Svetemu Duhu«.

Naše razmišljanje bi lahko uredili glede na navzočnost, obliko in razvoj posameznih verskih resnic o Mariji med Slovenci. Že sprejem krščanstva je npr. tesno povezan z Marijinim vnebovzetjem. Prva cerkev med pokristjanjenimi Slovenci na Koroškem, Gospa Sveta, je vsekakor bila že od začetka posvečena Mariji vnebovzeti. Zavest o Marijinem dokončnem poveličanju je bila med našimi predniki zelo živa; o tem je polno pričevanj. Pomislimo le na pogostne upodobitve te skrivnosti po naših cerkvah, župnijskih in podružnih — tudi če niso ravno posvečene Mariji, imajo prav pogosto upodobljeno Marijino krononanje. In »velika maša« je bila skozi stoletja pri Slovencih posebno priljubljeni čas romanj v razna Marijina svetišča.[1]

[1] Prim. A. Strle, *Marijino vnebovzetje*, v: *Leto svetnikov* III, Ljubljana 1972, 362.

Bogata je tudi zgodovina praznovanja Marijinega brezmadežnega spočetja[2], pa praznovanje svečnice, oznanjenja in Marijinega rojstva. Vendar se raje lotimo pregleda Marijinega češčenja v našem narodu po časovnem zaporedju, predvsem v povezavi z drugimi okoliščinami, ki so vsaka v svojem času dajale pečat vernosti naših prednikov.

Pokrajinski škof Modest je okoli leta 760 na razvalinah starokrščanskega Virunuma postavil Marijino cerkev, Gospo Sveto. To Marijino svetišče ni sicer nikoli postalo redni škofijski sedež, vendar je bilo dolgo časa najpomembnejše krščansko središče med Slovenci, izhodišče nadaljnje misijonske dejavnosti in nedvomno tudi romarski kraj. Od tod so med karantanskimi Slovenci delovali Modestovi nasledniki, pokrajinski škofje, vsaj do leta 945. Tudi drugo misijonsko izhodišče za delo med Slovenci, Oglej, je bilo tesno povezano s češčenjem Matere božje. Njej v čast je bila posvečena stolna cerkev. Posebno se je za Marijino češčenje zavzemal patriarh Pavlin II., mož, ki ga štejemo med pomembne osebe pri širjenju krščanstva med Slovenci, čeprav ga po tej plati še vedno premalo poznamo. Pavlin je v svojih spisih nastopil proti adopcianizmu urgelskega škofa Feliksa in se pri tem močno zavzemal za neoskrunjeno čast Marijinega božjega materinstva. Zapisal je: »Če preblažena Devica ni rodila pravega Boga in pravega človeka v eni osebi, tako da ni eden Kristus—Bog in drugi Kristus-človek, kako je to, da po vsem svetu razširjena katoliška Cerkev ne neha javno in slovesno učiti, da je Devica Marija — meni tako častitljivo ime — božja Mati, božja porodnica«[3]. Patriarh je leta 796 sklical sinodo v Čedadu, ki jo lahko označimo kot bližnjo pripravo na misijonsko delo med Slovenci. Najbrž ne more biti dvoma, da je kot vnet Marijin častilec tudi misijonske delavce spodbujal k širjenju tega češčenja, vsaj kasnejše okoliščine med Slovenci to potrjujejo.

Sicer pa naj na to obdobje pogledamo še po drugi plati. Pokristjanjenje Slovencev od 8. do 10. stoletja je bilo v celoti delo benediktincev, drugi menihi in svetni kler so izjeme. Tako je bila benediktinska duhovnost odločilna pri formiranju slovenske vernosti, gotovo pa je imela tudi velik vpliv na oblikovanje slovenskega narodnega značaja. Benediktinska duhovnost je močno poudarjala češčenje Matere božje in tako seveda ni naključje, da je bila že prva cerkev med Slovenci posvečena Mariji, za njo pa še številne druge. Med njimi naj posebej omenimo cerkev, ki jo je panonski knez Pribina postavil nekje v bližini Blatnega jezera, verjetno v današnjem Zalavaru, in jo je salzburški nadškof Liupram pri svojem obisku v Panoniji leta 850 posvetil v čast Materi božji.[4] Kasneje je gotovo postala eno od središč delovanja sv. Cirila in Metoda. Za razvoj češčenja Matere božje med Slovenci je bila zelo pomembna salzburška sinoda leta 800, ki je pač po benediktinskem vplivu ukazala, naj slovesno praznujejo Marijine praznike: svečnica, Marijino oznanjenje, vnebovzetje in rojstvo. Marijino češčenje je vedno ostalo značilna poteza benediktinske duhovnosti. Še precej kasneje nam to lepo kaže pečatnik gornjegrajskega benediktinskega samostana (ohranjen na listini iz leta 1242), na katerem je upodobljena Marija z otrokom Jezusom.

V drugi polovici 11. stoletja je Cerkev zajela velika gregorijanska reforma, ki se je resno spopadla z laično investituro, s simonijo in še drugimi negativnimi posledicami fevdalizacije Cerkve. Samostane in dobršen del laikov je povezalo gibanje, ki ga poznamo pod imenom »za evangeljsko in apostolsko življenje«. Iz tega giba-

---

[2] Prim. A. Strle, *Brezmadežno spočetje device Marije*, v: *Leto svetnikov* IV, Ljubljana 1973, 486 sl.
[3] Prim. *Pavlin II, patriarh in apostol Slovencev*, v: *Leto svetnikov* I, Ljubljana 1968, 148 sl.
[4] Prim. B. Grafenauer, *Spreobrnjenje Bavarcev in Karantancev*, v: *AES* 7 (1985) 24.

nja so izšli nekateri novi redovi, npr. cistercijani in kartuzijani. Slovenskih tal se investiturni boji niso toliko dotaknili, pač pa bi to obdobje lahko označili kot čas ukoreninjenja, poglabljanja tiste vernosti, ki so jo narodu v predhodnih stoletjih prinašali misijonarji, kot čas, ko se je narod globlje soočil s krščansko miselnostjo, ko je začel neposredneje krščansko čutiti, ko je vse bolj sprejemal krščansko kulturo. Poseben delež pri tem so imeli cistercijanski menihi; ti so vso svojo dejavnost tesno povezovali s češčenjem Matere božje. Zavzeto češčenje Matere božje je vedno bilo zelo značilno za cistercijanski red. Navadno mislijo, da ta marijanska značilnost reda izvira od sv. Bernarda. Vendar je poleg njega treba upoštevati tudi druge cistercijanske pisatelje. Res je sv. Bernard med vsemi takratnimi pisatelji najbolj navdušeno govoril in pisal o Mariji, res pa je tudi, da imamo od njega le 18 Mariji posvečenih pridig. Poleg tega je imela cistercijanska duhovnost poseben marijanski poudarek že pred sv. Bernardom. Že od začetka so prvi cistercijani posebno častili Marijo, kajti že v benediktinskem samostanu Molesme je bilo češčenje Matere božje zelo naglašeno. Zavzeto češčenje Marije, ki se kaže predvsem v slovesnem obhajanju Marijinih praznikov, v pogostnem spominjanju božje Matere pri kornih molitvah, v zidanju Mariji posvečenih cerkva in kapel, se je ohranilo do današnjega dne. Vsi cistercijanski samostani in njihove redovne cerkve so redno posvečeni Materi božji.

Ivan Grafenauer meni, da so cistercijani k nam prinesli Marijino antifono Pozdravljena Kraljica (to menihi še danes vsak večer pojejo pri molitvenem bogoslužju) in so jo za ljudi najbrž še pred letom 1200 prevedli v slovenski jezik. Najstarejši prepis te antifone v slovenščini se nam je ohranil iz časa okoli leta 1428 v znamenitem Stiškem rokopisu. Ker je ta Marijina pesem napisana na zadnji strani pridigarskega zbornika za molitvijo po pridigi, lahko sklepamo, da so jo redno molili po pridigi kakor očenaš, vero in splošno spoved. Glede slovenskega prevoda zdravamarije, ki je nastal med 12. in 14. stoletjem in je ohranjen prvi slovenski zapis v Rateškem (Celovškem) rokopisu, pravi I. Grafenauer: »Verjetno je, da so imeli pri utrditvi slovenskega obrazca češčenemarije in pri širjenju te molitve kot vneti častilci Marijini in kot poklicni delavci za versko kulturo svoj dobri delež prav beli menihi, ki so vse svoje cerkve posvetili Materi božji in predvsem stiški menihi kot poglavitna cistercijanska naselbina v sredini slovenske zemlje.«[5]

Tudi kartuzijanska duhovnost je vedno močno poudarjala Marijino češčenje, na kar kažejo tudi številni spisi kartuzijanskih pisateljev s področja mariologije. Med Slovenci je najbolj znan Filip Žički, ki je okoli leta 1300 spesnil na podlagi latinskega epa svoje, nad deset tisoč verzov obsegajoče delo o Marijinem življenju v nemškem jeziku (slov. prevod 1904). Seveda pa glede na njihovo izrazito kontemplativno življenje zunanji vpliv kartuzijanov na razvoj slovenske vernosti in v njenih okvirih tudi Marijinega češčenja nikoli ni bil tako močan kot vpliv cistercijanov.[6]

Naslednje obdobje, drugo polovico 12. in začetek 13. stoletja, je označevalo močno uboštveno gibanje, ki je nasproti pohlepu po bogastvu in oblasti, tako globoko zakoreninjenem v fevdalni Cerkvi, poudarjalo predvsem radikalno uboštvo, evangeljsko preprostost ter pristno oznanjevanje božje besede. Na Slovenskem so v tem času nastajala mesta, ki mnoga niso imela svojih farnih središč (sedeži mnogih pražupnij so bili na podeželju — ponekod so že v 13. stoletju prenesli sedež

---

[5] Prim. A. Nadrah, *Duhovnost cistercijanov in njihov delež pri oblikovanju vernosti na Slovenskem*, v: *Redovništvo na Slovenskem* I, Ljubljana 1984, 54 sl.; I. Grafenauer, *Literarno-zgodovinski spisi*, Ljubljana 1980, 134 sl.

[6] Prim. J. Mlinarič, *Kartuzija Pleterje 1403—1595*, Ljubljana 1982, 61.

župnije z dežele v mesto). To praznino so začeli zapolnjevati redovi, ki so izhajali iz uboštvenega gibanja: Frančiškovi manjši bratje in dominikanci, deloma tudi avguštinci in križniki. Posebno pri manjših bratih in dominikancih se srečamo z močno poudarjenim češčenjem Matere božje. Za širjenje molitve rožnega venca, ki sicer v različnih oblikah izhaja iz starejšega izročila in prakse in ki tudi v tem času še ni bil ustaljen celotno v današnji obliki, so veliko storili dominikanci. Kako se je ta molitev širila med našim narodom v visokem srednjem veku, ne bi mogli kaj natančnejšega reči, kasnejša poročila iz 15. stoletja o življenju posameznih bratovščin pa pričajo, da se je morala ta molitev kmalu ustaliti in razširiti kot ena najbolj priljubljenih in med ljudmi najbolj upoštevanih skupnih molitev.

Za 13. stoletje je sploh značilno, da je vse bolj stopalo v ospredje češčenje Kristusove človeške narave in skrivnosti njegovega učlovečenja. To obdobje je poznalo izrazit čut za greh in sodbo. Vernik naj bi se predvsem v ljubezni približal Odrešeniku, ki živo čuti s človekom, ki se je ponižal k vsem ustvarjenim bitjem, kar se posebej kaže v skrivnosti učlovečenja in Kristusovega otroštva. S tem so povezovali tudi globljo pobožnost do Marije, ki si je niso predstavljali toliko v veličanstvu božjega materinstva, ampak tem bolj kot devico ob oznanjenju, kot mater v Betlehemu, kot zvesto tovarišico pod križem, kot priprošnjico v Kani, kot mater vseh, ki jih je njen Sin odrešil. Praznik vnebovzetja, ki so ga že prej poznali, je v srednjem veku veljal za poglaviten Marijin praznik. O Marijinem brezmadežnem spočetju so veliko razpravljali predvsem teologi iz vrst manjših bratov, kar seveda ni moglo ostati brez odmevov najprej med samimi redovniki in po njih med verniki. Praznik Marijinega obiskanja so uvedli v minoritski koledar že zelo zgodaj, v 15. stoletju pa so ga razširili na celotno Cerkev.[7] Najstarejše ohranjene upodobitve Matere božje na Slovenskem, velesovska, krakovska in solčavska Marija, izhajajo iz časa, ko so na naša tla začeli prihajati manjši bratje in dominikanci. Predvsem kasnejše obdobje nam spričuje, kaj pomenijo delovanje manjših bratov in dominikancev, ter vse tiste pobožnosti, ki so jih eni in drugi uvajali ali jim dajali nove spodbude. Ko je namreč naš narod doživljal hude preskušnje v 14. in 15. stoletju (huda dekadenca v duhovniških vrstah, stalna turška nevarnost) in bil bolj ali manj prepuščen sam sebi, je kljub nekaterim nezdravim pojavom, kot so bile razne sekte, prav v tej vernosti, ki mu jo je vtisnil visoki srednji vek, vedno znova našel moč, da se je prebijal; posebno razne skupne pobožnosti so bile vir moči, da je narod ohranjal svojo vernost.

Skozi vso zgodovino slovenske vernosti so pri njeni rasti in poglabljanju imela pomembno vlogo božja pota, predvsem seveda Marijina svetišča. Poleg Gospe Svete spada med najstarejše božje poti Marijina cerkev na blejskem otoku — prva kapelica »s podkvasto zidano apsido ter ladjo z leseno nadgradnjo«, ki bi bila v taki izvedbi v vsej Evropi edinstvena, sega celo v osmo ali vsaj v deveto stoletje.[8] Leta 1173 je poročal briksenškemu škofu Nantwin iz Lesc, da je imel na svojem posestvu »že od nekdaj leseno kapelo, ki je bila postavljena na čast Materi božji in h kateri je ljudstvo o Marijinih praznikih z veliko gorečnostjo prihajalo z darovi od daleč in blizu, čeprav še ni bila posvečena«[9]. Med starejše božje poti spadajo tudi Turnišče, Velesovo, pa Crngrob, v 14. stoletju so se uveljavile Višarje, v 15. stoletju Šmarna gora, v 16. Nova Štifta pri Gornjem gradu, ki je dobila poseben pomen tudi zaradi bližine škofijskega sedeža, pa tudi Sveta gora pri Gorici, v 17. Nova Štifta pri Ribnici,

---

[7] Prim. L. Iriarte, *Storia del Francescanesimo*, Napoli 1982, 181 sl.

[8] M. Zadnikar, *Spomeniki cerkvene arhitekture in umetnosti*, Celje 1973, 20.

[9] F. Kos, *Gradivo IV*, Ljubljana 1915, št. 542.

precej kasneje tudi Brezje. Za vse te božje poti je značilno, da so jih v vseh časih radi obiskovali tako posamezniki kot skupine, da so ljudje k njim poromali tako za Marijine praznike kot tudi ob posebnih shodih ali v posebnih stiskah in potrebah — romanja in z njimi povezano češčenje Matere božje so ves čas dajala poseben ton slovenski vernosti.

Velikega pomena za razvoj verskega življenja so bile bratovščine, skupnosti, ki so povezovale posamezne sloje ali stanove vernikov; redno jim je bil poglaviten namen, da bi spodbujale k poglobljenemu verskemu življenju, čemur so bili namenjeni vsi skupni shodi kot tudi vsa posamezna opravila članov, zraven pa nikoli niso prezrli karitativne dejavnosti. Poleg številnih bratovščin sv. Rešnjega telesa so v 15. stoletju nastale tudi mnoge bratovščine Matere božje. Znana je taka bratovščina v Mariboru, na Ptuju, v Dobrni, v Hočah. Bratovščino žalostne Matere božje so imeli v Celju, v Vitanju, v Slovenskih Konjicah in drugod.[10] Tako okolje je spodbujalo dejavno krščanstvo. Iz tega so se rojevale ustanove, kot npr. »hospital Matere božje« v Ljubljani, »hospital Brezmadežnega spočetja« v Novem mestu, »hospital Matere božje« v Gorici in drugod.[11]

Kriza cerkvenega življenja, ki je v 15. in tudi še v 16. stoletju kar občutno pustošila po vseh vrstah klera, seveda ni ostala brez posledic v verskem življenju naroda. Ob nemarni in neizobraženi duhovščini, ki ljudem ni imela česa ponuditi, so se med ljudmi širile verska zmešnjava in razne zablode, ki so se najbolj kazale v pojavljanju raznih sekt; znani so bili bičarji, štiftarji, skakači, zamaknjenci in drugi. Takrat so bila zelo značilna razna »videnja«, »zamaknjenja«, številna »naročila od zgoraj« za zidavo cerkva in kapel, marsikje zelo čudne oblike spokornosti. Sekovski škof Martin Brenner (1585—1615) je zapisal: »Težnje in hrepenenje na gorah in v gozdnih samotah staviti cerkve, izvirajo le od potepuhov, oglarjev in popolnoma surovih ljudi, ki so vdani lenobi in razuzdanemu življenju, ki ničesar nimajo in si po nepoštenih potih iščejo zaslužka. Zločinci, sanjači, goljufi in lenuhi, ki so zreli za galejo, si na gorah, v gozdovih ali v dolinah med grmovjem izbirajo pripravne kraje, jih očistijo grmovja in ljudstvo tja zvabijo, češ da se gode čudeži.«[12] Sekte je preganjala tako svetna kot duhovna oblast, dejstvo pa je, da so bile zelo trdožive in da so prav ob njihovih pobudah nastale številne cerkve, od katerih so se nekatere uveljavile kot znane božje poti (Nova Štifta pri Gornjem Gradu, Sveta gora pri Gorici). Kakor ne gre, da bi te sekte kar na hitro ožigosali s krivoverstvom, ampak so bolj sad blodenj in iskanja poti iz skorajda obupnega stanja, tako je pa tudi res, da jih lahko označimo kot zelo bolne oblike krščanstva, ki so protestantom dale dovolj snovi za napade na katoliško Cerkev in posebej tudi za napade na češčenje Matere božje in svetnikov.

Povod za posmehovanje je protestantom dajalo tudi zelo razširjeno zbiranje relikvij. Zbirali so vse mogoče in nemogoče »relikvije«. Naj navedemo primer saškega volilnega kneza Friderika, ki je kasneje postal eden od močnih zaščitnikov Martina Lutra: v svoji dvorni kapeli je zbral 17.443 »relikvij«[13]. Tudi na Slovenskem so nabrali marsikaj. Še desetletja kasneje beremo v protokolih škofa Hrena, ki je bil nedvomno izobražen in razgledan mož, je pa očitno še izhajal iz tega prepričanja o relikvijah, da je v novoposvečene oltarje vzidaval poleg relikvij apostolov, številnih mučencev antične dobe in drugih svetnikov tudi take »relikvije« (pogosto naletimo

---

[10] Prim. F. Kovačič, *Zgodovina Lavantinske škofije*, Maribor 1928, 231.
[11] Prim. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Celovec 1910, 520 sl.
[12] Prav tam 687.
[13] Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte IV*, Freiburg—Basel—Wien 1967, 48.

nanje), kot so del sv. križa, šiba, s katero so bičali Jezusa, kamen s kraja, kjer so apostoli sestavili dvanajst členov veroizpovedi, kamen, na katerem je stala Magdalena, ko ji je Jezus grehe odpustil, poleg njih pa dostikrat tudi Marijine »relikvije«, kot npr. Kamenček z Marijinega groba, delček Marijine srajce, Marijino mleko, del njenega pasu itd. Gotovo tudi teh stvari ne bi mogli uvrstiti med najbolj zdrave oblike češčenja Matere božje in svetnikov (sicer tudi danes takega in podobnega mišljenja in ravnanja ne manjka); protestanti so se teh stvari krepko lotili in jih ostro zavračali.[14]

Kako so pravzaprav protestanti gledali na češčenje Matere božje in svetnikov? V Katekizmu z dvema izlagama 1575 je Trubar pisal: »Mi ne pravimo inu ne vučimo, de bi se divica Marija inu svetniki ne imejli poštovati, čestiti inu hvaliti, tiga od nas nišče po risnici ne more govoriti. Ampak tu branimo de ne imamo v to divico Marijo in v te svetnike verovati, nanje klicati, za gnado, milost, odpuščane tih grehov prositi inu per nih v vseh žlaht nadlugah, v duhovskih inu telesnih, iskati, temuč per tim samimu gospudi Bogu, koker nas tu vse svetu pismu tiga stariga inu noviga testamenta vuči.«[15] Trubar pravi, da katoličani nekakšne »basni dopuste tim dečlom pejti, de vselej več na divico Marijo inu na svetnike kličejo, česte inu češče v mislih imajo koker Boga oli nega sinu Jezusa Kristusa«. Nekatere od teh pesmi navaja: »Kir Marija Boga rodi, aleluja, o Marija / v preproste plejne povije, aleluja, o Marija / preproste plejne, makov cvejt, aleluja, o Marija!« O veliki noči pojo: »Marija divica, bodi naša pomočnica, pruti tujmu sinkuvi«, o božiču pa koledniki: »Mi smo prišli pred vrata / de bila božja zlata / o Marija, o Marija / novu je lejtu v deželi / bodi Jezus per nas.« Trubar potem komentira vse te pesmi: »Tukaj mi slišimo, de per tih bozih ludeh vselej več vela devica Marija inu ti svetniki koker sam Bug oli Jezus, nega sin. V tim inu na tim vsim so ti oslipleni hudičevi farji krivi, ki te preproste obeniga štuka te vere krščanske iz svetega pisma inu iz katehizma nim prov naprej ne molijo inu ne pojo inu takimu ležnivimu, malikovskimu pejtju super ne govore. Zatu taki farji bodo morali v pekli vekoma nih jutrnice inu friemaše brati inu to avemarijo z jokanem inu klagovanem pejti.«[16]

Nosilci katoliške prenove so seveda skušali čimbolj pospeševati češčenje Matere božje, saj so v tem videli odlično sredstvo, da bi vsi ljudje spet »prav spoznali Sina in spolnjevali njegove zapovedi« (prim. C 66). Leta 1594 na praznik Marijinega vnebovzetja ter 1596 na praznik Marijinega rojstva sta v Ljubljani spet bili procesiji. Škof Hren je zapisal, da so procesijo 1594 protestanti skušali motiti z vzkliki, da je bila Marija prav takšna ženska kot vse druge.

Ko obravnavamo škofa Tomaža Hrena kot enega poglavitnih nosilcev katoliške prenove po tridentinskem koncilu, je treba poudariti, da je bil velik Marijin častilec. Kot je kasneje zapisal, se je po molitvi k Mariji odločil za duhovniški poklic. Po vrnitvi iz graških šol je nameraval iti v Padovo študirat pravo, toda »Dei Matris Virginis Patronae meae optimae nutu et inspiratione inciperem altius cogitare« — in odločil se je za duhovništvo. O njegovi pobožnosti do Matere božje nam govore številni zapisi ob posvetitvah posameznih cerkva ali oltarjev — včasih je za tako priložnost kar sam sestavil novo molitev k Materi božji — še posebej nam to govori zapis iz leta 1624, ko je položil temeljni kamen za novo Marijino cerkev v Nazarjih, ki je v resnici njegova ustanova. Razumljivo je, da si je zelo prizadeval, da bi to češčenje čimbolj razširil tudi med verniki. Na eni od sej stolnega kapitlja v letu 1615 je za

[14] M. Rupel, *Slovenski protestantski pisci*, Ljubljana 1966, 235.
[15] Prav tam 226.
[16] Prav tam 230 sl.

svojo škofijo določil seznam praznikov »sub praecepto«, in sicer »praesentibus patribus Societatis Jesu ac patribus capucinis«, ki so bili škofom v veliko pomoč pri prenovi. V seznamu najdemo naslednje Marijine praznike: 2. februarja svečnica, 25. marca Marijino oznanjenje, 2. julija Marijino obiskanje, 5. avgusta Marija Snežna, 15. avgusta vnebovzetje, 8. septembra Marijino rojstvo, 21. novembra Marijino darovanje, 8. decembra praznik Brezmadežne. Za praznike Marijinega obiskanja, Marije Snežne, vnebovzetja in Marijinega rojstva je v seznamu tudi zapisano, da so takrat romarski shodi pri Novi Štifti. Škof sam se je teh shodov rad udeleževal, redno je tudi sam pridigal množicam. Za praznik Marijinega vnebovzetja 1605 je zapisal„ da se je pri Novi Štifti zbrala množica vernikov iz različnih krajev Štajerske, Koroške in Kranjske, ki so jo cenili na več kot dvanajst tisoč ljudi. Naslednje leto je ob istem prazniku zapisal, da so »kot ponavadi prišle velike množice ljudi s Primorske ter iz krajev ob Muri, Dravi in Savi«.

Zanimiv je njegov opis romarskega shoda pri Novi Štifti za mali šmaren 1616: »6. septembra sem se vrnil iz Gradca. 7. septembra, ko se je v cerkvi pri Novi Štifti iz bližnjih in daljnih krajev zbrala velika množica pobožnih vernikov, smo v vsej pobožnosti skupaj opravili slovesne pontifikalne večernice. Potem je ljudem pridigal duhovnik Vid Gološic, vikar pri Sv. Petru v Ljubljani. Takoj zatem so po ustaljeni navadi skupaj peli hvalnice Bogu in blaženi Devici. Skupaj z duhovniki in verniki smo peli slovenske pesmi, prošnje in lavretanske litanije — tudi v slovenskem jeziku — vse do polnoči. Verniki sami so potem peli še celo noč do jutra. Zgodaj zjutraj je eden od duhovnikov ljudem razložil, kako bodo sodelovali pri maši, pri birmanju in večernicah, kako naj prisluhnejo pridigi, kako naj molijo za odvrnitev nevarnosti vojne z Benečani in kako bodo prejeli odpustke. S kleriki smo odpeli primo in terco, eden od duhovnikov je zatem opravil peto mašo, potem pa sem sam imel najprej slovesno pridigo ter po odpeti seksti in noni še slovesno pontifikalno mašo. Nadalje sem imel nagovor birmancem, jih 441 birmal ter jih še z eno pridigo spodbujal k pobožnemu življenju. Odpeli smo še druge večernice in vernike odpustili. Pred tem smo zaklicali šest prošenj k Jezusu in Mariji, da bi nas obvarovala vojne z Benečani; okoli četrte ure popoldne smo se odpravili h kosilu.«[17]

Ohranjeni Hrenovi osnutki za pridige kažejo na nekatere posebne poudarke. Na praznik Brezmadežne je poudarjal, da je Bog po posebni milosti vnaprej Marijo obvaroval vsakega greha, da ne bi bila niti trenutek pod oblastjo hudobnega duha. Marijo je proslavljal v luči kreposti vseh njenih prednikov, ki je vse prekosila. K zaupanju v Marijo nas mora spodbujati dejstvo, da je vse milosti prejela zaradi nas grešnikov. Marija pa nas tudi sama imenuje svoje otroke, zato naj poslušamo njene nauke ter jo posnemamo v veri, v ljubezni, v pokorščini, ponižnosti, potrpežljivosti, čistosti in čuječnosti. Na praznik vnebovzetja je v ljubljanski stolnici pridigal o Marijini smrti. Umrla je, da bi pokazala, 1. da je bil njen Sin res pravi človek, ki se je rodil iz umrljive matere, 2. da bi ne bila deležna večje časti kot njen Sin, 3. da bi s smrtnim trpljenjem pridobila še več zaslug za nebesa, 4. da bi bila v tolažbo vsem umirajočim.[18]

Od sodelavcev pri prenovi verskega življenja kratko omenimo jezuite in kapucine. Pri enih in drugih lahko ugotavljamo, da je prizadevanje za pospeševanje Marijinega češčenja izviralo iz njihove lastne duhovnosti. Kapucini so v svoja redna premišljevanja še posebej imeli vključena premišljevanja o Mariji, poleg dnevnega oficija so redno molili tudi Officium parvum B. Virginis, trudili so se za kar najbolj

---

[17] ŠAL, *Volumen Secundum Primi Protocolli Pontificalium*, p. 156.

[18] Prim. J. Turk, *Hrenove pridige*, v: *BV* XVIII (1938) 57 sl.

slovesno obhajanje Marijinih praznikov, po letu 1700 so po vseh samostanih uvedli slovesno devetdnevnico v čast Brezmadežni. Notranje duhovno življenje je odmevalo v pridigi. Iz prvih desetletij kapucinov na Slovenskem sicer nimamo ohranjenih pridig, pač pa nam tovrstna prizadevanja dobro spričujejo pridige Janeza Svetokriškega ob koncu 17. in v začetku 18. stoletja ter drugih znanih pridigarjev. Naj nam ena od pridig Svetokriškega pokaže, kakšno je bilo tovrstno oznanjevanje, kakšni so bili poudarki. Za praznik Marijinega rojstva je izbral temo Rojstvu tvoje božja Mati Divica veselje celimu svejtu je perneslu. Takole tečejo njegove misli: ob rojstvu vsakega človeka je veselje, še posebej ob Marijinem, ki je »žalost tiga svejta v veselje preobernila«. Marija kot zvezda danica naznanja nov dan. Z nepokornostjo je prišla za vse človeštvo noč, Marijino rojstvo pa je spet napolnilo »svejt s svetlobo te milosti božje inu te prave vere«. Marija je zlata ura, »katero tolikanj so želeli ti sveti očaki«, ker po njej prihaja na svet Odrešenik. Človeštvo je vedno hrepenelo po odrešenju, zdaj pa prihaja »ta pohlevna Ester Marija Divica, ki je potolažila serd božji. Sami hudiči na današnji dan so žalovali inu klagovali, de je rojena taista, katera je začetnik svetlobe gnade božje«. Marijinega rojstva se spominjamo v mesecu, ko je narava najbogatejša, kar je podoba bogastva milosti, ki jih Bog po Mariji naklanja ljudem. Po Mariji je »sonce te pravice, Kristus Jezus, bil ratal milost inu gnada za nas uboge grešnike«. Imamo torej vzrok, da se veselimo, Marija je danica, ki nam posreduje nebeško sonce in z njim milost in dobroto.[19]

S pridiganjem so pospeševali češčenje Matere božje tudi jezuiti, vendar poglejmo drugo dejavnost, ki pa je drugače služila temu namenu, njihove kongregacije. V Ljubljani je 1606 zaživela kongregacija Marijinega vnebovzetja za študente. Njeni člani so se zavzeli, da bodo slovesno obhajali Marijine praznike, molili bodo in opravljali spokorna dela v pustnih dneh, prevzeli so odgovornost za oblikovanje bogoslužja na veliki petek in kasneje še za telovsko procesijo. Leta 1624 so ustanovili kongregacijo Marijinega brezmadežnega spočetja za meščane, trgovce in obrtnike. Vsako leto so vanje sprejeli 20 do 30 novih članov in tako se je hitro širila tudi zunaj mesta. Za praznik Marijinega obiskanja so njeni člani vsako leto priredili procesijo na Rožnik, za praznik Marijinega vnebovzetja pa v Polje. Za gojence nižjih razredov so 1640 ustanovili spet posebno Marijino kongregacijo, ki se je posvečala češčenju evharistije ter obiskom bolnih in revežev. Od 1682 so njeni člani vsako soboto opravili kratko pobožnost pred Marijinim kipom pri cerkvi sv. Jakoba.

Prek svojih spisov je na Marijino češčenje gotovo precej vplival J. L. Schönleben. Znani so kar številni njegovi teološki spisi, še posebej s področja mariologije, koder si je predvsem prizadeval za uveljavitev nauka o Marijinem brezmadežnem spočetju. Znana je njegova misel: »Moja domovina vojvodina Kranjska ni posebno razsežna, saj šteje komaj 300.000 ljudi. Med njimi ne poznam nikogar, ki bi nasprotoval nauku o Marijinem brezmadežnem spočetju. Nasprotno, učeni in nešolani, plemiči in preprosto ljudstvo, možje in žene, redovni in svetni duhovniki, vsi, prav vsi se pred praznikom brezmadežnega spočetja postijo iz obljube in njen praznik slovesno in pobožno obhajajo[20]

Po različnih dejavnikih se je v 17. in polovici 18. stoletja uveljavila živahna katoliška prenova in znotraj nje bogato češčenje Matere božje. Toliko bolj so potem slovenskega vernika prizadeli ukrepi Jožefa II. in delovanje janzenistično usmerjenih duhovnikov. Marsikje so dušni pastirji, ki so po uradnih navodilih hoteli ukinjati

[19] J. Svetokriški, *Sacrum Promptuarium III*, 476 ml.

[20] M. Miklavčič, *Marija, mati naše vernosti*, Ljubljana 1962, 70.

posamezne ustaljene pobožnosti, naleteli pri vernikih na resen odpor, ponekod so s svojimi nastopi zbudili jezo. Duhovnike, ki so branili ljudem romanja in procesije v Marijina svetišča, je značilno ošvrknil Prešeren v svoji Šmarni gori:

Vseh stanov so trume plašne,
To se vidi z njih oblek,
Vidijo se štole mašne,
Žida in hodnik vse vprek.
»Kdo ste, romarji vi, čudni,
Ki zdaj molite neutrudni
Roženkranc in litanije
In pojéte čast Marije?«

»Mi v duhovskem oblačili
Smo sejali seme zmot,
Slepci smo ljudem branili
Sem na sveto božjo pot.
Zdaj zato iz vic sem hodmo,
Žalostne procesje vodmo,
Roženkranc in litanije
Molit, hvalo pet Marije.«

V razmere prejšnjega stoletja se ne bi podrobneje spuščali, ker so nam časovno že bližje, predvsem pa, ker se glede na naše obravnavano vprašanje že čisto povezujejo z našim časom. Vsekakor je bilo opaziti že v prvi polovici stoletja premike v smeri poglabljanja češčenja Matere božje, v drugi polovici pa so taka prizadevanja začela tako izstopati, da nekateri prejšnje stoletje imenujejo kar Marijino stoletje. Zelo so se pospešila čaščenja Matere božje, razna prikazovanja (Katarini Labouré 1830, V.Bernardki Soubirous 1858) in z njimi nova božja pota, predvsem Lurd. Leta 1854 je Pij IX. razglasil dogmo o Marijinem brezmadežnem spočetju, spet so se začele razvijati Marijine kongregacije, bratovščine, majska pobožnost, Marijine redovne družbe. Papež Leon XIII. je zelo priporočal molitev rožnega venca, Pij X. je 1904 organiziral v Rimu prvi mednarodni marijanski kongres.

Tudi na slovenskih tleh so vzporedno s temi potekala podobna prizadevanja. Odpor janzenistični nastrojenosti je izhajal iz vrst posameznih redovnih skupnosti, predvsem frančiškanov, pa tudi med duhovščino jih je bilo vse več, ki se niso strinjali z janzenistično strogostjo. Omenimo Friderika Baraga in njegov spis Od počeščenja in posnemanja Matere božje (1830), znana so tovrstna prizadevanja škofa Slomška, božja pota so spet oživljala, pojavi se tudi nova, danes ena najbolj obiskanih božjih poti, Brezje. Češčenje Matere božje je vse bolj spodbujala tiskana beseda, npr. v Zgodnji danici, začno se šmarnice, oživljajo Marijine družbe in kongregacije. Škofijske sinode v Ljubljani in Mariboru so dajale v prid češčenja Matere božje spodbude, ki so segle vse do našega časa.

Za konec naj bodo izrečene tri misli:

— Češčenje Matere božje je bilo v vsej slovenski zgodovini kar najtesneje povezano z vernostjo v celoti; na to češčenje ne moremo gledati kot na osebno stvar ali osebno »zanimanje« posameznika, ampak kot na tisto, kar bistveno spada k naši vernosti.

— Kot na splošno za vernost je tudi za češčenje Matere božje, njegovo intenzivnost in obliko vedno bila ključnega pomena zavzetost in prizadevnost dušnih pastirjev.

— Kadar je češčenje Matere božje pešalo ali se izgubljalo v nezdravih oblikah, je pešala tudi vernost na splošno, prav tako so bile tudi vse prenove verskega življenja med našim narodom povezane z oživljenim češčenjem Matere božje.

Sklep

Vernost slovenskega naroda je od začetkov krščanstva med Slovenci tesno povezana s češčenjem Matere božje. Sočasno z načrtnim pokristjanjevanjem naroda se širi tudi Marijino češčenje. Med prvimi in najpomembnejšimi misijon-

skimi izhodišči je Modestova cerkev Gospe Svete na Koroškem, središče cerkvenega življenja med panonskimi Slovenci za časa Koclja, Cirila in Metoda je cerkev Matere božje v Blatenskem kostelu. Salzburška sinoda leta 800 določi Marijine praznike, ki se ustale tudi v slovenski vernosti.

Benediktinci, s katerimi se slovenski narod sreča po različnih poteh, ves čas časte Marijo, še bolj vneto češčenje Matere božje prinesejo na Slovensko beli menihi. Verjetno imajo pri utrditvi slovenskega obrazca zdravamarije in pri širjenju te molitve kot vneti Marijini častilci svoj dobri delež prav beli menihi, ki so vse svoje cerkve posvetili Materi božji. Kartuzijanski vplivi so gotovo manjši, vendar jih tudi ne gre prezreti. V visokem srednjem veku slovensko vernost močno poglabljajo tudi s poudarjanjem češčenja Matere božje dominikanci in manjši bratje.

Poseben pomen imajo v slovenski vernosti številna Marijina božja pota, od Gospe Svete do najnovejših. V vseh časih so znani romarski shodi za Marijine praznike, pa tudi ob drugih priložnostih se ljudje zbirajo pri Marijinih svetiščih (npr. skupna proslava svetega leta). Za spodbujanje skupne in osebne vernosti, ki naj se izraža tudi v dejavni karitativnosti, so velikega pomena razne Marijine bratovščine in kongregacije.

Protestantizem skuša uveljaviti svoje pojmovanje: »Mi ne vučimo, de bi se divica Marija inu svetniki ne imejli poštovati, čestiti in hvaliti. Ampak tu branimo, de ne imamo v to divico Marijo inu v te svetnike verovati, nanje klicati, za gnado, odpuščane tih grehov prositi, temuč per tim samimu gospudi Bogu«. Obdobje katoliške prenove močno poudarja Marijino češčenje. Nosilci prenove, posamezni škofje (Hren!), jezuiti in kapucini prenovo tesno povezujejo s prenovljenim in poglobljenim češčenjem Matere božje. Na področje mariologije s svojimi spisi močno poseže Schönleben.

Jožefinske reforme in janzenizem precej prizadenejo Marijino češčenje, poskusi poživljanja in poglabljanja verskega življenja pa so spet povezani s poživljanjem češčenja Matere božje. Taka prizadevanja se zelo vidna tudi v novejšem času.

Alojzij Slavko Snoj

Oznanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes

Uvod

Aachenski župnik Wilhelm Willms je napisal besedilo za sakralni pop-musical z naslovom AVE EVA — ALI MARIJIN PRIMER (glasba Peter Janssens, plošča 1974). Izvedba v Münchnu 12. decembra 1975 je povzročila zaplet in soočenje različnih mnenj. V cerkvi sv. Bonifacija se je h koncertu zbralo tisoč mladih, hkrati pa so imeli pred stolnico Naše ljube Gospe spravno procesijo s svečami — s prav toliko udeleženci. Zakaj po eni strani navdušenje mladih za tako marijansko pobožnost, ali vsaj znamenje za dojemljivost in za poslušanje oznanila o Mariji, na drugi pa protestantsko-spravna pobožnost drugače usmerjenih starejših vernikov? Te je motilo predvsem to, da se besedilo musicala oddaljuje od svetopisemskega in izročenega sporočila; preveč je vsakdanje, preveč odeto v podobe našega, včasih zgrešenega življenja. Kakšen navedek iz besedila: »Vaš Jezus je drugačen od našega. Vaš Jezus je smrtno tiho. Naš Jezus je izreden, neizrečeno je živ. Živi! Natančno vemo: Živi! Z Jezusom, ki je vstal, ki živi, ste zamudili srečanje. Gospe in gospodje, čujte, zamudili ste!«... Ob vnebovzetju: »To ni vonj po trohnobi, to ni pobožen rek. To so velikonočni zvonovi namesto češčenja mrtvih.« Res je besedilo o oznanjenju veliko bolj mladostniško zaneseno, vendar je kardinal Döpfner kljub temu dovolil nastop v cerkvi, medtem ko tega v augsburški in regensburški škofiji niso dopustili. Pomisleke je izrazil tudi takratni prefekt kongregacije za verski nauk, Franjo Šeper.[1]

Morda nam ta primer nekoliko poudarjeno kaže, kako sta oznanjevanje in kateheza o Mariji danes postavljena pred dozdevno alternativo in le dozdevno nelahko izbiro. Toda alternativa ni potrebna. *Koncil nam naroča, da se ogibljemo »prevelike ozkosti«,* ki bi utegnila krniti evangeljsko in izročeno sporočilo. *Ne zahajajmo pa tudi v »napačno pretiravanje«* v ustaljenih — mlajšim vernikom teže dojemljivih oblikah oznanjevanja in Marijinega češčenja. Niti eno niti drugo ne more doseči pravega smotra, namreč pristnega Marijinega češčenja in trezne pobožnosti (prim. C 67). Prava smer oznanjevanja in kateheze je tista, ki nam jo kaže Cerkev v navodilih iz novejšega časa in je kakor hoja po slemenu, na katerem sta stičišče in prehod

[1] Prim. H. P., *Osterglocken statt Totenkult,* v: *Publik-Forum,* 5. nov. 1976, 12.

od kristologije k ekleziologiji in obratno. Kajti mariologija in Marijino češčenje imata le v povezavi z njima in med njima svoje pravo mesto.

V prvem delu si oglejmo *nekatere načelne vidike v oznanjevanju o Mariji,* ki so obenem vidiki ustreznega Marijinega češčenja.[2] V drugem delu pa se bomo dotaknili *nekaterih poudarkov, ki so pomembni za oznanjevanje.*[3]

I. Nekateri načelni vidiki v oznanjevanju o Mariji

Ker je svetopisemsko sporočilo obseženo v posebnem predavanju (to je tudi prvo od glavnih vidikov oznanjevanja), se nekoliko pomudimo pri cerkvenem izročilu, pa pri bogoslužnem, ekumenskem in antropološkem vidiku oznanjevanja o Mariji.

1. Izhajanje iz cerkvenega izročila

Odločitev koncilskih očetov, da so besedilo o Mariji dali v dogmatično konstitucijo o Cerkvi v VIII. poglavje, ne pa samostojno, je bila izglasovana z majhno večino. Ta večina je s kardinalom Königom na čelu menila, naj se besedilo o Mariji navezuje na bogoslužno in svetopisemsko gibanje, kajti tudi Marijino češčenje je del tega. To potrjujejo tako teološki kakor tudi tisti razlogi, ki jih najdemo pri cerkvenih očetih od začetka. Ti pričajo, da se je mariologija »razvila« iz kristologije in ekleziologije. Ne da bi očetje že omenjali Mater našega Gospoda, nazivajo Cerkev z imeni, kot so:Virgio Ecclesia, Mater Ecclesia, Ecclesia immaculata, Ecclesia assumpta.[4] Mariologija je prevzela te naslove za Gospodovo mater. Sklepanja torej ne smemo poenostavljati npr. tako, da rečemo: ker je Marija Jezusova mati, zato je tudi podoba Cerkve in Mati Cerkve. To bi pomenilo, da bi dajali poudarek telesnemu materinstvu, ki ga pa evangelij ne postavlja v ospredje. Odlomka Mk 3,35: »Kdor namreč spolni božjo voljo, ta je moj brat in sestra in mati« in Lk 11,28: »Še bolj pa blagor tistim, ki božjo besedo poslušajo in se po njej ravnajo« — nam to potrjujeta. Kakorkoli je (biološko) materinstvo pomembno in neodtujljivo materi (na to se bomo še vrnili), vendar ne smemo sklepati le v »biološko« smer. Cerkveni očetje nam nudijo drugo smer razmišljanja, ki ga potrjuje verska izkušnja Cerkve: *Kristus in njegova Cerkev sta resnično središče božjega odrešenjskega načrta.* Cerkev, v kateri se ustvarjeno bitje povezuje s svojim Stvarnikom v zaročniški ljubezni. Le v takem »okolju« in razpoloženju nastane ustrezen prostor za Marijo, prostor, ki je teološko pomemben. Marijino materinstvo je s svojo privolitvijo Bogu (fiat) dobilo tudi osebno in biološko — telesno uresničenje, da je postala Gospodova mati. Vendar je to tista teološka utemeljitev, ki kaže na zavezo in jo dopušča Luka v sozvočju z 1,45: »Blagor ji, ki je verovala« in z že omenjenim besedilom Lk 11,28. Táko razmišljanje kaže, da mariološko nikoli ne more biti ločeno od kristološkega in ekleziološkega, temveč obstaja le v njunem sozvočju.[5] Kako počasna je bila patristika v dojemanju tega teološkega bogastva, poglejmo le pri besedi iz angelovega pozdrava Mariji. Grško haire, kecharitoméne veseli se, milosti polna pomeni to, kar milost naredi iz sužnja (grešnika). Gre za preobrazbo, ki jo pomilostitev naredi v

---

[2] Prim. ap. spodbuda *O Marijinem češčenju (MČ)* 29—37.

[3] Prim. okr. *O Odrešenikovi Materi (OM)* 42—47.

[4] Prim. J. Ratzinger, *Erwägungen zur Stellung von Mariologie und Marienfrömmigkeit im Ganzen von Glaube und Theologie,* v: *Maria-Kirche im Ursprung,* Freiburg ²1081,27.

[5] Prim. n. d., 29—30.

človeku. Prvotno ne pomeni še izbranosti od Boga. Predvsem je to vabilo k veselju.[6] Mnogo pozneje, pod bizantinskim in karolinškim vplivom, razlagajo pozdrav v pomenu panhagia, vsa sveta. Če omenimo le najstarejšo Marijino molitev iz tretjega stoletja. Pod tvoje varstvo pribežimo, ki jo najdemo tako na Vzhodu (troparij) kakor tudi na Zahodu (antifona) — po koptskem izročilu — (v Milanu prej kakor v Rimu), lahko čisto na kratko povzamemo: najprej imamo življenje Cerkve..., vero in molitev in šele nato teološko razmišljanje, utemeljevanje in dogmatično opredelitev. Lex orandi ima prednost pred lex credendi. »To je vera, ki se posreduje hkrati prek spoznanja in srca; vedno ali ponovno pa jo pridobimo z molitvijo« (OM 28). Ali ni to zopet bliže današnji miselnosti, ko človeka — v primerjavi s preteklostjo — ne zanima več toliko doktrinarni, statični vidik, bistvo stvari (essentia), temveč veliko bolj praktični, dinamični in funkcionalni vidik, naloga, delovanje in bit (existentia). V to smer obrača pozornost tudi koncil, ko ne opredeljuje nobene nove dogme — bistvene poteze Marijinega lika, temveč na novo in na široko razgrinja predvsem njeno vlogo in delovanje, saj sta pomembni za Cerkev in kristjana.

Imamo zelo malo besedil cerkvenih očetov v nam dostopnem jeziku. Zato so zvezki Bogoslužnega branja toliko večji zaklad, cerkveni dokumenti o Mariji pa se naslanjajo na biblično-patristično osnovo.

2. Oznanjevanje o Mariji se navdihuje ob bogoslužju in molitvi

Na razpolago imamo misal, lekcionarje in molitveno bogoslužje, v zadnjem času pa še zbirko novih Marijanskih maš. V ap. spodbudi MČ imamo to poglavje na široko razgrnjeno. Bogoslužje vedno najtesneje povezuje Marijo s Kristusom in s Cerkvijo. Pri vsaki evharistiji jo posebej omenjamo. To ni le vljudnostna gesta, temveč je Marija vključena v tisti liturgični živi spomin (memoria), ki nam odrešenjski dogodek tako približa, da je tukaj in sedaj zopet med nami navzoč živi Kristus, ki ga molimo: Ave, verum corpus natum de Maria Virgine...

Na poseben način zadihata marijansko adventni in božični čas z Marijinimi prazniki brezmadežnega spočetja in božje Matere. Med letom pa sta v ospredju še zlasti Gospodovo oznanjenje (vrnjeno mu je staro ima), ki pa je obenem praznik učlovečene Besede in Marije, v kateri je božji Sin postal človek — in praznik Marijinega vnebovzetja, »praznik njene določitve za najvišjo blaženost« (MČ 6). Drugi prazniki v ospredju so še: Marijino rojstvo (8. sept.) ter Gospodovo darovanje (ki je spet dobil prvotno ime), uveden je praznik Marije, Matere Cerkve (binkoštni ponedeljek) itd. Prenovljeni rimski koledar dopušča poleg teh praznikov za vso Cerkev še toliko drugih, ki so krajevne narave, kot npr. lurška Mati božja (11. feb.), Marija Pomočnica (24. maja) idr. Marijine maše so sedaj obogatene z vrsto novih obrazcev in možnosti za izbiro tudi svetopisemskih besedil. Kljub temu da Pavel VI. nima namena ponavljati in obravnavati vsega, kar vsebuje novi Rimski misal, našteva vsaj tiste novosti, ki so ga obogatile, ker so vzete iz starih pokrajinskih svetih knjig in so deloma navdihnjene ob vzhodnem izročilu. Med drugim najdemo vrsto Marijinih naslovov, ki so sprejeti iz starega rimskega molitvenika (evhologija). In vendar se nam stoži po kakšni molitvi, ki nam je morda prirasla k srcu, pa je več ne najdemo v molitvenikih, npr. molitev, v kateri smo molili: »...ti, ki si sama zatrla vsa krivoverstva po svetu...«. Ratzinger meni, da je pomembna tudi za naš čas. Pavel VI. nato obravnava v spodbudi štiri vidike, v katerih nam je Marija poseben vzor povezanosti z bogoslužjem (ki jih obravnava eno izmed drugih predavanj). Predstavlja nam Devico, ki posluša božjo besedo z vero, Devico, ki moli (zlasti na ruskih ikonah je

[6] Prim. I. De la Potterie na seminarju Catechesi dei padri alla mariologia, Rim 1988.

podoba molivke — orante, kot pravzor kontemplacije — prim. OM 33), Devico, ki rodi, in Devico, ki daruje (prim. MČ 16—20). Med starodavnimi molitvami, ki jih je nekaj v brevirju, imata posebno mesto angelovo oznanjenje in rožni venec in jih MČ podrobneje razlaga (40—55). Imamo še posebne Marijine spominske dneve, mesece in leta, pa božja pota, znamenja, simbole itd., iz katerih se domala nenehno hrani oznanjevanje o Mariji.

3. Ekumenski vidik oznanjevanja o Mariji

Carigrajski patriarh Dimitrios I. je na obisku v Rimu decembra 1987 pri homiliji v cerkvi Marije Velike med drugim rekel, naj bo mariologija v središču teološkega dialoga med obema sestrskima Cerkvama, ker nista skozi dolga stoletja razdeljenosti nikoli ugasnili plamena češčenja prečastitljive božje Matere. Medtem ko nas Pavel VI. svari pred vsakim pretiravanjem v Marijinem češčenju, da ne bi zavajali drugih krščanskih bratov v zmoto glede pravega nauka katoliške Cerkve (prim. MČ 32), Janez Pavel II. podrobno govori o bogastvu, ki ga imajo kristjani na Zahodu in na Vzhodu v mariologiji. S Cerkvami na Zahodu je v središču ekumenskega pogovora skrivnost Cerkve — in z njo povezana nekoliko različno pojmovana Marijina vloga pri delu odrešenja v različnih cerkvenih skupnostih. Papež nato odstira bogastvo vzhodnih Cerkva in njihovega izročila, ki je v bistvu v mnogočem skupno in smo z njimi združeni v ljubezni in češčenju Bogorodice. V zunanjih oblikah, v različni govorici, umetnosti, pesmi in bogoslužju..., pa je nakopičeno bogastvo »vélikega izročila Cerkve, ki bi nam moglo pomagati, da ta zopet globoko zadiha z obema polovicama svojih pljuč, ki sta Vzhod in Zahod« (OM 34).

4. Antropološki vidik oznanjevanja

Vede o človeku nam glede oznanjevanja o Mariji nudijo predvsem dvoje.

1) V njihovi luči celoviteje in globlje dojemamo njeno osebnost, njeno svobodo in zrelost, njeno odločitev in izbiro, njeno odgovornost pred poslanstvom, ki ji je bilo dano. Marija odgovarja Bogu kot ustvarjeno, a odrešeno in osvobojeno bitje, ki se v ljubezni ne použije, temveč izpolni. Odgovarja kot ženska, to pomeni v svoji telesni določenosti in enkratnosti, ki je neločljiva od osebe. Biološkost in človeškost nista ločljivi, kot tudi ni ločljivo človeško od duhovnega. Za vsakega kristjana kot zrelo človeško osebnost je s to svojo držo Marija »trajen vzor« (OM 42), ki ga ne zameglijo še tako različne psihološke in družbene okoliščine, v katerih človek danes živi. Evangeljsko sporočilo o Mariji presega čas, kulture in geografske razdalje, v jedru ostaja vedno izvirno in zavezujoče za posnemanje.

2) Antropološka usmerjenost pa nam pove tudi o današnjem človeku, kristjanu, da je samopresegajoče naravnan na obzorje svetega in božjega, pa tudi, da je hkrati vpleten v prstenost, v mrežo zla in greha. Oboje je »usoda« človekovega bivanja. Če ne bi »vedel« za prvo — hrepenenje po nebesih, če ga ne bi nosil v srcu, se ne bi nikoli izkopal iz lastnega blata, nesmisla in obupa. Kadar pa le hoče prezreti drugo, se ga polasti uzurpatorsko prisvajanje božjih atributov in se pogrezne v brezno blaznosti.[7]

a) Današnji antropološki program ima za smoter doslej neznano korenito osamosvojitev človeka, da bi postal »kakor Bog« (1 Mz 3,5). To človeka vleče od njegove telesne določenosti (»moža in ženo ju je ustvaril« — 1 Mz 1,27). Razlika med moškim in žensko je neodtujljiva človeku kot biološkemu bitju, vendar pa to ni nekaj

[7] Prim. K. Penderecki, *Ustvarjalna moč krščanstva*, v: *Naši razgledi* 37 (1988) 200.

zgolj biološkega ali celo le razvojno-zgodovinsko pogojenega. Če bi bilo samo to, bi človeka peljalo ven iz značilno človeškega in duhovnega območja in ga vodilo v popolnoma svobodno razpolaganje s samim seboj, s svetom, z drugimi in celo z nastajajočim življenjem. Človek ni zgolj človek, temveč je človek moški ali človek ženska. Kjer se biološkost (moški z žensko) odtujuje človeškosti in se poudarja le pomen človeške razsežnosti (brez biološke), se tudi človeškost izniči. Prav pri materinstvu je biološko še najmanj skrito. Ker pa je materinstvo kot biološko dejstvo tako očitno, je taka emancipacija, ki negira to kot biološko dejstvo, na poseben način uperjena proti naravi žene, je zanikanje njene pravice biti ženska.

Dejstvo, da se stvarstvo ohranja, je na poseben način povezano z vlogo žene in s tistim, kar razlaga in vsebuje medsebojna povezanost biološkega, človeškega in duhovnega. To se je uresničilo tudi v Mariji.[8]

b) Tako kot materinstvo pa je tudi Marijino devištvo potrditev človeškega in biološkega dejavnika — celovitosti človeka pred Bogom in njegove naravnanosti na eshatološke vrednote. Ni naključje, da je devištvo (tako kot materinstvo) po svoji naravni usmerjenosti najprej lastnost ženske kot posebne varuhinje stvarstva, moškemu pa se prideva le v pomenu posnemanja in analogije.

Pavel VI. poudarja, da ni nadčasovnost Marijinega vzora v njenih življenjskih okoliščinah in pogojenih odločitvah, temveč v njenem zavestnem oklepanju božje volje, v njeni pripravljenosti za služenje, v najsijajnejšem vzoru življenja po evangeliju. V tem je njena nadčasovnost in vzor, ki si ga lahko želijo ljudje vseh časov. Na poseben način je vzor tudi današnji ženski, preizkušeni v njenem radodarnem sprejemanju življenja. Mogoče je trditi, pravi Janez Pavel II., »da žena ob gledanju na Marijo odkrije tam skrivnost, kako je mogoče dostojno živeti svojo ženskost in udejanjati ter razvijati svoje resnično dostojanstvo. V Marijini luči bere Cerkev na obličju žene sij takšne lepote, ki odseva najvišja čustva, kar jih je sposobno človeško srce: célostno predanost ljubezni; moč, ki se zna ustavljati najhujšim bolečinam; neomejeno žvestobo in neutrudljivo delavnost; zmožnost združevati prodorno intuicijo z besedo tolažbe in spodbude« (OM 46). Marija pa je vzor tudi vsakemu človeku, ki je danes hudo ogrožen v ohranjanju devištva. Tako kakor je človek zabredel in otopel v odgovornosti glede ohranjanja neonesnaženosti in deviškosti narave, je enako in še mnogo bolj zabredel v nespoštovanje človekove osebne in telesne nedotakljivosti. Navzkrižje pač, eno od tolikih, v katero ga je pripeljal antopocentrični humanizem, v katerem vsak posameznik najprej vidi le sebe, zato pa nujno prizadeva ali zgreši bližnjika. Ceni ga le toliko, kolikor mu lahko predstavlja stopnico ali oporo za lasten uspeh.

Ponižna Gospodova dekla pa ravno zaradi človeškosti, zasidrani tako v njeni ženski naravi kot v njeni duhovni razsežnosti, v Bogu, v ljubeči naravnanosti do svojega Sina in Cerkve, porojene iz njegove prebodene strani, vse prej kot le trpno ubogljiva, postaja žena, ki oznanja, da je Bog nizkih in zatiranih tisti Bog, ki mogočnike sveta meče s prestola (prim. Magnificat). Okuša uboštvo in bridkost, beg in pregnanstvo (prim. Mt 2,13—23) — to so položaji, ki jih ne smejo pozabiti tisti, ki se v evangeljskem duhu prizadevajo, da bi posameznike ali skupnosti pomagali osvoboditi (prim. MČ 37). Nova ekleziocentrična mariologija je na žalost ostala tuja prav tistim koncilskim očetom (in njihovim deželam), ki so bili do tedaj nosilci marijanske pobožnosti. Zasuk v Latinski Ameriki v smeri političnega predrugačenja (od zgolj religioznih čustev) najbrž temelji na teh osnovah.[9]

---

[8] Prim. Ratzinger, n. d., 32—33.

[9] Prim. n. d., 21—22.

V luči Marijinega Magnifikata se Cerkev danes zaveda, da ne more ločevati resnice o Bogu, ki rešuje in je vir vseh darov, od »tiste njegove prednostne ljubezni do ubogih in nizkih«, ki jih opeva Magnifikat. Cerkev se je zaradi tega zavestno in enoumno izrekla za uboge, za izbiro »v prid ubogim. Te téme in ti problemi so organsko povezani s krščanskim čutom za svobodo in osvoboditev. Marija je popolnoma odvisna od Boga in s poletom svoje vere vsa usmerjena k njemu, ob strani svojega Sina je najpopolnejša podoba — ikona — svobode in osvoboditve človeštva ter vesoljstva. Cerkev, ki ji je Marija Mati in vzornica, mora zreti nanjo, če naj v vsej celoti razume smisel svojega poslanstva« (OM 37).

Že iz teh zgledov je razvidno, da Marija ne razočara nikakršnih pričakovanj današnjih ljudi, temveč jim daje prepričljiv zgled popolnega Kristusovega učenca.

II. Nekateri poudarki pri oznanjevanju

Tu omenjamo le pet vidikov ter nekaj sklepnih misli, ki jih je dobro imeti pri oznanjevanju o Mariji v ospredju. Gre bolj za navedbo nekaterih primerov kakor za celovit prikaz.

1. Objektivne težave pri oznanjevanju o Mariji

Spremenjene življenjske in družbene okoliščine so med drugim pripeljale do splošne krize v sprejemanju izročila. Naš čas ima do izročila sicer dvojno držo. Zlasti v zadnjem času opažamo prebujeno zanimanje za stare običaje, predmete iz rabe itd. Vrača se spoznanje, da se brez izročila sploh ne da živeti. Po drugi strani pa človek še ne prihaja do zrele ugotovitve, da je to za življenje premalo, da ga le snobistično zbiranje starin ne more izvleči iz orientacijske krize, ki temelji na krizi tradicije. Če pa človek tu pa tam že celo odkriva spoznanja iz izročila, si jih ne želi in jih tudi ni sposoben privzeti. Seveda vračanje »na staro« ni več mogoče in ga tudi ni želeti. Možno in že kar nujno pa je, da človek iz izročila sprejema vrednote, se odloči za ustvarjalne sklepe in smernice za prihodnost. Težave pri posredovanju vere (verske vsebine, izkušenj, navad itd.) moramo gledati pod tem istim vidikom in iz tega iskati izhod ali ga na novo odpreti.

Kar zadeva oznanjevanje o Mariji, ugotavljamo, da npr. močni bogoslužni časi, zlasti advent (zornice), številni zapovedani in nezapovedani prazniki (praznik brezmadežnega spočetja D. M. ni zapovedan, veliki šmaren pa je sredi počitniško in poletno najbolj razgibanega časa...) niso več zakoreninjeni na nekdanjem izročilu. Sprememba bogoslužnega koledarja je tudi pripomogla k temu svoj delež. Ali imamo dovolj globoko vero in trdno ter zdravo navezanost na izročilo, da bi ga ustvarjalno *prenesli, oblikovali, utemeljili in obogatili* tudi z novimi verskimi izkušnjami, praznovanji, običaji itd.? Potrebno je znova in znova razlagati pomen praznikov, Marijinih molitev... Čisto preprosto jih je treba pogosto moliti, ali če hočemo, ponavljati. Razlagati je treba Marijine naslove, ki jih uporablja zlasti bogoslužje. Ponovno je treba odkrivati in razlagati simbole in slikovito govorico, ki je lastna oznanjevanju o Mariji. Torej je naloga oznanjevanja o Mariji veliko težja in večja, kakor je bila v bližnji preteklosti.

2. Subjektivne težave pri oznanjevanju

Za oznanjevanje o Mariji je najprej potrebna pravilna teološka usmerjenost, ki sloni na Svetem pismu in izročilu, potem prava pastoralna modrost in prizadev-

nost, da spoznamo ustrezna navodila in poudarke, pri vernikih pa vztrajnost in pripravljenost za sprejemanje navodil in predlogov. Vedno se moramo ozirati na *Sensus Fidei* ali *Sensus Fidelium*, vendar se moramo tudi kritično spraševati: Ali so si verniki ta sensus pridobili iz pravih virov in iz živega stika z viri (po molitvi...)? Ali smo pastirji ta sensus pri vernikih gojili in jih vodili. Ne sme se namreč zgoditi, da nas verniki pri bogoslužju neutemeljeno izsiljujejo, temveč jih moramo resnično vzgajati. To je naloga pridige in kateheze. Spodbuda O Marijinem češčenju (31) opozarja na dve nevarnosti:

— Prva je ravnanje takih pastirjev, ki že vnaprej odklanjajo nekatere nabožne vaje, ki jih je cerkveno učiteljstvo v pravih mejah priporočilo; opuščajo jih in ustvarjajo s tem praznino, katere sami ne znajo izpolniti.

— Druga nevarnost pa je ravnanje tistih, ki v nasprotju z zdravim liturgičnim in dušnopastirskim načelom združujejo nabožne vaje z bogoslužnimi obredi v nekakšno neurejeno mešanico. Včasih se namreč dogaja, da v evharistično daritev vpletajo sestavine iz devetdnevnic ali drugih pobožnosti. Tako nastane nevarnost, da Gospodov spomin za zbrano občestvo ne bo več višek, marveč bo le priložnost za kakršnokoli ljudsko pobožnost.

Zavestno se moramo ogibati in izkoreninjati še nekatere druge neustrezne oblike, ki se lahko kažejo zlasti pri Marijinem češčenju, morda pa so sad pomanjkljivega oznanjevanja. Take oblike so npr.:

— površna lahkovernost, ki bolj gleda na zgolj zunanje vaje kakor pa na srce, odprto božji besedi,

— neplodna in kratkotrajna čustvenost, ki je docela tuja evangeliju,

— pretirano hlastanje za novotarijami ali čudežnimi dogodki,

— ustavljanje na legendarnih ali izmišljenih dogodkih, ne da bi jih odločno zavračali,

— enostransko prikazovanje Marijinega lika, ki zamegli celovito Marijino podobo, ter

— dopuščanje v svetiščih, kar diši po umazanem koristoljubju in dobičkarstvu (prim. MČ 38). To je treba odločno zavračati.

Nuovo dizionario di Mariologia tem neustreznim oblikam oznanjevanja o Mariji ali njenega češčenja dodaja še naslednje:

— Neustrezno je, če o Mariji govorimo le določenim slojem vernikov (otrokom, pobožnim dušam, ostarelim...), zanemarjamo pa oznanjevanje tistim, ki jim je Marija blizu v njihovem delovnem vsakdanu (očetom, materam...).

— »Dobrim vernikom« ne govorimo o Mariji tako, da bi jih utrjevali v njihovi mlačnosti... in obrobnim ne tako, da bi jih utrjevali v njihovi obrobnosti — češ: pomirja nas Marijina priprošnja. Evangeljska podoba Marije je drugačna. Izžareva zahtevnost in pogum, s katerim odgovarja na božje in življenjske izzive — in nas obvezuje k premočrtnosti ter k junaštvu.[10]

3. Ljubezen do Cerkve in ljubezen do Marije

To dvoje je med seboj v najtesnejši zvezi; ljubezen do Cerkve je naravnana na Marijo, ljubezen do Marije pa nujno utrjuje ljubezen do Cerkve. Ne da se ju ločiti. Vsak resen teolog začne svoja razglabljanja iz verskih nagibov, saj bi sicer zanikal svoj poklic. Vsak pričevalen kristjan prav tako v veri izpoveduje nauk Cerkve, ne da bi strastno zastopal osebna spoznanja.

---

[10] Prim. T. F. Ossanna, *Evangelizzazione*, v: n. d., Milano ²1986, 551.

Pravilno pojmovana mariologija ima v odnosu do CERKVE (saj je podana v VIII. poglavju C) dvakratno pojasnjevalno vlogo:

1. Populus Dei *(božje ljudstvo — »narod«)* je aktivistično-sociološki pojem — moškega spola. Ecclesia *(Cerkev)* pa je — kakor protiutež — ženskega spola. To pomeni: nad zgolj sociološko pojmovanje se je treba odpreti odrešenjski skrivnosti, v kateri je resnični temelj in združevalna moč za Cerkev. Cerkev je več kot »ljudstvo«, več kot struktura in akcija. V Cerkvi je skrivnost materinstva in zaročniške ljubezni, ki omogoča duhovno rodovitnost in materinstvo. Čutenje s Cerkvijo, ljubezen do Cerkve je mogoča le tedaj, če upoštevamo oba vidika. Kadar gledamo na Cerkev le kot na področje strukturiranega in institucionaliziranega ljudstva (le na moško sestavino), takrat iz pojmovanja izpade nekaj bistvenega in temeljnega, to pa je v Svetem pismu in pri očetih (ko govorijo o Cerkvi), vedno navzoče, saj je odrešenjska skrivnost Cerkve.

2. Sveti Pavel je razliko (differentia specifica) med potujočim božjim ljudstvom Stare zaveze in novozavezno Cerkvijo izrazil s pojmom, da je ta *Kristusovo telo.* Cerkev torej ni organizacija, temveč organizem. Zato ni mogoče govoriti o božjem ljudstvu drugače, kot da poudarjamo, da je Kristusov skrivnostni organizem, Njegovo telo. To besedo pri Pavlu pa pravilno razložimo le v sozvočju z 1 Mz 2,24 (»Dva bosta eno telo«) — prim. 1 Kor 6,16. Cerkev je torej Kristusovo telo v napetosti duhovne ljubezni, ki je bila navzoča že v zakonski skrivnosti Adama in Eve.

Evharistično-kristološka skrivnost Cerkve kot Kristusovega telesa, v kateri je Kristus glava in ženin, je le tedaj v pravem sorazmerju in pojmovanju, če vključuje tudi marijansko skrivnost. Po tej nastopa na odrešenjsko obzorje Devica, ki posluša in je po milosti odrešena ter izgovarja svoj »zgodi se« kot nevesta, s tem pa tudi ona postaja »telo«.[11]

4. Čemu se izročamo v Marijino varstvo?

Pred 2. vatikanskim koncilom smo ponavadi govorili o »posvetitvi« Mariji. Koncil je bolj natančno povedal, kakšen je teološki pomen izraza »posvetitev«. Janez Pavel II. zato raje uporablja druge izraze. Govori o zaupljivi podaritvi samega sebe Mariji, o izročitvi s sinovsko predanostjo... »Vse to je mogoče povzeti v besedo: Zaupati samega sebe materi« (OM 45).

Kdo bi lahko vprašal, kakšna je razlika med »posvetitvijo« in »izročitvijo«. Ne gre samo za spremembo izraza, temveč za poglobitev pojmov. Za 2. vatikanski zbor je posvetitev božje dejanje: to je (dinamična) moč, ki prihaja od zgoraj, da zapečati božji načrt, podeljen poklicanemu. Človeka posveča Bog po Cerkvi (prim. C 44). Redovnik »consecratur«, v tej pasivni obliki pomeni besedo »a Deo« (slovenski prevod ni nič tega opazil). Ko gre za osebni dej v odgovor na posvetitev, koncil raje govori o posvečencih, da so oni popolnoma *darovali* svoje življenje v božjo službo (»mancipaverunt«), in da se bodo v Cerkvi prizadevali s podaritvijo sebe (»suiipsius donatio«). Mi se torej darujemo in Bog nas posveča. Kristjan je sicer »že s krstom umrl grehu in je bil posvečen Bogu« (C 44), torej je božja last. Vprašamo se lahko, ali ne zadostuje krstna posvetitev, posvetitev pri birmi in v vsaki evharistiji (»vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako po svoje povzroča posvečenje človeka« — B 7), pa redovniška posvetitev ali duhovniško posvečenje...? In to toliko bolj, ker je posvetitev predvsem značilen božji dej: Bog daje našemu krstnemu sinovstvu vedno bolj določeno podobo. Ali vse to ne zadostuje, da si človek »pomaga« še z

[11] Prim. Ratzinger, n. d., 23—26.

občasno ali vsakodnevno izročitvijo Bogu? Nepravilno je táko izročitev imenovati posvetitev, saj se človek le izroča ali daruje, Bog pa je tisti, ki ga blagoslavlja ali posvečuje. In vendar se do današnjega dne v Cerkvi — osebno in skupnostno, občasno ali vsakodnevno priporočajo ali dejansko vrstijo dejanja izročitve — darovanja Bogu, Mariji. Zakaj?[12]

»Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, Gospodom našim« (1 Kor 1,9). Bog je zvest — in vsak dan nov stopa v naše življenje, ter ga polni s svojim blagoslovom. Tako nas posvečuje. Toda mi ostajamo ljudje, ki se ne le zavedamo, temveč tudi izkušamo, da božji zaklad nosimo v prstenih posodah (prim. 2 Kor 4,7). Tu najdemo osnovni človeški razlog in potrebo po nenehnem dajanju in vračanju Bogu, kar si v meglenih trenutkih (po koščkih) morda jemljemo nazaj. Da se občasno ponovno izročamo Bogu, to je torej razumljivo. Toda kakšnega pomena je izročitev Mariji?

*

Izročiti se Mariji pomeni priznati njeno izhodiščno in zato pravo mesto v zgodovini našega odrešenja. Pomeni pa tudi ugotavljati njeno tesno povezanost s poslanstvom njenega Sina. Vedno je pri Jezusovi stvari. Nikoli ni imela pasivne vloge. Ta njena aktivna vloga se razširja v naš prostor in čas. »Marija sodeluje z ljubeznijo matere pri prerojenju in pri oblikovanju vernikov« (C 63). Izročiti se Marijinemu materinskemu varstvu pomeni torej doseči zrelo zavest odrešenosti. Izročitev Mariji nam pomaga zavesti se vsebinskega jedra, ki ga z Marijo dosegamo. Ona nas vodi h globljemu sinovskemu sprejemanju odrešenjskega življenja.

Sama izpoved izročitve »ne ustvarja novih odnosov posvetitve, temveč obnavlja, poglablja, zagotavlja te odnose z njihovimi sadovi in odkriva njene skrite vezi z Marijo«.[13] Izročitev tako »obnavlja, poglablja in zagotavlja« odnos, ki ga Bog vzpostavi s človekom pri krstnem posvečenju; »obnavlja, poglablja in zagotavlja« odnos, ki izvira iz duhovniškega posvečenja ali iz redovne izpovedi.

Tu dobi kristjanova izročitev Mariji pravo vrednost. Z Marijo smo v ontološki povezavi po posvečenju, ki ga Bog izvrši s krstom, birmo, duhovniškim posvečenjem in redovno izpovedjo. Marija je mati našega novega rojstva. Nato pa nas povezuje z nadnaravnimi vezmi našega novega bitja s Kristusom. Biti kristjan, duhovnik in redovnik ni zato nekaj, kar nima nobene povezave z Marijo. Ona je dejavna pri našem prerojenju, božjem posinovljenju, včlenjenju v Kristusa, domovanju Svetega Duha v nas. Izročitev Mariji takó ni nekaj površinskega. To je zavestna ponovna privolitev našemu krščanskemu, duhovniškemu ali redovniškemu poklicu. Le taka izročitev ni nalepka, ki jo dodamo našemu prepričanju. Izvira iz najglobljе krščanske ali duhovniške biti. Taka izročitev vedno znova obnavlja naš sinovski odnos do Marije. Vsak kristjan se mora neobhodno srečati z Marijo, če le pride do korenin svojega krščanstva.- Vsak duhovnik in redovnik se mora srečati z Marijo, če le doseže najglobljе vezi, ki ga združujejo s Kristusom in Cerkvijo.

5. Marija je navzoča v duhovni razsežnosti (skrivnosti) Cerkve

Tu želimo poudariti dve stvari, da bi Marijino navzočnost v Cerkvi globljе in resničneje doživljali. Prvo je odpiranje današnjega človeka duhovnosti in drugo je pomen skrivnosti.

---

[12] Prim. E. Viganò, *Izpoved izročitve...*, v: *Glasilo vrhovnega sveta* 4 (1983) št. 309, 36—37.
[13] Prim. n. d., 38.

Gre za izredno odpiranje časa duhovni razsežnosti, ki smo ga doslej zaradi potrošniške zamegljenosti in materialistične ideologizacije sveta lahko komaj slutili. To pa je že tisto področje, ki naredi prostor in odprtost za sprejemanje skrivnosti nasploh, in odrešenjske skrivnosti (v katero je vpletena Marija) na poseben način. Po izredni sinodi ob 20-letnici 2. vat. cerkvenega zbora 1985 so nekateri časnikarji, očitno razočarani nad enotnostjo v Cerkvi, menili, da Cerkev s pojmom skrivnosti pokriva vprašanja, ki jim ni kos. Tako sodi goli razumar ali laicist, ki mu manjka sposobnost videti v skrivnosti kaj več od nerazumljivega. Po koncilsko, točneje po pavlinsko, se je skrivnost — od vekov skrita v Bogu, razodela v božji ljubezni do človeka (prim. zlasti pismo Kološanom). Skrivnost ni praznina, temveč načrtna, polna, trinitarična, nedoumljiva božja ljubezen, ki se daje svetu in človeštvu.[14] Božja ljubezen izziva človeka k sodelovanju in zbuja zavezujoč odgovor v določenem kraju in času. Zaklad te skrivnosti hrani Cerkev. V tej bogati božji resničnosti — skrivnosti ima Marija svoje posebno mesto, zaradi posebne povezanosti s svojim Sinom in z njegovo Cerkvijo. »To njeno materinstvo pa krščansko ljudstvo prav posebej doživlja in uresničuje v sveti večerji — v liturgičnem obhajanju skrivnosti odrešenja —, kjer Kristus postane navzoč s svojim resničnim telesom, rojenim iz Device Marije« (OM 44).

Bistvo materinstva pa je v tem, da se nanaša na *osebo* — nadaljuje svoje razmišljanje Janez Pavel II. Mati ima lahko več otrok, toda vsak je edinstveno rojen in vsakega obdaja nezmanjšana materina ljubezen. Marija s svojim novim materinstvom (Mati Cerkve!) »v Duhu objema vse in vsakogar v Cerkvi, objema (pa) tudi vse in vsakogar po Cerkvi« (OM 47).

Poleg te utemeljitve teologi razmišljajo o kakovosti take Marijine ljubezni. Če povzamemo njihove ugotovitve, lahko rečemo: Marija je navzoča v vernikih, ker jih ljubi (afektivna navzočnost) in ker deluje v njih kot Mati milosti, kot orodje Svetega Duha (delovna — operativna navzočnost). Ker pa je Marija poveličana, jo snov, prostor in čas ne omejujejo.[15] Zato sv. German Carigrajski († 733) slikovito pravi: »Ti se še sedaj telesno sprehajaš med nami, ti obiskuješ vse, ti bediš nad vsemi, o božja Mati. Telo ni v napoto moči in sili tvojega duha, ki gotovo veje, kjer hoče, saj je duhoven.« Vsa duhovna gibanja danes se hranijo iz te prečudovite *posode duhovne in posode vse svetosti*, vsa zaljšajo svoja občestva ne le s simbolom rože čudotvorne, temveč s to *rožo skrivnostno*. Marijino leto želi biti posebno znamenje »navzočnosti božje Matere v skrivnosti Kristusa in njegove Cerkve« (OM 48).

Sklep

1. Oznanjevanje o Mariji nikoli ne nastopa zunaj kristoloških in ekleziooloških okvirov, s katerimi se mariologija ujema kakor strune enega in istega glasbila v božjem odrešiteljskem načrtu.

2. Oznanjevanje in marijanska pobožnost sta naravnana na celotno odrešenjsko skrivnost. Zato naj ne bosta nekaj pretirano vznemirjajočega — iskaje zunanje vtise, pa tudi ne skopuškega zaradi duhovne ozkosrčnosti in majhnosti.

3. Oznanjevanje o Mariji (ter marijanska pobožnost) se vedno razpletata med teološko racionalnostjo in versko afektivnostjo. To je njuna posebnost. Sinteza raz-

---

[14] Prim. E. Viganò, *Mistero e storia*, Torino 1986, 56.

[15] Prim. V. Dermota, *Mariologija 2. vat. koncila in po njem*, v: *BV* 47 (1987) 367.

uma in srca: čustvovanje mora najti trezno merilo v razumnosti; v treznosti razumevajoče vere pa ne gre zatreti srca, ki pogosto vidi več kot čisti razum. Ne gre le za »poetično teologijo«, ki jo ima Hans Küng za prednost katoliške Cerkve (pred evangeličani). Cerkveni očetje niso zaman videli v čistosti srca sposobnost, čut za gledanje Boga (prim. Mt 5,8). Marijanska pobožnost lahko prebudi srce, da bi gledalo z očmi vere. V sedanjem času, ko v človeku razpada človečnost zaradi golega razumarstva, bi lahko bilo srce tisto središče, ki omogoča zopetno enovitost.[16]

4. »Pobožnost mi narekuje, da nekaj napišem, a zaposlenost mi brani.« S temi besedami začenja sv. Bernard svojo prvo homilijo o angelovem oznanjenju (De laudibus Virginis Mariae). To je lahko vodilo za vsakega pastoralnega delavca in kateheta, da ob Mariji »živem katekizmu« in ob »materi ter vzoru katehetov« najprej sam obudi vero, da bi mogel versko izkušnjo posredovati drugim (prim. OK 73). Morda je v odnosu do Marije to še bolj res, kakor za drugo oznanjevanje.

5. Z osemindvajsetimi leti je bil Bernard, mlad opat in ustanovitelj samostana, pred novo nalogo. Neobdelana dolina reke Aube, kjer so se menihi na novo naselili, se je imenoval Val d'Asinthe — Pelinova (grenka) dolina. Po prihodu menihov so ta kraj začeli imenovati Claire Valée ali Clairvaux (Jasni dol — sončna dolina). In le pod tem imenom jo danes pozna ves svet: *Notre Dame de Clairvaux (Naša gospa iz Clairvauxa).* Marijin vitez Bernard je tako vneto oznanjal in s tem širil Marijino slavo, da je dobesedno spreminjal svoje okolje.[17]

Ko kristjan — kakor apostol Janez — s sinovsko predanostjo sprejme v svoj življenjski prostor Marijo, se njegovo bitje, njegov človeški in krščanski jaz, pa tudi njegovo okolje dobesedno spremenijo. Spreobrniti se = spremeniti se, spremeniti bližnjega in okolje! Kako visoki smotri našega oznanjevanja! Tudi oznanjevanja o Mariji.

---

[16] Prim. Ratzinger, n. d., 37—38.

[17] Prim. Sveti Bernard, *O Mariji,* Split 1984.

Ivan Rojnik

Kritično premišljevanje o marijanskih ljudskih pobožnostih

Ljudske pobožnosti so tiste, ki navadno potekajo zunaj uradnega bogoslužja. Svoj izvor imajo v človekovi naravi in v spontanem verskem čutenju. Značilna je za vso cerkveno skupnost, ima pa najrazličnejše izrazne oblike glede na čas, okolje in narode. Cerkev brani in spodbuja pristno religioznost.[1] Prav tako izraža previdnost. »Ljudska religioznost, to lahko rečemo, ima gotovo svoje meje. Dostikrat je odprta za raznovrstna zmaličenja religije, ki se vanjo ukradejo, celo za praznoverje. Večkrat se ustavlja na ravni kultnih dejanj, ne da bi privedla do pristne pritrditve vere. Voditi more tudi do izoblikovanja ločin in tako ogrožati pravo cerkveno občestvo« (O evangelizaciji, 48). Tudi Catechesi Tradendae v 54. točki poudarja, da je treba ljudske pobožnosti z več vidikov prečistiti in prav naravnati.

Navajam nekaj nevarnosti, ki lahko izmaličijo pravo naravo ljudskih pobožnosti, še posebej marijanskih.

1. *Infantilna pobožnost.* Pri tem je treba upoštevati razliko med otroško in otročjo vernostjo in pobožnostjo. Vsaka prava in iskrena pobožnost mora biti *otroška,* to je, mora biti izraz vdane, preproste, jasne, dobre in nepokvarjene duše, otroška vernost je prava manifestacija božjega otroštva na zemlji. *Otročja* vernost in pobožnost pa je enakovredna zaostalosti in omejenosti, neskladnosti med fizično starostjo in duhovnim obzorjem ter je večkrat v zvezi celo z moralno pokvarjenostjo (npr. krasti v podjetju ni greh). Včasih je spovedovanje odraslih vernikov čisto otročje, npr. nisem bil pri maši, ker nisem mogel iti. Trstenjak meni: »Če smo si odkriti, moramo priznati, da je med ljudmi vseh stanov zelo veliko 'otročje' ali infantilne vere. Prav ta zaostalost v verskem pojmovanju dela veliko škodo verskemu življenju. Kritični ljudje, ki vero še komaj iščejo, dobivajo namreč nehote vtis, kakor da je vera sama v sebi nekaj zaostalega, infantilnega, da je vera res samo za otroke in stare ženice«.[2] Posledica tega je, da si mnogi ljudje nehote predstavljajo večja nasprotja med vero in znanostjo, kakor so v resnici.

---

[1] Prim. *Dizionario pastorale a cura di Karl Rahner e Tullo Goffi,* Queriniana, Brescia 1979, str. 573.
[2] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija,* MD Celje 1987, str. 85.

Infantilno pobožnost lahko omejimo tako, da vzgajamo vernike za odrasle kristjane. To pa zahteva od duhovnikov osebno trdno vero, načelno jasnost, obširna obzorja, osebno duhovno pobožnost in sposobnost, da se zna vživeti v duhovni svet modernega izobraženca in mu prestavi verske resnice v njegovo govorico, ne da bi pri tem trpela čistost in jasnost nauka.[3]

2. *Mehanično izpolnjevanje molitvenih obrazcev* se lahko sprevrže v *zunanjo pobožnost* ali pobožnjakarstvo. To pomanjkljivost lahko večkrat zasledimo pri ljudskih pobožnostih. V tem primeru manjka izkustveno-eksistencialni vidik molitve. Manjka doživetje ob molitvi. Da pri izgovarjanju molitvenih obrazcev nekaj doživim, je potrebno, da si vzamem čas. Npr. če hočem vedeti in razumeti, kaj berem, moram prilagajati hitrost branja. Tudi molitev potrebuje svoj čas, da ne postane nekaj čisto mehaničnega ali blebetanje besed. Da se obvarujemo te slabosti, se moramo vaditi v premišljevanju in v iskanju ustvarjalne molitve. S psihološkega vidika ugotavljamo, da se določene duševne in telesne funkcije v človeku mehanizirajo. Kakor se mehanizirajo organske funkcije v refleksne gibe (hoja, ravnotežje), tako se tudi duševne funkcije mehanizirajo. Človek jih lahko opravlja, ne da bi nanje zavestno mislil. Temu zakonu mehanizacije je podrejena tudi recitacija molitvenih obrazcev. Npr. rožni venec je ena tistih molitev, ki najlaže postane popolnoma mehanično izgovarjanje molitvenih obrazcev. To lahko preprečimo, da dodamo namene posameznim desetkam, da molitev povezujemo z branjem svetopisemskih odlomkov, s presledki molka, če smo molitvi rožnega venca namenili deset minut, namesto celega zmolimo samo polovico ali eno desetko (mnoštvo besed ni merilo, ampak to, kako so izgovorjene).

3. *Čustvenost zamenja vsako razumnost.* V marijanskih ljudskih pobožnostih navadno prevladuje čustvo nad razumnostjo. To je nekoliko razumljivo, pa tudi opravičljivo, ker je navadno izvor teh v človekovem bivanjskem položaju, ne pa v verskih resnicah ali teologiji. Klic in prošnja k Mariji se dviguje predvsem iz tistih bivanjskih razmer, ki so zaznamovane s stisko, nesrečo, boleznijo, iskanjem ljubezni, razočaranje v ljubezni ali v življenju, skratka, tistih življenjskih razmerah, ki so močno sentimentalne.

Čustvena pogojenost pa se lahko toliko stopnjuje, da popolnoma izključi razum. Pobožnost in vernost, ki ju spremljajo neurejena čustva, razni izbruhi joka, razne oblike prisile, ki so čisto čustvene narave ali koristoljubja, še zlasti nista sprejemljivi (npr. starši niso skrbeli za versko vzgojo otrok in mladih, potem pa zahtevajo cerkveno poroko in podobno).

S tem ne želimo oceniti negativno ali nekoristno čustveno komponento v ljudskih pobožnostih, ki je še zlasti značilna za marijanske ljudske pobožnosti. Potrebno je, da vernik izlije svoja čustva in želje ob misli na Marijo, toda to naj stori tako, da ne izstopa kot posebnež in čudak. Taki primeri vedno odbijajo in so predmet kritike in zasmehovanja.

4. *Naivnost zamenja preprosto vero.* Marijanske ljudske pobožnosti navadno odlikuje preprostost, ker prihajajo iz preprostega ljudstva. Preprostost je znamenje zrelega verskega čutenja. Če ne postanete kakor otroci... ali pa, samo malim bo dano razumeti božje kraljestvo. Toda preprostost se lahko tudi sprevrže v naivnost, ko človek izgubi vsak posluh za kritičnost, pa naj gre pri tem za predstave o Bogu, o Mariji, o Jezusu ali o Cerkvi.

5. *Privatna, osebna razodetja zamenjajo krščansko razodetje.* Z marijansko ljudsko pobožnostjo so večkrat povezana privatna razodetja in prikazovanja, ki so naj-

[3] Prim. prav tam, 86.

različnejše narave. Pri takšnih pojavih ljudske pobožnosti lahko opazimo, kako pripisujejo čisto zasebnim razodetjem večji pomen kot krščanskemu razodetju, ki ga je sprejela Cerkev. Marija v Medjugorju je rekla, da se je treba spreobrniti in moliti, in to je pomembnejše kot enake spodbude, ki jih beremo na tolikih mestih v evangeliju in še prej pri prerokih. Pri ljudskih pobožnostih, ki se rade zatekajo k posebnim razodetjem, tudi opažamo, da bolj poveličujejo videnja (to kar naj bi se videlo, izkusilo) kot pa skrivnost. »Zlasti odbija neumestna propaganda s čudeži. Že prej smo rekli, da je današnjemu človeku in njegovemu občutju teže dokazovati verodostojnost čudežev ko religije, zato pa bomo tembolj razumeli, da prepogosto in vsiljivo poudarjanje čudežev v pridigah, v verskih časopisih in pa v raznih lepakih po cerkvah napravlja vse prej ko privlačen vtis na ljudi, ki le tu pa tam, a vsaj tedaj z iskrenim srcem zaidejo v cerkev.«[4]

6. *Neskladnost med marijanskimi ljudskimi pobožnostmi in življenjem.* Merilo avtentičnosti ljudske pobožnosti je gotovo v tem, da življenje ustreza pobožni vnemi. Zelo slabo so zapisani tisti, ki so zelo goreči (preveč goreči) v molitvi, v življenju pa nimajo posluha za bližnjega, zlasti za človeka v stiski. V tem primeru je že molitev vprašljiva; ali je preveč zunanja in ne prihaja od srca ali pa je zgrešena že v svojem bistvu: 'Gospod, jaz nisem kakor drugi, ki so grešniki'.

7. *Podoba Marije* je včasih preveč zgodovinsko, kulturno pobarvana in ni dovolj v duhu sodobnih bibličnih in teoloških spoznanj. Npr. v litanijah Matere božje je več nazivov, ki se nikakor ne ujemajo z duhovnim čutenjem sodobnega človeka: hiša zlata, stolp slonokoščeni, kraljica apostolov itd. Sodobna teologija predstavlja Marijo kot božjo služabnico. Samo ustvarjalno iskanje novih izrazov marijanske pobožnosti nas lahko reši zastarelih podob in predstav o božji Materi.

8. *Religija izpodrine vero.* Pri analizi ljudskih pobožnosti je treba upoštevati dvojni vidik, religijo in vero. Prvo je objektivizacija vere (kult, načela, nauk, organizacija), vera pa je človekov oseben odnos do Boga. Pri ljudskih pobožnostih se lahko zgodi, da te postanejo gola religija brez vere, ki daje dušo kultu, resnicam, etičnim načelom in organizaciji cerkvene skupnosti. Takšna verska praksa je dala v šestdesetih letih povod za nastanek teologije božje smrti (Bonhoeffer pa ji je postavljal temelje že poprej), ki je prešla v drugo skrajnost s tem, ko podaja radikalno kritiko vseh oblik religioznosti in priznava ter poveličuje samo subjektivni vidik vernosti.

9. V marijanskih pobožnostih se lahko še dogaja, da *stransko* in *nebistveno* zamenja *pomembno in bistveno.*

Kritika marijanskih ljudskih pobožnosti bi bila enostranska, če bi jo hoteli omejiti samo na psihološko oceno (ljudske pobožnosti so čustvena sprostitev nakopičenih frustracij) ali na sociološko oceno, ki proučuje ljudske pobožnosti, kolikor so viden pojav.

»Pastoralna ljubezen mora vsem tistim, ki jih je Gospod postavil za voditelje cerkvenih občestev, navdihniti načela, katerih se bodo držali v svojem ravnanju v odnosu do te tako bogate in hkrati ranljive stvarnosti. Potrebno je biti zanjo predvsem rahločuten; znati je treba dojeti njene notranje razsežnosti in njene neutajljive vrednote; treba je pripravljenosti za pomoč, da ta ljudska pobožnost premaga nevanost za skrenitev na krivo pot. Če je ta ljudska pobožnost deležna dobrega usmerjanja, lahko postane za naše ljudske množice bolj in bolj resnično srečevanje z Bogom v Jezusu Kristusu (O evangelizaciji, 48).

---

[4] Prav tam, 83.

Jože Vidrih

Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti

»Kje je ljudstvo, ki bi mu bil Bog tako blizu, kakor je nam naš Bog?« se v nešteto različicah ves prevzet sprašuje stari Izrael skozi vse Sveto pismo. Kaj bi šele lahko rekli mi, slovenski Izrael, saj imamo Boga v ženinem, Marijinem naročju od rojstva do smrti, od Betlehema do Kalvarije, od jaslic do križa. Zdaj je Bog tako majhen in šibak, da se lahko pogovarjamo samo z Marijo; zdaj spet tako zdelan in mrtev, da nam spet preostane samo Marija. Tokrat še kot Kristusova oporoka, kot naša mati, kot zadnji ostanek božjega med nami. Skoraj bi rekli, da je ta žena prej kot On: saj ni podlegla ne kot porodnica; in slednejša od Njega, saj je preživela Kalvarijo.

Taka je bila tudi v naši zgodovini, v zgodovini učlovečenja Boga v našem ljudstvu: bila je v vseh kugah, lakotah in vojskah; v vseh šibah potresa, treska in hudega vremena. V naših izbah in spalnicah je z bogkovega kota gospodinjila, kuhala in pletla za malega Jezusa; pomagala našim porodnicam, da so nas narodile zmeraj več, kot nas je pobrala kuga, lakota in vojska. Na hišah in razpotjih je bila Mati sedem žalosti z mrtvim Sinom v naročju: češ kdo bi smel obupavati, če ona ne. Redkejše so podobe, s katerih nam pravi: Nimam Jezusa, ostala sem brez Njega, dala sem Ga vam. V kapelicah, podružnicah in naših bazilikah pa je Marija kar od kraja kraljica. Drugačne kraljice tudi nismo imeli. Na nobenih shodih se nas najbrž trajno ni zbiralo toliko kot na njenih božjih poteh. Z nami je bila v vseh vzhodnih in zahodnih viharjih enajstega in šestnajstega stoletja.

Vse, kar je moški kdaj znal reči lepega dekletu, ženi, smo si upali reči tudi njej. Za to priča 85 Marijinih pesmi v Cerkveni ljudski pesmarici. Tudi Marijine so še mnoge adventne, postne in velikonočne pesmi: Je angel Gospodov, Sveta noč, Mati žalostna, Raduj, nebeška se Gospa. Kritični poizkus racionalizacije njenih ljudskih pesmi ni uspel. Zadnja CLP bo letos obležala v zgodovinskih glasbenih arhivih. Ne vem, če že vemo, kako bomo v prihodnje molili »dulcis Virgo Maria« — sladka ali dobra Devica Marija. (V oklepaju bodi povedano: »Žito — Ljubljana« je naročilo Svetlani Makarovič, da industrijsko izdelanemu kruhu vrne vse ljudsko spoštovanje in vso kmečko sladkost.)

Pri jaslicah, na križevem potu, pri šmarnicah, ko je vesoljna, človeška in božja ekologija v samem brstenju, nas je Marija sprejemala kot svoje. Kadar nam je

zaradi naravnih in zgodovinskih šib zmanjkalo družbene, cerkvene ali družinske neposredne varnosti, nam jo je nadomeščala ona. Z rožami, litanijami, rožnimi venci in romanji smo ji bili vedno dobrodošli. Na božja pota smo hodili tako dolgo, dokler nismo bili uslišani. Če kje, nam je šlo vsaj pri Njej za vse ali nič. Po materinsko. Po otroško. V stiskah smo se zaobljubljali in zaobljube izpolnjevali. Še Marija Pomagaj na Brezjah je sad take zaobljube. — Zato niso razne Svete Gore nič manj visoke, duhovno strme in bivanjsko vzpostavljajoče kot najvišji himalajski Katmanduji. Ob Mariji smo ohranili občutek, ravno pravšnji, za svojo šibkost in nemoč, tako da si v glavnem nismo drznili početi stvari, ki bi nas preveč uničile. Bili smo močni, ker smo vedeli, da smo majhni. To je bila naša predznanstvena kibernetika, samouravnalna preglednost nad višino neba in stranmi sveta. Vmes se je nakazovala tudi bolj moška, morda kristosredna pobožnost. Ni bila pa nikoli toliko drzna in tvegava, da bi je bilo preveč. Tudi nanjo smo ponosni: Trubar je prav tako naš. Vendar je tudi po mnenju svetnih kulturnikov (Marijan Rožanc) kar prav, da smo ostali katoličani, saj bi s protestantskim racionalizmom še laže postali plen usodnih zgodovinskih tokov zadnjih stoletij.

Vse to pa ne pomeni, da bo Marija užaljena, če se kdaj tudi kritično ozremo nazaj v svojo pobožnost. Morda nismo bili zmeraj samo otroški; morda smo kdaj negovali tudi svojo nedoraslost. Na Marijo smo kdaj bolj vpili, kakor pa jo poslušali. Tako nekako kot razvajeni otroci. Arhitekt Boris Podrecca je na letošnji Prešernovi proslavi rekel, da se zaradi svoje majhnosti in dobrodušnosti prav nobenemu velikemu narodu ne bomo smilili. Če to mislimo, nas bodo kvečjemu pomilovali.

Če kdo, potem bi prav Marija imela v nas rada odrasle, zrele božje otroke, s primerno samostojnostjo in samozavestjo. Pred Njo ne smemo hoditi s premalenkostnimi prošnjami, z drobnarijami, ko pa Njen Sin nosi težki križ. Tudi sama je šla po poti samokritike in rasti. Nanjo jo je opozoril celo dvanajstletni Jezus v templju. Marija ga je poslušala in o vsem razmišljala.

Njena kritika je bila obrnjena navznoter in navzven. »Kako se bo to zgodilo, ko ne živim z možem?« — je rekla angelu. Ne verjame česarkoli. Razodetja od zgoraj sprejema z vso človeško, razumsko in srčno odgovornostjo. Kar prihaja od zgoraj, mora biti v določenem poštenem razmerju z njeno žensko naravo.

Kaj prihaja nad nas tako rekoč od »zgoraj« v času »new age«? Kaj pomenijo vse bioenergije in radiostezije kot drugačna ponudba in razlaga duhovnosti? — Na kateri točki te zemlje neki dobivamo več bioenergije kot v telesu vsake žene, ki nas je spočela, nosila in rodila? Iz čigavih oči prihaja več zdravilnega sevanja kakor iz materinih? Je Bog sploh napravil v vsej vesoljni zgodovini kak večji čudež, kot je žena in mati? Če bomo ubili preveč njene bioenergije in njenega žarenja, nam nobena nova duhovnost ne bo prinesla rešitve. Prav to je verovala »blagoslovljena med ženami«, da lahko rodi Boga v telesu. Njena vera je zadnja kritika razumske zaverovanosti v človeško moč in nemoč, je pritrditev, da pri Bogu ni nič nemogoče.

Danes laiki obzirno očitajo Cerkvi, da je preveč navzoča sama v sebi, zunaj pa da je ni prav čutiti. — Marijin Magnificat nikakor ni slavospev žene in matere, ki bi imela smisel samo za lonce in kozice. »Razkropil je nje, ki so napuhnjenih (nekritičnih) misli; mogočne je vrgel s prestola in povišal skromne; lačne je obdaril z dobrotami in bogate je odpustil prazne.« — Po teh Marijinih (Lukovih) besedah se Bog z učlovečenjem ne gre nikakršno slabokrvno olepšavanje zgodovine, ampak je res odrešitveni Gospodar in sodnik.

Tu bi lahko prepisali cela poglavja iz knjižice: Marija naša življenjska sopotnica, ki nam jo je za lansko Brezmadežno pripravila Duhovna skupnost slovenskih duhovnikov in bogoslovcev. Navajam krajši odlomek: »Verovati pomeni: biti pri-

pravljen na nepričakovano, novo, tisto, kar po možnosti nasprotuje lastni zamisli o življenju. Za Marijo je to pomenilo odreči se svoji »urejeni« eksistenci, ki bi jo imela kot bodoča obrtnikova žena, za nas pa pomeni: slediti poklicanosti, prenašati bolezen, odstranjevati ovire, dobivati nove uvide, odstirati zaprta obzorja. — Verovati s posledicami pomeni: treba je zapustiti utečene tirnice, dosedanji življenjski zasnovi se je treba odreči; pa tudi: poklican si k vsakdanji zvestobi, četudi bi rad ven, v širjave. Ni vnaprej začrtane oblike, je samo brezmejna pripravljenost za Boga pri človeku, ki veruje. Vsem nam je jasno, da se svet in z njim Cerkev pripravljata na vstop v čisto nove razsežnosti ob koncu 2. tisočletja. Odpirajo se doslej neslutena obzorja. Nikoli znani izzivi nam stopajo naproti.

Novi položaji postavljajo pred nas nezaslišane zahteve. Eden največjih problemov našega prostora je vse večja psihična ogroženost mnogih sodobnikov. Predvsem sta tu dva zastrašujoča problema. Medicinci nam pravijo, da med odločilne dejavnike, ki sprožajo procese danes najbolj razširjenih bolezni — spadajo duševni problemi. Odločilni delež pri njihovem nastajanju pa naj bi spet nosile socialne danosti: porabništvo, pritisk na storilnost, stres. Danes vemo, da je človek postal odločilni dejavnik nevarnosti za človeka. Drugi pretresljiv pojav je ravno tako epidemično večanje števila samomorov, posebej med otroki in mladino. Vzroki: Vse večje število ločitev, občutek mladostnikov, da so izdrti iz korenin, in pritisk na doraščajoče ljudi v družbi, ki ceni samo uspeh. — Morda bi danes potrebovali nekaj tiste ljubeče predanosti do bolnih ljudi, ki jo označujemo kot očetovstvo in materinstvo. Marijanskost potem pomeni tudi to, da sploh pristopamo k ljudem očetovsko oziroma materinsko v skladu s skrbnostjo, ki ustreza posebnosti lastnega spola.

Danes bi radi vsemu velikemu in presežnemu nadeli človeški obraz, človeško podobo, človeško mero. Morda bi tudi Mariji radi dali človeški obraz po naši meri, sebi pa obraz po njeni človeški zrelosti na poti vere. Izmenična pot je to. Ne smemo Marijo mi samo prositi; poslušati moramo tudi, kaj nas prosi. Videz je, da ne hodimo samo mi k Njej na romanja, ampak da vse pogosteje prihaja tudi Ona k nam. Demokratičnost pa nebeško. Demokratizacija tudi v pobožnosti. Lahko tudi dialektika med antropološko zastavljeno pobožnostjo do Marije kot podobo, ki si jo ateist utegne nadomestiti z računalnikom... in... pobožnostjo, ki gre naravnost k nebeški poveličani Materi pri Jezusu; pobožnost za ljudi, ki ne morejo zaupati samo v psihologijo in sociologijo in v samoodrešenje; pa vendar ljudi, ki so človeško odprti za milost kljub svoji grešnosti, majhnosti in nezrelosti... »Prosi za nas grešnike zdaj in ob naši smrtni uri«... Kdor bo na koncu življenja lahko zmolil »zdravamarijo« z vsem srcem, bo najbrž dosegel vse, kar lahko človek doseže v svojem življenju.

Če je dosedanja marijanska pobožnost po svoje naredila slovensko Cerkev materinsko navzočo povsod v življenju, naj se tudi sedanja slov. marijanska Cerkev ne boji biti še enkrat mati, naj spet pride na sodobno življenjsko svatbo v našo Kano Galilejsko; naj se ne boji iti na slov. Kalvarijo novih časov; pripravljena pa naj bo vedno tudi na tretji dan po silni smrti...

Valter Dermota

Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska

Uvod

1. O tem naj se ne govori

Članek K. Erlinghagen piše v odstavku Bildungsideal und Bildungsziel — Ideal in cilj vzgoje v velikem Herderjevem leksikonu: »Sodobna vzgoja raje ne govori o izobraževalno-vzgojnih idealih in ciljih, razmišlja le o delnih ciljih in nalogah. Znanstveno razpravljanje o ciljih izobrazbe (ne pa o človeškem liku) je popolnoma utihnilo« (Lexikon der Pädagogik, Freiburg, 1970, I.186). Zadnjih dvajset let se glede tega ni nič spremenilo. Kvečjemu se poslabšalo. Idejna in ideološka nasprotja so tako velika, da ni mogoč niti kompromis, temveč vsak vzgaja, kakor se mu zdi v danih okoliščinah najprimernejše.

Neučinkovitost sodobne vzgoje verjetno lahko pripišemo tudi pomanjkanju jasnih ciljev, ki naj bi jih vzgojitelji s svojim delom dosegli. Mogoče bi še našli kakšen skupen imenovalec splošne vzgoje, kot: »učinkovit človek«, »dober strokovnjak«, »pošten državljan«. Toda v trenutku, ko je treba vzgajati in vplivati na gojenca, pa vsak vzgojitelj dela skladno s svojim svetovnim nazorom, (do katerega ima kot svoboden človek pravico), v skladu s svojimi osebnimi sposobnostmi in izkušnjami, skratka, po svojih najboljših močeh«. In če je v kakšnem vzgojnem zavodu, npr. v šoli, poučuje v istem razredu več kot deset učiteljev, je prav toliko postopkov ter splošnih in delnih ciljev. To pa seveda ne more voditi k vzgojnemu uspehu in učinku.

2. O tem je treba govoriti

Če hočemo v naši katoliški vzgoji kaj doseči, moramo vedeti za cilj, poznati sredstva in enotno vzgajati. Na srečo je katoliška vzgoja v svoji dvatisočletni zgodovini vedno ravnala po določenih načelih, ki prihajajo iz evangelija in se opirajo na starozavezno vzgojno modrost. Veliki možje, kot so bili sv. Benedikt, sv. Bernard, sv. Frančišek Asiški in sv. Ignacij Lojolski, pa so jih prilagajali potrebam svojega časa. Teoretska razglabljanja o vzgoji (m. d. sv. Avguština, sv. Tomaža Akvinca) so dobila

potem izraz tudi v papeških encilikah, n. pr. v Divini illius magistri iz leta 1929, ki povzema celotno katoliško izročilo ter med drugim pravi: »Vsa vzgoja je tesno povezana z zadnjim človekovim ciljem. Vzgoja dela človeka takega, kot naj bi bil, in ga usposablja, da v tem življenju ravna v skladu s tem ciljem. Resnična vzgoja naj človeka usmerja k njegovemu zadnjemu cilju in ga usposablja, da ta zadnji cilj tudi doseže« (Uvod, prim. Dizionario enciclopedico di pedagogia, SAIE, Torino 1969, II. stran 3 —316).

3. Človeški lik

Med upoštevanja vredne pedagoške sisteme spada tudi pedagogika vrednot ali vrednostna pedagogika. Vrednostna pedagogika sestavlja človeške like na podlagi mesta in pomena, ki jih pripisuje vrednotam: religiozni, moralni, estetski, znanstveni, socialni, politični, ekonomski, personalni. Grki so dajali prednost lepoti (kalokagathie), Rimljani moralno-pravni odliki (virtus), srednji vek religioznosti (monachus), renesansa ponovno estetiki, humanistična (sapiens atque eloquens pietas), barok uglajenemu vedenju (gentleman), razsvetljenstvo spoznanju (izobraženec), industrijska družba koristi (uspešnež) v gospodarstvu (Erlinghagen, n. d. 186).

Srednji vek je do kraja razvil religiozno-moralni tip bodisi Bogu posvečenega življenja meniha ali za Boga vojskujočega se viteza. Prvo mesto je pripadalo religioznosti, njej pa so služile umetnost, znanost, morala, gospodarstvo, politika, uveljavljanje posameznika in druge vrednote. V dobi deizma (filozofsko prepričanje, da je Bog in da je svet ustvaril, vendar ga ne uravnava) se je poleg krščanstva z nadnaravno osnovano religijo razvila naravna religija, ki jo srečujemo pri večini ljudstev na svetu.

Krščanski svetovni nazor se zavzema za tak človeški lik, v katerem ima glavno mesto nadnaravna religija božjega otroštva in božje milosti. Na osnovi takega gledanja je sestavljeno krščansko pojmovanje osebnosti (prim. Valter Dermota, Uvod v psihologijo, Ljubljana, 1983, stran 141—146). Osrednji cilj krščanske vzgoje je svetost.

4. Svetost—popolnost

Krščanstvo si je od vsega začetka prizadevalo za popolnost, saj je Jezus Kristus izrekel jasno željo: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški oče« (Mt, 5,48), in to pokazal na zgledu nebeškega očeta. Splošna zapoved, ki je veljala že v Stari zavezi, je velevala ljubezen do bližnjega, obenem pa sovraštvo do sovražnika (5,43). Toda Jezus v imenu nebeškega očeta sedaj zapoveduje: »Ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tem, ki vas sovražijo, in molite za tiste, ki vas preganjajo ali obrekujejo: tako boste otroci svojega nebeškega očeta« (44). Zapoved ponazarja z ravnanjem nebeškega očeta: ta namreč veleva soncu, da vzhaja nad dobrimi in hudobnimi, in pošilja dež tako pravičnim kakor krivičnim (45). Sicer pa je samo po sebi razumljivo, da so otroci podobni svojim staršem. Če smo kristjani v resnici božji otroci, potem moramo biti tudi v resnici podobni svojemu nebeškemu očetu. Ta je neskončno popoln, zato se morajo tudi božji otroci truditi za popolnost.

Nič manj ni pomemben opomin, ki ga sv. Pavel daje Solunčanom. Med njimi je bilo nekaj takih, ki niso povsem zgledno živeli in so zanemarjali božje zapovedi, zlasti glede 6. božje zapovedi so si dovoljevali marsikaj, kar ni bilo v skladu z naukom Jezusa Kristusa. Takole piše: »Končno vas, bratje, prosimo in opominjamo v Gospodu Jezusu, da čim dalje napredujete, kakor ste od nas prejeli, kako vam je

treba živeti in Bogu ugajati. To je namreč volja božja, da se posvetite« (1 Ts 4,1—3). Nato govori o bratski ljubezni in pravi, naj jo vzorno gojijo, vendar jim priporoča, da še bolj napredujejo in si prizadevajo (11).

Ljudje si zlasti v umetnosti prizadevajo ustvariti idealne like človeške popolnosti. Mnogi filozofi nakazujejo popolno družbo in mnogi javni delavci si pošteno prizadevajo, da bi spodbudili svoje soljudi k delu za popolno človečanstvo. Toda vedno gre za človeško popolnost, ki je kljub še tako velikim naporom in dosežkom omejena.

Bog svojim otrokom zapoveduje, naj postanejo popolni, kakor je popoln on sam. Gre za poziv nepopolnim in celo omejenim človeškim otrokom, da prestopijo meje človeškega in postanejo podobni neskončno popolnemu Bogu. To je silen izziv, ki pa ne ostane samo pri besedi, temveč ga je mogoče izpolniti, ker Bog daje človeku potrebno pomoč in podporo.

Pri sv. maši pred spremenjenjem pojemo, »svet, svet, svet« in s tem po besedah prefacije spremljamo zbore angelov, ki v nebesih nenehno prepevajo slavospev božji svetosti. K tej božji svetosti, ki jo angelski zbori občudujejo in imajo za najvišje dostojanstvo Boga, smo povabljeni in nekako izzvani mi, zemeljski otroci, ki nas je Bog napravil za svoje otroke.

Kristjani ne moremo doseči cilja svetosti s profano, zgolj človeško pedagogiko, ker ta še zdaleč ne upošteva celotne resničnosti človeka kristjana, ki je sicer človek, vendar povzdignjen v nadnaravni red božjega otroštva.

5. Zgodovina božje popolnosti in svetosti

Evangeljskemu pozivu k popolnosti in svetosti so se ljudje različno odzivali. V dobi preganjanja v prvih treh stoletjih so kristjani, ki so zaslišali poziv k popolnosti in svetosti, zapustili okolje, ki jim je onemogočalo doseganje tega vzvišenega cilja: zapuščali so po večini s poganskim prebivalstvom obljudena naselja in mesta in šli v puščave. Tako so postali puščavniki, ki so se zgledovali zlasti po sv. Antonu in sv. Pavlu Puščavnikih.

Ko je Evropa s spreobrnjenjem germanskih in slovanskih plemen postala krščanska, so najprej na Vzhodu pod vodstvom sv. Bazilija in pozneje na Zahodu po pravilu sv. Benedikta nastali samostani za menihe. Ti so delovali za svojo lastno popolnost in svetost in bili pobudniki za civilizacijo Evrope. Benediktincem in njihovim bratom po pravilu sv. Benedikta so pozneje sledili še drugi redovi, dokler ni v 13. stoletju preplavil Evropo val dominikanskih in frančiškanskih samostanov, ki so s svojimi redovniki in redovnicami visoko dvignili idejo svetosti in popolnosti. Tako so mogli biti pobožni laiki v tretjih redovih deležni zaslug svojih samostanskih bratov in sestra v prvih (moških) in drugih (ženskih) redovih. V 16. stoletju so se omenjenim velikim redovnim družinam pridružili še jezuiti; ti so zlasti s pomočjo duhovnih vaj sv. Ignacija Lojolskega v ljudeh budili željo po svetosti in popolnosti in jim dali v roke tudi učinkovito sredstvo spreobrnjenja. Sto let pozneje je sv. Frančišek Saleški s svojo Filotejo naredil velik korak na področju svetosti in popolnosti, ko je pokazal, kako je mogoče biti svet in popoln tudi zunaj redovniškega in duhovniškega stanu v vseh okoliščinah in poklicih življenja. Nič manj prodoren ni bil tudi sv. Janez Bosko, ki je neomejenosti poklica in stanu dodal še neomejenost starosti, s tem da je razglasil, da so tudi otroci in mladina sposobni postati sveti, ne da bi morali biti mučenci.

6. Tri oblike popolnosti

V današnjem kulturnem položaju moramo razlikovati tri oblike popolnosti ali človeške dovršenosti, ki jih želimo doseči z vzgojo: ateistično, teistično in krščansko.

Ateistično pojmovanje izključuje religiozno razsežnost človeške osebnosti, ker izhaja iz postavke, da Boga ni. Če Boga ni, potem ne more biti niti religije, to je odnosov, vezi (religio ponovno zvežem kaj s čim ali koga s kom). Táko pojmovanje človeka in vzgoje se je pojavilo v večjem obsegu v zadnjih stoletjih in se razširilo zlasti v novejšem času.

Večina človeštva je pripadala in pripada teističnemu gledanju na svet in človeka. Človek ima določen odnos do Boga, ki lahko sega od njegovega stvariteljskega posega in zadnjega cilja do same pasivne eksistence, po kateri živita skupaj Bog in človek, ne da bi bili med njima posebni odnosi.

Krščanstvo pa je zgrajeno na veri v božje posinovljenje in soudeleženje človeka pri božjem življenju. Bog, ki je ustvaril svet in človeka, ga je zaradi bogopodobnosti (1 Moj 1,26) iz neskončne večne ljubezni povzdignil v božji red in ga zamislil kot božjega posinovljenca in soudeleženega pri božji naravi. Prva starša sta bila postavljena pred preizkušnjo in jo slabo prestala. Izgubila sta božje otroštvo in začelo se je odrešenje po Jezusu Kristusu, Bogu in človeku. Odrešenje je v tem, da je Bog človeka zopet sprejel za svojega otroka in ga naredil deležnega božje narave. Cerkev, ki nadaljuje delo Jezusa Kristusa s pomočjo zakramentov, najprej s krstom vzpostavlja božje življenje v človeku, ga z zakramentom birme dovršuje, z zakramentom sprave ponovno vzpostavlja, z zakramentom evharistije krepi in z zakramentom zakona, mašniškim in duhovniškim posvečenjem vodi k popolnosti.

Glede na te tri različne odnose do Boga in do božjega postavljajo posamezna gledanja na svet različne vzgojne cilje: lik človeka brez vsakršnih odnosov in vezi do Boga, lik človeka z mnogovrstnimi naravnimi povezavami z Bogom od zelo tesnih do skrajno ohlapnih in končno lik človeka, ki je soudeležen pri božjem življenju in otrok božje družine.

Moderna pedagogika, ki mora v svojih gojencih uresničevati lik človeka v smislu svetovnega nazora, zaradi pluralizma pojmovanj in predstav ne more najti skupne osnove za cilj vzgoje, zato o cilju vzgoje sploh ne govori. Po krizi psihologije v tridesetih letih (K. Bühler, Die Krise der Psychologie, 1927) smo se danes znašli še pred krizo pedagogike, ki ne more in ne sme govoriti o cilju vzgoje, ker takega skupnega cilja pri pluralizmu pogledov na svet in svetovnih nazorov ni, znanstvena definicija pa je možna le o obče veljavnih dejstvih. To nikakor ne velja za krščansko, zlasti še katoliško pedagogiko, ki je krščanski vzgoji že dva tisoč let stavila za cilj popolnost in svetost v smislu narave in nadnarave.

Nekateri sicer menijo, da je v krščanski vzgoji mogoče razlikovati zgolj teističen vidik, ki jemlje za predmet obravnave telesno-duhovno enoto človeškega bitja ne glede na nadnaravno in božje posinovljenje. Takó se izognejo teološkim vidikom zgolj naravoslovnega obravnavanja na osnovi psihologije, tipologije, sociologije in antropologije in tako rešujejo »znanstvenost« pedagogike. Vendar je treba vedeti, da mora znanost vzeti predmet takšen, kakršen je, z vsemi njegovimi značilnostmi in lastnostmi, da mora biti objektivna (objektivna nepristranska) in ne sme obravnavati po svoje postavljenih in prikrojenih predmetov, ki jih v resnici ni. To je ideološko prikrojevanje predmeta znanosti. Če pa so ljudje kristjani, ki nosijo v sebi dvojno življenje, človeško in božje, naravno in nadnaravno, mora pedagogika, če hoče biti objektivna, razpravljati o predmetu, kakršen pač je, in s tistimi metodami,

ki so ji na voljo. Tu je pedagoški metodi v pomoč teološka. Treba je samo seči po njej.

7. Preventivni sistem in tako imenovana znanstvena pedagogika

Sv. Janez Bosko je začel praktično izvajati preventivni sistem leta 1841, ko je 8. decembra sprejel prvega gojenca. V naslednjih dvajsetih letih je ta sistem še izpopolnil. Najprej je deset let sam vzgajal po tem sistemu, nato pa vanj vpeljal svoje sodelavce. 1874. je preventivni sistem tudi objavil.

Prav v času sv. Janeza Boska (1815—1888) se je začela pedagogika razvijati v samostojno znanost. Friedrich Herbart je pod vplivom Fichteja 1806 izdal Splošno pedagogiko, ki pa bi jo laže označili za didaktiko ali metodiko kot za pedagogiko ali znanost o vzgoji. Kot didaktiko in metodiko so jo poučevali tudi v Turinu, kjer je bil Ferrante Aporti, učenec višje didaktične šole na Dunaju, velik pobornik razsvetljenskih vzgojnih idej. Vendar tudi to ni bila pedagogika, temveč razsvetljenska didaktika, zlasti za otroške vrtce.

Kot v svojem delu opisuje Kerschensteiner, je bil mladi duhovnik Janez Bosko predvsem vzgojitelj po naravi. Z vzgojo se je teoretsko ukvarjal pri pastoralki v podiplomskem študiju od 1841 do 1845 v Cerkvenem konviktu (pedagogiko so v cerkvene šole uvedli šele ob koncu stoletja).

Med teološkim študijem je moral študirati tudi asketiko in mistiko, teološka traktata, ki govorita o duhovnem življenju in obravnavata zlasti ustroj nadnaravnega organizma posvečujoče milosti božje, o vlitih božjih in glavnih ter moralnih čednostih, darovih Svetega Duha in blaženostih. To preučevanje je bilo za Janeza Boska, ki je bil že med teološkim študijem deležen nadnaravnih mističnih doživetij, ne le teorija ali znanost kot informacija, temveč tudi jasen vodnik njegovega duhovnega življenja.

Do povezave teorije o vzgoji iz pastoralke in asketike, ki je obravnavala nadnaravno ali božje življenje v človeku, in prakse je prišlo pod vodstvom sv. Jožefa Cafassa, ki ga je uvajal v dušno pastirstvo v poboljševalnicah, hranilnicah ali sirotišnicah in z obsojenimi na smrt. Tu je mladi duhovnik, prihodnji avtor preventivnega sistema, prihajal v stik z najbolj značilnimi, tragičnimi in pretresljivimi primeri in življenjskimi zgodbami. V njih je bilo mogoče jasno razbrati ne samo človeško plat, temveč tudi božje dogajanje in s tem delo milosti.

8. Doseganje cilja po etapah

Cilj človekovega življenja je svetost, popolnost, svoboda. Pot k temu cilju je vzgoja. Gre za življenjski cilj človeka kristjana in s tem za vzgojo človeka kristjana, se pravi njegovega naravnega človeškega in nadnaravnega božjega življenja, njegovega naravnega in nadnaravnega organizma. Človekov telesno-duševni in božji-nadnaravni razvoj gresta vštric. To se vidi zlasti pri prejemu zakramenta spovedi —sprave. Ta zahteva moralno usposobljenost za svobodno odločanje, ki ga človek doseže pri sedmih letih in pri zakramentu zakona, za katerega je poleg svobodnega pristanka potrebna tudi telesna usposobljenost, ki jo človek doseže v puberteti.

Telesni in duševni in z njim povezan nadnaravni razvoj poteka po obdobjih, ki zaznamujejo človekovo svobodo. S spočetjem se človek osvobodi anonimnosti in postane oseba, rojstvo mu da fizično samostojnost, s tem da postane neodvisen od matere; ob koncu prvega leta življenja se z govorico in hojo osvobodi nujne pomoči matere ali varstvenega osebja; konec četrtega leta se osvobodi navezanosti na dom,

stanovanje; pri sedmem letu postaja svoboden v izbiranju ciljev delovanja v smislu materinih ukazov in norm, ki mu jih daje okolje; s puberteto popolnoma svobodno odloča in si izbere poklic, ki mu bo dal ekonomsko neodvisnost od družine; z osemnajstim letom si pridobi pravice svobodnega državljanstva in ekonomsko neodvisnost z izvrševanjem svojega poklica; sedaj si tudi svobodno izbere življenjskega partnerja, s katerim bo delil svoje življenje in dosegel polnost v tem življenju ter se pripravil na večnega, ki je končni cilj dovrševanja, polnosti in svetosti življenja.

To doraščanje človeškega najbolj vidno spremlja rast v božjem življenju, ki obstaja v razvoju nadnaravnega organizma z osnovo o božjem posinovljenju in izpopolnjevanju nadnaravnih delovnih sposobnosti ali kreposti. Zaradi tesne povezanosti naravnega z nadnaravnim prevzema zlasti religiozno in moralno vodstvo nad naravnim, zgolj človeškim, in ureja življenje s pomočjo nadnaravnih kreposti in božjih zapovedi.

Vse je tako usklajeno, da človek postopoma dosega svojo moralno odgovornost in se usposablja najprej za uspešno zemeljsko življenje, hkrati pa z gojitvijo nadnaravnega življenja tudi za večnost. To pomeni: izvrševanje tistih dejanj, ki človeka osvobajajo odvisnosti od drugih in mu dajejo samostojnost. Tako ga življenje v družini usposablja za samostojno vedenje v družbi; šola mu nudi potrebne informacije o svetu, človeku in družbi in ga usposablja, da samostojno misli; poklic mu daje tiste delovne navade, ki so potrebne za ustrezno delo. Ko je usposobljen za poklicno delo, naj marljivo izvršuje svoje dolžnosti in tako ustvarja nujno potrebne dobrine za samostojno življenje svoje družine.

Ti različni položaji človeka v družini, šoli, proizvodnji, družbi in Cerkvi zahtevajo posebne delovne navade ali kreposti, kot so ubogljivost, učljivost, delavoljnost, marljivost, odgovornost, dobrohotnost. To so potencialne kreposti nadnaravnih čednosti, ki jih je prejel z zakramenti in jih ustrezno razvil. Tako lahko govorimo o družinskih čednostih, ki so potrebne za življenje v družini, šolskih čednostih, ki so potrebne za priučevanje obče potrebnih poznanj in strokovnih usposobljenosti za poklic in o družabnih čednostih za življenje v družbi.

9. Uresničevanje božjega odrešenjskega načrta v božji previdnosti

Človek kristjan je vključen v splošno dogajanje na svetu, katerega cilj v krščanskem gledanju na svet je odrešenje. V svoji ljubezni si je Bog zamislil odrešenje za vsakega človeka in vsakemu je dal določeno vlogo za uresničitev odrešenjskega načrta najprej samega sebe in potem še ljudi, ki živijo z njim v istem času in istem prostoru. Osnovna naloga vsakega kristjana — tudi kot človeka — je poznanje odrešenjskega načrta, ki ga ima Bog z njim, in izvrševanje nalog, ki mu jih je Bog postavil v življenju; ali — kakor temu pravimo — igranje vloge po besedilu, ki mu ga je Bog napisal v odrešenjskem načrtu.

To pomeni najprej pripravo na poklic in potem opravljanje poklica. V tem krščanskem gledanju poklic ni nekaj individualnega, kar je namenjeno koristi posameznika, temveč dolžnosti, ki jo mora opraviti v službi skupnosti in odrešenja ljudi, ki živijo skupaj. Dalje pomeni to pridnost, prizadevnost, neutrudnost pri junaškem izvrševanju dolžnosti, kajti samo tako je mogoče v določenih primerih izvršiti življenjsko nalogo, ki jo je človek predvidel za človeka.

I. Sv. Janez Bosko postavi za cilj vzgoje popolnost — svetost

1. V šoli sv. Alfonza Ligvorskega

Cerkveni konkvikt v Turinu, kjer je novomašnik Janez Bosko opravil triletni podiplomski študij za izpopolnitev v spovedovanju in cerkvenem govorništvu, je bil pod vplivom duhovnega nauka sv. Alfonza Ligvorskega. Za tisti čas — prvo polovico 19. stoletja — je to pomenilo odločno nasprotovanje janzenizmu oziroma zavračanju sposobnosti človeka za sodelovanje pri svojem zveličanju in odrešenju. Človek naj bi bil po izvirnem grehu tako pokvarjen, da brez milosti Jezusa Kristusa ni sposoben nič storiti. To ga izroča izključno božji milosti. Sv. Alfonz Ligvorski pa je v smislu katoliškega izročila sicer vedel, da je človek zaradi izvirnega greha nagnjen k slabemu, ni pa v jedru pokvarjen in onesposobljen za osebni napor in delo za svoje zveličanje. Ta nauk so učili skrivaj, ker je bila škofijska kurija v Turinu, tako kot večina škofijskih duhovnikov, močno pod vplivom janzenizma.

2. V šoli sv. Frančiška Saleškega

Malemu Janezu Bosku je bilo pri devetih letih ukazano, da si mora z ljubeznivostjo pridobiti prijateljstvo fantov, ki mu jih bo božja previdnost pod vodstvom Marije Pomočnice poslala v vzgojo. Zato se je ozrl po svetniškem zgledniku, ki se je v tej kreposti najbolj odlikoval. To je bil sv. Frančišek Saleški, o katerem pravi zgodovina, da je spreobrnil 60 tisoč pripadnikov Kalvina—Chauvina (izg. šoven) ali šovinistov, ki so bili znani po svoji trdovratnosti in sovraštvu do katoliške Cerkve. To je dosegel s svojo ljubeznijo, ki se je kazala v ljubeznivosti in izredni dobrohotnosti.

Isti svetnik je bil velik učitelj duhovnega življenja. Hkrati s sv. Filipom Nerijem je učil, da svetost ni dolžnost samo odraslih vernikov, temveč tudi otrok in mladostnikov. To je Janez Bosko vzel za vodilo svojega dela z mladino: cilj vzgojnega prizadevanja je svetost ali krščanska popolnost.

3. Sv. Janez Bosko sklene postati svet

Jožef Cafasso (1810—1860) je bil doma iz Castelnuova, tja so spadali tudi Becchiji, rojstni kraj Janeza Boska (1815—1888). Janez Bosko je hodil tako rekoč po stopinjah svojega svetega rojaka Jožefa Cafassa: študiral je gimnazijo in bogoslovje v Chieriju in se izobraževal v cerkvenem konviktu v Turinu, kjer je bil Cafasso predavatelj in duhovni vodja. Janeza Boska so prevzeli zlasti sklepi, ki jih je Jožef Cafasso naredil ob svojem mašniškem posvečenju. V Življenjepisu o Jožefu Cafassi piše: »Na dan svojega mašniškega posvečenja je Jožef Cafasso pokleknil pred Križanega in obljubil: 'Gospod, ti si moja dediščina (Ps 15,5) in ti si del mojega življenja (Ps 72,25). Hočem biti ves tvoj in zato postati svet. Ker ne vem, če bom dolgo živel, hočem postati svet takoj. Naj svet išče časti, uživanja in ugled, jaz nočem drugega, kot postati svet. Tako bom najsrečnejši človek na svetu. Hočem postati svet, velik svetnik. In to čim prej!« (Memorie biografiche I, 281).

Don Bosko si je sklep svojega krajana in duhovnega vodnika prisvojil. To se vidi iz besed, ki jih je zapisal v življenjepisu Dominika Savia. Neke nedelje je pri popoldanskem krščanskem nauku dečkom, med katerimi je bil tudi Dominik Savio, razložil naslednje tri misli: Božja volja je, da postanemo sveti. Postati svet je lahko. Tistim, ki postanejo sveti, je pripravljeno veliko plačilo v nebesih. Te besede, nada-

ljuje don Bosko, so naredile na Dominika Savia velik vtis. Prišel je k don Bosku in mu dejal: »V sebi čutim željo, nujo, da postanem svet. Nikdar nisem mislil, da bi mogel tako zlahka postati svet. Sedaj pa, ko sem uvidel, da je to mogoče doseči tudi tako, da sem vesel, hočem za vsako ceno postati svet.« Don Bosko ga je še podkrepil v njegovem sklepu. Povedal mu je, da Bog od njega pričakuje nenehno veselje in radostno razpoloženje. Svetoval mu je, da naj vestno izvršuje svoje dolžnosti v pobožnosti in učenju in ga spodbujal, naj se med odmorom vedno igra s tovariši. Hkrati mu je prepovedal vsako nasilno zatajevanje, dolge molitve in pobožnosti, ki niso v skladu z njegovo starostjo, zdravjem in stanovskimi dolžnostmi.

Dominik Savio je ubogal. Toda nekega dne ga je don Bosko dobil vsega zamišljenega in pobitega. Rekel je: »V stiski sem! Gospod Bog pravi: 'Če ne boste delali pokore, ne boste šli v nebesa.' Meni pa ste prepovedali vsako zatajevanje. Kako bom potem prišel v nebesa?« Don Bosko mu je odgovoril: »Zatajevanje, ki ga Bog pričakuje od tebe, je poslušnost. Ubogaj in bo prav!« — »Pa se ne bi mogel kako drugače zatajevati?« — »Dovoljujem ti, da prenašaš krivice, če bi ti jih storili. Dovoljujem ti, da potrpežljivo prenašaš vročino, mraz, veter, dež, utrujenost, vse nevšečnosti zaradi bolezni, če ti jo bo Bog poslal.« — »Toda trpeti moram zaradi krutosti življenja!« — »To, kar moraš trpeti, daruj Bogu, tako se spremeni v čednost in boš imel zasluženje za svojo dušo.« — »In nič drugega?« — »Prizadevaj si, da boš pridobival duše za Gospoda!« — »Razumem.«

Od takrat je Dominik razvil táko apostolsko gorečnost za zveličanje duš, da je postal pravi mali apostol. Da bi se naučil, kako je mogoče še bolj pomagati bližnjemu, je prebiral življenjepise velikih apostolov sv. Filipa Nerija, sv. Frančiška Ksaverskega in sv. Frančiška Saleškega. Rad je govoril o misijonarjih, ki so spreobračali nevernike in krivoverce. Te svoje svete želje je uresničeval tako, da se je zavzel za najbolj nevedne in najmanj poučene v katekizmu in jih s sveto gorečnostjo poučeval. V tem je bil izredno spreten in se nikdar ni naveličal, pa če so bili nekateri dečki še tako nevedni in nepoučljivi. Znal si je izmisliti tisoč možnosti, da si je pridobil njihovo prijateljstvo in jim delal dobro (MB.V, 209—211).

Omenjeni razgovor med don Boskom in Dominikom D. Saviom kaže torej: kako si je don Bosko vtisnil globoko v dušo sklep Jožefa Cafassa, da hoče postati velik svetnik. Kako je sam prevzel ta sklep in po njem oblikoval svoje življenje in kako je to, o čemer je bil tako globoko prepričan, znal tudi učinkovito in preprosto povedati tudi najbolj neukim vernikom, svojim zapuščenim fantom brez vsake verske izobrazbe. Tu gre za Pavlovo »prilično ali neprilično«, govori, pridigaj, spodbujaj, vedno bo med poslušalci kdo, ki bo spodbudo vzel resno in jo skušal uresničiti v življenju.

4. Preskrbljeni mladenič: priročnik za svetost mladine

Sv. Janez Bosko je imel od začetka svojega dela za mladino pred seboj jasen cilj: mladinsko svetost. V ta namen je sredi najtežjih življenjskih okoliščin — ni imel niti pravega bivališča niti stalne zaposlitve, niti zagotovljene eksistence — sestavil 350 strani obsegajoč priročnik kot navodilo mladini za svetost. V njem govori najprej o tem, kaj je potrebno, da postanemo čednostni — sveti, podaja čednostne vaje, ki naj bi pomagale pri svetosti, našteva pobožne vaje za rast v svetosti in navaja opravila in pesmi za dopolnitev vaj v čednosti in pobožnosti.

V uvodnem nagovoru mladini pravi: »Z dvema pretvezama skuša hudi duh odvrniti mladino od čednosti in svetosti. Najprej hoče pokazati, kako je čednostno živ-

ljenje mrko, žalostno, dolgočasno in brez vsakega veselja. To, dragi fantje, nikakor ni res. Želim vam pokazati tak način krščanskega življenja, ki je lahko veselo, polno zadovoljstva in radosti, tako da s sv. prerokom lahko vzkliknete: služimo Bogu v radosti in veselju, obenem pa napredujete v čednosti in svetosti. Prav to pa je namen te knjige: naučiti vas, kako naj služite Gospodu tako, da ste vedno veseli.«

Ko je don Bosko sprejel v svoje zavetišče kakega zapuščenega fanta, je najprej poskrbel za njegovo dobro telesno počutje, hkrati pa mu tudi že dal izvod Preskrbljenega mladeniča. Če je fant znal brati, mu je pokazal stran, kjer govori o premišljevanju, in mu priporočil, naj razmišlja najprej o »sedmerih rečeh«, ki so potrebne, da postanemo čednostni; potem o sedmerih osnovnih dejstvih človeškega življenja za vsak dan v tednu ter o šestih nedeljah v čast sv. Alojziju, kjer podaja šest čednosti, ki jih je ta mladi svetnik gojil v svojem življenju. Vse je spreten preplet življenjsko pomembnih dejstev, z navodili za konkretno krščansko življenje s ciljem svetosti.

5. Don Bosko je hotel ustanoviti družbo svetnikov, zato da bi vzgajali svetnike

Sv. Janez Bosko je bil škofijski duhovnik, ki se je po običaju svojega časa posvečal dobrodelnosti. Takrat še ni bilo državnih socialnih varstvenih ustanov, temveč je za to skrbela dobrodelna dejavnost Cerkve in don Bosko se je v smislu cerkvene karitativne dejavnosti posvetil zapuščeni mladini nastajajoče industrijske družbe. Pri tem je iskal sodelovanje škofijskih duhovnikov; ti so mu v mladostni začetni duhovniški gorečnosti zares pomagali, a so sčasoma zlasti zaradi prigovarjanja sorodnikov zapuščali njegove vrste in ga puščali samega. Po nasvetu cerkvenih, pa tudi Cerkvi nasprotnih osebnosti je ustanovil redovno družbo salezijancev in pozneje še salezijank, imenovano Hčere Marije Pomočnice, ki naj bi skrbeli za vzgojo zapuščene moške in ženske mladine.

Don Bosko se je na vse načine trudil, da bi članom svoje družbe jasno pokazal, da je cilj salezijanske družbe posvetitev njenih članov. Eden izmed možnosti so bila pisma, ki jih je od časa do časa pošiljal predstojnikom in članom družbe. Za binkošti 9. junija 1867, sedem let prej, preden je sveti sedež potrdil konstitucije, piše: »Prvi cilj naše družbe je posvetitev njenih članov. Zato naj se ob vstopu vsak znebi vsake druge misli in opusti vsako drugo željo.« Nato podrobno našteva celo vrsto napačnih, nezadostnih in nepravih namenov, ki bi jih lahko kdo imel ob vstopu v družbo ali tudi pozneje (MB VIII, 828).

Vsak naj bi bil v svoji svetosti iznajdljiv, spreten in ustvarjalen. Svojim fantom in vzgojiteljem salezijancem je 1862 govoril o velikem bojevniku proti arijancem sv. Atanaziju iz Aleksandrije in pokazal, kako je ta svetnik pametno, goreče, previdno, uspešno in rekli bi zvito branil pravo vero. Nato je dodal: »Rad bi, da bi vi vsi postali svetniki te vrste. Da, dragi moji, skušajte z resnim prizadevanjem postati sveti. Toda taki svetniki znajo takrat, ko je treba delati dobro, samo poiskati sredstva, se ne bojijo preganjanj in ne gledajo na trud in težave. Prebrisani svetniki, ki previdno najdejo in uporabijo vsa sredstva, da uspejo v svojem namenu« (MB XII, 281).

Pri ustanavljanju svoje družbe se je don Bosko obrnil tudi na turinskega nadškofa Fransonija in ga prosil, da bi v Rimu podprl njegovo prošnjo za potrditev. 13. junija 1860 mu je takole pisal: »Izdelali smo pravila redovne družbe, ki izključuje vsako politično dejavnost in teži edino le za svetostjo svojih članov, zlasti z izvrševanjem del ljubezni do bližnjega« (MB VI, 631). Njegovo geslo, ki ga je pogosto, če ne že kar naprej, ponavljal, sodi tudi: »Namen salezijanske družbe je svetost nas samih in rešitev duš s pomočjo izvrševanja ljubezni« (MB X, 102).

Kaj so ljudje zunaj salezijanske družbe mislili o don Bosku in njegovih sodelavcih, je zajeto v vzkliku princese Marije Viktorije Savojske Carignano, ki je nekemu dečku, ko so ji ga predstavili kot don Boskovega gojenca, dejala: »Oh, ti srečni fant, ki smeš živeti s svetnikom« (MB X, 101).

II. Don Boskova žetev svetosti

1. Značilna izjemna posebnost

Sv. Janez Bosko je o vzgoji malo govoril in pisal, zato pa toliko več delal. Imel je jasno pred seboj svoj preventivni vzgojni sistem, se ga držal kot svojega življenjskega pravila, neutrudno vzgajal in dosegel uspehe. Te vzgojne uspehe je prikazoval v življenjepisih gojencev, ki jih je vzgajal po svojem preventivnem sistemu, a so zaradi nezadostnih higienskih in zdravstvenih okoliščin prejšnjega stoletja mladi umrli. Tako je mogel na čisto konkretnih primerih pokazati, kako je vzgajal in kakšne uspehe je pri tem imel.

Don Bosko je bil po svojem duhovnem ustroju zgodovinar ali historik. Historia pomeni pripovedovanje tega, kar se je zgodilo. Ne kake teorije, kako bi bilo mogoče v določenih okoliščinah kaj narediti, temveč to, kar se je resnično zgodilo. Značilna je tudi njegova pisateljska dejavnost. Objavil je več kot tisoč del, med njimi mnogo zgodovinskih. Ker je bil pisatelj vzgojitelj, so mu bila pri srcu zlasti življenja uspešnih ljudi, Med te je don Bosko prišteval predvsem svetnike. Izdal je celo vrsto življenjepisov papežev in drugih svetih mož ter žena. Spričo svojega zgodovinskega gledanja na življenje je vključil med taka uspela življenja tudi ljudi, ki jih je sam poznal in imel z njimi oseben stik. Seveda so se odlikovali po svetosti. Prav svetost pa je bil tisti vidik, ki je don Boska kot zgodovinarja posebno zanimal in mu zato ni bilo žal truda in dragocenega nočnega časa, ki ga je namesto za počitek porabil za pisanje življenjepisov svetnikov.

2. Življenjepis šolskega tovariša Alojzija Comolla

Ko je bil Janez Bosko leta 1835 star dvajset let, je stopil v bogoslovno semenišče v Chieriju; mati Marjeta mu je med drugimi nasveti dala tudi tega: »Janez! začenjaš duhovniško življenjsko pot. Naj ti kot tvoja mati, ki sem te vse do sedaj vzgajala in skrbela zate, dam nekaj nasvetov. Iz vsega srca ljubi mater božjo Marijo! Hodi redno k spovedi! Dobro premisli, koga si boš izmed tolikih sošolcev in tovarišev v bogoslovnem semenišču izbral za prijatelja. Niso vsi sošolci in tovariši tudi tvoji prijatelji. Dober prijatelj pomaga človeku, da postane boljši, slab tovariš pa te dela slabega!«

Janez Bosko se je držal tega nasveta in po nekaj mesecih iskanja odkril Alojzija Comolla, za katerega se mu je zdelo, da se ujema z materinimi predstavami o prijateljstvu. Postala sta zares dobra prijatelja. Med drugim sta si tudi obljubila, da bo tisti, ki bo prvi umrl, prišel drugemu povedat, kje je in kako mu gre. Comollo je umrl še med bogoslovnimi študiji in se prikazal Janezu Bosku, ki je spal z drugimi bogoslovci v skupni spalnici. Povedal mu je: »Janez! Janez! Zveličan sem!« In že ga ni bilo več. Janeza Boska je ta dogodek spodbudil, da je napisal življenjepis A. Comolla. V njem je skušal pokazati, na koliko načinov mu je šolski tovariš in prijatelj Comollo pomagal, da je mogel napredovati na poti popolnosti in svetosti. Življenjepis je pravi spomenik tesnega prijateljstva, ki je oba vodilo k svetosti.

3. Življenjepis sv. Dominika Savia

Don Bosko je bil na dušnopastirskem obisku v Mondoviju. Tu je srečal 12-letnega dečka po imenu Dominik Savio. Po kratkem razgovoru z njim in njegovimi starši so se domenili, da bo Dominik Savio jeseni 1854 prišel v Turin in začel v don Boskovem Oratoriju gimnazijski študij. Ko je Dominik Savio 1857 umrl v duhu svetosti, je don Bosko napisal njegov življenjepis.

Pri tem je imel več namenov. Najprej je hotel svojim gojencem s čisto določenim primerom pokazati, kako naj živijo, da bodo tako uspešni kakor Dominik Savio. Za don Boska je bila uspešnost predvsem njegova svetost. Potem je hotel jasno pokazati, da Dominik Savio ni bil nekaj izrednega. Nasprotno! Dominik Savio naj bi bil »povprečen, dober gojenec Oratorija«, kakršnih je bilo tam na stotine (eden izmed Dominikovih sogojencev je bil Mihael Rua, ki je bil po don Boskovi oceni verjetno še boljši kot Domink in je bil pred leti prištet med blažene; za druge pa teče postopek za beatifikacijo). Poleg tega je hotel don Bosko pokazati na dejstvo, za tiste čase izredno pomembno, da je bil Oratorij predvsem šola svetosti in ne kraj, kjer bi vzgajali upornike proti državi.

Don Bosko je v življenjepisu Dominika Savia pokazal, da Dominik ni ostal na poti očiščevanja (via purgativa), temveč je dosegel združenje z Bogom (via unitiva) v mističnem doživljanju, v katerem je bil sam temeljito izveden, zato je mogel na tej poti voditi tudi svojega gojenca Dominika Savia.

4. Življenjepis Mihca Magoneja

Če je bil Dominik Savio po naravi izredno dober in pobožen, za svojo starost tako rekoč dovršen, in je imel don Bosko kot vzgojitelj le nalogo, da je gojil njegove naravne darove in sadove božje milosti, je bil Mihec Magone po naravi silno nadarjen in bister, obenem pa ognjevito živahen, tako da je moral modri vzgojitelj zastaviti vso svojo človeško preudarnost in moč, da ga je krotil, pravilno usmerjal in pametno vodil skozi življenje. Kot dvanajstletnega fanta ga je spoznal na železniški postaji v Carmagnoli v turinski provinci. Krdelce fantov se je hrupno zabavalo in poveljeval jim je Magone. Ko se je don Bosko približal fantom, da bi se z njimi »igral«, so se vsi razbežali, samo Mihec je ostal in se pogumno soočil z vsiljivcem. Don Bosko je takoj prepoznal voditeljsko osebnost malega »generala« in ga povabil v Oratorij v Turin. V življenjepisu nato pripoveduje, kako je ta »neukrotljivi žrebiček« pod vplivom okolja, dobrih vzgojiteljev in zlasti ob njegovi pomoči postal najprej vzoren gojenec, potem pa zgleden primer salezijanske vzgoje. Don Bosko je izrabil Magonejev življenjepis, da je pokazal vso mnogovrstnost vzgojnih sredstev, ki jih ima na voljo katoliški vzgojitelj, kako jih je treba uporabljati in kake sadove prinašajo.

Don Bosko je za življenjepis Mihca Magoneja septembra 1861 od vseh strani dobival priznanja in čestitke. Najprej zato, ker ni učeno pisal o vzgoji, temveč je kazal na živih primerih, kako je treba vzgajati in kakšne sadove prinaša vzgoja, potem pa zato, ker so te knjige pisane tako jasno, preprosto in privlačno, da jih vsak razume, se ob njih navdušuje in jih skoraj ne more odložiti, dokler jih ne prebere do konca (MB VI, 997).

5. Življenjepis pastirčka iz Alp, Franceta Besucca

Jeseni 1864 je don Bosko izdal knjižico Pastirček iz Alp ali življenje Franceta Besucca iz Argenterre. Knjiga ima podnaslov: Umiram z žalostjo v srcu, ker nisem

bolj ljubil Boga. Življenjepis se odlikuje po izredno nazornem prikazovanju, kako katoliška vzgoja zlasti v prijateljstvu z Bogom prinaša radost in veselje, kako je komaj štirinajstletni fant v vsej globini dojel, da je človekova sreča že na zemlji ljubezen do Boga.

6. Življenjepis sv. Jožefa Cafassa 1866

Bolj kot vzgojno delo je življenjepis predstavitev don Boskove lastne vzgojiteljske osebnosti. Gre za biografijo visoke izpovedne vrednosti, ki pa brez visokih teorij in abstraktnih razglabljanj o asketiki in mistiki kaže na medsebojno vplivanje dveh svetnikov: Cafassa učitelja in Janeza Boska učenca.

Ob teh petih življenjepisih, ki so predstavitev don Boskovega preventivnega vzgojnega sistema, ne moremo mimo treh let podiplomskega študija v Cerkvenem konviktu v Turinu pod vodstvom sv. Jožefa Cafassa ter drugih svetih in izkušenih dušnih pastirjev, kjer se je mladi duhovnik poleg vzgojne teorije in prakse uvedel tudi v cerkveno govorništvo. Značilno za sv. Janeza Boska je jasno oznanjanje razodete resnice tako preprosto, da sploh ne opaziš govorništva ali nauka, temveč se ustaviš samo pri vsebini. Sredstvo je tako spretno uporabljeno, da spričo vsebine kar izgine. To je razvidno zlasti iz biografij, ki smo jih na kratko predstavili. Gre za klasična dela, ko ima pisatelj pred očmi bralca, ki hoče biti prijetno poučen , ne da bi ga pri tem ovirala ali obremenjevala retorika, ki ni v službi posredovanja, temveč je sama sebi namen. Zanimivo je, da je don Bosko dobival čestitke celo iz Toskane, kjer govorijo knjižno italijanščino, medtem ko je on kot Piemontez govoril le narečje in se je književne italijanščine komaj priučil. In vendar so njegove biografije uporabljali za pouk italijanskega jezika (MB VI. 996).

Sklep

Don Bosko, zvest dvatisočletnemu izročilu katoliške Cerkve, postavi za cilj krščanske vzgoje svetost, popolnost in ljubezen do Boga. Sam je najprej skušal v svojem življenju uresničiti ta ideal krščanske vzgoje. Pri tem mu je pomagal vešči duhovni vodja sv. Jožef Cafasso. Svetnik se je od svetnika učil, kako je treba in kako je mogoče mlade ljudi navduševati za svetost. Kot značilno praktičen človek don Bosko tudi tu ni ostal samo pri teoriji, temveč je na primerih iz svoje lastne izkušnje pokazal, kako je treba vzgajati in kako je mogoče uresničiti krščanski cilj vzgoje, to je svetost.

Bibliografija

F. Oražem, *Krščanska duhovnost (Uvod v teologijo duhovnosti)*, Ljubljana 1980.
Ž. Bezić, *Krščansko savršenstvo*, Mostar 1986.
V. Dermota, *Vzgojna sredstva v katoliških zavodih s posebnim ozirom na Don Boskove vzgojne ustanove*, Ljubljana 1970
K. Rahner, *Heiligkeit des Menschen*, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, 130.
Commissione episcopale italiana, *Signore da chi andremo? (Catechismo per gli adulti)*, Roma 1981
Deutscher Katechetenverein, *Grundriss des Glaubens*, München 1980
Lemoyen / Amadei / Ceria, *Memorie biografiche di San Giovanni Bosco*, San Benigno Canavese — Torino 1898—1948 v 20 zvezkih.

Celestin Tomić, *Pristup Bibliji*, Provincijalat franjevaca konventualaca, Zagreb 1986, 421 strani.

Pristop Bibliji je pravzaprav splošni uvod v Sveto pismo, kar pove tudi podnaslov znotraj knjige. Knjiga obravnava vsa tista vprašanja, ki opredeljujejo to znanost: božji izvor Svetega pisma ali navdihnjenje (29—142), zgodovino kanona (145—221), tekstno kritiko (215—284) in hermenevtiko (287—412). To je torej sodobni učbenik te znanosti, zato ni namenjena splošnosti, temveč v prvi vrsti študentom teologije in drugim izobražencem. Čeprav je napisana zelo jasno in razumljivo, je vendar narava določenih vprašanj taka, da zahteva od bralca večji umski napor. Takšno je naprimer razpravljanje o bistvu in naravi navdihnjenja, posebno kakor o tem razpravlja najnovejša znanost (95—104) in razpravljanje o današnji hermenevtiki (290—322). To vsekakor ni preprosto branje. Tudi ne gre samo za seznanjanje, temveč nas Tomić uvaja v samo bistvo tovrstne problematike. S tem razpravljanjem ne posega samo v bistvo uvodne znanosti, ko govori o tem, kako je Sveto pismo zares božja knjiga in kako naj ga razlagamo danes, temveč nas prav z razčlenjevanjem teh vprašanj seznanja z najnovejšimi dognanji biblične znanosti.

Seveda tudi drugi deli knjige niso nič manj sodobni. To še posebno velja za tekstno kritiko (215—284), kjer nas seznanja z zadnjimi dosežki raziskovanj qumranskih rokopisov in najbolj sodobnimi načini prevajanja Svetega pisma ter prevodi. Knjiga je zbor tako obsežnega in temeljitega znanja, da jo lahko uvrstimo med introdukcije svetovnega slovesa. Mednje jo lahko uvrstimo tudi zato, ker se močno naslanja nanje. V nekaterih delih (prim. str. 95—99, 102—104, 150—153 itd.) je kar njihova prireditev, kar Tomić na koncu razprave odkrito pove, npr. »Poglavja 2 A—C so obdelana po V. Mannucci, Bibbia come Parola di Dio, Brescia 1981, str. 284—341« (322), vendar so tudi ti deli tako močno predelani in osvojeni, da prevladuje v njih isti slog kot tam, kjer Tomić piše iz obilja svojega znanja. V knjigi je isto slog. Pripovedovanje je vseskozi tekoče, jasno in poučno. Tudi najbolj zahtevna vprašanja razčlenjuje jasno in razumljivo, kar pomeni, da zares obvlada uvodno znanost in jo zato lahko uspešno posreduje drugim. Seznanja nas z najbolj osnovnimi vprašanji Svetega pisma, zlasti njegovega nastanka in poslanstva. Samo po tako temeljiti znanstveni obrazložitvi ga more tudi današnji kritično misleči človek imeti za navdihnjeno knjigo, po kateri nam Bog po človeško govori.

Ker je knjiga znanstveno zasnovana in je učbenik uvodne znanosti, je treba toliko bolj opozoriti na nekatere spodrsljaje, da ne bi zavedli tistih, ki bodo po njem študirali.

Mesto Biblos ni 30 km južno od Bejruta (12), temveč *severno*. Drugi sklon od Biblia ni Bibli*a*rum (12), temveč Bibli*o*rum, kajti beseda se je v grščini najprej uporabljala v ednini srednjega spola *to biblion*, odtod množina *ta biblia*. To grško množinsko obliko srednjega spola je dobesedno prevzela latinščina, kjer je postala beseda ženskega spola in se rabila v ednini, zato *Biblia, -ae*, Bibliorum bi bil drugi sklon množine srednjega spola, vendar so jo v latinščini uporabljali samo v ženskem spolu. Na str. 180 mora stati v oklepaju (Jak), ne (Jud), ker se vse sobesedilo nanaša na Jakobovo pismo, ne Judovo. Ime nemškega protestantskega biblicista se pravilno glasi W. Marx*s*en, ne W. Marxen, kot je dvakrat na str. 181. V Novi zavezi nimamo »tri do šriti recenzije« (220) pravzaprav rokopisna območja, temveč kar dosti znana štiri območja:

bizantinsko-carigrajsko (K), aleksandrijsko (A), zahodno (D) in cezarejsko (C). Pri razpravljanju o izvirniku Matejevega evangelija bi bilo prav, če bi trditev, da je bil ta evangelij »izvirno napisan v aramejščini« (235), le opozorili, da je s tem bolj verjetno mišljena hebrejščina kot aramejščina, kajti Papija izrecno pravi, da je bil napisan *en hebraidi dialekto*, protestantski učenjaki G. Aicher, H. Grimm, zlasti pa F. Delitzsch, ki je Mateja prevedel nazaj v hebrejščino (retroverzija), pa trdijo, da je moral biti napisan v hebrejščini. Čeprav je bila takrat mrtvi jezik, so jo v bogoslužju še vedno uporabljali, kar spričujejo qumranski rokopisi, med katerimi so sveti teksti — in Matej to je — redno napisani v hebrejščini. To domnevo potrjuje tudi J. Carmignac, ki je dvajset let proučeval qumranske rokopise, in pravi, če je bil Matej izvirno napisan v semitskem jeziku, je mogel biti samo v jeziku, ki ga razodevajo qumranski sveti teksti, torej hebrejščini (J. Carmignac, La naissance des Evangiles Synoptiques, Paris 1984, 61 sl.). In končno še pripomba, ki je bolj pomembna za slovensko območje. Ljubljanski škof Wolf ni prevedel niti besede Svetega pisma, kaj šele »celo sveto pismo« (279), pač pa je dal pobudo za prevajanje in prevajalce plačeval. Prevod tudi ni narejen po nemškem Allioliu, temveč po Vulgati, po Allioliju so prevedene le opombe.

Včasih je kakšna trditev povedana malo preveč ohlapno, kar v knjigi z znanstveno vsebino nekoliko moti. Tako je preveč splošno rečeno, da je zadnja svetopisemska knjiga časovno od nas gotovo oddaljena dva tisoč let (14), če pa vemo, da je zadnja novozavezna knjiga, Drugo Petrovo pismo, nastalo okrog l. 120 po Kr. oziroma ko našteva različne službe v prvi Cerkvi: preroke, duhovnike, levite, pismouke (48—49) pa je pri vseh rečeno, da so razlagali (tolmačili) Sveto pismo. Načelno to drži, vendar je bil način razlaganja pri enih in drugih precej drugačen kot tudi vidik poučevanja. Drugače so ga razlagali pismouki kot učitelji postave in od njih spet drugače duhovniki oziroma preroki.

Snov je zelo pregledno razdeljena. Vsak del je razdeljen na večje vsebinske enote, te pa na podenote, ki se še naprej delijo v odstavke, opremljene s kurzivnimi naslovi. Tudi ključne besede in trditve so natisnjene kurzivno, da si jih bralec laže zapomni. Včasih malo moti odvišno ponavljanje. Tako na straneh 5 in 6 kar trikrat spregovori o tem, kako je Sveto pismo neusahljiv vir navdihnjenja in umetniškega ustvarjanja. Tudi nekatere trditve v uvodu (11—25) so odveč. Ta bi bil bolj smiseln, če bi obsegal samo zgodovino uvoda, vire, iz katerih črpa splošni uvod svoja spoznanja, in razložil metodo dela, kakor da razpravlja o kanonu in delitvi svetopisemskih knjig (14), ker o tem obsežno razpravlja znotraj knjige, za Novo zavezo na straneh 166—185, medtem ko so v uvodu zadevne informacije le preveč delne in neutemeljene. Sicer pa je obsežna tvarina, spomnim naj samo na množico podatkov tekstne kritike, zares mojstrsko razvrščena, kar nareja knjigo še bolj jasno in razumljivo.

Samo v tako jasni razvrstitvi snovi je tudi razpravljanje lahko jasno. To se pokaže že pri razpravljanju o navdihnjenju (64—104). Ni lahko razpravljati o tem, kar je v bistvu božje. Kakor je Bog neviden, tako je tudi njegovo delovanje nevidno, tudi delovanje na pisatelja, da je napisal svetopisemsko knjigo, čemur pravimo navdihnjenje. Vsako pojasnjevanje tega, kar je v bistvu božje, je samo približevanje in vendar je bolje nekaj povedati, kot molčati, pravi sv. Avguštin. Tomić o tem pove veliko. Ker mnoge več ne prepriča Tomaževa razlaga o hkratnem delovanju dveh vzrokov, glavnega (auctor principalis) in orodnega (auctor instrumentalis), tako da nastane en sam učinek, torej Bog kot glavni vzrok in pisatelj kot orodni vzrok hkrati delujeta, da nastane Sveto pismo, navaja Tomić številna sodobna pojasnjevanja tega vprašanja. Pri tem se posebno zadrži pri prispevku K. Rahnerja in razčlenjuje njegovo pojmovanje (96—98). Treba je upoštevati, da se je izročilo, tako judovsko kakor krščansko, vseskozi močno zavedalo navdihnjenja. Čeprav ga nihče ne more tako prepričljivo dokazati, kakor je dvakrat dva štiri, je vendar prav soglasno izročilo o navdihnjenju najmočnejši dokaz navdihnjenja. Cerkev je v svetopisemskih knjigah prepoznavala sebe. Nastajala je pravzaprav iz njih, po drugi strani pa so te nastajale samo v njeni sredi. Samo knjige, v katerih je Cerkev prepoznavala sebe, so navdihnjene, vse druge so apokrifne, in kakor je Cerkev božje delo, tako je tudi Sveto pismo, ki je gradilo Cerkev. Cerkev pa smo tudi ljudje, zato je Sveto pismo tudi

človeško delo. Cerkev ga je najprej nosila v svojih »nedrjih«, to se pravi, Sveto pismo je bilo najprej izročilo in to izročilo so pozneje zapisali. Samo takó pojmovano navdihnjenje nas obvaruje, da ne pademo v začarani krog, kajti za nobeno besedo Svetega pisma ne moremo reči, da je navdihnjena, dokler jo imamo samo kot del Svetega pisma, saj bi tako dokazovali navdihnjenje z navdihnjenjem, temveč moramo gledati nanjo z vidika izročila. Izročilo jo je imelo za božjo besedo, in ker jo sedaj beremo zapisano v Svetem pismu, pravimo, da je navdihnjena, kajti navdihnjenje pojmujemo kot poseben božji dej na pisatelja, da je to, kar je izročilo imelo za božje, zapisal. Samo gledanje Cerkve na Sveto pismo najbolje odgovarja na vprašanje, kaj je Sveto pismo in kako je nastalo.

Tudi ko je bilo Sveto pismo napisano, ga je naprej nosilo izročilo. O tem razpravlja Tomić v poglavju o nastajanju kanona, starozaveznega in novozaveznega, in v poglavju o kritiki svetopisemskega besedila. Prvemu dodaja zelo izčrpen pregled apokrifne (intertestamentarne) literature (186—199), drugemu pa pregled prevodov Svetega pisma v žive jezike (275—289). Če kje, potem je posebno tukaj uvod v Sveto pismo čista zgodovina. Stvari je treba samo natančno preiskati, tako natančno, kakor to dela tekstna kritika, ki sega do zadnje črke ali ločila svetopisemskega besedila. Tu bi se lahko zgubljal v naštevanju, vendar se zna tako omejiti, da v mnoštvu podatkov izbere to, kar jasno spričuje, da imamo danes pred seboj isto Sveto pismo, kot so ga imeli prvi naslovljenci, kajti tista malenkost tekstno kritičnih spornih mest, v Novi zavezi je 1/1000 takih, ki se nanašajo na smisel besedila (242), ne omaje te kritično ugotovljene trditve.

Že ta čudovita nepokvarjenost, kljub tako dolgi in različni rabi, je dokaz, da je Sveto pismo res posebna knjiga. Njej ne bomo nikdar prišli do konca. V zadnjem delu knjige razpravlja Tomić prav o različnih načinih, kako priti njej do dna. To so hermenevtična načela, ki nas učijo potov do polnega pomena Svetega pisma. Tomić posreduje vse hermenevtične poti, preteklosti in sedanjosti, kaže njihove značilnosti in odmeve pri uporabnosti Svetega pisma. V tem delu Tomićeva knjiga ni samo seznanjanje, temveč že uvajanje v duhovni svet Svetega pisma, in kjer se s tem razpravljanjem konča, se upravičeno imenuje *Pristop Bibliji*. Po osvojitvi njenega znanja je res mogoče v vsej polnosti stopiti v ta neusahljivi vir modrosti in resnice.

Francè Rozman

Wachsen im Glauben, Religionspädagogische Beiträge (21/1988), AKK (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten), Kassel 1988, 180 str.

AKK — Delovna skupnost katoliških docentov katehetike, ki združuje profesorje katehetike teoloških fakultet nemško govorečih dežel, raziskuje in objavlja najbolj pereča vprašanja s področja cerkvenega oznanjevanja tako mladih vernikov kakor odraslih. Junija 1987 je predsednik AKK Günther Stachel, velik pobornik za čim višjo znanstveno raven AKK, profesor religiozne pedagogike na univerzi v Mainzu, obhajal petinšestdesetletnico življenja in ob tej priložnosti so danes gotovo najbolj zaslužnemu katehetskemu delavcu Fritzu Oserju, profesorju katehetike na univerzi v Friburgu v Švici, podelili častni doktorat iz teologije Gutenbergove univerze v Mainzu. Iz referatov te prireditve in iz dodatnih razprav so pripravili zbirko predavanj, ki osvetljujejo pod znanstvenim vidikom položaj oznanjevanja krščanskega sporočila v sedanjem svetu in ji dali naslov Rast v veri.

Čeprav zveni čudno, pa je vendar le res, da se je krščansko oznanjevanje 1900 let od svoje dvatisočletne zgodovine ukvarjalo predvsem s sporočevalcem oznanila (Jezus Kristus, Cerkev, oznanjevalne ustanove) in oznanilom-sporočilom (vsebina veroizpovedi, Sveto pismo, cerkveno učiteljstvo, izročilo) ter zadnji dve stoletji z metodami oznanjevanja, sprejemalca oznanila pa je pustilo vnemar. Zadnjih sto let se je položaj izboljšal, ker sta tako sociologija kakor psihologija mnogo prispevali k razumevanju sprejemanja in prevzemanja vere in verovanja. Zadnjih petdeset let je zlasti po zaslugi Švicarja Jeana Piageta splošno poznanje

psihologije prešlo v nadrobno raziskovanje spoznavne funkcije. Američan Kohlberg je prenesel dognanja in metode s spoznavnega področja na raziskovanje človeške moralnosti in Švicar Fritz Oser prispevke obeh navedel na študij značilnosti in nastajanja religioznosti. Oserjeva raziskovanja so še v teku. Dokončnih ugotovitev še ni. Nastopilo je obilo kritikov, ki nakazujejo pomanjkljivosti Oserjevih izhodišč in nedorečenost njegovih ugotovitev. Toda stvar se je premaknila in odpirajo se nam nova obzorja, ki bodo verjetno močno vplivala in pogojevala prihodnje oznanjevanje. Vsekakor je tudi znanost poklicana, da dá svoj prispevek k reševanju velikih težav pri oznanjevanju sodobnemu svetu. Podati hočemo nove vidike oznanjevanja, ki jih nakazujejo na osnovi Oserjevih raziskovanj in ugotovitev ali okoli njih. Naj povemo, da je Fritz Oser oče treh otrok in mu pri njegovih raziskavah religioznosti neizmerno veliko pomaga njegova žena.

1. Ambroise Binz, *Udejevanje verovanja. Spremljanje na poti k odrasli veri* (2—10). Ambroise Binz je ena izmed glavnih sodelavk Katehetskega inštituta v Lyonu, ki dela za strokovno izobrazbo francoskih katehistinj in katehistov (katerih število presega četrt milijona in držijo pokonci francosko katehezo). Za uspešno posredovanje verovanja je potrebna odrasla vera: otroška vera je dobra za otroke, otroci pa hočejo postati odrasli, to pa je mogoče samo s pomočjo odrasle in zrele vere. Binzčeva: Treba je preiti iz prve »naivnosti« k drugi »naivnosti« (Ricoeur). Verniki so v renesansi, humanizmu, reformaciji živeli prvo naivno vero. Novi duhovni tokovi, zlasti še iznajdba tiska, so prinesli novo gledanje na svet in vera je morala to prevzeti ter stopiti v drugo naivnost, se pravi »prebresti« nove tokove kulturnega življenja in si pridobiti nov način verovanja. Danes mora vernik iz prve naivnosti potridentinskega verovanja »prebroditi« moderni svet znanosti, tehničnih odkritij, ekonomskih danosti in si ob elektronskih sredstvih obveščanja oblikovati nov način verovanja, priti do »druge naivnosti« v našem času.

2. Fritz Oser, *Odnos med religiozno vzgojo in religioznim razvojem: religiozno-pedagoški credo.*

Oser meni, da je za premagovanje oznanjevalne krize tako otrok kakor odraslih treba religiozno vzgojo graditi na religiozni razvoj tako otroka kakor odraslega. Ta religiozni razvoj obsega pet stopenj:

I. Otrok vernik stoji ogrožen, izpostavljen pred vsemogočnim Zadnjim (Bogom), ki odloča o njem tako v dobrem kakor slabem. Zadnji je izredno podjeten in nenehno izziva k odzivanju. Zadnji nagrajuje po svoji dobroti in odločitvi. Njemu pripisujejo moč, da lahko naredi vse, kar hoče.

II. Otrok vernik je sposoben da z namembnimi dejanji, kot so žrtev, molitev, izpolnjevanjem zapovedi, pridobi Zadnjega zase v smislu »dam, da boš dal«. Tako spravi Zadnjega v svojo službo in doseza svoje cilje.

III. Človek se zaradi razočaranj z Zadnjim = Bogom odloči sam sebe popolnoma zadostiti in vzeti vso odgovornost v svoje roke. Možno je, da človek priznava določeno pristojnost Zadnjega, ki pa ne vpliva naravnost na njegovo življenje, možno pa je tudi, da oporeka vsako pristojnost Zadnjega in njegovo bivanje celo zanika.

IV. Človek se zaveda, da se mora samostojno odločati in samostojno ravnati ter prevzemati vso odgovornost svojega početja nase. Pri tem pa tudi uvideva, da Zadnji — Bog pri njegovi absolutni svobodi odločilno sodeluje. Zato Zadnjega vključi v svoje življenje in dopolni možnost odgovornega delovanja.

V. Človek se čuti vključenega v odrešenjsko dogajanje Zadnjega, zavzame brezpogojno stališče religioznega odnosa do Zadnjega in se v sklopu popolne svobode vključi v odrešenjsko dogajanje (13).

Vsaka stopnja izhaja iz določene strukture duševnega življenja; to pomeni, da so sestavine duševnega življenja, spoznanja, čustvovanja, teženja in delovanje med seboj različno razporejene. Če hočemo iz ene stopnje priti na višjo, moramo spremeniti ne samo spoznanja — informacije, temveč celotno razporedbo — strukturo čustev, teženj in delovanj, ki so povezane z določeno spoznavno vsebino. Dosedanje oznanjevanje se je obračalo samo na spoznanje, ni pa imelo za cilj spremembe strukture duševnega življenja.

3. Bussmann Gabrielle, *Stopenjski vzorci religioznega razvoja. Teološka in religiozno pedagoška vprašanja* (30—42).

Pričujoča razprava je povzetek diplomske naloge, ki jo je avtorica predložila v

pomladi 1985 za magisterij iz pastoralne teologije na Teološki fakulteti univerze v Münstru pod naslovom Teorije o ontogenezi moralne in religiozne zavesti — predstavitev, diskusija in poizkus kritike. Ker je na tem področju, zlasti v ZDA, izšlo premnogo publikacij, je skušala podati pregled novih smeri in poudarkov zlasti iz leta 1985, 1986 in deloma 1987. V predstavitvi teorij religioznega razvoja se najprej ustavlja pri teoriji moralnega razvoja Lawrenceja Kohlberga (+ 1987), ki v sedmi stopnji terja religiozno razlago moralne rasti, nato preide k J. W. Fowlerjevi »genetični pisteologiji« (pistis — vera; logija — veda), ki se pri verovanju ne ozira samo na psihološke dejavnike, temveč upošteva tudi ontogenezo verovanja ter se končno široko razpiše o petih stopnjah strukturnega razvoja F. Oserja. V diskusiji in oceni teh teorij je močno zadržana in pravi: »Prepričana sem, da v teh modelih religioznega razvoja nimamo zadovoljivega izhodišča za osnovanje kake nove teorije religiozne rasti. Ti modeli izražajo prej ogrožanje domnevno krščansko-religioznih procesov socializacije in vzgoje kot vsesplošno veljavne stopnje rasti religiozne zavesti. Dvomim, da morejo tukaj predstavljeni modeli dati osnovo za kvalitetno drugačno religiozno vzgojo. Sumim, da te teorije, etiketirane z visoko zvenečimi znanstvenimi napisi, niso nič drugega kot »staro vino v novih mehovih« (45).

4. Stachel Günther, *Utrditev na določeni racionalni teoriji: Moralna sodba v merljivosti stopenj njenega razvoja* (43—64).

Profesor Stachel je eden izmed vodilnih, če ne tudi že vodilni teoretik in praktik, ki je akademsko obhajanje petinšestdesetletnega življenjskega jubileja izrabil za podelitev častnega doktorata za skoraj eno generacijo mlajšemu Fritzu Oserju kot izraz svojega velikega občudovanja za njegova religiozno-pedagoška prizadevanja. Bil je toliko pošten, da je dal priobčiti, rekli bi uničujočo sodbo Bussmannove o stopenjskih teorijah religioznega razvoja, hkrati pa odločen, da brani in prikaže znanstveno osnovo Oserjeve stopenjske teorije.

Stachel ne obravnava Oserjevih pet stopenj religioznega razvoja, temveč skuša na Kohlbergovih šestih oziroma sedmih stopnjah moralnega razvoja pokazati, kako si jih je ne samo zamislil, temveč tudi eksperimentalno podprl. Stachel je sicer že leta 1978, se pravi pred desetimi leti, v knjigi Etisch handeln und lernen (Etično vedenje in učenje) izrekel svoje pomisleke proti Kohlbergovim znanstvenim postopkom, vendar pa ni mogel tudi ne priznati eksperimentalne utemeljenosti njegovih izvajanj. Vzporedno z Kohlbergovimi ugotovitvami na moralnem področju pripisuje velik pomen tudi Oserju na religioznem področju. Kakor je podprl Kohlberga pri raziskovanju moralnega dozorevanja s pomočjo njegovih šestih ali sedmih stopenj, tako vidi tudi v Oserjevih petih stopnjah religioznih struktur veliko možnosti in obetov za cerkveno oznanjevanje tako mladine kakor odraslih.

5. Bucher, A. Anton, *Religiozni razvoj v luči subjektivnih teorij. Izvidi nadaljnjih raziskovanj na področju teorije religiozne sodbe* (65—81).

Ker tako švicarska vlada kakor posamezni kantoni podpirajo znanstveno raziskovanje tudi na religioznem področju in ker je Fritz Oser na univerzi v Fribourgu razvil široko zasnovano raziskovalno dejavnost, ki zahteva velika denarna sredstva bodisi osrednje vlade v Bernu kakor tudi kantona in mesta Fribourga, so A. Bucherju naročili, da izdela poročilo tako o Oserjevem delu kakor tudi o pomenu stopenjskih teorij religioznega razvoja. To poročilo so sprejeli v pričujoči zbornik.

Bucher uporablja tako imenovano »laično epistemologijo«, ki na osnovi biografskih podatkov različnih oseb (54) izbere skupne dejavnike in jih integrira v enovito razlago. Vprašane osebe (v. o.), ki so privolile v sodelovanje pri raziskavi, so med drugim odgovarjale na Pavlovo dilemo (zdravnik Pavel se je na potovanju z letalom znašel v smrtni nevarnosti. V duševni stiski se je Bogu obljubil, da bo šel delovat v dežele tretjega sveta, če preživi nesrečo. Nesrečo je preživel. Sedaj stavijo v. o. vprašanje, ali je pred Bogom dolžan, da izpolni svojo obljubo). Na osnovi odgovorov so sestavili religiozno podobo sodelujočih oseb. Te podobe se v veliki meri krijejo s stopnjami religioznega razvoja, kot jih je predložil Oser. Metoda laične epistemologije dela prav nasprotno od drugih metod, ki najprej postavijo teorijo, potem pa jo skušajo podpreti z dokazi iz življenja. Vsekakor Bucher z ene strani priznava koristnost stopenjskih teorij religioznega razvoja, z druge pa svari pred

zahtevo, da bi morale veljati za vse ljudi in v vseh primerih (93).

6. Nipkow, Karl Ernst, *Religiozne oblike mišljenja v verovanjskih krizah in cerkvenih konfliktih. Pomen preformalnih dialektično-paradoksalnih in komplementarnih miselnih struktur* (95—114).

Kot vodja Evangeličanskega teološkega seminarja na univerzi v Tübingenu je K. E. Nipkow zadolžen za ekumenske stike s krščanskimi Cerkvami. V vlogi usklajevanja različnih cerkvenih pripadnosti uporablja Oserjevo načelo komplementarnosti, ki pravi: »k najvišjim človeškim umskim dosežkom sodi sposobnost, da usklajamo nasprotujoče si razlage enega in istega pojava in oblikujemo nove obsežne teorije. Sem sodi tako imenovano načelo High Order (višja raven) ali metaučenje (nadučenje) oziroma načelo komplementarnosti (dopolnjevanja, usklajanja). Pri ekumenskih razgovorih sodelujejo osebe, ki so na četrti ali celo peti stopnji Oserjeve stopenjske teorije in so zato usposobljene, da v smislu komplementarnosti razlagajo dana dejstva (npr. ustanovitev evharistije pri zadnji večerji).« Nipkow razlikuje med golim poznanjem strukture znanja na različnih stopnjah in globinskimi religioznimi strukturami osebnosti, ki poleg znanja zaposlujejo in razporejajo tudi čustvovanja — emocije, teženja — motivacije in delovanje — delovne navade. »Če branilci različnih stališč niso samo vsebinsko različnega mnenja, temveč so tudi vsak po svoje religiozno strukturirani (razporeditev čustev za spoznanji, razlogi za motivacijo in odločanje na osnovi spoznanih vsebin in čustev ter usposobljenost za delovanje na osnovi odločitev, čustev in spoznanj), potem je jasno, zakaj se ob še tako tehtnih argumentih ne dajo prepričati; tu so na delu predvsem globinske strukture osebnosti, od katerih tvori spoznanje le majhen, rekli bi neznaten delček« (102). Tu ne gre samo za spoznanje (znanstvena dognanja), temveč za meta — nad spoznanje (kakor pri metafiziki, ki pride za fiziko ali po njej), to je za globinske čustvene, motivacijske in operativne strukture. S tem nam je podan ključ za premagovanje svetovnonazorskih (ali kreacionizem ali evolucionizem) in verskih stališč.

7. Englert Rudolf, *O koristi stopenjskih teorij pri religioznem oblikovanju odraslih* (115—138).

Englert izhaja iz postavke, da je v današnji družbi posredovanje vere sicer še zgrajeno na odnosu stari-otroci (filialni = sinovski odnos), vendar se vedno bolj uveljavlja znamenje misijona, ki sloni na sposobnosti — učinkovitosti prepričevanja (spreobrnjenja, metanoia) odraslih in bo ta oblika misijona — prepričevanja — spreobrnjenja — metanoia odraslih postala osrednja oblika posredovanja vere v prihodnosti. Skoraj polovica ameriških odraslih vernikov različnih protestantovskih denominacij priznava, da je prišla do vere s pomočjo metanoie ali spreobrnjenja (116). Ta okoliščina navaja k iskanju po starostnih dobah prikrojenem oznanjevanju in s tem k poznanju stopenjskih teorij religioznega razvoja. Stopenjske teorije pa ne obravnavajo več »kaj« kdo misli, temveč »kako« kdo misli (struktura mišljenja). Pod tem vidikom Englert prikazuje nekatere ugotovitve tega novega posredovanja verovanja.

Vera naj bi ne bila predvsem »belief« — pristanek razodetim verskim resnicam, temveč »faith« — pristanek celotne človeške osebe Bogu, se pravi iz belief mora postati faith, iz mozaika verskih resnic in dejstev celovit pristanek celega človeka Bogu.

Vera ni več statična zgrajenost človeka, temveč tok življenja, ni več pristanišče, temveč reka ali celo veletok v človeku. Tudi v primeru, da kdo postane veren v otroški ali mladostni dobi, vera ne obstaja v poznanju verovanjskih dejstev, temveč je zgodovinsko dogajanje izmenjave odnosov med človekom in Bogom ter Bogom in človekom.

Kot posledica teh in drugih gledanj se čuti potreba po strukturnem oblikovanju namesto do sedanjega asociativnega; to pomeni, da je treba pri posredovanju verovanja vzeti za cilj celoten sestav ali strukturo duševnega življenja s čustveno-emociolnalno, hotno-motivacijsko in delovno operativno celoto in ne ostati samo pri spoznanju-informaciji, ki se ravna po zakonih asociacijskih — povezovalnih nujnosti. Tudi pri ekumenskem prizadevanju ne gre toliko za poznanje zgodovinskih dejstev, temveč za spremembo celotne osebnostne strukture s pomočjo znanstvenega ugotavljanja dejstev. »Resnica vas bo osvobodila« je samo začetek dogajanja, ki tudi lahko vodi k svobodi, ne pa že tudi svoboda sama.

Englert, ki je v obrenskem tehnično razvitem mestu Wachtbergu (astrofizikalične

raziskave in visokofrekvenčna fizika) zaposlen z religioznim oblikovanjem odraslih, pogreša v sodobni verski literaturi sapiencialnih knjig po vzorcu modrostnih knjig Stare zaveze. Modrost je kot krepost notranja usmerjenost k Bogu in ne samo veda in znanost o Bogu brez vsake naravnave k njemu.

Poleg pomanjkanja modrostne literature — smo šele na začetku neke nove dobe oznanjevanja, zato še nimamo na voljo ustreznih pripomočkov — nam primanjkuje še eklezialno usmerjena literatura in celostna teorija verovanjskega preoblikovanja.

Stopenjske teorije religioznega razvoja sicer ne rešujejo problema religioznega oblikovanja odraslih, dajejo pa pogum, ker kažejo, da so na delu izredno zavzeti in znanstveno ter religiozno dobro podkovani delavci, ki iščejo novih poti, med katerimi bo verjetno kakšna tudi vodila k uspehu.

Valter Dermota

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE *(Articles)*

Jože Krašovec
Kazen in rešitev v biblični prazgodovini 209
Pun i shement and Salvation in Biblical Prehistory

Viktor Papež
Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava 227
Alienation of Church Property in the Code of Church Law

Anton Štrukelj
Marija in edinost kristjanov 241
Virgin Mary and Christian Unity

TEOLOŠKI TEČAJ '88

France Rozman
Marija v Svetem pismu 251

Zmaga Kumer
Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi 261

Ciril Sorč
Marija v koncilskih in pokoncilskih dokumentih cerkvenega učiteljstva 267

Avguštin Lah
Sodobni teologi o Mariji 289

Metod Benedik
Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti 293

Alojzij Slavko Snoj
Oznaanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes 303

Ivan Rojnik
Kritično premišljevanje o marijanskih ljudskih pobožnostih 315

Jože Vidrih
Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti ... 319

PREGLEDI *(Surweys)*

Valter Dermota
Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska ..323

OCENE IN PREDSTAVITVE *(Book Reviews)*

C. Tomić, *Pristup Bibliji* (F. Rozman) 335
Wachsen im Glauben (V. Dermota) 337

yu issn 0006-5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 48 LETO 1988 / ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

A. Schmitt STAROZAVEZNA IZROČILA
J. Krašovec BOŽJA DOBROTA
J. Bajzek VERA MLADEGA ČLOVEKA
D. Ocvirk VEDNO NAJPREJ ČLOVEK
L. Žnidaršič KATOLIČANI V ANGLIJI
S. A. Jaegerschmid POGOVORI S HUSSERLOM

OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

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

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

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

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

Letna naročnina 12.000 din, posamezna številka 3000 din, za inozemstvo 20 USD.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽINA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

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

Typographia Družina, Ljubljana

Armin Schmitt

Starozavezna izročila v zrcalu novega časa

Knjiga modrosti kot primer

V knjigah SZ na mnogo načinov zaživijo različna obdobja, ustanove in omike, s katerimi se je srečeval Izrael v svoji dolgi zgodovini. Že v zgodbah o očakih (1 Mz 11, 10 — 50,26) so navzoče različne odredbe in običaji, ki so v sorodu z določili staroorientalskih pravnih listin iz mest Mari in Nuzi (zgodnje in srednje 2. tisočletje pr. Kr.). Ko so Izraelci zavzeli Kanaan in se v njem naselili, so se soočali s prevladujočimi mestnimi kulturami, to pa je nemalo oblikovalo njihovo poznejšo miselnost in izražanje. Zemljepisni položaj med obema velikima kraljestvoma — med Egiptom na eni in Asirijo ter Babilonom na drugi strani — je prav tako pripomogel, da je Izrael večkrat sprejemal njune kulturne dobrine in verske tokove. Obsežne modrostne književnosti v SZ si npr. ne moremo zamisliti brez staroorientalskega ozadja, kjer so to književno zvrst utemeljili in gojili. Ob propadu južnega kraljestva z novobabilonskim vdorom (587/86 pr. Kr.) in v babilonski sužnosti, ki je sledila (587—539 pr. Kr.), so se pregnani Judje oplajali s civilizacijo in verskimi predstavami v novobabilonskem kraljestvu. Spoznali so pisano mnoštvo akadske književnosti z njenimi miti in epi, himnami in molitvami. V SZ so neredko opazne sledi te kulture. Tudi po babilonskem izgnanstvu, ko je Judeja postala provinca v perzijskem svetovnem kraljestvu (538—330 pr. Kr.), so nove razmere pod perzijsko oblastjo[1] sooblikovale duhovno in versko zgodovino Judov, ki so se vrnili v domovino ali živeli v diaspori.[2] Izraelsko zgodovinopisje je bilo vseskozi razgibano in od zunaj so se ga dotikali in ga pogojevali tuji miselni tokovi, zato ni nenavadno, da je

[1] Prim. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1969; R. Mayer, *Das Achämenidische Weltreich und seine Bedeutung in der politischen und religiösen Geschichte des antiken Orients*, v: *BZ* 12 (1968), 1—16.

[2] Ločimo babilonsko (vzhodno) in zahodno diasporo. Babilonska diaspora so bili judovski izgnanci, ki se v perzijskem obdobju niso vrnili v domovino; zahodna diaspora je bila pretežno v Egiptu, zlasti v glavnem mestu, Aleksandriji.

tudi helenistični čas (330—64 pr. Kr.) vplival na judovstvo.[3] Temeljni dokument te odvisnosti je Knjiga modrosti[4] in nemalo raziskovalcev jo je poskušalo osvetliti prav s tega vidika.[5] Pričujoča razprava sodi seveda v to vrsto. V njej se je bilo treba omejiti zgolj na nekaj točk, toda bilo je možno odkriti nove zanimivosti o sintezi med biblično semitskim in grško helenističnim izročilom, ki odseva iz Knjige modrosti.

Že bežen pogled pove, da je celotno delo v resnici judovski protreptikos,[6] ki korenini v grški sofistiki. Poleg te splošne zvrsti se kažejo v dveh od treh velikih enot v knjigi (1,1—6,21; 6,22—11,4; 11,5 —19,17) tudi delne zvrtsi grškega izvora, ki še bolj naglašajo protreptični namen.[7] V manjših odlomkih se prav tako kaže ozka sorodnost z grškimi predlogami.[8]

Že teh nekaj skopih zgledov dovoljuje sklep, da gre za tesno povezanost med Knjigo modrosti in grško književnostjo. To dejstvo naj podkrepi še več primerov.

---

[3] Kako močan je bil npr. vpliv okolja na Jude v zahodni diaspori, povedo med drugim nagrobni napisi na judovskem pokopališču v Leontopolisu na vzhodnem obrežju Nilove delte, ki izhajajo iz časa 160 pr. Kr.—73 po Kr. V njih je nemalo sledi iz grške mitologije in helenistične ljudske pobožnosti. Hades velja za kraj smrti, podzemlje je mračno področje z reko Lete, Mojra in »Krotilec vsega« (Kronos) sta odgovorna za človekovo smrt; gl. k temu U. Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum* (BZNW 44), Berlin 1978, 238.

[4] Temu se ne čudimo, saj nemalo raziskovalcev misli, da knjiga izvira iz Aleksandrije. Ravno tam so namreč začeli sprejemati Judje v diaspori nekako v 3. stoletju pr. Kr. helenistično civilizacijo in kulturo. V matični deželi Palestini se to dogajanje ni tako razmahnilo.

[5] M. Friedländer, *Griechische Philosophie im Alten Testament,* Berlin 1904; P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (ATA I 4), Münster 1908; S. Lange, *The Wisdom of Solomon and Plato,* v: *JBL* 55 (1936), 293—302; J. Fichtner *Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur-und Geistesgeschichte ihrer Zeit,* v: *ZNW* 36 (1937), 113—132; C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse* (EB), Paris 1969; E. des Places, *Le livre de la Sagesse et les influences grecques,* v: *Bibl* 50 (1969), 536—542; J. M. Reese, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences* (AnBibl 41), Rim 1970.

[6] Ta pojem pomeni vabilo za neko področje (znanost, umetnost in podobno). Sokratovi učenci (Platon, Ksenofon) in tudi Aristotel so uporabljali to književno zvrst; gl. U. Offerhaus, *Komposition und Intention der Sapientia Salomonis,* Bonn 1981, 250—259.

[7] Za Mdr 6,22—10,21/11,4 se da pokazati zvrst »enkomion« s prvinami physis, genos in praxeis; gl. k temu R. Neudecker, *Die alttestamentliche Heilsgeschichte in lehrhaftparänetischer Darstellung. Eine Studie zu Sap. 10 und Hebr. 11* (s strojem napisana disertacija), Innsbruck 1971, 10 sl.; tu je upoštevan še P. Beauchamp, ki je izdal v ta namen rokopis za zasebno uporabo. (Na to odkritje se opira trditev, da je treba 9,18—10,21/11,4 šteti še k 2. glavnemu delu. Osnovni dokaz za to gledanje je vsekakor dejstvo, da je *sophía* v 9,18—10,21/11,4 petkrat prevladujoč osebek; *sophía* (9,18; 10.4.8.9.21); vrh tega je *haúte šestkrat v zaimenskem nadomestilu kot kazalni zaimek (10,1.5.6.10.13.15) in enkrat nastopi ap' autēs* kot predložna fraza (predlog + osebni zaimek) (10,3). Iz tega sledi enoumna zveza z 2. glavnim delom (6,22—10,21/11,4), kjer se (brez 9,18—10,21/11,4) ta samostalnik pojavi enajstkrat. V 3. glavnem delu (11,5—19,17) pa srečamo *sophía* le dvakrat (14,2.5) in enkrat (11,1) kot presegajoči osebek iz 10,21 v odlomku 11,1—4, ki vodi k 3. glavnemu delu. *Sophía* je vsekakor očiten vodilen izraz v 2. glavnem delu in 9,18—10,21/11,4 je treba potemtakem kljub drugačnemu gledanju nemalo eksegetov (npr. Grimm, Heinisch, Feldmann, Fichtner, Offerhaus in EÜ) šteti k temu delu. Glede natančnejšega navajanja literature pri pravkar omenjenih avtorjih gl. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit. Ein Kommentar,* Würzurg 1986, 32—34.) Dalje srečamo v 11,5—14 in 16,1—19,17 sedem synkriseis (»primere«). O »enkomion« in »synkrisis« gl. A. Schmitt, *das Buch der Weisheit,* 17 sl.

[8] Prim. A. Schmitt, *Struktur, Herkunft und Bedeutung des Beispielreihe in Weish 10,* v: *BZ* 21 (1977), 1—22; A. Schmitt, *Der frühe Tod des Gerechten nach Weish 4,7—19. Ein Psalmthema in weisheitlicher Fassung,* v: *FS f. H. Gross* (SBB 13), Stuttgart 1986, 325—347. V tej zvezi kaže reči, da v 8,7 srečamo štiri poglavitne kreposti, ki jih je prvi formuliral Platon. Od tedaj so postala njih imena in število splošna last v antiki; prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit, 85. V grškem svetu so tudi korenine naravnega spoznanja Boga (13,1—9); prim. A. Schmitt, Das Buch der Weisheit,* 112—115.

1. Mdr 1,16—2,24: Ta odlomek, v katerem spregovorijo hudobni, vsebuje naslednje sestavine:[9] kratka označba hudobnih in njihov namig na minljivost življenja (1, 16—2,5); vabilo k uživanju življenja (2,6—9);[10] zločinska dejanja zoper druge ljudi, zlasti proti *díkaios* (2,10—20); piščeva razmišljanja (2,21—24). Za označitev hudobnih v njihovem surovem početju zoper slabotne (2,10—20) je verjetno pisatelj uporabil podobo tirana, kakor je znano iz grške zgodovine.[11] Vrstici 2,11 (brezvestna zloraba moči in zločinsko ravnanje z nemočnimi) in 2,19 (uporaba izraza *hýbris*) to samo potrjujeta. Tiranija (tyrannis) je veljala pri Grkih kot samozvanost, ko preneha pravno stanje in so ob veljavo obstoječe norme. Je nasilno gospostvo proti ljudski volji, ko niso merilo zakoni, temveč oblastnikova samovolja. Tiran se sklicuje le na moč, pa naj so to vojaške čete, prenapete ljudske množice ali pa pomoč od zunaj. Za filozofijo in zgodovinopisje 4. stoletja pr. Kr. je tiran pojem človeške hybris, ki kaznivo prezira zdravo človeško mero in tako zaničuje bogove in ljudi; prim. A. Schmitt, Das Buch der Weisheit, 47 in 49.[12] Helenistični kiniki so prevzeli od Antistena (ok. 445—366 pr. Kr), utemeljitelja cinizma, sovraštvo do tiranov ter književno in govorniško shemo divjega in okrutnega tirana. Misel, da sovražniki mučijo ubogega pravičnika, najdemo pogosto tudi v psalmih in jo uvrščamo med starozavezno

---

[9] Sama struktura se vidi tudi z jezikoslovnega zornega kota. Adverzativni členek *dé* (1,16) označuje večkrat novi vstavek (prim. 3,1.10.16; 4,3.7; 5,15); hkrati se pomembna skupina oseb *(asebeîs)* postavi najvišje; z 2,1a se odpre govor hudobnežev; 2,6 z *deûte oûn* (členek, ki pomeni pozornost + konkluzivni veznik) postavlja nekakšno cezuro znotraj samega govora hudobnežev. Pet kohortativov v 2,6—9, ki vabijo k življenjskemu uživanju, kaže na poseben odlomek. Kazalna zaimka *haúte* in *houtos* v 2,9c predstavljata končno zaključni signal, ki je povzetek. Samostalnik *díkaios* in osem kohortativov notranje povezujejo 2,10—20; ti kohortativi podžigajo k brutalnim dejanjem zoper pravičnega (in druge nemočne osebe — 2,10). (V kohortativih 2,12—20 je čutiti nekakšno stopnjevanje: zalezovanje, mučenje, naklep umora.) Z 2,20 se končuje govor hudobnežev. 2,21-24 je pisateljevo razmišljanje (kazalni zaimek v 2,21a je zaključni signal, ki povzema; soroden je izbor besed v 2,21a in 2,1a). Tako se izlušči naslednja struktura: 1,16-2,5.6—9.10.20.21—24. V L. Ruppert, *Der leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum AT und zwischentestamentlichen Judentum* (FzB 5), Würzburg 1972, 70—89 je čutiti težnjo, da se odlomka 2,12—20 in 5,1—7 ločita od konteksta kot nekakšen književno starejši »diptih«. Vsa dosedanja strukturna analiza oporeka tej trditvi. Dalje se v drugem govoru hudobnežev (5,4—13) vidi, da 5,1—7 ni povsem enotna celota: 4,20—5,3 je scenska ekspozicija h govoru, ki sledi. S 5,6a (*ara* kot konkluzivni veznik je prehodni signal od 5,4 s. k 5,6—8) se doseže cezura, ki označi nov odlomek znotraj govora hudobnežev (5,6—8). Vrstice 5,9-13 razodevajo svojo enotnost z vrsto primer (*hos*), ki se v 5,13 prenesejo na dejanski položaj bogokletnežev *(houtos)*. Od tod se izlušči naslednja struktura: 4,20—5,3-4sl.6—8.9—13. Pomisliti je tudi treba, da sta oba govora hudobnežev, namreč 2,1—20 in 5,4—13 zasnovana kot odlomka, ki si med seboj ustrezata; drug do drugega sta namreč kot predmet in njegova zrcalna podoba (kiastična ureditev): 2,1—5 ustreza 5,9—13; 2,6—9 ustreza 5,6—8, 2,10—20 ustreza 5,4 s. Ta kompozicijska tehnika priča o koreniti preusmeritvi in dovoljuje sklep o pisateljevi prvotni zamisli glede oblike. Analiza jezika in kompozicijske tehnike potemtakem ne dovoljuje mnenja, da bi bila odlomka 2,12—20 in 5,1—7 nekakšen »diptih«, ki bi ga avtor privzel kot vzorec.

[10] Sredstva, ki dajejo življenjske užitke, so vino, mazilno olje in vrtnice. Antika jih je poznala kot znamenja za čutne užitke. Lirik Anakreon (6. stoletje pr. Kr.) si je v eni svojih pesmi želel naslednje stvari za srečo: mirino olje, da si mazili brado, vrtnice, da si okrasi čelo, dober napitek in kockanje. Pomembnost današnjega dneva je izrazil z besedami: *Tò sémeron mélei moi/tò d'aúrion tîs oîden* (citat iz M. L. West, *Carmina Anacreontea* (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1984, 8 (78) str. 6.).

[11] Prim. H.-J. Diesner, *Griechische Tyrannis und griechische Tyrannen*, Berlin 1960; H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen* (2 knjigi), München 1967; K. H. Kinzl (izd.), *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis* (WdF 510), Darmstadt 1979.

[12] Ni dvoma, da so v 2,10—20 navzoča tudi svetopisemska izročila kot npr. Iz 3,10 za 2,12 in potem četrti spev božjega služabnika (Iz 52,13—53,12), s čimer se označuje stiska in preganjanje pravičnega v celotnem odlomku 2,10—20.

izročilo.[13] V Knjigi modrosti je verjetno vrh tega navzoča še podoba tirana iz grško helenističnega okolja, s čimer se povsem sodobno razgaljajo hudobneži kot sovražniki pravičnega v vsej svoji hudobiji, v svojem cinizmu in zaničevanju ljudi.

2. Božje kaznovanje hudobnežev je v Knjigi modrosti štirikrat opisano z izrazom *díke* (»kazen«, »obsodba«) (1,8; 11,20; 14,31; 18,11).[14] Pri Grkih pomeni ta izraz v poosebljeni obliki hčerko Zevsa in Temide. Je neizprosno maščevalna boginja pravičnosti, ki kaznuje. Kakor poročajo Hesiod, Pindar in Bakhilides, preganja zločince; nobeden ji ne uide in vse skrito spravi na svetlo. V 14,31 in 18,11 ni čutiti nobenega mitološkega prizvoka. Ni pa povsem neverjetna asociacija te vrste na nekaterih drugih mestih, kot so: 1,8: »... mimo njega ne gre dike (kaznovalna pravičnost)«; 11,20: »... ko bi jih preganjala dike (tvoja pravičnost)«. V glagolih »iti mimo« in »preganjati« skupaj z izrazom *díke* še zasledimo na obeh pravkar navedenih mestih poosebljajočo rabo. Povsem verjetno je, da je pisatelj uporabljal mitološko snov grškega izvora; s tem je hotel naslovljencem svojega časa približati sodno dejanje na hudobnežih, namreč v uvodu (1,1—15), v katerem je navzoča forenzična terminologija,[15] ter v svojem ekskurzu (11,15—12,27), ki osvetljuje božjo kazensko prakso.[16]

3. V kazenskem območju se nahaja tudi izraz *anánke* (»prisila«, »usoda« —17,17; 19,4). V 17,17 se uporabja izraz *anánke* v zvezi s 5. primerjavo (tema — ognjeni steber 17,1—18,4), ki se nanaša na 9. nadlogo v 2 Mz 10,21—29. Ta samostalnik opisuje vso moč teme, ki bremeni in se ji morajo vsi nemo ukloniti.[17] Nihče ne more ubežati tej usodi.[18] V 19,4 (»zaslužena usoda jih je namreč vlekla«) razlaga izraz *anánke* usodno početje Egipčanov, ki so zasledovali Izraela po njegovem odhodu. Gre za neizprosno moč, ki je silila Egipčane v ta usodni korak in jih tako ugonobila. Obe mesti spominjata na grške predstave. Že predsokratiki[19] (Tales, Heraklit, Parmenid, Pitagora) so videli v *anánke* nekakšno pramoč in naravno nujnost, ki ne dovoljuje nič drugega. Orfiški krogi iz 5. stoletja pr. Kr. so v njej gledali veliko boginjo smrti, zoper katero ni pomoči. Homer jo je označil za težko silo, ki je močnejša od tistega, ki ga zadene, saj ji mora biti poslušen. Ajshilu je bila neusmiljena gospodarica in njene izvršiteljice so Mojre in Erinije. Evripid jo je pojmoval kot naravno nujnost, ki se ji ukloni usoda človeka in sveta. V svoji Državi je o *anánke* spregovoril tudi Platon kot o silni boginji, ki ima na svojih kolenih vreteno sveta. Bdi nad človekovim življenjem, da poteka takó, kot to določa življenjska usoda. Osrednja vsebina tega pojma razodeva očitno sorodnost med 17,7 in 19,4 na eni strani ter grškim pojmovanjem na drugi strani. Težka usoda, ki zadene brezbožne po njihovi lastni krivdi (17,7), in nepojmljivi gon, ki jih pahne v propad (19,4), sta opisana s pojmovno

---

[13] Prim. O. Keel, *Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen* (SBM 7), Stuttgart 1969; L. Ruppert, *Der leidende Gerechte und seine Feinde. Eine Wortfelduntersuchung*, Würzburg 1973; K. Schwarzwäller, *Die Feinde des Individuums in den Psalmen*, London 1980.

[14] 12,24 ne spada v to zvezo, ker tu trčimo na prislovni tožilnik *díken* (»po vrsti«).

[15] Prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 28 sl.

[16] Prim. A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 36 sl.

[17] Prim. vrstico (17,16), ki pravi: »kajti ena veriga teme je vse zvezala«.

[18] Prim. glagolski pridevnik *dysályktos* (»čemer se ne da ubežati«), ki je pridružen v *anánke*.

[19] *Ananke* v svojem pomenu pri Grkih se razbere iz WQ. Gundel, *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen 1914.

kategorijo »ananke«, ki je bila znana in domača Judom v helenistični diaspori.[20] Ta dira necessitas zadene —tako pravita vrstici 17,17 in 19,4 — le brezbožne: pravični — tako smemo sklepati — ni njena žrtev.

4. Mesto 14,1—7 v 2. vstavku (13,1—15,19: nespamet službe malikom) naj bi na primeru pokazalo, kako nesmiselno in prazno je častiti malike.[21] Kot primer služi potovanje po morju, ki je bilo za antičnega človeka nevarno početje, saj je bil prepuščen prvinam in se je hotel po možnosti zavarovati. Pričakovati je, da se ob tej tematiki[22] kot kontrapunkt zoper poganske navade omenja v 14,3 *prónoia* (»previdnost«)[23] kot previdnost enega in pravega Boga, ki očetovsko varuje. Izraz *prónoia* govori o univerzalni težnji. Božja previdnost obsega vse ljudi in se doživlja zlasti ob pomorski plovbi. Ob tehniški strokovnosti in z božjo previdnostjo morejo ljudje pluti po morjih in obvladovati težave, ki jim pretijo. Z lastno hudobijo se pa lahko človek tudi izključi iz božje previdnosti in ga zadene kazen, ki si jo je sam nakopal (17,2); prim. še gornje izpeljave glede *anánke*, ki zadene, kakor pravi Mdr 17,7 in 19,4, le grešnike. Čeprav vso SZ prežema misel o božji skrbi za stvarstvo, za vesolje in človeka, ne pozna hebrejščina za tovrstno božje delovanje nobenega posebnega izraza. Pisatelju, ki je živel v diaspori, je pa bil na voljo samostalnik *prónoia*, ki je v grškem prostoru zvenel povsem domače in je imel za seboj dolgo zgodovino. Že Herodot je govoril (Herodotove zgodbe III 108) o božji modri previdnosti *(toũ theíou he pronoíe)*, ko gre za smiselna zoološka dejstva. Tudi Platon (Timaios 30 c) je omenjal božjo *prónoia*, ki je priklicala svet v bivanje. Glede nastanka duše je Platon govoril o »skrbi bogov« *(prónoia)*.[24]

Med zagovornike božje previdnosti so se povzpeli zlasti stoiki, med drugim zaradi nasprotovanja epikurejcem, ki so naglašali *ataraksía* bogov in odklanjali povezavo božanstva z dogajanjem na zemlji.[25] Splošno se da reči, da so ljudje grške kulture živeli pretežno v prepričanju, da v makrokozmosu in mikrokozmosu smiselno

---

[20] Za boljše razumevanje pojma *anánke* kaže razmisliti tudi o heimarmene, aisa, lachesis, moira, nemesis in tyche, ki so deloma sinonimi z *anánke*.

[21] Kot na mnogih mestih v Knjigi modrosti se tudi v 14,3—7 Bog neposredno nagovarja; prim. 9,1—17; 10,20; 11,26; 12,2; 15,1; 16,12.26; 19,9.22. S to obliko nagovora, ki se pogosto ponavlja zlasti v 3. glavnem delu, nastane vtis, da gre za tekočo molitev.

[22] Verjetno na tem mestu ne upoštevajo helenistične verske navade v plovbi. Tako velja Afrodita, ki ribari, kot gospa morja, iz katerega se je rodila. V pristaniških mestih so jo imenovali Afrodita Evploja in Pelagija. Vstala je iz morja, širila tišino na vodni gladini in tako zagotavljala varno plovbo. V Aleksandriji so našli kopijo Afrodite s Tritonom, ki je veljala kot boginja srečne vožnje v veliki pristan. Z vzponom helenističnih misterijskih religij je zmagovala kot Isis Evploja v rimskem cesarstvu (prim. slike templja boginje Isis v Pompejih, ki so bile na ladjah; glej k temu V. Tran Tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Pariz 1964, 30—77.89—113; K. Schefold, *Vergessenes Pompeji*, München 1962). Tudi Dioskura Kastorja in Polidevkesa (prim. Apd 28,11), Pozejdona, Glavkosa, Nereusa in Nereide (Tetis, Amfitrita, Levkotea in Galatea) ter Okeanide so mornarji častili in jih prosili za varstvo in pomoč v nevarnostih na morju: prim. k temu C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus II*, München 1969, 163 sl., 819—821 in C. Larcher, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon III*, Pariz 1985, 789. Prim. tudi Pan Evodosa, ki je bil znan v ptolemejskem Egiptu in je spremljal karavane in potnike: glej. C. Schneider, n. d., 824.

[23] Poleg Mdr 14,3 in 17,2 je ta samostalnik v Septuaginti še na naslednjih mestih: Dan 6,18 (19); 2 Mkb 4,6; 3 Mkb 4,21; 5,30; 4 Mkb 9,24; 13,19; 17,22. V 6,7 podčrta *pronoeîn* božjo skrb za vse ljudi. V 13,16 pa se ta izraz nanaša na rezbarjevo skrb za podobo malika, ki jo je napravil; prizvok je ironično sarkastičen, saj se sicer *prónoia/pronoeîn* uporablja v Knjigi modrosti zgolj za Boga.

[24] Ksenofon, *Spomini na Sokrata* I, 4, 18 je mesto, ki je definicija božje previdnosti: »... da je božje bistvo tako veliko in tako silno, da vse hkrati vidi in čuje in je povsod navzoče in obenem za vse skrbi.«

[25] Prim. C. Larcher, n. d., 791.

vlada neki svetovni um. Božja pronoia deluje v človekovo dobro in korist. V stoi je navzoča kot izhodišče tudi misel, da vesolje določa odrešujoča teleologija. Tako ni več mesta za naključje. Reimarmene, moira, nemesis in ananke se podrejajo tej smiselni in dobrohotni previdnosti. Dogodki, ki se sicer ne dajo osvetliti ali razložiti, končno prav tako služijo dobremu namenu.

Kratek pregled o »previdnosti« pri Grkih kaže, da si je pisatelj Knjige modrosti ne le izposodil grški izraz,[26], temveč je s tem predstavo,[27] ki je bila že navzoča v SZ, definiral in poglobil s pomočjo novega časa ter se tako ognil narodnoetnični ozkosti; prim. še *pronoeîn* (6,7).

5. Mdr 7,15—22a je inventar helenističnega vzora izobrazbe *(enkýklios paideía).* Salomonu je lastno naslednje znanje: »uredba sveta« (v. 17b — kozmologija), »moč prvin« (v. 17b — fizika), »začetek in konec in sreda časov, premena sončnih obratov in menjava letnih časov, letni obtek in razvrstitev zvezd« (v. 18 sl. — astronomija in kronologija), »narava živali in nagoni zveri« (v 20a — zoologija in psihologija živali), »moč duhov« (v. 20b — demonologija), »misli ljudi« (v. 20b — psihologija), »razlika rastlin in moči korenin« (v. 20c — botanika in farmakologija). Ves seznam temelji na ekstenzivni razlagi 1 Kr 5,9—14 (kralj Salomon kot mož modrosti) v duhu novega časa, pri tem pa daje prednost naravoslovju.[28]

Naštevanje v 7,15—22a je hkrati celoten oris znanstvene palete v obdobju helenizma.[29] Glede *kozmologije* kaže pripomniti, da so Grki prvi razvijali racionalno teorijo kozmosa. Ta lok se je raztezal od jonske filozofije o naravi, od pitagorejcev, eleatov ter atomistov prek Platona in Aristotela vse tja do stoikov in epikurejcev.[30] Glavne panoge helenistične *fizike*[31] so bile mehanika (Arhimed), optika (Evklid) in akustika.[32] Pri *astronomiji* se je teoretična mehanika družila s skrbnim opazovanjem. Zvezdarne so bile v Knidosu, Aleksandriji, Apoloniji in Sirakuzah. Imeli so že kataloge zvezd, globuse neba in zemlje ter planetarije.[33] *Kronologija* je močno napredovala s cvetočo znanostjo o koledarju, ki se je ob tesni povezanosti z matematiko in astronomijo trudila za natančne časovne določitve, kot so npr. dejanska dolžina leta, izravnava med sončnim in luninim letom in delitev dneva na ure. Prav Aleksandrija je bila v tem pogledu močno v ospredju.[34] Aristotel je dal velik prispevek *zoologiji,* saj je opisal nad petsto živali, raziskoval je anatomijo in razvojno

---

[26] Zasidranost v grškem obzorju razumevanja se vidi tudi v predikatu *diakybernân,* ki se prideva k *prónoia.* Ta sestavljenka je v Septuaginti še v 3 Mkb 6,2. Tam se izraz nanaša na dejstvo, da Bog vodi svet. *kybernân* (osnovni glagol): 10,4 (modrost kot subjekt); 14,6 (Bog kot subjekt). Dalje ga srečamo v Prg 12,5 in Dan 13,5; v obeh primerih so ljudje subjekt. — *Kybernân* najdemo pri predsokratikih in stoikih, ki s tem izrazom opisujejo vodstveno vlogo logosa; gl. D. Winston, *The Wisdom of Solomon* (The Anchor Bible 43), New York 1981, 214.

[27] V odrešitveno-zgodovinskih sumarijih (prim. 5 Mz 26,5—9; Joz 24,1—15; 1 Sam 12,6—15), v zgodbah o Jožefu in o Davidovem vzponu je močno prepričanje, da se v zgodovini Izraela kakor tudi v življenju posameznika da prepoznati, kako Bog vodi in spremlja.

[28] 1 Kr 5,9—14 poroča, da se je modri Salomon odlikoval v zlaganju pregovorov in pesmi ter v poznavanju rastlin in živali.

[29] Pozornost zbuja, da manjkajo humanistične znanosti, npr. filologija, ki so jo gojili v Museionu v Aleksandriji, kjer so izdajali besedila, komentarje in slovnice. Zgolj 8,8 vsebuje skopi namig na pesništvo.

[30] Več o tem v *Lexikon der Alten Welt,* Zürich-Stuttgart 1965, stolpec 1602—1608.

[31] Gl. k temu C. Schneider, n. d., 352—355.

[32] Dejanski akustični dosežki se kažejo zlasti v tempeljskih in gledaliških zgradbah.

[33] Gl. k temu C. Schneider, n. d., 355—361.

[34] Prim. C. Schneider, n. d., 361 sl.

zgodovino ter vedenje pri živalih. Vrh tega so obstajali helenistični katalogi živali, zlasti ptičev in rib.[35] Izraz *pneumáton bîas* (»moč duhov«) vodi v široko področje *demonologije*, čeprav ni v rabi samostalnik *daîmon*. V helenizmu je bilo zelo razširjeno gledanje, da obstajajo dobra in hudobna vmesna bitja med bogovi in ljudmi, nekakšna božanska bitja nižje vrste. Bitja so razvrščali navzdol približno takole: bogovi, demoni, heroji, ljudje. V poznoantičnem sinkretizmu je postala zelo pomembna vera v demone, ki se je pomešala s predstavo o angelih.[36] V *psihologiji* so obstajali različni modeli. Platon je razlikoval npr. več hierarhično urejenih ravni človekovega duševnega življenja: razum (phronesis), pogum (thymos) in poželenje (epithymia). Aristotel je postavil mejo med razumnim (logikon) in nerazumnim (alogon). Psihologija Aristotela in njegovih naslednikov je postala v helenizmu izredno pomembna. Z Aristotelom je namreč duša postala predmet raziskovanja in psihologija izkustvena naravoslovna znanost. Prav on je dal prve pobude za psihofiziko in psihofizični paralelizem. V nasprotju s Platonovo in Aristotelovo zasnovo je bila stoična psihologija enotna, saj je edino v človekovi psihi razumnost (logos); njej nasprotni afekti so le bolezenska stanja te razumnosti.[37] *Botanika*[38] in z njo *farmakologija* sta v helenizmu prav tako dobili velik pomen. Teofrast (372/1—288/7 pr. Kr.) ni bil le najpomembnejši helenistični botanik, temveč utemeljitelj znanstvene botanike. Obe njegovi glavni botanični deli, Rastlinoslovje (devet knjig) in Fiziologija rastlin (šest knjig), razodevata, kako visoko so se povzpeli antični dosežki v naravoslovju. Nujnost klasificiranja rastlin je vzniknila med drugim zaradi Aleksandrovega bojnega pohoda,[39] saj so tedaj spoznali celo vrsto še neznanih rastlin. Za dosego tega cilja so si raziskovalci v Aleksandriji (Museion) in drugih središčih (Antiohija, Pergamon) zamislili sistematično urejene vrtove. Pomembna odkritja so se posrečila na področju morfologije, fiziologije in ekologije rastlin.[40] Z Aleksandrovim osvajanjem se je širilo tudi poznavanje zdravilnih rastlin. V Corpus Hippocraticum je navedenih približno 250 zdravilnih rastlin; Dioskurid (najslovitejši farmakolog starega veka — 1. stoletje po Kr.) jih je imenoval celo nad 500. Helenistični zdravniki in farmakologi so uporabljali v zdravstvene namene predvsem zdravilne rastline, kot so teloh, mak, česen, čebula, lovor in podobno.[41]

7,15—22a je zares posrečen primer, kako se je SZ odpirala dosežkom takratnega časa; iz tega vidimo tudi njeno svetno naravo in njeno gibčnost. Stalno živa teženja SZ so se v tem razširila in se prilagodila novemu času.

6. Kakor smo že omenili v št. 3, je 17,1—18,4 peta primerjava v celotni vrsti primerjav, ki deveto nadlego, temo (2 Mz 10,21—29), stavi v nasprotje z lučjo, ki je svetila Izraelu v Egiptu in ga v podobi ognjenega stebra spremljala na poti skozi puščavo. Dejanska primera je v 17,2 in 18,1—4; drugo besedilo opisuje nadlogo, ki je v primerjavi z 2 Mz 10,21—29 bolj bogato za nemalo podrobnosti. Prevladuje moment strahu in bojazni, okoli katerega se osredotoča ves besedni izraz. Tema, ki je zajela Egipčane, povzroča plahost, tesnobo in grozo. V tem gostem prepletu

---

35 Prim. C. Schneider, n. d., 367—380.
36 Prim. *Lexikon der Alten Welt*, stolpec 683.
37 Prim. *Lexikon der Alten Welt*, stolpec 2468 sl.
38 Prim. H. O. Lenz, *Botanik der alten Griechen und Römer*, Gotha 1859.
39 H. Bretzl, *Botanische Forschungen des Alexanderzuges*, Leipzig 1903.
40 Prim. C. Schneider, n. d., 370—378.
41 Prim. C. Schneider, n. d., 435—438.

osuplosti in trepeta trčimo v 17,11 prvič in hkrati zadnjič[42] na jonski glagolski samostalnik *syneîdesis* v pomenu »moralne vesti« oziroma v specifičnem smislu »slabe vesti«.

Syneidesis je na tem mestu uporabljen v zvezi z notranjimi dejanji lastne izpovedi, obtožbe in obsodbe. Taka raba v pomenu »moralne vesti« je znana že od 1. stoletja pr. Kr. in izvira iz helenističnega okolja. V rabi je bila pri zgodovinarjih Dioniziju iz Halikarnasa in Diodorosu Siculusu ter pri epikurejskem filozofu in pesniku Filodemosu iz Gadare.[43] Tem avtorjem služi syneidesis za opredelitev kritičnega odnosa do lastnih negativnih dejanj po nravnim merilih. Pri tem lahko dobi omenjeni verbalni substantiv tudi poseben pomen, »slaba vest«.

SZ pozna enako kot takratni profani grški svet pojav »vest« in ga tudi opisuje, pri tem pa seveda ne izdela abstraktnega pojma vesti. Vzrok temu je predvsem jezikovno zgodovinske in ne teološke narave.[44] »Vest« je v SZ opisana zgolj glede na njene učinke[45] ali pa njene funkcije pripisujejo določenim organom, kot so srce[46] in obisti.[47] SZ v tem pogledu ni ustvarila posebnega izraza. 17,11[48] je edino mesto v SZ, kjer je s »syneidesis« enoumno označena moralno slaba vest. Srečanje s helenističnim svetom je očitno imelo za posledico, da se je pojav, ki ga je SZ vsebinsko poznala, izrazil z grško besedo.[49] To je hkrati vodilo do večje jasnosti in teološke poglobitve.[50]

7. Vstavek v 11,15—12,27, ki se sooča z božjo kaznijo, hoče iz podobe o Bogu odstraniti vsako sled samovolje, despotizma in krutosti ter namesto tega naglaša božjo velikodušnost, usmiljenje, pravičnost in ljudomilost. Ta težnja korenini v helenističnem humanizmu, ki ga je odlikovala dokajšnja strpnost. Prvi odlomek se razteza od 11,15—12,2 in se v zvezi z 11,5—15 (1. primera) nanaša najprej na Egipčane. Zaradi njihovega češčenja živali so morali sebi pripisati svojo kazen (11,15);[51] gnomična sentenca to še podkrepljuje (11,16). Bog ni kar nenadoma naložil Egipčanom izrednih kazni, temveč je bil do njih zmeren (11,17—20); kljub njegovi vse-

---

[42] Samostalniški primeri za pojem vesti so še v Prd 10,20 in v Sir 42,18. Kljub temu v nobenem od obeh primerov ni govora o »vesti« v pravem pomenu. S *syneîdesis* označuje Prd 10,20 misli oziroma zavest, Sir 42,18 pa z istim glagolskim samostalnikom govori o znanju, poznavanju in mišljenju.

[43] Prim. Chr. Maurer, *sýnoida—syneîdesis*, v: *ThWNT VII*, Stuttgart 1964, 901.

[44] Razlog, da so se razmeroma pozno pojavili abstraktni pojmi »zavest«, »samozavest« in »vest«, je treba iskati v jezikovno zgodovinskem območju. Nič nenavadnega ni potemtekem, da v starozavezni hebrejščini ni enakovrednega pojma za *syneîdesis*.

[45] Prim. 1 Mz 3,7; 42,21; 1 Sam 24,6; 25,31; 2 Sam 24,10; 1 Kr 8,38.

[46] Prim. Ps 17,3; Job 27,6.

[47] Prim. Ps 16,7; Prg 23,16; Jer 12,2.

[48] Slovenska Ekumenska izdaja in EÜ štejeta vrstico na tem mestu pomotoma po Vulgati (17,10) in ne po Septuaginti (17,11).

[49] Prim. v pogl. 17 rabo še nekaterih grških besed z mitično-filozofskim prizvokom: *tèn stygnèn ekeînen nýkta* (»one grozne (stigiške) noči« — 17,5); *anánke* (»neizogibna sila« — 17,16).

[50] V H. J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum »Gewissensbegriff«* (WUNT 2/10), Tübingen 1983 je podatek, da je pri Pavlu 14 izvirnih mest, kjer trčimo na syneidesis. Eckstejnov sklep je naslednji: Syneidesis ni pri Pavlu nekaj, kar bi bilo božjega v človeku (vox dei, spiritus sacer ali semen divinum), tudi ni načelno poznavanje dobrega in slabega, prav tako ni načelo, ki bi navajalo k dobremu (conscientia antecedens), pač pa je razsodna instanca, ki spremlja že izvršena dejanja, dalje dejanja, ki še potekajo in dejanja, o katerih se bo še odločalo. Je potemtakem bistveno antropološki pojem, ki predpostavlja zavest o normah in vrednotah. Ta zavest ne korenini v syneidesis, temveč v nous. Syneidesis ima izključno razsodno funkcijo, je objektivna instanca, ki deluje v človeku.

[51] V tej vrstici je treba jemati več nadlog hkrati: žabe (2 Mz 7,26—8,11; 2. nadloga), komarji (2 Mz 8,12—15; 3. nadloga), muhe (2 Mz 8,16—28; 4. nadloga) in kobilice (2 Mz 10,1—20; 8. nadloga).

mogočnosti (11,21 sl.) preveva njegovo delovanje ljubezen, prizanašanje[52] in skrb do vseh[53] stvari (11,23—12,2).[54] Celo do Kanaancev (12,2—22, katerih dejanja se najostreje razgaljajo in obsojajo (12,3—7),[55] je bil potrpežljiv, saj se tudi njim, kolikor so ljudje, ne more odrekati njihovo dostojanstvo in bi naj tudi imeli priložnost, da se spreobrnejo (12,8—10). Znova (prim. 11,21 sl.) se Knjiga modrosti sklicuje na božjo vsemogočnost, saj Bog nikomur ne dolguje odgovora (12,11 — 14). Njegova pravičnost izključuje vsako zlorabo moči, njegovo delovanje je polno prizanesljivosti in miline (12,15—18). Ljudje bi si naj božje delovanje vzeli za zgled in ljudomilost bi jim naj bila vodilo (12,19—22).[57] V nekakšni inkluziji (prim. 11,15 sl.) govori pisatelj v 12,23—27 ponovno o Egipčanih. Ne muči jih muhasti ali nasilni Bog, temveč so si nakopali kazni, ker so častili živali.

Obsežen vstavek v 11,15—12,27 vodi k vprašanju, čemu neki se pisec Knjige modrosti tako zavzeto sooča z Bogom, ki kaznuje.

V takratnem času bi mogli biti odločilni trije dejavniki: filantropija, ki je bila navzoča v podobi o pravičnem, milostnem in velikodušnem Bogu, je določala takratne miroljubne tokove in končno juristična teorija in praksa v ptolemejskem obdobju, ko so gojili dokajšnjo humanost predvsem v kazenskem in procesualnem pravu. Zaradi tovrstnih potez takratnega časa je bilo pričakovati, da bo pisec Knjige modrosti prišel v težave, ko je šlo za Jahvejeve kazenske posege zoper Egipčane, zlasti pa še, ko naj bi se pregnali in izkoreninili Kanaanci. Prav ta usoda Kanaancev sodi nedvomno med najbolj spotakljive teme v SZ.[58] Iz tega razloga naš avtor opozarja, da morajo Egipčani zaradi češčenja živali sebi pripisati svojo kazen in je potemta-

---

[52] *pheídesthai* (»prizanašati«) v 11,26; 12,8.16 in *pheidó* (»prizanesljivost«) sta domala vodilna izraza.

[53] Ta splošna tendenca je podčrtana s šestkratno postavitvijo besednega korena *pant* (11,20.21.23.24.26; 12,1); prim. tudi 12,13.15.16.

[54] Dejstvo, da je Bog mimo narodnih in verskih meja usmiljen do *vseh* ljudi, ima v SZ svojo potrditev pri preroku Jonu. Malo je mest, kjer bi se tako lepo družila božja vsemogočnost in usmiljenje.

[55] Čeprav so okoli Izraelcev (prim. 2 Kr 3,27) in morda celo v Izraelu darovali človeške žrtve (prim. Sod 11,30—40; 2 Kr 16,3; 21,6), je vendarle početje Kanaancev tukaj močno pretirano. Pri opisu kanaanskih običajev ima avtor pred očmi helenistične misterijske religije svojega časa, kar dokazujeta izraza *telete* (»posvečevanje«) v 12,4 in *mýstes* (»misti«) v 12,5. Ugovori in očitki so prav takšni, s kakršnimi so pač vedno obmetavali odmaknjena združenja, da počenjajo obredne umore in opolzka dejanja. Bili so prav tako malo verjetni, kakor so bili neresnični pozneje očitki nekristjanov zoper kristjane in očitki kristjanov zoper judovske skupnosti.

[56] Prim. štiri retorična vprašanja v 12,12, ki govore o božji najvišji in neodvisni oblasti.

[57] V 12,22 je na osnovi semantičnih in kontekstnih namigov treba jemati zoper vse tekstne priče *en metrióteti* in ne *en myrióteti*. »Medtem ko nas torej vzgajaš, bičaš zmerno naše sovražnike...« Gl. še A. Vanhoye, *Mesure ou démesure en Sag XII, 22?*, v: *RSR 50* (1962), 530—537; M. Gilbert, *La conjecture metrióteti en Sg 12,22a*, v: *Bibl* 57 (1976), 550—553; A. Schmitt, *Das Buch der Weisheit*, 104.

[58] V prvi vrsti je treba v tej zvezi omeniti svete (heraem) vojne. Glej N. Lohfink, *haram*, v: *ThWAT III*, Stuttgart 1982, stolpec 201, kjer se trdi, da je napačno prevajati hrm (hif./hof.) s »pregnati« ter heraem s »pregnanstvo«. Strokovno pravilne verzije so: »predati uničenju«, »uničiti«, »izkoreniniti«, »uničenje«, »izkoreninjenje«. Eksegeze s »poskusi rešitve« ne morejo odpraviti nezadovoljstva. Nekateri poskusi te vrste bi bili:

a) Idejo in prakso starega Vzhoda (glej Meševo stelo) so sprejemali tudi Izraelci (navade v vojni).

b) Poročila o krutih uničevalnih akcijah naj bi bila politično sredstvo, da bi tako prestrašili nekdanje ali prihodnje sovražnike (propagandistični namen); prim. N. Lohfink, *haram*, stolpec 211.

c) Vse močnejšim kanaanskim prvinam naj bi se Izrael le tako korenito odpovedal.

d) Devterokanonična Septuaginta je v svoji zgodovinsko-teološki zasnovi videla katastrofe v tem, da so Izraelci sprejeli bogove, ki so jih častili Kanaanci. Ob tem se je mogla poroditi misel, da bi se s popolno izkorenitvijo vsega, kar je bilo kanaansko, dalo preprečiti propad. V smislu nekega zagovora končno tudi ne kaže trditi, da v zgodovinskem pogledu niso osvojili dežele krvavo in okrutno, kakor poroča predvsem Jozuetova knjiga. Je pa tudi v tem navzoča duhovna stvarnost.

kem božja sodba pravična. Ko govori o uničenju Kanaancev, uporablja tradicionalno, svetopisemsko utemeljitev, da se je zaradi gnusob, ki so jih počeli, izvršila temu primerna sodba.[59] Tovrstni poskusi opravičila zavzemajo, če gledamo v celoti, skromen prostor. Avtor pač dobro ve, da se težave s tem ne dajo rešiti. Že pri kaznovanju Egipčanov izrecno naglaša božjo potrpežljivost, ki daje človeku vso priložnost, da se spreobrne[60] (11,17—12,2). Bog je prijatelj življenja, zato ljubi vse, kar je ustvaril.

Ko govori pisatelj o Kanaancih, prav tako kliče v spomin božjo milino in potrpežljivost; tudi njim bi se naj ponudila možnost, da se spreobrnejo in poboljšajo[61] (12,8—10.15—22).[62] Že te ugotovitve kažejo, da vstavek 11,15—12,27 prevevajo močne filantropske težnje. Tudi besedna raziskava potrjuje to ugotovitev, saj obstaja cela vrsta pomensko sorodnih besed, v katerih razločno prepoznamo moment dobrote, skrbi in prizanašanja.[63] Presenetljiva podobnost z odlomkom 11,15—12,27 se vidi v Aristeasovem pismu.[64] Deloma obstaja neposredno soglasje deloma pa najdemo sinonime, ki vsi po vrsti namigujejo na velikodušnost, pravičnost in ljudomilost kot na kraljevske in božje lastnosti.[65] Končno se kaže teženje k filantropiji še na naslednjih mestih:[66] V 12,3—7 izreče avtor zaradi detomorov še posebno ostro obsodbo nad Kanaanci. Neposredno se potem v 12,8 pojavi opomba: »Toda tudi s temi si kot z ljudmi milostno ravnal.« Razlog za prizanesljivo božje ravnanje je potemtakem v dejstvu, da so Kanaanci ljudje. Celo bogokletnik je najprej človek in ga kot takšnega Bog jemlje resno, preden ga zadene kazen. Prizanesljiv božji odnos do grešnikov postane celo merilo za spoštovanje ljudi med seboj: »S takšnim rav-

---

[59] Prim. 3 Mz 18,1—30; 5 Mz 9,5; 12,31; 18,9—12. V tej zvezi je na mestu namig, da vsebujejo vojne v starih vzhodnih deželah vedno neko religiozno pomensko razsežnost. V vojni se pač izvrši božja sodba.

[60] *metánoia* (11,23; 12,10.19; prim. še 12,20). Tukaj kakor tudi v Sir 44,16 ima *metánoia* etično-verski pomen (»kesanje«, »spreobrnjenje«), medtem ko ima ista beseda v klasični grščini zgolj intelektualni predznak (»sprememba misli/mnenja«).

[61] Stoik Panaitios iz Lindosa na Rodosu (ok. 189—110 pr. Kr) je naglašal, naj državnik, ki se zaveda svoje odgovornosti, vlada milo in ne nasilno; zločince je treba kaznovati le zato, da jih vzgajajo in poboljšajo; prim. C. Schneider, n. d., 599.

[62] V misli, da je Kanaance le polagoma zadela kazen, da bi se tako mogli odvrniti od svoje pokvarjenosti, je čutiti dejstvo, da so po zavzetju dežele ostale kanaanske mestne države kakor tudi skupine »pomorskih ljudstev« iz egejskega preseljevanja (npr. Filistejci v obalni ravnini) neposredni sosedje Izraelcev v Palestini. Ta zgodovinska okoliščina se v Svetem pismu razlaga različno: obzir do Izraela (2 Mz 23, 29 sl; 5 Mz 7,22), preizkušanje Izraela (Sod 3,1—6), kazen za Izrael (Joz 23,12 sl., Sod 2,11—23). Rešitev, kakršno je podal pisec Knjige modrosti, da se odlaga s kaznijo zaradi spreobrnjenja, ne korenini v starozaveznem izročilu, temveč izvira iz predstav novega časa.

[63] *Agathótes* (»dobrota« — 12,22); *agapapân* (»ljubiti« — 11,24); *akribeia* (»skrbnost« — 12,21); diesis (»velikodušnost« — 12,20); *díkaios* (»pravičen« — 12,15); *dikaiosýne* (»pravičnost« — 12,16); *aleeîn* (»usmiliti se« — 11,23); *éleos* (»usmiljenje« — 12,22); *epieîkeia* (»milina« — 12,18); *mélein* (»skrbeti« —12,13); *prosoché* (»prizanesljivost« — 12,20); *philópsychos* (»prijatelj življenja« — 11,26).

[64] Iz časa nastanka (konec 2. stoletja pr. Kr.), kraja nastanka (Aleksandrija) in iz dejstva, da je bil avtor Jud v diaspori, se da sklepati, da gre za tesen stik s Knjigo modrosti; prim. N. Meisner, *Aristeasbrief* (JSHRZ II 1.), Gütersloh 1973, 37—43. V Aristeasovem pismu se čutijo filantropski vzori helenističnega kraljestva, ki odsevajo hojo za Bogom.

[65] *Dikaiosýne* (»pravičnost« — 218); *eleémon* (»usmiljen« — 208); *éleos* (»usmiljenje« — 208); *epieîkeia* »prizanesljivost« — 192.207.290); *epieikes* »prizanesljiv« — 188.207); *euergesía* (»dobro delo« — 205); *euergeteîn* (»dobro delati« — 190.210.281); *eúnoia* (»dobrohotnost« — 205); *makrothymía* (»velikodušnost« — 188); *prónoia* (»skrbstvo« — 190); *cháris* (»milost« — 230); *philanthropía* (»ljudomilost« —265.290). Citira se po H. St. J. Thackeray, *The Letter of Aristeas*, v: H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, New York 1968 (nespremenjeni ponatis), 531—606.

[66] Prim. S. George, *Philanthropie im Buch der Weisheit*, v: *BiLe* 11 (1970), 189—198.

nanjem si poučil svoje ljudstvo, da moɪa pravični biti ljudomil« (*philánthropos*)[67] (12,19).

Na tem mestu se vključuje pisatelj v širok tok znotraj grško-helenističnega sveta, kjer je imela filantropija[68] tako vidno vlogo. Bogove, ki skazujejo ljudem dobrote, so imenovali *philánthropoi* (vertikalna relacija): Sem so sodili Prometej, prenosnik ognja; Hermes, božji sel in spremljevalec na poti; Eros, bog ljubezni; Asklepios, bog zdravja. Podobno se je naglašala filantropija določenih ljudi (horizontalna relacija). Na vidnem mestu so bili zlasti Sokrat (ok. 470—399 pr. Kr.), perzijski kralj Kir (559—529 pr. Kr.), špartanski kralj Agesilaos II. (ok. 444—360 pr. Kr.). Atiški govornik Isokrates (436/35—338 pr. Kr.) je govoril, naj vladar vlada *theophilōs* in *philanthrópos*. Isokratu filantropija ni bila le izrecno kraljevska krepost, temveč naj bi vodila vsakega človeka, zlasti še Atenca. Polibios (ok. 200—120 pr. Kr.) je večkrat uporabljal v svoji univerzalni zgodovini pojem filantropije, ko je govoril o različnih kraljih; ta se pokaže med drugim v milini do premaganih sovražnikov. Tudi v urbani vulgarni etiki dobiva filantropija vse večji pomen; to je razvidno zlasti pri Demostenu (384—322 pr. Kr.). filantropija mu je bila prav modni pojem, kakor je to dandanes npr. demokracija. V povzetku se da reči, da se je pri Grkih že zelo zgodaj razvila zavest etnične solidarnosti. Aristotel (384—322 pr. Kr.), peripatetiki in predvsem stoiki so bili veliki ustvarjalci misli o obsežni človeški družini; to misel, ki se opira na skupno naravo, so tudi razširili. Sama ideja je dobila svoj jezikovni izraz v besedi »filantropija« in je imela daljnosežen vpliv na 11,15—12,27.

Tudi miroljubne namige[69] je najti v 11,15—12.27, ko gre za osvajalne vojne zoper Kanaance. Na Aresu, bogu vojne, lebdi v helenizmu vedno neka senca, kar je v močnem nasprotju z zgodovino Rima, katerega vojne so vedno bile v zvezi z Marsom. Neredki papirosi izpričujejo, da so se helenistični vojaki priporočali Ateni in Nike, Zevsu in Posejdonu in ne Aresu. »Od časa verskega pacifizma naprej, ki je dobil pri Evripidu najbolj razločno obliko, bi nobenemu Grku več ne prišlo na misel, da bi vojno versko poveličeval. Kadar je helenistična umetnost upodabljala Aresa, je bil vedno ujetnik Afrodite in Erosa in tako nedejaven.«[70]

Nazadnje, toda ne najmanj (last but not least) pogojuje helenistični pravni čut, kakor se je oblikoval predvsem v ptolemejski državi diadohov, mesto 11,15—12,27 z njegovim večkratnim ozirom na božje pravično vladanje. Med bistvene poteze helenistične kulture spada namreč to, kako so se vsa mesta in države prizadevale, da bi gojile pravico in bi državljani čutili pravno varnost. Ob tem ne kaže prezreti, da je obstajal med posameznimi mesti pogodbeni sistem, ki naj bi zagotavljal nemoten napredek. Trgovske pogodbe, zveze, prijateljske pogodbe, pakti o pomoči, podeljevanje azila, sinojkizem in simpolitije so bili podlaga za pravno zagotovljene in miroljubne odnose. Egipčanski papirosi[71] veliko povedo, kako so, kolikor se je

[67] Sicer se *philánthropos* uporablja še v 1,6 in 7,23; obakrat se govori o modrosti.

[68] Prim. k temu W. Schubart, *Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri*, v: *APF* 12 (1937), 1—26; C. Spicq, *La Philanthropie hellénistique, vertu divine et royale*, v: *StTh* 12 (1958), 169—191; Th. Finan, *Hellenistic Humanism in the Book of Wisdom*, v: *Thq* 27 (1960), 30—48; R. le Déaut, *PHILANTHROPIA dans la littérature grecque jusqu'au Nouveau Testament*, v: *Mélanges Eugène Tisserant I*, Rim 1969, 255—294; U. Luck, *philanthropía...*, v: *Th WNT IX*, Stuttgart 1973, 107—109; M. Gilbert, *Les raisons de la modération divine (Sagesse 11,21—12,2)*, v: *ADAT* 212, Kevelaer 1981, 149—162. Glede rabe besed *philanthropeîn, philanthropía, philánthropos* v helenističnem času gl. tudi F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrus-urkunden II/3*, Berlin 1927, stolpec 692 sl.

[69] Prim. C. Schneider, n. d., 799 sl.

[70] C. Schneider, n. d., 800.

[71] Prim. E. Seidl, *Ptolemäische Rechtsgeschichte* (Aegyptologische Forschungen 22), Glückstadt 1962.

največ dalo, pomagali vsakemu državljanu do ugodnega procesa, če se je zapletel v pravne spore. Številna poročila — od vaškega epistata vse do stratega — odsevajo to prizadevanje. Vsakdo naj bi imel odprto pot do tožbe in vsak naj bi tudi imel možnost, da se brani. Posebej je treba naglasiti humanost in strpnost v ptolemejskem pravu. Smrtne obsodbe so izrekli le tedaj, če o nameri umora ni bilo nobenega dvoma. Z gotovostjo se da reči, da so bile kazni v helenizmu bolj prizanesljive in mile kot sicer v antiki. To obdobje odlikuje socialna in prosvetljena poteza v sodstvu. Pogosto trčimo na velikodušne kraljeve pomilostitve in amnestije, ki so jih naslovili kot *philánthropa* (»to, kar je ljudomilo«). Poznejše surovo kaznovanje pri Rimljanih z vsemi barbarskimi oblikami eksekucij — od križanja do obsodbe ad bestias — je bilo v tem obdobju povsem tuje.[72]

Sedem opisanih primerov iz Knjige modrosti dokazuje, da so si v času helenizma Judje v diaspori v prvi vrsti prizadevali, kako bi na novo dojeli svetopisemska izročila v duhu spremenjenega časa. Pri tem sta se — in to je splošna značilnost Knjige modrosti — tesno srečala biblično-semitsko izročilo in grško-helenistični duh. Staro jedro se v tem procesu sicer ni okrnilo, toda s takratnimi sodobnimi kategorijami razumevanja so ga osvetlili, poglobili in približali. Takratno prizadevanje, da bi se oba kulturna kroga približala v ključni točki zgodovine, pomeni vabilo, ohrabritev in obenem dolžnost tudi za teologijo našega časa, ki naj svetopisemsko sporočilo posreduje v spremenjenem svetu.

Prevedel
Jožef Urbanič

Bibliografski podatki članka so:
A. Schmitt, *Alttestamentliche Traditionen in der Sicht einer neuen Zeit. Dargestellt am Buch der Weisheit*, v: J. Schreiner/K. Wittstandt (izd.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen — Einheit der Kirche* (Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele), Echter, Würzburg 1988, 34—51.

[72] Prim. C. Schneider, n. d., 533—543.

Summary: Armin Schmitt, Old Testament Traditions as Reflected in Modern Times

Old Testament developed during the long centuries of the history of Israel and attests to the continuous influence of predominant cultures. This is also true of the Hellenistic Age when inter alia the Book of Wisdom was written. The author confines himself to some characteristics of this book in order to emphasize the close connection thereof with Greek literature. In 1.16—2.24 the biblical writer, probably coming from a Hellenistic milieu, uses the picture of a tyrant when showing the wicked in their cynicism and contempt of people. The personification of the punishing righteousness (*díke*) shows that the biblical writer used mythological material of Greek origin. The difficult fate that strikes the godless and for which only themselves are to blame is designated by the famous Greek expression *anánke* (force, fate). Divine Providence is designated by the well-known Greek term *prónoia*, which does not have a counterpart in Hebrew. In 7.15—22a the biblical writer presents the wisdom of 1 Kings 5.9—14 in the light of Greek cosmological ideas. In 17.11 the abstract Greek term »conscience« (*syneídesis*), which has no counterpart in Hebrew, designates moral bad conscience. In the insertion 11.5—12.27 ther is discussed God's lenience towards pagans under the influences of the Greek concept of benevolence *(philanthropía)*. These examples show how in the Hellenistic Age Jews — especially in the Diaspora —endeavoured to illuminate and deepen the old core of the biblical message and to make it relevant by means of contemporary categories of expression.

Povzetek: Armin Schmitt, Starozavezna izročila v zrcalu novega časa

Stara zaveza je nastajala dolga stoletja Izraelove zgodovine in priča za nenehno vplivanje kultur, ki so prevladovale v posameznih obdobjih. To velja tudi za helenistično obdobje, v njem je med drugim nastala Knjiga modrosti. Pisec razprave se omeji na nekaj značilnosti te knjige, da opozarja na tesno povezanost med njo in grško književnostjo. V 1,16—2,24 svetopisemski pisatelj verjetno iz grško helenističnega okolja uporablja podobo tirana, ko prikazuje hudobneže v vsem njihovem cinizmu in zaničevanju ljudi. Pooseblјajoča raba kaznovalne pravičnosti *(díke)* kaže, da je pisatelj uporabljal mitološko snov grškega izvora. Težko usodo, ki brezbožne zadene po njihovi lastni krivdi, označuje z znamenitim grškim izrazom *anánke* (prisila, usoda). Božjo previdnost označuje z znanim grškim pojmom *prónoia*, ki v hebrejščini nima ustreznice. V 7,15—22a pisatelj predstavlja modrost iz 1 Kr 5,9—14 v luči grških kozmoloških predstav. V 17,11 z abstraktnim grškim pojmom »vest« *(syneídesis)*, ki nima ustreznice v hebrejščini, označuje moralno slabo vest. V vstavku 11;15—12,27 je govor o božji prizanesljivosti do poganov pod vplivom grškega pojma »ljudomilost« *(philanthropía)*. Ti primeri dokazujejo, da so si Judje v času helenizma, zlasti v diaspori prizadevali, kako bi staro jedro svetopisemskega sporočila osvetlili, poglobili in približali s takratnimi sodobnimi izraznimi kategorijami.

Jože Krašovec

Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove

Hebrejska Biblija pozna mnogo besedil, v katerih je govor o božji dobroti, zvestobi, usmiljenju in odpuščanju na eni strani in o božji ljubosumnosti, jezi, maščevanju in povračilu na drugi. Toda le malo je izjav, ki neposredno povezujejo oba nasprotna vidika: 2 Mz 20,5—7 (= 5 Mz 5,9—11); 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9—10; Jer 32,18. Ta besedila so tako v jezikovnem kakor v teološkem pogledu bolj ali manj problematična, zato jih deloma različno prevajajo in razlagalci v marsičem zastopajo različna mnenja.[1]

To stanje pomeni, da je pri razlagi treba vsa besedila presojati tako glede na njihovo jezikovno in literarno zgradbo kakor v odnosu do njihovega ožjega ali širšega sobesedila, tj. v odnosu do sporednih mest. Bistvenega pomena so vprašanja: v kakšnem medsebojnem razmerju so božja dobrota, povračilo in odpuščanje; kakšni so razlogi oziroma pogoji za eno ali drugo; v kakšnem razmerju sta individualno in kolektivno povračilo.

1. Zgradba besedil in njihovo semantično polje

Navedena besedila so si tako po osnovni antitetični zgradbi kakor po skupnih temeljnih sestavnih delih podobna. Vendar obstajajo tudi pomembne razlike, ki kažejo, da gre za dve skupini besedil: 1) 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18; 2) 2 Mz 20,5—7 = 5 Mz 7,9—11; 5 Mz 7,9—10. Zdi se, da je prva skupina besedil starejša kakor druga.[2] Vendar ugotovitve glede razvoja besedil do sedanje oblike niso dovolj zanesljive. Zato je toliko bolj pomembno, da upoštevamo predvsem njihovo sedanjo zgradbo, njihovo vlogo v sobesedilu in njihovo semantično polje.

---

[1] To stanje posebno jasno kažeta J. Scharbert, *Formgeschichte und Exegese von Ex 34,6f und seiner Parallelen*, v: *Biblica* 38 (1957), 130—150, in M. Weiss, *Some Problems of the Biblical 'Doctrine of Retribution'*, v: *Tarbiz* 32 (1962/63), I—18 + I—II.

[2] Prim. J. Scharbert, n. d., 131—137.

a) 2 Mz 34,6—7

V 2 Mz 34,1—35 je govor o obnovi zaveze, ki jo je ljudstvo prelomilo z izdelavo in češčenjem zlatega teleta (32,1—6). Jahve naroča Mojzesu: »Izsekaj si dve kamniti tabli, kakršni sta bili prvi, da napišem na tabli besede, ki so bile na prvih tablah, ki si jih razbil« (34,1). Jahve torej poudarja, da bo sam zapisal besede postave na tabli. V tem je mogoče videti določen znak, da je ljudstvu odpustil greh odpada in hoče obnoviti zavezo.

Mojzes se zjutraj sam povzpne na goro Sinaj s kamnitima tablama. »Gospod je stopil dol v oblaku in se postavil tam poleg njega in klical Gospodovo ime« (34,5). Iz te izjave ni popolnoma jasno razvidno, kdo je klical Gospodovo ime, Jahve ali Mojzes. Toda vrstica 6 pokaže, da v vrsticah 6—7 govori Jahve, saj je v 6a rečeno: »Gospod je šel mimo njega in klical.« V nadaljevanju beremo Jahvejeve besede o samem sebi v 3. osebi:[3] »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, ki ohranja dobroto za tisoče *(nōsēr hesed lā'alāpîm)*, odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprosti krivde, kaznuje *(pōqēd)* krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih *('al-šillēšîm w^e 'al-ribbē'îm).*«

Te besede so splošna slovesna izjava o Jahvejevem razmerju do svojega ljudstva, zato so izrednega teološkega pomena. Vendar besedilo ni v celoti dovolj razumljivo. Problem predstavlja nasprotje številnikov z ustreznimi predlogi *(lā)'alāpîm // 'al-šillēšîm w^e al-ribbē îm* (prim. 2 Mz 20,5—6= 5 Mz 5,9—10; 4 Mz 14,18; Jer 32,18). Koga označujejo? V nedoločeni množinski obliki *'alapîm* vidi večina razlagalcev tisoč rodov, zato večji del prevodov stavčno zvezo *nōsēr hesed lā' alāpîm* prevaja z »ohranja dobroto za tisoč rodov (oziroma tisoč rodovom).«[4] Ker prav tako nedoločeni besedi *šillēšîm* in *ribbē'îm* stojita v paralelizmu z *'alāpîm*, je razumljivo, da ista večina razlagalcev tudi v teh dveh številih vidi oznako za rodove potomcev. Stavčno zvezo *pōqēd 'āwôn 'abôt 'al-bānîm w^e 'al-b^enê banîm 'al-šillēšîm w^e'al-ribbēîm* večinoma prevajajo: »... kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih do tretjega in četrtega rodu.«[5] Nekateri novejši razlagalci imajo pred očmi predvsem solidarnost v okviru družine, rodu ali naroda in menijo, da število *'alā pîm* označuje nedoločeno veliko število hkratno živečih članov določene skupnosti.[6] Nekateri drugi podobno razlagajo števili *šillēšîm* in *ribbēîm* kot oznako za hkratno živeče osebe, ki so v sorodstvenem razmerju do tretje oziroma četrte stopnje.[7]

Razlike med navedenimi razlagami v teološkem pogledu niso bistvene. Naš obrazec v vsakem primeru ostane deklaracija kolektivnega povračila, ki v drugem delu predstavlja nemajhen teološki problem. Kako je izjavo o kaznovanju krivde očetov na sinovih in na sinov sinovih mogoče spraviti v sklad z načelom o božji pravičnosti? To vprašanje daje povod za iskanje drugih možnosti za razlago pomena števil v povračilnem obrazcu. M. Weiss meni, da števila ne služijo za izraz kolektivnega povra-

---

[3] V Pentatevhu govori Jahve o sebi praviloma v 1. osebi. Prim. J. Scharbert, n. d., 131—132.

[4] Tako prevajata že Targum Onkelos in Neophyti 1. Toda Septuaginta in Vulgata ostajata pri splošni obliki »tisoči«.

[5] Tukaj tudi Septuaginta in Vulgata nista izjema.

[6] Prim. A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (Westminster Commentaries), Methuen, London 1908, 117; S. R. Driver, *Deuteronomy* (ICC), T. & T. Clark, Edinburgh 1973, 102.

[7] Prim. G. Beer — K. Galling, *Exodus* (HAT 3), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939, 100—101; R. E. Clements, *Exodus* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge University Press, Cambridge 1972, 124.

čila v neomejenem časovnem obdobju, temveč za superlativ, za absolutnost. Pomen našega obrazca naj bi bil, da je na eni strani Jahvejevo ohranjanje dobrote, na drugi pa njegova kazen za krido očetov absolutna.[8]

Kakor koli že razlagamo pomen števil, za razumevanje Jahvejeve izjave v celoti sta pomembni dve dejstvi, ki sta očitno v vzročni zvezi: prvič, da jo Jahve izreče v kontekstu sprave z ljudstvom, ki je hudo grešilo; drugič, da je na prvem mestu izjava o Jahvejevi dobrotljivosti, usmiljenju in odpuščanju in šele na drugem mestu izjava o kazni za krivdo. Jahve torej ponudi roko ljudstvu, ki se je zavedelo svoje krivde. Ta Jahvejeva ponudba je odgovor na Mojzesovo prošnjo v predhodnem poglavju (33,12—23). Že tam Jahve Mojzesu zagotavlja: *w^{e}hannōtī 'et-'ašer 'ahōn w^{e}rīhamtī 'et- 'ašer 'arahēm* — »Zato bom milostljiv, komur bom milostljiv, in usmilil se bom, kogar se bom usmilil« (33,19). Mojzes zna ceniti veličino božjega usmiljenja; v 24,8—9 beremo: »Mojzes se je hitro priklonil do tal in molil, govoreč: 'Če sem našel milost v tvojih očeh, Gospod, naj hodi, prosim, Gospod v naši sredi; zares, to ljudstvo je trdovratno, toda ti odpusti *(w^{e}sālahtā)* našo krivdo in naš greh in nas vzemi za svojo lastnino.'« V tej prošnji je med drugim zastopano besedišče Jahvejeve izjave Mojzesu v 33,5: »Reci Izraelovim sinovom: 'Vi ste trdovratno ljudstvo. Ako bi šel le en trenutek v tvoji sredi, bi te pokončal. Zdaj deni s sebe svoj lišp. Potem bom videl, kaj naj ti storim.'«

b) 4 Mz 14,18

Upornost ljudstva se ponavlja ves čas izhoda iz Egipta, zato mora Mojzes večkrat posredovati s prošnjo za Jahvejevo prizanesljivost. Takšen primer je 4 Mz 14. Ljudstvo se upre Mojzesu in Aronu, ker ne zaupa v Jahvejevo zagotovilo, da bo on sam pripeljal svoje ljudstvo v obljubljeno deželo. V 14,11 Jahve grozi: »Doklej me bo zaničevalo to ljudstvo? Doklej mi ne bodo verjeli kljub vsem znamenjem, ki sem jih storil med njimi? Udarim jih s kugo in jih iztrebim, iz tebe pa naredim narod, večji in mogočnejši, kakor je to.« Mojzes zdaj nastopi s prošnjo z Jahvejevimi lastnimi besedami iz 2 Mz 34,6—7 v skrajšani obliki. V 4 Mz 14,17—19 beremo Mojzesove besede: »Naj se torej zdaj poveliča tvoja moč, Gospod, kakor si rekel: 'Gospod je počasen v jezi in poln dobrote in zvestobe, odpušča *(nōśē')* krivdo in upornost, toda nikakor ne oprosti krivde, kaznuje *(pōqēd)* krivdo očetov na sinovih na tretjih in na četrtih.' Odpusti, prosim *(selah-nā')*, krivdo tega ljudstva po svoji veliki dobroti, kakor si odpuščal *(nāśā'tāh)* temu ljudstvu od Egipta do semkaj.« Jahvejev odgovor se glasi: »Odpuščam *(sālahtī)* po tvoji besedi...« (20). Vendar v nadaljevanju zagotavlja tudi kazen za vse trdovratne upornike, češ da ne bodo videli obljubljene dežele (21—23). Ta dvostranski odgovor odlično osvetljuje smisel dvostranskega obrazca o Jahveju v 2 Mz 34,6—7 in 4 Mz 14,18: Jahve je predvsem dobrotni in usmiljeni Bog, toda trdovratni upornosti ne more prizanašati. Končno velja, da Jahve z vsakim ravna v skladu z njegovimi deli.

c) Jer 32,18

To načelo je izrecno poudarjeno v Jeremijevi molitvi 32,17—19: »Oh, vsemogočni Gospod! Ti si ustvaril nebo in zemljo s svojo veliko močjo in s svojo stegnjeno

---

[8] Prim. n. d. Glede pomena zaporedja števil na splošno prim. W. M. W. Roth, *The Numerical Sequence X/X + 1 in the Old Testament*, v: *VT* 12 (1962), 300—311; Y. Zakovitch, *For Three... and for Four* (v hebrejščini z angleškim povzetkom), Makor, Jerusalem 1979. Roth in Zakovitch ne prideta do enakih sklepov kakor Weiss.

roko; nobena reč ni pretežka zate, ki delaš dobroto tisočem *('ōśeh hesed la'alā pîm),* toda krivdo očetov plačuješ v naročje njihovih sinov za njimi *(ûm^{e}šallēm 'awôn 'ābôt 'el-hêq b^{e}nêhem 'aharêhem),* veliki in močni Bog, čigar ime je Gospod nad svetovi, velik v načrtu in mogočen v dejanju, čigar oči bedijo nad vsemi potmi ljudi, da daš vsakemu po njegovih potih in po sadu njegovih del *(lātēt l^{e}'îš kidrākâw w^{e}kiprî ma'alālâw).*«

Temeljno sporočilo tega besedila je isto kakor v 2 Mz 34,6—7 in 4 Mz 14,18, vendar kaže razlike v obsegu, poudarkih in besedišču. Prva razlika je v tem, da tu obrazec ni izražen v tretji, temveč v drugi osebi. V 2 Mz 34,7 imamo besedno zvezo *nōṣēr ḥesed* — »ohranja dobroto«, v Jer 32,18 *5 ʿōseh ḥesed* — »ki delaš dobroto«; v 2 Mz 34,7 in 4 Mz 14,18 imamo *pōqēd ʿawôn ʾābôt ʿal bānîm...* — »kaznuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih...«, tukaj *m^{e}šallēm ʿawôn ʾābôt ʾel-hêq b^{e}nêhem ʾaharêhem* — »plačuješ krivdo očetov v naročje njihovih sinov za njimi.« Za razumevanje povračilnega obrazca je v Jeremijevi verziji pomemben sklep (19): »... da daš vsakemu po njegovih potih in po sadu njegovih del.«

Nadaljevanje Jeremijevega besedila kaže, da povračilni obrazec temelji na kritični presoji Izraelove zgodovine in na načelu njegove izvolitve. V vrsticah 20—25 Jeremija ugotavlja, da sedanja stiska Jeruzalema pomeni božjo kazen za vso preteklo Izraelovo nezvestobo: »... zato si storil, da jih je zadela vsa ta nesreča« (23). V vrsticah 26—35 Bog sam pravi isto: »Izraelovi sinovi in Judovi sinovi so delali od svoje mladosti le to, kar je hudo v mojih očeh...« (30). V obeh oddelkih je torej več kakor jasno prikazano, da sedanji rod trpi kazen za svoje grehe in za krivdo očetov.

Pozitivni vidik povračilnega obrazca pa ni povzetek preteklih del božje dobrote, temveč kaže božjo obljubo za prihodnost. Glavni razlog je najbrž sedanje skrajno temno stanje Izraelove zgodovine. Položaj je za človeški razum tako brezupen, da se zdi, kakor da je v preteklosti in sedanjosti mogoče videti le človeško krivdo in božjo jezo. Bog tudi v tem trenutku ni pripravljen odstopiti od svojih zahtev glede zvestobe. Nasprotno, njegove naklonjenosti ne bo, če se ljudstvo ne spreobrne. Ker pa preteklo izkustvo ne daje osnove za upanje, da se bo ljudstvo samo spreobrnilo, Bog v vrsticah 36—44 najprej obljublja, da bo svojemu ljudstvu sam dal eno srce in eno pot, da se ga bo balo; z njim bo sklenil večno zavezo in ga bo trdno zasadil v deželi. Svojo predhodno kritiko in svoje obljube povzame: »Kakor sem pripeljal nad to ljudstvo vso to veliko nesrečo *('et-kol-hārāʿāh),* tako pripeljem nadnje tudi vse dobro *('et-kol-hattôbāh),* kar sem jim obljubil« (42).

Najbrž ni brez pomena zaporedje pozitivnega in negativnega povračila v obrazcu in v zgodovinski ilustraciji. V obrazcu imamo zaporedje v izkazovanju dobrote // kazen, v aplikaciji pa nasprotno. Zaporedja v obrazcu najbrž ni mogoče zadovoljivo razložiti zgolj s postavko odvisnosti od 2 Mz 34,6—7 oziroma 4 Mz 14,18, saj je obrazec pri Jeremiju precej prirejen. Ključ za razumevanje je sobesedilo celotnega poglavja Jer 32: težišče tega besedila je na preokretu na pozitivno; v najbolj brezupnem stanju dobi Jeremija naročilo, naj kupi njivo v Anatotu in s tem nakaže delo božje dobrote v prihodnosti. Bog v človeški temini velja kot upanje proti upanju, to pa končno pomeni, da je v svojem bistvu predvsem Bog, ki »dela dobroto«.

Vsa tri besedila je mogoče povzeti predvsem pod vidikom vprašanja, zakaj je v obrazcu na prvem mestu pozitiven vidik povračila. Vse kaže, da daje odgovor podobna temeljna situacija: ljudstvo je grešilo in kaže določene znake spokornosti. Na eni strani Mojzes, na drugi pa Jeremija priznava krivdo ljudstva; zato Bog ponovno potrdi pripravljenost, da mu naklanja svojo dobroto.

č) 2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10

Besedilo 2 Mz 20,5—6 (= 5 Mz 5,9—10) je del desetih božjih zapovedi (dekaloga), zato je pri razlagi njegovega pomena nujno treba upoštevati glavne značilnosti celotnega dekaloga. Prva značilnost je brezpogojna, apodiktična oblika zapovedi in prepovedi. Zdi se, da so bile prvotne zapovedi in prepovedi dekaloga krajše in so naknadno nekatere razširili. Primer poznejšega dodatka je povračilni obrazec v 2 Mz 20,5b—6 (= 5 Mz 5,9b—10).[9] Poskusi, da bi natančneje ugotovili razvoj dekaloga do sedanje oblike, so rodili mnogo različnih hipotez, a le malo prepričljivih dokazov.[10] Zato obstaja toliko več razlogov, da vso pozornost posvetimo vprašanju, kakšno mesto in pomen ima naš obrazec v sedanji zgradbi in vlogi dekaloga.

Dekalog zavzema med vsemi zakoni Stare zaveze prav posebno mesto. Bistvenega pomena je, da jih izročilo razume kot neposredno razodetje Jahveja na Sinaju. Uvodni stavek se glasi: »Tedaj je Bog govoril vse te besede, rekoč...« (20,1). S povezovanjem z razodetjem na Sinaju dobi dekalog zgodovinski pomen. Začne se s samorazodetjem Jahveja kot rešitelja: »Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti« (20,2; prim. 3,14; 6,2). Rešitev iz Egipta pomeni torej stvarno utemeljitev zapovedi in prepovedi v dekalogu, zlasti prepovedi češčenja tujih bogov (20,3—5); v tem je osnova zaveze. Jahve kot edini rešitelj vzpostavlja zavezo s svojim ljudstvom z zahtevo po popolni zvestobi, ker ga hoče rešiti pred zablodami, ki vodijo v propad.[11]

V tem kontekstu dobi povračilni obrazec 20,5b—6 svojo utemeljitev in izredno težo. Obrazec je v neposredni vzročni zvezi s predhodno prepovedjo češčenja tujih bogov in ga izreka Jahve v 1. osebi: »... kajti *(kî)* jaz, Gospod, tvoj Bog, sem ljubosumen Bog *('ēl qannā'), ki kaznujem (pōqēd) krivdo očetov na sinovih na tretjih in četrtih tistih, ki me sovražijo (l^{e}śone'āy),* toda izkazujem dobroto za tisoče *('ōseh hesed la'alāpîm)* tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi *(l^{e}'ōhabay ûl^{e}šomrê miṣwōtāy).«* Ker v vrsticah 3—5a Jahve sam z izrednim poudarkom prepoveduje upodabljanje in češčenje drugih bogov, je zelo smiselno, da se pred povračilnim obrazcem označi kot *'ēl qannā'* — »ljubosumen Bog«, to pa pomeni novost v našem obrazcu. Prav tako smiselno je, da povračilni obrazec na prvem mestu prinaša grožnjo kazni in šele na drugem zagotavlja izkazovanje dobrote, čeprav se z vrstnim redom ne more spremeniti pomen negativnega oziroma pozitivnega vidika povračilnega obrazca. V sklopu dekaloga je več kakor očitno, da obrazec izraža samo bistvo Jahvejevega razmerja do njegovega ljudstva.

Žal besedilo ni tako jasno, kakor se morda zdi. V primerjavi z 2 Mz 34,6—7, 4 Mz 14,18 in Jer 32,18 imamo tu na koncu prve polovice obrazca *l^{e}śon^{e}'ay,* na koncu druge *l^{e}'ohabay ûl^{e}šomrê miṣwōtāy.* Prav ta dodatek pa pomeni za razlagalce nerešljive jezikovne probleme. Zato pri razlaganju ne odločajo toliko jezikovni razlogi kot razumevanje problema kolektivnega oziroma individualnega povračila na splošno. Prevodi še ne pokažejo dovolj jasno, ali prevajalec besedilo razume v smislu kolektivnega oziroma individualnega povračila. Lamed pred *śon^{e}'ay* in *'ohabay* večinoma razumejo kot oznako za genitiv v odnosu do očetov: Bog naj bi v smislu kolektivnega povračila na sinovih kaznoval krivdo tistih očetov, ki ga sovražijo; za tisoče tistih očetov, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, pa naj bi izkazoval

---

[9] Prim. J. Scharbert, n. d., 134.

[10] Prim. B. S. Childs, *Exodus* (OTL), SCM Press, London 1974, 391—393: *Traditio-History of the Decalogue.*

[11] Prim. B. S. Childs, n. d., 393—402.

dobroto.[12] Problematičnost takšne kolektivne interpretacije nekatere razlagalce sili k drugačnim rešitvam. Eno izmed stališč je, da je lamed treba razumeti v smislu »glede na, v odnosu do«; besedilo bi v tem primeru dobilo pomen individualnega povračila: Bog kaznuje greh očetov na otrocih do tretjega in četrtega člena v odnosu do tistih, ki ga sovražijo, in izkazuje milost do tisočega člena tistih, ki ga ljubijo.[13]

Jezikovno najbolj utemeljena se zdi domneva, da lamed pred *sónᵉ'ay* in *'ohabay* označuje dativ v odnosu do »Jaz... Bog«. Naš prevod temelji na tej domnevi, a bi ga bilo mogoče nekoliko prirediti z zamenjavo besednega reda: »... kajti jaz, Gospod, tvoj Bog, sem tistim, ki me sovražijo, ljubosumen Bog in kaznujem krivdo očetov na sinovih na tretjih in na četrtih, toda tistim, ki me ljubijo in izpolnjujejo moje zapovedi, izkazujem dobroto za tisoče.«[14] Vendar s tem prevodom še vedno ni rešeno vprašanje, kakšno povračilo meni naš obrazec, kolektivno ali individualno. Problem pomenita besedni zvezi s števili »... kaznujem na sinovih na tretjih in četrtih«, »izkazujem dobroto za tisoče«. Bralec zaradi teh zvez v vsakem primeru prej sklepa na kolektivno kakor na individualno povračilo. Tudi če se beseda »tistim, ki me sovražijo« oziroma »tistim, ki me ljubijo«, ne nanaša samo na »očete«, temveč na vse rodove, ki trpijo kazen oziroma so deležni božje dobrote,[15] besedna zveza »kaznujem krivdo očetov na sinovih« hočeš nočeš ohranja pomen kolektivnega povračila in s tem izziva vprašanje božje pravičnosti.[16] Razlage, ki temu nasprotujejo, so preveč parcialne in enostranske, da bi lahko prepričale o nasprotnem. Ker niso dovolj podprte niti v jezikovnem niti v globljem teološkem pogledu, ostajajo hipoteze in izzivajo nasprotna stališča ali vsaj kličejo po dopolnilu.[17]

d) 5 Mz 7,9—10

Sedmo poglavje Devteronomija ima nekoliko drugačne poudarke kakor dekalog. V ospredju ni božja »ljubosumnost«, temveč Mojzesov nagovor ljudstvu, da je Bog Izraela svobodno izvolil izmed vseh ljudstev in je zvest do svojih obljub, ki jih je dal očetom; njegove obljube so dobile svojo potrditev predvsem v rešitvi iz egiptovske sužnosti. O Bogu je govor v 3. osebi. Vrstice 6—11 se glasijo: »Kajti sveto ljudstvo si Gospodu, svojemu Bogu; Gospod, tvoj Bog te je izvolil, da mu postaneš ljudstvo, ki mu pripada izmed vseh ljudstev, ki živijo na zemlji. Ne zato, ker bi vi bili številnejši kakor vsa druga ljudstva, je Gospod nagnil k vam svoje srce in vas izvolil — vi ste vendar najmanjše izmed vseh ljudstev —, temveč zato, ker vas Gospod ljubi in drži prisego, ki jo je prisegel vašim očetom, vas je Gospod izpeljal z močno roko in vas rešil iz hiše sužnosti, iz roke egiptovskega kralja faraona. Vedi torej, da

---

[12] Prim. F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento* (Quaderni Esegetici 2), Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1953, 177. Na str. 177—183 Spadafora navaja različne poskuse, kako rešiti problem.

[13] Gl. C. F. Keil, *Genesis und Exodus* (BCAT), Brunnen Verlag, Giessen-Basel 1983, 511.

[14] Gl. J. Scharbert, n. d., 146: »Denn ich, Jahwe, dein Gott, bin *denjenigen*, die mich hassen, ein eifernder Gott, der Väterschuld an den Söhnen... heimsucht, *denjenigen*, die mich lieben und meine Gebote halten, aber einer, der Gnade übt an Tausenden.«

[15] Tako razumejo besedilo prevajalci targumov Onkelos in Neophyti I ter Septuaginte. Med novejšimi razlagalci C. F. Keil, n. d., 512, in U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, Magnes press, Hebrew University, Jerusalem 1983, 243, prinašata podobno razlago kakor targuma.

[16] Ko C. F. Keil, *Genesis und Exodus*, 512, navaja Targum Onkelos, dostavlja: »... tako da potomci trpijo kazen za svoja lastna slaba dejanja in za slaba dejanja svojih prednikov.«

[17] J. Scharbert, n. d., 146, npr. najprej trdi: »Sovraštvo in ljubezen edina odločata, kako Bog ravna z ljudmi.« Takoj za tem pa pravi, da Bog na sinovih zaračuna tudi grehe očetov, če ti hodijo po njihovih slabih potih. Mar to ne pomeni združevanje individualnega in kolektivnega povračila?

je Gospod, tvoj Bog, Bog, zvesti Bog *(hā'ēl hanne'emān),* ki ohranja zavezo *(šōmēr habbᵉrît)* in dobroto tistim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi, do tisoč rodov *(lᵉ'elep dôr),* toda tistemu, ki ga sovraži, poplača v obraz, da ga uniči; tistemu, ki ga sovraži, ne daje odloga, v obraz mu poplača. Drži se torej zapovedi, zakonov in sodb, ki ti jih danes zapovedujem, da jih spolnjuješ.«

Božja zvestoba velja v prvi vrsti kot osnova za vabilo ljudstvu, naj bo zvesto svojemu Bogu, zato se zdi zelo umestno, da povračilni obrazec na prvem mestu prinaša pozitivni vidik povračila. Novosti v pozitivnem delu (v. 9) so *šōmēr* namesto *nōṣēr* (2 Mz 34,7) oziroma *ʿōseh* (2 Mz 20,6 = 5 Mz 5,10; Jer 32,18); *bᵉrît,* ki se pojavi le tu; *lᵉ'elep dôr.* Besedna zveza *lᵉ'elep dôr* je dragoceno potrdilo, da je v že obravnavanih besedilih *la'alāpîm* (2 Mz 20,6 = 5 Mz 5,10; 2 Mz 34,7; Jer 32,18) treba razumeti v smislu zaporedja rodov do tisoč in ne kot oznako za hkrati živečo množico ljudi. Negativni del (v. 10) zelo močno odstopa od klasičnega obrazca. Izginila je vsaka sled po kolektivnem povračilu v zaporedju rodov, ker je poudarjena takojšnja smrtna kazen za tistega, ki Boga »sovraži«. Končno velja upoštevati, da besedi »tistim, ki ga ljubijo« in »tisti, ki ga sovraži«, nista na koncu vsakokratne izjave kakor v 2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10. Devteronomist je hotel enoumno pokazati, da je ljubezen do Boga pogoj za božjo zvestobo do zaveze z vsemi čudovitimi sadovi, medtem ko sovraštvo do njega neizbežno in po najkrajši poti vodi v pogubo.

e) Sklep

Temeljna podobnost naših besedil in značilen deležniški slog dajeta vso osnovo za sklep, da imamo pred seboj več ali manj ustaljen povračilen obrazec; najbrž je umestno govoriti o veroizpovednem obrazcu.[18] Obrazec dejansko povzema splošnoveljavna spoznanja o Bogu, neke vrste sintezo hebrejskega verovanja, zato je slovesen in ima izredno težo ter pomen. Ker obsega dva nasprotna pola božjega delovanja, načelno velja hkrati kot obljuba in grožnja; zaradi posebnih okoliščin pa pride enkrat v ospredje predvsem obljuba, drugič grožnja. V tem je lahko razlog za izbiro vrstnega reda pozitiven/negativen ali negativen/pozitiven vidik povračila. V 2 Mz 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9—10; Jer 32,18 obrazec služi kot zagotovilo božje dobrote v odpuščanju in v svobodni izvolitvi Izraela, v dekalogu (2 Mz 20,5—6 = 5 Mz 5,9—10) pa velja v prvi vrsti kot grožnja v svarilu pred češčenjem tujih bogov.

Ker je obrazec kratek, zgolj jezikovna analiza ne more zadostovati za razlago vse globine in širine teološkega sporočila; neizbežna so različna mnenja glede tega ali onega vidika. Temeljni poudarek je seveda dovolj jasno razviden. V prvi vrsti velja upoštevati, da ima pozitivni vidik povračila večji poudarek kakor negativni; uporaba števil tisoč/tri-štiri en more biti naključno. Bog je po vsej svoji naravi dobrotni Bog; svet obstaja zaradi njegove stvarjenjske naklonjenosti; namen kazni je spreobrnjenje kot osnovni pogoj za uživanje božje dobrote. Ne glede na to, kako kdo razume besedno zvezo *la'alāpîm* — bodisi kot oznako za zaporedje rodov bodisi za hkrati živeče ljudi —, pomeni tisoč zelo veliko število, v himničnih izjavah našega obrazca zveni celo kot oznaka za neomejeno; za tiste, ki Boga ljubijo, je njegova dobrota brezmejna.[19]

Kljub bistveni razliki v navedbi števil za pozitivni in negativni vidik povračila ostane problematičen negativen del povračilnega obrazca. Vsi poskusi razlage vodijo do sklepa, da je v obrazcu vsaj delno zastopana postavka o kolektivnem povra-

---

[18] Prim. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament,* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965, 103. J. Scharbert, n. d., 130, imenuje obrazec »Bekenntnisformel«.

[19] Večina razlagalcev v tej smeri išče razloge za razlike v številkah tisoč/tri-štiri.

čilu; v najboljšem primeru velja, da otroci trpijo tako za svojo krivdo kakor tudi za krivdo očetov. Toda zakaj bi morali trpeti za krivdo očetov? Kako je to izjavo mogoče spraviti v sklad s postavko o nesporni božji pravičnosti in z neredkimi trditvami v Bibliji, da Bog vsakega kaznuje le zaradi lastne krivde?

Tako težko vprašanje je mogoče zanesljivo reševati le v okviru vseh izjav, ki se kakor koli tičejo bodisi kolektivnega bodisi individualnega povračila. Zato je neobhodno potrebno, da najprej navedemo vsa sorodna mesta v vsakokratnem sobesedilu, da se prikaže celoten obseg zgodovinskih in življenjskih okoliščin na eni in teoloških postavk, ki pridejo do veljave v besedilih, na drugi strani.[20]

2. Izvrševanje in zavračanje kazni za krivdo očetov

V hebrejski Bibliji je precej besedil, ki pričajo za veljavo načela o kolektivnem ali nadomestnem povračilu. Zaradi njihove raznovrstnosti je potrebno iskanje določenih kategorij: kazen zaradi krivde očetov (prednikov); napoved in (ali) nastop kazni po načelu kolektivnega povračila; izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila. Imamo le malo besedil, ki izrecno zavračajo naziranje, da otroci (potomci) trpijo kazen zaradi krivde očetov (prednikov); vendarle prav ta besedila prinašajo posebno pomemben odgovor na vprašanje o upravičenosti oziroma neupravičenosti načela o kolektivnem povračilu.

a) Kazen zaradi krivde očetov (prednikov)

V 3 Mz 26,14—39 je štirikrat rečeno, da bo Bog svoje ljudstvo sedemkrat kaznoval, če mu ne bo poslušno (18.21.24.28). Grožnja se končuje z besedami: »Izginili boste med narodi in dežela vaših sovražnikov vas bo požrla. Tisti izmed vas, ki bodo še ostali, pa bodo hirali zaradi svoje krivde v pokrajinah svojih sovražnikov. Tudi zaradi krivd svojih očetov bodo z njimi vred hirali« (39). Nov oddelek, ki govori o božji prizanesljivosti (40—45), se začne z obljubo: »Ako pa potem priznavajo svojo krivdo in krivdo svojih očetov..., se bom spomnil svoje zaveze z Jakobom...« Vključitev krivde očetov v obeh nasprotnih izjavah mora imeti tehtne razloge. Tako je posebej poudarjeno, da je grožnja kazni za nezvestobo zelo resna. Po drugi strani pa zahteva po priznanju lastne krivde in krivde očetov pomeni, da samo volja po korenitem spreobrnjenju lahko nagne Boga k naklonjenosti.

2 Sam 21,1—14 nas seznanja s krutim primerom pri izvajanju nadomestne kazni. Besedilo se začne s poročilom, da je vladala v Davidovih dneh tri leta lakota. David sprašuje Gospoda, zakaj to dopušča. Gospodov odgovor se glasi: »Na Savlu in njegovi hiši je krvna krivda, ker je pomoril Gibeonce« (1). Kje je David vprašal Gospoda, lahko le ugibamo; v poštev prideta predvsem svetišči v Gibeonu in Jeruzalemu. David vzame razlago resno in vpraša Gibeonce: »Kaj naj vam storim in s čim naj izvršim spravo, da blagoslovite Gospodovo dediščino?« (3). Gibeonci nočejo povračila z materialnimi dobrinami, temveč po načelu krvnega maščevanja zahtevajo življenje sedmih Savlovih sinov: »Mož, ki nas je zatiral in ki nas je mislil uničiti, da ne bi obstali v nobeni Izraelovi pokrajini: izmed njegovih sinov naj se nam da sedem mož, da jih obesimo Gospodu v Gabai Savla, Gospodovega izvoljenca« (5—6). David pristane in Gibeoncem v resnici izroči sedem Savlovih sinov, da jih v prvih dneh

[20] V nadaljevanju bomo torej iskali sorodna mesta le k negativnemu vidiku povračilnega obrazca, da bi dobili širšo osnovo za sintetično razpravljanje o problemu kolektivnega povračila. Pozitivni vidik povračilnega obrazca ni sporen, zato ni potrebno, da bi se pri njem ustavljali.

žetve obesijo na gori pred Gospodom (6-9). Končno David poskrbi, da so bili dostojno pokopani skupaj z ostanki njihovega očeta Savla in sina Jonatana. Zgodba se konča z ugotovitvijo, da se je po vsem tem Bog zavzel za deželo (14).

Grozovitost opisanega spravnega dejanja dokazuje, da so v starejšem obdobju tudi izraelski rodovi zahtevo po krvnem maščevanju oziroma nadomestni kazni sprejemali kot božji zakon. Obenem pa zgodba spominja na dokaj razširjeno prakso v starem Bližnjem vzhodu, da so z darovanjem ljudi skušali doseči spravo z božanstvom.[21]

V zvezi z načelom o kolektivnem povračilu ima posebno vlogo »Manasejev greh«. V 2 Kr 21,10—15 Gospod utemeljuje svoj sklep o uničenju Jeruzalema s hudobijo kralja Manaseja in preteklih rodov: »Ker je Judov kralj Manase delal te gnusobe, delal hujše od vsega, kar so delali pred njim Amorejci, in tudi Juda zapeljal v greh s svojimi maliki, zato tako govori Gospod, Izraelov Bog: 'Glej, pripravil bom hudo nad Jeruzalem in Juda, da bo vsakemu, ki bo to slišal, zvenelo v obeh ušesih..., ker so delali, kar je bilo hudo v mojih očeh, in me dražili od dneva, ko so njih očetje odšli iz Egipta, do tega dne.'« V 2 Kr 23,25 pisatelj nad vse hvali kralja Jošija in nadaljuje: »Vendar se Gospod ni odvrnil od srda svoje velike jeze, s katero se je vnel njegov srd zoper Juda zaradi vsega pohujšanja, s katerim ga je dražil Manase« (26). Vrstica 27 prinaša Gospodov sklep, da bo Juda odpravil izpred svojega obličja, kakor je odpravil Izraela. V 2 Kr 24,3—4 končno pisatelj pravi, da je Juda zadela nesreča po Gospodovi naredbi zaradi vseh Manasejevih grehov; ker je Manase Jeruzalem napolnil z nedolžno krvjo, Gospod ni mogel odpustiti (prim. Jer 15,4).

Poročilo o najdenju knjige postave v 2 Kr 22,8—20 (prim. 2 Krn 34,14—28) zrcali prepričanje, da sedanji rod trpi zaradi krivde očetov. Vendar kazen ni nepreklicna; kdor se podredi merilom Gospodove postave, sme upati v njegovo prizanesljivost. Veliki duhovnik Hilkija najde v templju knjigo postave. Ko jo pisar Šefan bere pred kraljem Jošijem, ta pretrga svoja oblačila in naroči zaupnikom: »Pojdite, vprašajte Gospoda zame, za ljudstvo in za vsega Juda o besedah te knjige, ki se je našla; kajti velik je Gospodov srd, ki se je vnel zoper nas, ker naši očetje niso poslušali besed te knjige, da bi delali povsem, kar je pisano v njej« (13). Prerokinja Hulda potrdi temeljni pomen knjige postave z napovedjo kazni za ves Jeruzalem zaradi nezvestobe Jahveju (16—17), toda kralju Jošiju sporoča, da mu hoče Gospod prizanesti nesrečo, ker se je ponižal pred njim in pretrgal svoja oblačila, ko je slišal njegove besede zoper Jeruzalem (18—20).

V Iz 65,1—7 Bog obtožuje uporno ljudstvo, ki zavrača njegove odrešenjske ponudbe in hodi po krivih potih. Obtožba se končuje z grožnjo kazni za lastne krivde in za krivde očetov:

Glej, to je pisano pred mano:
Ne bom se umiril, dokler ne povrnem;
in povrnem jim v naročje:
Vaše krivde skupaj s krivdami vaših očetov,
govori Gospod.
Ker so zažigali kadilo na gorah

---

[21] Prim. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD 10), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 314—316. Davidovega krvavega posega v Savlovo rodovino seveda niso vsi sprejeli v smislu navedene teološke utemeljitve, temveč ravno nasprotno. Ko je David na begu pred sinom Absalomom, ga Šimi preklinja: »Proč, proč, krvoločnik in hudobnež! Gospod je obrnil nate vso kri Savlove hiše, na čigar mesto si se vrinil za kralja, in Gospod je dal kraljestvo v roke tvojemu sinu Absalomu. Glej, v nesreči si, ker si krvoločnik!« (2 Sam 16,7—8).

in me po gričih sramotili,
jim bom odmeril plačilo v naročje
za njihova nekdanja dela.

Tema o kazni za krivdo očetov je posebno močno zastopana v Jeremijevi knjigi. V 2. poglavju Gospod obtožuje svoje ljudstvo zaradi odpada. V vrstici 9 beremo njegovo izjavo: »Zato se še moram pravdati z vami — govori Gospod — tudi z otroki vaših otrok se moram pravdati.« Možno je, da se izjava ne opira na odpad že živečih »sinov sinov«, temveč na navadno zakonitost, da otroci sledijo slabemu zgledu očetov. Čim bolj vztrajen je bil odpad v zgodovini, tem bolj verjetno je, da bodo nezvesti tudi prihodnji rodovi; zato se Bog že zdaj upravičeno pravda z njimi.

Jer 1,1—13 je enota, v kateri Bog preroku napoveduje tri navadna, naravna dejanja, da ljudstvu nazorno predoči grožnjo, kako huda kazen ga bo zadela: Jeremija naj se ne poroči, kajti Gospod bo vse novorojence izročil najbolj kruti usodi smrti (2—4); naj ne stopi v nobeno hišo žalosti, kati »temu ljudstvu« bo Bog odtegnil svoj mir *(šalôm),* v deželi bodo vsi pomrli, a mrtvih nihče ne bo objokoval, nihče ne bo tolažil sirot (5—7); naj ne hodi v hišo gostije, kajti Bog bo v deželi naredil konec vsakemu veselju (8—9). Ko bo Jeremija oznanil te prepovedi in grožnje, bo ljudstvo samozavestno vprašalo: »Zakaj nam grozi Gospod z vso to veliko nesrečo? V čem je naša krivda in naš greh, s katerim smo se pregrešili zoper Gospoda, svojega Boga?« (10). Tedaj mora prerok povedati glavno resnico: »Ker so me zapustili vaši očetje —govori Gospod — in so hodili za tujimi bogovi, jim služili in jih molili, mene pa zapustili in se niso držali moje postave. Vi pa ste delali še huje kakor vaši očetje. Glejte namreč, vsak izmed vas ravna po trmi svojega hudobnega srca, mene pa ne posluša. Zato vas vržem iz te dežele proč v deželo, ki je niste poznali ne vi ne vaši očetje. Tam boste dan in noč služili tujim bogovom, ker vam ne izkažem več naklonjenosti *(ḥanīnāh)*« (11—13). Kazen je izrečena po talionskem načelu: ker so nekoč z nezvestobo prostovoljno služili tujim bogovom, bodo nekoč primorani to delati. Vrstice 10—13 ustrezajo besedilu v 5,19: »Če pa vprašate: 'Zakaj nam je Gospod, naš Bog, vse to storil?' jim reci: 'Kakor ste mene zapustili in služili tujim bogovom v svoji deželi, tako boste služili tujcem v deželi, ki ni vaša.'«

Značilen za našo temo je dialog med Bogom in prerokom v Jer 14,1—15,4. Najprej govori Jeremija o izredni stiski ljudstva in živali (2—6). Temu sledi spokorna tožba ljudstva (7—9): »Če naši grehi pričajo zoper nas, Gospod, ravnaj milostno zaradi svojega imena...« Odgovarja Bog (9—12); obtožuje ljudstvo in Jeremiju naroča: »Ne prosi milosti za to ljudstvo!...« (11). Jeremija zaman opravičuje svoje ljudstvo (13—16), nato toži nad skrajno stisko (17—18). Ponovno se spokorno oglasi ljudstvo (19—22): »Ali si Juda popolnoma zavrgel? (19) ... Spoznavamo, Gospod, svojo hudobijo, krivdo svojih očetov, da, grešili smo zoper tebe (20) ...« Bog odgovarja še bolj odločno, da ljudstvu ne bo prizanesel (15,1—4): »Četudi bi Mojzes in Samuel stopila predme, mi nič ni več za to ljudstvo« (1) ... »Naredil bom iz njih grozo za vsa kraljestva na zemlji zaradi Manaseja, Ezekijevega sina, Judovega kralja, zaradi tega, kar je počenjal v Jeruzalemu« (15,4). Sklepna božja izjava, da je Manasejev greh končno razlog nesreče, že sam na sebi kaže, da je moral biti Manasejev greh izjemno velik. Dodatno potrdilo za to pa najdemo v 2 Kr 21,10—15; 23,25; 24,3—4.

Zgodovina Izraela priča, da grožnje kazni največkrat niso bile učinkovite. Šele nastop kazni je ljudstvo spravil na kolena, da je priznalo svojo krivdo in pokazalo resno željo po spreobrnitvi. Takšna primera sta molitvi v Žal 5 in Dan 9,4—19. Teološki in religiozni pomen Žalostink je v tem, da tožba nad neizmerno bolečino ponižanega in poteptanega naroda nikoli ne preide v obtožbo Boga, temveč gre

sporedno s priznavanjem in obžalovanjem lastne krivde. Enkrat (5,7) pa ljudstvo obtoži tudi svoje očete:

Naši očetje so grešili in jih ni več,
mi pa smo tisti, ki nosimo njihovo krivdo.

Ljudstvo pripisuje le del krivde očetom; to je med drugim razvidno iz nadaljevanja prošnje; v 5,16 beremo:

Padla je krona naše glave;
gorje nam, ker smo grešili!

Daniel v prvi osebi množine izpoveduje krivdo Izraela in priznava, da je Bog upravičeno udaril Jeruzalem, ljudstvo pa razkropil. V 9,16b pravi: »Zaradi naših grehov in zaradi hudobij naših očetov sta Jeruzalem in tvoje ljudstvo v zasmeh vsem, ki prebivajo okoli nas.« Sporedno s priznanjem krivde Daniel izpoveduje, da sta pri Gospodu usmiljenje in odpuščanje (9.18), in ga prosi, naj po svoji dobroti odvrne svojo jezo od Jeruzalema (16a), naj torej odpusti (19).

b) Napoved in (ali) nastop kazni po načelu kolektivnega povračila

V 3 Mz 20,2 Jahve določa smrtno kazen s kamenjanjem za vsakega Izraelca in tujca, ki bi svojega otroka posvetil Molohu. »Če bi pa ljudstvo v deželi zaprlo svoje oči pred takim človekom, ki je dal katerega izmed svojih otrok Molohu, da ga ne bi ubilo, bom jaz obrnil svoje obličje zoper tega človeka in zoper njegovo družino in iztrebil izmed njihovega ljudstva njega in vse, ki ga posnemajo v prešuštvovanju z Molohom« (4—5). Razlog kolektivne božje kazni je očiten: gre za onečaščenje Jahvejevega svetišča in njegovega imena. Očiščenje takšnega onečaščenja je možno le za ceno odpadnikovega življenja. Človeška prizanesljivost pomeni širjenje in stopnjevanje onečaščenja, tj. okuženje okolja; takšno stanje pa neposredno izziva božjo jezo, da iztrebi vso odpadnikovo družino in vse, ki ga posnemajo.

Klasičen primer onečaščenja, ki se končuje z radikalnim očiščenjem, je zgodba o uporu in kazni v 4 Mz 16,1—35. Levit Korah se upre Mojzesu in Aronu in zahteva veliko duhovništvo. Pridružita se mu Datan in Abiram ter dvesto petdeset veljakov. Upor utemeljujejo z besedami: »Preveč si lastita, kajti vsa občina, vsi skupaj so sveti in Gospod je med njimi. Zakaj se povzdigujeta nad Gospodovo občino?« (3). Mojzes zahteva božjo razsodbo, da se pokaže, koga je Bog izbral in kdo je svet (4—7). Koraha poskuša pregovoriti s tehtnimi razlogi, naj se odpove zahtevi po duhovništvu. Korah končno zbere vso občino zoper Mojzesa in Arona pri vhodu v shodni šotor (19). Tedaj se prikaže Gospodovo veličastvo in Gospod zapove Mojzesu in Aronu: »Ločita se od te občine! Na mah jih bom pokončal« (21). Mojzes in Aron v globoki ponižnosti prosita: »O Bog, Bog duhov življenja v vsakem živem bitju, en sam človek je grešil, ali se hočeš srditi nad vso občino?« (22). Mojzes zapove ljudstvu, naj se umaknejo iz okolice Korahovega, Datanovega in Abiramovega prebivališča in napove potrditev njegove izvolitve z izredno sodbo nad uporniki: »Potem boste spoznali, da me je Gospod poslal vršit vsa ta dela in da ne delam sam od sebe: Če ti umrjejo, kakor umirajo vsi ljudje, in jih zadene nadloga, kakršna zadeva vse ljudi, me Gospod ni poslal. Če pa Gospod pokaže nenavadno prikazen, da odpre zemlja svoje žrelo in požre nje in vse, kar je njihovega, da se živi pogreznejo v podzemlje, potem spoznajte, da so ti možje preklinjali Gospoda« (28—30). Po teh besedah se resnično razpočijo tla, da izginejo uporniki z družinami[22] in imetjem vred; ogenj pa použije še dvesto petdeset mož, ki so darovali kadilo (31—35; 26,10). Bog torej usliši Mojzesovo in Aronovo prošnjo, naj ne uniči vse občine, a toliko bolj

[22] Gl. tudi 5 Mz 11,6. V 4 Mz 26,11 je rečeno, da Korahovi sinovi niso umrli.

radikalno izvede sodbo nad pobudniki upora. V tej strahoviti sodbi končno ne gre za kolektivno povračilo, temveč za očiščenje celotnega področja, ki je postalo okuženo zaradi predrznega izzivanja božje absolutnosti in svetosti.

1 Sam 2,31—33 je v tekstnokritičnem pogledu problematično besedilo, a je dovolj jasno, da gre za napoved uničenja cele Elijeve hiše zaradi brezbožnosti njegovih dveh sinov Hofnija in Pinhasa. Ta napoved je po vsej verjetnosti odmev na pokol duhovnikov v Nobu na povelje kralja Savla (1 Sam 22,11—19); duhovniki v Nobu so Elijevi potomci. Tu upravičeno govorimo o kolektivnem povračilu. Podoben je položaj v 2 Sam 3,29; 12,10.14. Ko Joab zavratno umori Abnerja, David vzklikne: »Nedolžen sem jaz in moje kraljestvo pred Gospodom vekomaj nad krvjo Nerovega sina Abnerja. Naj pride nad Joabovo glavo in nad vso hišo njegovega očeta! Naj ne zmanjka v Joabovi hiši takih, ki imajo semenotok ali gobe ali sučejo vreteno ali padajo pod mečem ali stradajo kruha!« (3,28—29). Končno tudi Davida zadene kolektivna kazen. Zaradi njegovega greha nad Hetejcem Urijajem prerok Natan napove dva vidika kazni, ki spominjata na kolektivno povračilo: »In zdaj se ne bo umaknil meč od tvoje hiše na veke« (12,10); »Ker si s tem dejanjem pohujšal Gospodove sovražnike, bo umrl sin, ki se ti je rodil« (12,14).

V 1 Kr 14,1—18 beremo, kako bolezen sina Abija nagne kralja Jerobeama, da pošlje svojo ženo skrivaj v Šilo, da pri preroku Ahiju povpraša za dečkovo usodo. Prerok ženi po božjem naročilu najprej predoči Jerobeamov odpad od jahvizma (5—9), nato ji izreče neusmiljeno kazen (10—16). Izrek kazni tako na začetku kakor na koncu temelji na načelu kolektivnega povračila: »Zato, glej, bom poslal nesrečo nad Jerobeamovo hišo in iztrebil iz Jerobeamovega rodu vse moške, sužnje in svobodne v Izraelu. Pometel bom Jerobeamovo hišo, kakor se potrebi blato, da ga ni več« (10)... »Zapustil bo Izraela zaradi Jerobeamovih grehov, ki jih je storil in h katerim je zapeljal Izraela« (16). Ko se je Jerobeamova žena vrnila domov, se je lahko prepričala, kako resen je bil izrek kazni, kajti sin Abija je bil že mrtev. V 15,29—30 pa beremo poročilo o koncu Jerobeamove dinastije. Baša je ubil Jerobeamovega sina Nadaba in zavladal namesto njega (27—28). »Ko je postal kralj, je pobil vso Jerobeamovo hišo; ni pustil ne ene žive duše od Jerobeamovega rodu, dokler ga ni pokončal, po besedi Gospodovi, ki jo je govoril po svojem služabniku Ahiju iz Šila, in to zaradi grehov, ki jih je Jerobeam storil in vanje zapeljal Izraela ter zaradi jeze, h kateri je dražil Gospoda, Izraelovega Boga.«

Podobna kazen zadene kralja Ahaba. Ko ta na prigovarjanje žene Jezabele dopusti, da so umorili Nabota s pomočjo krivih prič, mu prerok Elija napove božjo kazen: »Ker si se zavrgel, da si storil, kar je hudo v Gospodovih očeh, glej, bom spravil nesrečo nadte in te pometel in iztrebil iz Ahabovega rodu vse moške, sužnje in svobodne v Izraelu (1 Kr 21,20—21; prim. 2 Kr 9,7—8; 9,26). Jehu, ki je v zaroti ubil kralja Jorama, Ahabovega sina (2 Kr 9,24), in drugih sedemdeset Ahabovih sinov (2 Kr 10,6—9), utemeljuje svoje dejanje pred ljudstvom v Jezreelu: »Vedite torej, da ne ostane nespolnjena nobena Gospodova beseda, ki jo je Gospod govoril zoper Ahabovo hišo. Gospod je storil, kar je govoril po svojem služabniku Eliju« (2 Kr 10,10; prim. 10,17).

V zvezi z nastopom preroka Jeremija pride kolektivna kazen dvakrat do veljave kot napoved in enkrat kot zahteva. V Anatotu Jeremiji z grožnjo smrti prepovedujejo prerokovati v Gospodovem imenu. Gospod se odzove z napovedjo ustrezne kazni: »Mladi ljudje bodo umrli pod mečem; njihovi sinovi in hčere bodo umrli od gladu. Nič jim ne preostane, kajti nesrečo pošljem nad ljudi v Anatotu v letu njihovega obiskanja« (11,22—23). Ko Jeremija pošlje ujetnikom v Babilon tolažilno, a ze-

lo realistično pismo (29,1—23), ga samozvanec Šemaja v pismu jeruzalemskemu ljudstvu in voditeljem poskuša spraviti na slab glas (29,24—28). Tedaj se oglasi Gospod: »Glej, kaznoval bom Šemajaja Nehelamejca in njegove potomce. Nikogar ne bo imel, ki bi prebival med tem ljudstvom in doživel srečo, ki jo pripravim svojemu ljudstvu — govori Gospod —, kajti svetoval je odpad od Gospoda« (29,32). Ko Jeremijevi nasprotniki kujejo zaroto proti njemu, se prerok obrne na Gospoda z zahtevo kazni (18,21):

Zato predaj njihove otroke lakoti,
izroči jih oblasti meča.
Njihove žene naj bodo brez otrok in vdove,
njihove može naj pomori kuga,
njihove mladeniče naj pobije meč v bitki.

Amos v podobnem položaju ne zahteva, temveč napoveduje kolektivno kazen. Ko prerokuje zoper Izraela in zoper Jerobeamovo hišo (7,7—9), ga Amacja, duhovnik v Betelu, toži pri kralju Jerobeamu in mu prepoveduje prerokovati v Betelu (7,10—13). Amos se sklicuje na svojo preroško poklicanost (7,14—15) in Amacjaju napove kazen (7,17):

Tvoja žena bo hotnica v mestu,
tvoji sinovi in tvoje hčere bodo padli pod mečem,
tvoja zemlja bo razdeljena z vrvico;
ti sam boš umrl v nečisti zemlji,
Izrael bo gotovo odpeljan v izgnanstvo proč od svoje zemlje.

V Jobovih govorih pridejo do veljave nasprotujoče si ugotovitve glede usode krivičnih. Ko Cofar spregovori o kratkotrajnosti njihove slave in veselja (20,1—29), Job dokazuje ravno nasprotno (21,7—34). V 27,13—14 pa pravi:

To je delež krivičnega človeka pri Bogu,
dediščina, ki jo nasilniki prejmejo od Vsemogočnega:
Če se mu množijo otroci, so za meč,
njegovi potomci se ne bodo nasitili s kruhom.

Zunanji potek dogodkov v resnici potrjuje obe stališči. Če ista oseba podaja nasprotni ugotovitvi, mora imeti vsakokrat dovolj tehtne razloge. Predvsem situacija izziva je lahko zelo različna. Izzivalčevi argumenti so navadno enostranski, na enostranske trditve pa človek odgovarja prav tako enostransko iz nasprotnega zornega kota.

c) Izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila

Sedmo poglavje Jozuetove knjige poroča, da je neuspeh Izraelcev pred Ajem veljal kot kazen, ker so prelomili zapoved glede zakletve (gl. 6,17—19; prim. 5 Mz 7,26; 13,16). Ahan se je polakomnil nekaterih predmetov zakletve in jih skril. Ko so po Jahvejevem naročilu storilca odkrili, je Jozue dal kamnati in sežgati ne le storilca Ahana, temveč tudi njegove sinove in hčere ter vse imetje (7,24—25; prim. 7,15). To dejanje ne spominja na kolektivno oziroma nadomestno kazen, temveč velja kot korenito očiščenje okuženega področja. Prisvajanje predmetov zakletve pomeni namreč okuženje celotnega področja, ki je prišlo v stik s tistim predmetom.[23]

Problematična pa je zgodba o Benjaminovcih v Sod 19,1—21,25. Benjaminovci v mestu Gibea zagrešijo podoben greh kakor Sodomljani (prim. 1 Mz 19,4—11; Sod

[23] M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT I/7), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1953,45; M. Greenberg, *Some Postulates of Biblical Criminal Law*, v: *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume*, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem 1960, /24/; R. G. Boling, *Joshua* (AB 6), Doubleday & Company, Garden City, New York 1982, 227—228.

19,22—26): Nezaslišano hudodelstvo spodbudi Izraelove rodove, da se kakor en mož zberejo pred Gospodom v Micpi in se odločijo, da uničijo Benjaminovce (20,1—11). Ko so jih po začetnih neuspehih končno z zvijačo premagali, se je le šeststo mož rešilo z begom, vse druge pa so pobili, »od meščanov do živine, sploh vse, kar so našli; zažgali so tudi vsa mesta, ki so jih dobili« (20,48). Podobna kazen zadene Jabeš v Gileadu, ker njegovi prebivalci niso prišli na zbor v Micpo, da bi sodelovali v kazenskih ukrepih proti Benjaminovcem (21,4—11). Sklep se glasi: »Pojdite in pobijte z ostrim mečem prebivalce gileadskega Jabeša, tudi žene in otroke! In to je, kar storite: Nad vsakim moškim in nad vsako žensko, ki je moža spoznala, izvršite zakletev!« (21,10—11).

Vendar zakletev v Jabešu ni popolna. Izvzeli so štiristo devic in jih izročili Benjaminovcem, ki so se rešili z begom (21,12—14). To dejanje je narekovala bolečina, ki so jo občutili po izvršeni kazni nad Benjaminovci. Ljudstvo je jokalo v Betelu: »Zakaj, Gospod, Izraelov Bog, se je to zgodilo v Izraelu, da danes manjka od Izraela en rod?« (21,3). Ker so sami prisegli, da Benjaminovcem ne bodo dali svojih hčera za žene (21,7), so našli takšen izhod iz zagate, da bi Benjaminov rod sploh obstal (prim. 21,15—23). Zgodba v celoti priča, da skrajno hudodelstvo kliče po skrajni kazni, ki pa ne vodi v zmagoslavno veselje, temveč v žalost; ta je začetek usmiljenja. Končni namen kazni ni uničenje, temveč sprava.[24]

Še bolj problematično je Savlovo maščevanje po načelu kolektivnega povračila. Savlova ljubosumnost nad Davidom se je toliko stopnjevala, da je dal v Nobu pobiti duhovnike, ker so podpirali Davida na begu. Njegova razsodba se glasi: »Umreti moraš, Abimeleh, ti in vsa hiša tvojega očeta« (1 Sam 22,16). Na njegov ukaz Edomec Doeg pobije petinsedemdeset duhovnikov (1 Sam 22,18). »Nob, mesto duhovnikov, pa je udaril z ostrim mečem, može in žene, otroke in dojence, vole in osle in drobnico z ostrim mečem« (19). Tu seveda ne gre za izrek in izvršitev božje kazni, temveč za nelegitimen obračun zaslepljenega kralja.

Izrazito teološko naravo ima kolektivna kazen v zgodbi o Davidovem ljudskem štetju (2 Sam 24,1—25 = 1 Krn 21,1—30). Besedilo je po temeljnem teološkem sporočilu podobno zgodbi o krvnem maščevanju Gibeoncev (2 Sam 21,1—14). Najprej je rečeno, da je Bog spodbodel Davida, da je ukazal štetje (1); kronist pripisuje pobudo satanu (1). Vojskovodja Joab izraža pomislek, toda David ga primora, da izvede štetje (2—9). Ko je David preštel ljudstvo, je Gospodu priznal krivdo: »Zelo sem grešil s tem, kar sem storil. Ali zdaj, Gospod, odpusti, prosim, krivdo svojemu služabniku; kajti ravnal sem zelo nespametno« (10). Prerok Gad dobi naročilo, naj Davidu predloži v izbiro tri enako hude nadloge. David se sklicuje na božje usmiljenje in končno izbiro prepusti Bogu (11—14). Pojavi se kuga, ki od Dana do Beeršebe pomori sedemdeset tisoč mož. Ko angel pokončevalec stegne roko nad Jeruzalem, je Bogu žal zaradi zla, David pa ga prosi: »Glejte, jaz sem se pregrešil in jaz sem hudo storil; ti pa, ovce, kaj so storili? Tvoja roka bodi, prosim, zoper mene in zoper hišo mojega očeta« (17). Prerok Gad naroči Davidu, naj postavi oltar Gospodu na gumno Jebusejca Aravna, pri katerem se je ustavil angel pokončevalec. David kupi od Aravna zemljišče, sezida na njem oltar in daruje žgalne ter mirovne daritve. Po vsem tem se je Bog zavzel za deželo in kuge je bilo konec (18—25).

Besedilo v sedanji obliki ne pove izrecno, v čem je zlo štetja; to se pisatelju zdi samo po sebi umevno: David hoče z ugotovitvijo, koliko je bojevnikov, pokazati svojo veljavo in moč, namesto da bi zaupal v božjo moč in v njegovo previdnost.

[24] Prim. H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD 9), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, 248—256.

Pregrešnost uvidi Joab že ob zamisli, David pa takoj po končanem štetju. Zdaj pride do veljave kolektivno povračilo. Bog zaradi Davidovega greha grozi, da bo uničil vse ljudstvo, v Jeruzalemu pa se skesa neodvisno od Davidove prošnje. Šele ko David na kraju, ki ga je izvolil Bog, postavi oltar, Bog krivdo odpusti in naredi konec nadlogi. Namen besedila je, da se pokaže, kako Bog svojo milost deli v svetišču v Jeruzalemu na mestu, ki si ga je izvolil. Davidova prošnja pa je pomembna za presojo razmerja med individualnim in kolektivnim povračilom. David se ne zavzema brez pridržka za načelo individualnega povračila, saj se mu zdi upravičeno, da Bog zaradi njegovega greha udari njega in hišo njegovega očeta (17).[25]

Izvršitev kazni po načelu kolektivnega povračila pride končno do veljave v Esterini in Danielovi knjigi. Izvršitelj kazni so človeške osebe, vendar v kontekstu vere, da se Bog zavzema za svoje zveste in jih rešuje, medtem ko svoje nasprotnike ugonablja. Kraljica Estera obtoži Hamana. Kralj Asuer ga da pod vplivom te obtožbe obesiti na vislice, ki jih je ta dal napraviti za Mordehaja (Est 7,9—10). Poleg tega Esteri izpolni željo, da obesijo deset Hamanovih sinov, ki so jih Judje v Suzi že pobili (9,12—14). Esteri ni dovolj, da so Hamanovi sinovi pobiti; hoče, da jih na vislicah izpostavijo še sramotenju. Iz tega je razvidno, kako neizprosna je lahko bila pri Judih zahteva po kolektivnem povračilu. Bistvo sporočila v Esterini knjigi je sumarično izraženo v 9,24—25: »Hamedatov sin Agagovec Haman, nasprotnik vseh Judov, je zasnoval naklep zoper Jude, da bi jih uničil, in vrgel pur, to je žreb, da bi jih ugonobil in pokončal. Ko pa je stvar prišla pred kralja, je ta dal pismen ukaz, naj se zlobni naklep, ki ga je zasnoval zoper Jude, obrne na njegovo glavo in naj obesijo na vislice njega in njegove sinove.«

Šesto poglavje Danielove knjige poroča, kako ljubosumni satrapi iščejo vzrok za tožbo proti Danielu in dosežejo pri kralju Dareju, da proti lastni volji podpiše smrtno obsodbo (5—16). Daniela vržejo v levnjak, a levi se ga vso noč ne dotaknejo, ker je bil nedolžen pred Bogom in kraljem (17—24). Ko Daniela živega in zdravega potegnejo iz jame, na kraljev ukaz vržejo v levnjak skupaj z njihovimi ženami in otroki može, ki so obtožili Daniela. »Še niso prileteli do tal v jami, že so jih levi zgrabili in razdrobili vse njihove kosti« (25).

č) Zavzemanje za veljavo individualnega povračila

Med osebami, ki so bile priča kolektivne božje kazni, smo že srečali dva primera zavzemanja za veljavo individualnega povračila. Ko hoče Jahve zaradi Korahove upornosti pokončati vso občino, sta Mojzes in Aron padla na svoje obličje in rekla: »O Bog, Bog duhov življenja v vsakem živem bitju, en sam človek je grešil, ali se hočeš srditi nad vso občino?« (4 Mz 16,22). Ko je David videl angela, ki je zaradi njegove krivde pobijal ljudstvo, je rekel Gospodu: »Glejte, jaz sem se pregrešil in jaz sem hudo storil; ti pa, ovce, kaj so storili? Tvoja roka bodi, prosim, zoper mene in zoper hišo mojega očeta!« (2 Sam 24,17).

Izročilo o očakih pozna sočutje do ljudstva pri Abrahamu, vendar z drugačno utemeljitvijo. Ko se dokončno odloča usoda Sodome in Gomore, Abraham nagovori Gospoda: »Ali boš res pogubil pravičnega s krivičnim vred? Morebiti je v mestu petdeset pravičnih. Ali jih boš res pogubil in ne prizanesel kraju zaradi petdesetih pravičnih, ki so v njem? O, da ne storiš kaj takega, da bi usmrtil pravičnega s krivičnim vred, tako da bi se enako zgodilo pravičnemu kakor krivičnemu! Nikar! Sodnik vesoljne zemlje, ali ne bo delal po pravici?« (1 Mz 18,23—25). Bralec bi pričakoval,

---

[25] Prim. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, 338—342.

da se bo Abraham zavzel za veljavo načela o individualnem povračilu in predlagal ločitev med krivičnimi in pravičnimi z zahtevo kazni za krivične; tako bi prišla do veljave pravičnost. Toda Abraham se zaplete v zelo sporno pogajanje z Bogom z zahtevo, da prizanese vsem zaradi domnevnega števila pravičnih.

Svojevrsten primer zavzemanja za veljavo individualnega povračila je odredba v 2 Mz 21,28—32. V okviru »knjige zaveze« (2 Mz 20,22—23,33) oddelek 21,18—36 zadeva telesne poškodbe, v tem oddelku pa vrstice 28—32 določajo kazen za poškodbe, ki jih povzroči vol. V vrstici 28 beremo: »Če vol pobode moža ali ženo, tako da umrje, bodi vol kamnan in njegovo meso se ne sme jesti; gospodar pa bodi brez kazni.« Ta določba se ujema z Jahvejevo izjavo v 1 Mz 9,5: »Tudi za vašo kri, ki daje življenje, bom terjal zadoščenje; terjal ga bom od vsake živali, tudi od človeka: od slehernega, celo od njegovega brata bom terjal zadoščenje za življenje človekovo.« Zaradi človekove bogopodobnosti in zaveze z Bogom žival kljub neprištevnosti zapade smrtni kazni, ker se je pregrešila proti sakralni in občestveno-zavezni naravi človeškega življenja; s tem je postala nečista. Kaznovanje pomeni, da skupnost nad osebo oziroma živaljo, ki se je pregrešila proti nedotakljivemu božjemu zakonu, izvrši smrtno kazen in žrtev obenem slovesno izloči iz svoje srede. V tem kontekstu je popolnoma razumljiva prepoved uživati meso kaznovane živali. Bistvenega pomena v določbi je, da je gospodar vola prost krivde, razen če je vedel, da bol bode, a ni ničesar ukrenil. Če je gospodar tako sokriv človekove smrti, ga zadene smrtna kazen (ne kamnanje), vendar ga sodišče lahko oprosti te kazni, tako da mu naloži globo (29—30).

Nejasna je določba, ki sledi: »Ako pobode sina ali hčer, naj se ravna z njim po tem pravu« (31). Ta določba po vsej verjetnosti zavrača nadomestno kazen po strogem talionskem načelu in uveljavlja načelo individualnega povračila. V starem Bližnjem vzhodu je bilo v veljavi pravno izročilo, da se za sinovo smrt zahteva smrt sina tistega, ki je bil kriv smrti.[26] Naše besedilo pa določa, da zapade smrtni kazni tisti, ki je kriv, ne pa njegov sin ali hčerka.[27] Če ta interpretacija drži, pomeni v starem Bližnjem vzhodu odredba glede vola, ki bode, dvojno novost: prvič, izjemno strogost v kaznovanju tistega, ki je kriv; drugič, zavračanje kazni za tistega, ki ni kriv. Ta določba je toliko bolj pomembna, ker spada med starejše določbe izraelskega prava.

Določba v 2 Mz 21,31 dobi polno osvetlitev in enoumno jasno obliko v 5 Mz 24,16, ki se glasi: »Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov; vsak naj bo usmrčen za svoj greh.« Ta prepoved kolektivnega oziroma nadomestnega povračila je pozitivna pravna določba, ki obvezuje človeške pravne ustanove. Razloga za to določbo sta lahko vsaj dva: prvič, obstoj zakona, ki določa nasprotno; drugič, zakoreninjenost kolektivnega oziroma nadomestnega povračila v izročilu, čeprav ga ne zapoveduje pozitivni zakon. Izraelsko pravo sploh ne pozna pozitivnih pravnih določb, ki bi zahtevale kolektivno oziroma nadomestno povračilo, pač pa so takšne določbe poznali drugi narodi starega Bližnjega vzhoda.[28] Prepoved v 5

---

[26] Gl. § 229—30 Hamurabijevega zakonika, ki določa smrt gradbenikovega sina, če se dograjena zgradba zruši in ubije lastnikovega sina. Gl. tudi § 116 in 209—10. Prim. S. A. Cook, *The Laws of Moses and the Code of Hammurabi*, A. & Ch. Black, London 1903, 260—262; G. R. Driver—J. C. Miles, *The Assyrian Laws*, Clarendon Press, Oxford 1935, 347—348.

[27] Prim. D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*, Alfred Hölder, Wien 1903, 165—169: poglavje *Das Stössige Rind*; D. Daube, *Studies in Biblical Law*, the University Press, Cambridge 1947, 166—168: P. J. Verdam, n. d., 414—415; U. Cassuto, n. d., 280; M. Greenberg, n. d., /22—23/.

[28] Prim. J. B. Mozley, *Ruling Ideas in Early Ages and their Relation to Old Testament Faith*, Riving-

Mz 24,16 torej v prvi vrsti velja kot zavračanje takšnih pozitivnih določb. Ker Izrael ni bil osamljen otok, je razumljivo, da so običaji in pravne določbe sosedov lahko bolj ali manj vplivali na ravnanje Izraelcev.

Še bolj primaren razlog za takšno prepoved pa je najbrž naravna človeška težnja po totalni ali celo brezmejni maščevalnosti. Človek, zlasti vladar, si zlahka dovoli kolektivno kazen, čeprav je v nasprotju z objektivnimi razumskimi razlogi.[29] Nekateri primeri izvršitve kolektivne oziroma nadomestne kazni v hebrejski Bibliji imajo brez dvoma tu svoj izvor. Zato človeška maščevalnost po načelu kolektivnega povračila ni mogla veljati za ideal. Kralj Amacja, ki je zavladal za umorjenim očetom Joašom, je deležen pohvale, ker je ravnal nasprotno. Ko si je utrdil kraljevsko oblast, je usmrtil oba morilca svojega očeta (2 Kr 14,5). »A sinov morilcev ni usmrtil po Gospodovi zapovedi, kakor je pisano v knjigi Mojzesove postave; 'Očetje naj se ne usmrtijo zaradi otrok in otroci ne zaradi očetov, ampak vsak naj bo usmrčen za svoj greh'« (14,6).

Ker določba v 5 Mz 24,16 velja hkrati kot zavračanje nasprotnih pravnih določb pri sosedih in zlorab pri Izraelcih, ni nobenih razlogov za sklepanje, da je besedilo mlajšega datuma in stopa na mesto poprej splošno veljavnega načela o kolektivnem povračilu. Z enako upravičenostjo ga lahko pripisujemo starejšemu obdobju izraelskega prava.[30]

Ko v hebrejski Bibliji prihaja do veljave izrecna zahteva, da morajo človeške pravne ustanove človeka soditi po načelu individualnega povračila, se zdi logično, da tako s človekom ravna tudi Bog. Jeremija in Ezekiel na dveh mestih v resnici zagotavljata, da je za božje ravnanje s človekom odločilno načelo individualnega povračila.

Jeremijevo osebno izkustvo z lastnim ljudstvom je moralo narediti vtis, da je narod v celoti zablodil, kakor da ni več nobenega pravičnega. Zato je povsem logično, da prerok v sedanjem stanju narodne razvaline vidi dokaz upravičene božje kazni. Obenem ve, da Bog ne more povsem zapustiti svojega ljudstva. Ko teža kazni ljudstvu odpira oči za spoznanje krivde (31,18—19), se Bog oglasi z obljubo korenite spremembe: »Kakor sem čul nad njimi, da bi jih iztrebil in podrl, razdejal in uničil ter onesrečil, tako čujem zdaj naj njimi, da jih pozidam in zasadim, govori Gospod« (31,28). Gospod bo s svojim ljudstvom sklenil novo zavezo, ki bo drugačna, kakor je bila nekdanja, ki jo je Izrael prelomil: »Svojo postavo bom dal v njihovo notranjost in jo bom napisal v njihovo srce; in jaz bom njihov Bog in oni bodo moje ljudstvo« (31,33). Razpoznavni znak nove zaveze bo odpuščanje krivde (31,34), ki bo dala pobudo za ustrezno spoznanje in trajno zvestobo ljudstva.

Kako je v tem kontekstu mogoče razumeti izjavo vrstic 29—30? Besedilo se glasi: »Tiste dni ne poreko več: 'Očetje so jedli kislo grozdje, in zobje otrok imajo skomino; ampak vsak umre zaradi svoje krivde; le kdor sam je kislo grozdje, temu bodo zobje imeli skomino.'« Izjava nedvoumno pokaže, da v sedanjosti kroži pregovor »Očetje so jedli kislo grozdje, in zobje otrok imajo skomino«; to pomeni tožbo, da sedanji rod trpi posledice grehov očetov. Takšen očitek je lahko bolj ali manj upravičen. Ne more biti upravičen, če ga uporabljajo hudodelci, ki hočejo vso krivdo zvaliti na pretekle rodove in Boga, sebe pa opravičiti. Lahko pa je bolj ali manj upravičen, če ga izgovarjajo relativno pravični, pravi verniki, ker pač jasno vidijo, da

---

tons, Oxford-Cambridge 1877, 99—100; P. J. Verdam, n. d., 415—416; M. Greenberg, n. d., /21—27/.

[29] Prim. C. F. Keil, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium* (BCAT), Brunnen Verlag, Giessen—Basel 1987, 520.

[30] Prim. M. Noth, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968, 109.

je sedanje stanje predvsem posledica grehov preteklih rodov. Toliko bolj jim povračilne izjave v 2 Mz 20,5=5 Mz 5,9; 2 Mz 34,7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18 postanejo uganka. Ker Jeremija ne nastopa proti uporabi pregovora v sedanjosti, temveč šele za prihodnost obljublja veljavo individualnega povračila, je jasno, da ne glede na kakovost sedanjega rodu vidi v sedanjem stanju potrditev pregovora: sedanji rod trpi zaradi grehov očetov (prim. 32,18). Jeremija s tem seveda ne mara opravičiti sedanjega rodu, ker ve, da trpi tudi zaradi svojih grehov. Sedanjosti, ki je posledica pretekle in sedanje krivde, ni mogoče v hipu spremeniti.

Veličastna obljuba prihodnje zaveze (31,31—34) lahko naredi vtis, da v prihodnosti ne bo razloga niti za kolektivno niti za individualno povračilo, ker sploh ne bo več greha. Zato je mogoče videti nasprotje med napovedjo veljave individualnega povračila v vrstici 30 in med obljubo odpuščanja krivde v vrstici 34.[31] Toda ali smemo tako izrazito literarno-retorično, patetično besedilo razlagati čisto dobesedno, ne oziraje se na temeljne teološke predpostavke in zgodovinsko resničnost? Mar obljuba v 31,31—34 res pomeni, da bodo v prihodnosti »vsi« brez izjeme spoznali Boga in da Bog vsem brez izjeme odpušča? Bolj verjetno se zdi, da se obljuba odpuščanja opira na sedanjo splošno spokorjenost trpečega ljudstva, a ne more veljati absolutno; tisti, ki bodo jedli kislo grozdje, jim bodo zobje imeli skomino. Da izjava »vsi me bodo spoznali«, ne velja absolutno, dovolj jasno izpričuje zgodovinsko dejstvo. Kdo lahko verjame v absolutno pravičnost vseh v zemeljskem življenju brez sleherne možnosti za stranpoti? Tudi s Kristusovo »novo zavezo« ni prenehala grožnja smrti za odpadnike.[32]

Morda je bistvo veličastne obljube v 31,31—34 v upanju, da bo ljudstvo v prihodnosti imelo boljše spoznanje o lastni grešnosti in bo bolj zaupalo v Boga, zato bo Bog laže odpuščal, da ne bo v veljavi kolektivno, temveč individualno povračilo. Če je nekoč večina bila brez spoznanja Boga in ga je izzivala za izvršitev kolektivnega povračila, bodo v prihodnosti prevladovali tisti, ki bodo Boga »poznali«; torej ne bo več razloga za veljavo kolektivnega povračila. Dosedanja zgodovina pa pokaže, da je tudi ta perspektiva obljube upanje proti upanju.

Ezekiel navaja isti pregovor v zelo podobnem položaju kakor Jeremija, a z drugačno motivacijo. V 18,2—4 beremo: »Kaj vam je, da uporabljate v Izraelovi deželi ta pregovor: 'Očetje so jedli kislo grozdje in zobje otrok imajo skomino?' Kakor resnično živim, govori vsemogočni Gospod, nikar ne uporabljajte več tega pregovora v Izraelu! Glejte, vse duše so moje. Duša očetova kakor duša sinova, moji sta! Duša, ki greši, umre.« Ezekiel preveč jasno vidi, da sedanji rod z navajanjem pregovora opravičuje sam sebe in ne kaže znakov resnične volje po spreobrnitvi. Zato poziva ljudstvo k spreobrnitvi. Ko zastopa stališče, da vsak umre za svoje grehe, ne zanika nujno veljave kolektivnega povračila. Tudi Ezekielu mora biti jasno, da je sedanje stanje veliko posledica krivde očetov.[33] Toda bolj pomembno se mu zdi, da je rešiti-

---

[31] W. Rudolph, *Jeremia* (HAT 12), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968, 200—201, v tem domnevnem nasprotju vidi celo dokaz, da besedila ni sestavil Jeremija. Nasprotno stališče zastopajo A. Weiser, *Das Buch Jeremia* (ATD 20/21), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 285 (op. 1), 288; H. G. May, *Individual Responsibility and Retribution*, v: *HUCA* 32 (1961), 114—115; H. J. Stoebe, *Jeremia, Prophet und Seelsorger*, v: *ThZ* 20 (1964), 397—398.

[32] P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (HAT X), A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, Leipzig 1928, 297, pravi k našemu mestu: »V prihodnosti odpad ne bo več možen.« J. Morgenstern, *The Book of the Covenant. Part II — The Huqqim*, v: *HUCA* 8/9 (1931/32), 6, nasprotno meni, da bodo nekateri ljudje grešili, toda dana jim bo možnost za spravo in popolno razmerje z Bogom. Prim. A. Weiser, n. d., 285 (op. 1), 288.

[33] Prim. Ezk 16; 20; 21,3.9; 23.

tev odvisna od sedanjega rodu, od spreobrnjenja; spreobrnjenja pa ni brez priznanja lastne krivde. Prav možnost rešitve s spreobrnjenjem Jeremija in Ezekiela prepriča, da je odločilno individualno povračilo. V zadnjem bistvu je vsak sam odgovoren za svojo usodo. Ezekiel končuje svoj odgovor na izziv ljudstva: »Zato bom vsakega izmed vas sodil po njegovih potih, hiša Izraelova, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se in odvrnite se od vseh svojih grehov, da vam ne bodo več spotika za krivdo. Vrzite od sebe vse svoje grehe, s katerimi ste se pregrešili, in naredite si novo srce in novega duha! Zakaj hočete umreti, hiša Izraelova? Kajti ni mi všeč smrt tega, ki naj umre, govori vsemogočni Gospod. Spreobrnite se torej, da boste živeli!« (18,30—32).

d) Sklep

Besedila, ki kakor koli odsevajo kolektivno povračilo, pričajo za veljavo kolektivnega povračila v vseh obdobjih zgodovine Izraela, še bolj pa za njegove meje oziroma relativnost. Relativnost se kaže različno: prvič, v razmerju med božjim in človeškim povračilom; drugič, v etiološki razlagi določenih pojavov, ki veljajo kot kazen za krivdo; tretjič, v razmerju do individualnega povračila.

Relativnost kolektivnega povračila v navedenih primerih se najprej pokaže v luči izrecne prepovedi, ko gre za človeške ustanove.[34] Iz te prepovedi je mogoče sklepati, da je kolektivno načelo v svojem bistvu nekaj negativnega; če ga Bog uporablja, mora imeti za to tehtne razloge. Toda besedila dajejo vzrok za vprašanje, kdaj kolektivno povračilo v resnici pride do veljave po božji volji. Kadar gre za okuženje celotnega okolja ali predrzen upor proti božji avtoriteti,[35] se zdi celo nujno, da Bog poseže v dogajanje z radikalno sodbo in očisti onečaščeno območje. Drugače je v primerih izrazito človeških krvavih sankcij.[36] Bralec lahko dobi vtis, da se človek včasih sklicuje na voljo Boga, da opraviči svoja dejanja, ki so sama po sebi neopravičljiva.

Poseben problem pomenijo besedila, ki so izraz etiološke razlage določenih dejstev. Ob nenavadnih, tragičnih zgodovinskih dogodkih se človek navadno sprašuje, zakaj se je tisto zgodilo. Za svetopisemskega pisatelja je značilno sklepanje na določeno lastno krivdo, na krivdo očetov ali vsesplošno krivdo vsega ljudstva. Etiološka razlaga je lahko bolj ali manj prepričljiva; tem bolj, čim bolj se opira na izkustvo,tj. na krivdo. Včasih se je mogoče dokaj jasno prepričati, da je čisto določena krivda povzročila, da se je zgodila določena nesreča. Po drugi strani pa nesreče, ki zadevajo človeka, lahko oživljajo spomin na pretekle krivde, ki nenadoma

[34] Gl. 2 Mz 21,28—31; 5 Mz 24,16. Že J. Mozley, n. d., 83—103: *Lecture IV. Exterminating Wars*, vidi v tej prepovedi ključ za presojanje vseh primerov kolektivne retribucije v Stari zavezi, vključno iztrebljenje poganov, ko so osvajali deželo. Mozley poudarja, da ti primeri niso odsev pozitivnega prava, temveč posebnih okoliščin, ki narekujejo čudežen božji poseg v dogajanje oziroma izrecno pooblastilo človeških oseb za kolektivno kazen. Po njegovem mnenju so bili Izraelci v starejšem obdobju izredno dovzetni za takšna čudežna božja pooblastila, ker še niso imeli razvitega čuta za človekovo individualnost.

[35] Prim. zlasti določbo glede posvečevanja otrok Molohu v 3 Mz 20,4—5, sodbo nad uporniki Korahom, Datanom in Abiramom v 4 Mz 16,28—35 in likvidacijo Ahana skupaj z družino v Joz 7,24—25.

[36] Prim. zlasti grozovito maščevanje nad Benjaminovci (Sod 20,1—48) in Jabešom v Gileadu (Sod 21,10—11); krvno maščevanje Gibeoncev (2 Sam 21,1—14); Jehujevo likvidacijo Ahabovih sinov in drugih članov njegovega dvora (2 Kr 10,6—12); maščevanje nad Hamanom in njegovimi sinovi po talionskem načelu (Est 9,12—14); kaznovanje Danielovih sovražnikov skupaj z otroki in ženami po talionskem načelu (Dan 6,25). V ozadju teh dogodkov je težko videti zahtevo božje volje, ker preveč jasno pričajo za človeško prizadevanje po neizprosnosti in totalnosti maščevanja. Toliko bolj je razumljivo, da vsa obdobja Izraelove zgodovine poznajo primere kolektivne kazni. Da je tako, med drugim priča Davidov izrek prekletstva nad Joabovo hišo v 2 Sam 3,28—29 in Jeremijeva zahteva po kolektivni kazni nad sovražniki v Jer 18,21.

veljajo kot vzrok nesreče.[37] Sklepanje, da je razlog nesreče določena krivda, ima iz načelnih razlogov le relativno vrednost. Vzrok za neljube dogodke namreč ni nujno človeška krivda; možni so še drugi razlogi.

Končno se relativnost primerov kolektivnega povračila kaže v luči besedil, ki ga zavračajo v imenu načela o individualnem povračilu. Večina bibličnih besedil temelji na postavki, da je vsak človek odgovoren le za svoja dejanja in ga zato zadene le zaslužena kazen, Jeremija in Ezekiel pa izrecno poudarjata, da je za božje postopanje s človekom odločilno individualno povračilo.[38] V tej luči postane še bolj očitno, da so primeri kolektivnega povračila izjeme od pravila, ki imajo določene razloge. Če se bralec zadovolji z načelom, da je razloge treba prepustiti Bogu, je problem kolektivnega načela rešen.

Toda zdaj se toliko bolj pokaže problematičnost znamenitih mest, ki v obliki slovesnega obrazca kolektivno povračilo predstavijo kot večni zakon božjega ravnanja s človekom: 2 Mz 20,5=5 Mz 5,9; 2 Mz 34,7; 4 Mz 14,18; Jer 32,18. Kako je ta zakon mogoče spraviti v sklad z zakonom o individualnem povračilu? Obstaja med obema nespravljivo nasprotje ali pa sta lahko v veljavi oba, ne da bi se izključevala? To vprašanje kliče po bolj vsestranski, sintetični presoji problema kolektivnega povračila v luči komplementarnosti med zgodovinskim pričevanjem, temeljnim človeškim izkustvom glede razmerja med krivdo in kaznijo ter ustreznimi teološkimi postavkami.

3. Kolektivno povračilo v luči izkustva o posledicah krivde

Analiza povračilnega obrazca v različnih variantah je pokazala, da gre za veroizpovedni obrazec, ki izraža samo bistvo Jahvejevega razmerja do zaveznega ljudstva. Vendar poskusi, da bi razložili pomen izjave o kolektivnem povračilu, še nikakor niso zadovoljivi. Zgolj jezikovno-literarna metoda ne zadostuje, tudi če poteka po načelu totalne interpretacije, kajti vsako besedilo je omejeno glede obsega, sobesedila, zornega kota in vzgojnega namena. Iz istih razlogov tudi primeri ravnanja po načelu kolektivnega povračila sama na sebi še ne dajejo ključa do bistva problema. Vendar vsa besedila skupaj v luči njihove literarne narave in splošnega človeškega izkustva o posledicah greha narekujejo smer, ki lahko vodi do zadovoljivega odgovora. Dosedanje ugotovitve narekujejo sintetično obravnavo do zadnjega sklepa v tem vrstnem redu: kritika predlaganih rešitev; možnosti dopolnilne razlage; razmerje med kolektivnim in individualnim povračilom.

---

[37] Prim. odmev pokola Elijevih potomcev v Nobu (1 Sam 22,11—19) v 1 Sam 2,31—33; sklepanje na Davidov greh v zvezi z ljudskim štetjem, ko razsaja kuga (2 Sam 24,1—25=1 Krn 21,1—30); smrt Jerobeamovega sina Abija v 1 Kr 14,1—18 in iztrebljenje njegove hiše v 1 Kr 15,29—30; odmev pokola Ahabovih sinov (2 Kr 10,6—10) v 1 Kr 21,20—21; sklepanje na krivdo očetov ob nesreči, ko je padel Jeruzalem in so ljudi odpeljali v izgnanstvo (Žal 5,7; Dan 9,16).

[38] Prim. Jer 31,29—30; Ezk 18,1—32. K vprašanju individualnega povračila prim. predvsem H. G. May, n. d., 107—108.

[39] Besedila, ki podajajo posredno povračilo, so dala K. Kochu pobudo, da v razpravi *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*, v: *ZThK* 52 (1955), 1—42, zavrača pojem »povračilo«. Prim. R. Knierim, n. d., 73—91: *Tat und Tatfolge*, 91—96: *Die Aufhebung der Einheit von Tat und Tatfolge*; M. H. Lichtenstein, *The Poetic Justice: A Comparative Study in Biblical Imagry*, v: *The Gaster Festschrift = JANESCU* 5 (1973), 155—165; J. Barton, *Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament*, v: *JThS* 30 (1979), 1—14. J. Barton se pod vplivom Kochove razprave zavzema za uporabo oznake »naravni zakon«, ko je govor o posrednem povračilu.

a) Kritika predlaganih rešitev

Problem kolektivnega povračila je treba presojati v luči temeljnih ugotovitev glede božjega povračila na splošno. Bog hebrejskega razodetja posredno in neposredno nastopa kot sodnik v svetu: posredno prek naravnih zakonov, neposredno z osebnim odzivom na človeško zablodo. Mnoga besedila, predvsem modrostna literatura, pokaže, da se slabo dejanje samo obrne na glavo storilca,[39] v zgodovinski in preroški literaturi pa je govor predvsem o božji jezi, ljubosumnosti, obžalovanju, maščevanju, povračilu.[40] Posredno povračilo posebno jasno pokaže, da med krivdo in kaznijo obstaja vzročna zveza; greh se neizprosno maščuje nad grešnikom. Izrazito kozmološke razlage sveta to vzročno zvezo poudarjajo do skrajnosti, tako da ne vidijo več mesta za odpuščanje.[41]

Tragičnost naravne neizprosnosti kazni se pokaže posebno v primerih, kadar se prenašajo posledice hudodelstva ne samo na hudodelce, temveč tudi na nedolžne. Primerov, ki pričajo za tragičnost naravnega kolektivnega povračila, je toliko, da se zdi, kakor da je vsako individualno povračilo vsaj posredno obenem kolektivno. V tem se morda najbolj jasno kaže človekova nemoč pred problemom moralnega zla v svetu. Ko je moralni red porušen in škoda nepopravljiva, prizadetim preostane kvečjemu možnost, da se neizprosno maščujejo nad hudodelcem, da ga npr. izobčijo iz svoje srede in izženejo.

Razodeta hebrejska religija premaga usodnost individualnega in kolektivnega povračila z radikalnimi teološkimi postavkami o stvarjenju, božji previdnosti, zgodovinskem razodetju, absolutni božji in relativni človeški svobodi, zavezi. Zaradi teh postavk razmerje med grehom in kaznijo ne poteka samo na kozmični, temveč tudi na presežni osebnostni, tj. duhovni ravni. Greh ni več nujno usoden, kajti človeku ostane odprta možnost, da spozna svojo zablodo in s tem začne na novo. Med kozmičnim in duhovnim svetom ni sorazmerja; duhovni svet ima drugačna merila, zato je na duhovni ravni možen nov začetek tudi takrat, kadar na kozmični ravni še ni videti ustreznih možnosti za restavracijo.

Relativizacija usodnosti krivde v luči osebnostno-duhovne narave človekovega bitja in njegovih odnosov do transcendentnega Boga je ključnega pomena v presojanju upravičenosti kolektivnega povračila. Če krivda niti za hudodelca ni nujno usodna, se postavlja vprašanje, zakaj bi morala biti usodna za tiste, ki so po družin-

---

[40] Mnogi so se odzvali na Kochov izziv na osnovi takšnih besedil in se postavili v bran tradicionalnega pojmovanja povračila: F. Horst, *Recht und Religion im Bereiche des Alten Testamentes*, v: *EvTh* 16 (1956), 71—75; H. Scharbert, n. d., 140—141; isti, *Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments*, v: *BZ* 4 (1960), 209—226; isti, *ŠLM im Alten Testament*, v: *Lex tua veritas. Festschrift für Hubert Junker*, Paulinus—Verlag, Trier 1961, 209—229; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1958, 34—43; E. Pax, *Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen*, v: *SBFLA* 11 (1960/61), 56—112; H. Graf Reventlow, *»Sein Blut komme über sein Haupt«*, v: *VT* 10 (1960), 311—327; J. G. Plöger, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26), P. Hanstein, Bonn 1967, 196—213: *Vergeltung im Dt*; J. G. Gammie, *The Theology of Retribution in the Book of Deuteronomy*, v: *CBQ* 32 (1970), 1—6; W. S. Towner, *Retribution Theology in the Apocalyptic Setting*, v: *USQR* 26 (1971) 204—205. J. G. Gammie podaja posebno dober pregled odziva na Kochovo tezo.

[41] Prim. H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung*, W. P. van Stockum & Zoon—The University of Chicago Press, The Hague—Chicago 1941, 7—159; isti, *Society and Nature. A sociological Inquiry*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1946, 1—185; Th. Beikos, *Cosmology and Cosmic Justice in Ancient Greek Thought* (v grščini z angleškim povzetkom). Thessalonike 1969; F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, The Harvester Press, Sussex 1980.

skih ali drugih vezeh povezani s hudodelcem. Čim bolj se pokaže, da niti razlogi za individualno povračilo niso absolutni, tem teže je utemeljiti razloge za kolektivno povračilo; načelno se zdi sprejemljivo le individualno povračilo. Razlagalci primere kolektivnega povračila utemeljujejo predvsem z ugotavljanjem, da je v zgodnjem obdobju zgodovine Izraela bila globoko zakoreninjena zavest solidarnosti v okviru družine. Načelni razlogi odločno pričajo za vprašljivost takšnega utemeljevanja, zlasti če ga kdo navaja neodvisno od vprašanja, ali so npr. člani družine sokrivci hudodelstva ali ne. Nezadosten razlog pa je tudi postavka o deležnosti pri krivdi, češ da se člani družine navadno solidarizirajo z glavo družine, če ta zagreši hudodelstvo. Takšno solidariziranje nikakor ni splošnoveljavno pravilo. Dejansko niso vsi otroci slabih staršev slabi, kakor niso vsi otroci dobrih staršev dobri. Zato družinske in druge socialne vezi same na sebi ne morejo veljati kot zadostno opravičilo za primere kolektivnega povračila, še manj pa za veljavnost slovesnega povračilnega obrazca, ki velja kot splošnoveljavni zakon.

Prav tako vprašljivo je povezovanje našega obrazca z razmerjem med blagoslovom in prekletstvom.[42] Res je, da blagoslov ne postavlja meja glede števila tistih, ki so ga deležni, kadar gre za pravične, prekletstvo pa po naravi teži po uničenju odpadnikov v najkrajšem času; ta čas bi načelno lahko ustrezal številu treh ali štirih rodov. Vendar ta podobnost ne more biti zadostna osnova za povezovanje povračilnega obrazca z izjavami o blagoslovu in prekletstvu, kajti prekletstvo zadene le najbolj skrajne primere odpada, naš povračilni obrazec pa je tako splošen, da očitno velja tudi za milejše oblike krivde. Predvsem pa ni mogoče videti razlogov, zakaj bi morali zapasti prekletstvu npr. nedorasli otroci zaradi krivde njihovih očetov.

Mnogostranska problematičnost kolektivnega povračila je povzročila simbolično-literarno razlago števil tisoč/tri-štiri. Po tej razlagi v našem obrazcu število ne pomeni tisto kakor navadno. Ključ za razlago pomena naj bi bilo stopnjevanje, ki naj bi izražalo absolutnost božjega povračila, razlog absolutnosti pa je božja svetost.[43] Sodeč po tej razlagi, naš obrazec v resnici ne govori o kolektivnem povračilu. Ne glede na to, ali je takšna enostranska simbolično-literarna razlaga prepričljiva, je jasno, da z njo problem kolektivnega povračila v hebrejski Bibliji ni rešen. Odprto ostane vprašanje, kako lahko razložimo primere kolektivnega povračila s teološko utemeljitvijo. Že navedena relativnost teh primerov še ne pomeni, da niso problematični v luči temeljnih bibličnih teoloških postavk. Posebni razlogi, kakor je okuženje okolja, veljajo le za nekaj primerov; večina drugih ostane brez zadovoljive razlage. Posebno izzivalne so splošne izjave, da bo ljudstvo trpelo oziroma da že trpi zaradi krivde očetov.[44] Prav te izjave najbolj jasno pričajo, da je obstoj kolektivnega povračila neizpodbiten kot določen zakon, saj ga potrjuje življenjsko izkustvo. Zdi se, da prav to izkustvo daje ključ za ugotavljanje, kaj pomeni naš povračilni obrazec. Ker izkustvo bolj nesporno priča za obstoj kolektivnega povračila kakor posamezni primeri kolektivnega povračila po neposrednih človekovih posegih v dogajanje v božjem imenu, prav to izkustvo pomeni izziv, da v razlagi bolj vsestransko upoštevamo simbolično-literarno in antropomorfno naravo bibličnih besedil.

b) Možnosti dopolnilne razlage

Nesporno in univerzalno je življenjsko izkustvo, da ima slabo dejanje negativne posledice ne samo za storilca, temveč tudi za druge: en sam slab član družine kvari

[42] Prim. J. Scharbert, n. d., 144.

[43] Prim. M. Weiss, n. d., I—18 + I—II.

[44] Prim. 3 Mz 26,39; 2 Kr 22,13; Iz 65,7; Jer 14,20; 16,11; Žal 5,7; Dan 9,16. Prim. tudi sklicevanje na Manasejev greh v 2 Kr 21,10—15; 23,25; 24,3—4; Jer 15,4.

ugled cele družine, slab voditelj naroda lahko spravi v nesrečo ves narod do tretjega ali četrtega rodu itd. Babilonsko izgnanstvo in druga svetovna vojna sta dva posebno značilna primera, ki pričata za veljavo izvirnega greha. Ker gre za univerzalno izkustvo, po drugi strani pa naš povračilni obrazec velja kot univerzalno pravilo božjega povračila, se upravičeno sprašujemo, ali povračilni obrazec ne temelji v prvi vrsti na nespornem posrednem božjem povračilu. To bi pomenilo, da povračilni obrazec ne grozi pred božjo maščevalnostjo, temveč pred neizbežnimi posledicami slabega dejanja, zlasti kadar gre za odpad od Boga. Samo takšen sklep lahko razloži, zakaj postava človeškim ustanovam prepoveduje kolektivno kazen, grozi pa z božjo kolektivno kaznijo. Prepoved človeškim ustanovam velja kot pozitivna odredba, posredno božje povračilo pa je v resnici naravni zakon, ki se v službi božje absolutnosti sam maščuje nad tistimi, ki ga prestopajo in neredko tudi nad nedolžnimi, zlasti člani prestopnikove družine.[45]

Ker je Bog absoluten in presežen, ni potrebno, da bi brez zelo resnega razloga neposredno posegal v tok dogajanja. Dejansko le pusti, da dogodki potekajo v skladu z zakoni narave. Dodaten razlog za posredno božje povračilo pa je zaupanje svobode človeku; svoboda pomeni možnost, da človek sam odloča nad svojo usodo, nad življenjem in smrtjo, veliko pa tudi nad usodo drugih. Bog dopušča po naravni zakonitosti kazen za greh; po drugi strani pusti, da se zgodovina sama izravnava v konstelaciji človeških dejavnikov, dokler ni potrebno, da neposredno poseže v dogajanje v svetu.

Kako potem razložiti primere neposrednega božjega povračila? V sklepu drugega oddelka smo že opozorili na večstransko relativno naravo besedil, ki dajejo videz, da gre za neposredno božje povračilo. Zdaj se lahko vprašamo, ali ni relativnost še večja, kakor se morda zdi. Odločilno je preprosto dejstvo, da Bog dejansko ne izvrši sodbe sam in neposredno, temveč tako ali drugače prek človeka. Izvršitelj božje sodbe je človek, ki ne more nastopati brez lastnih čustev in strasti. V tem pa že obstaja nevarnost, da v imenu božje volje uveljavlja tudi svojo voljo, da podleže čustvom neizprosne maščevalnosti, in končno, da po dogodkih, ki so sami na sebi izraz človeških obračunov, po načelu etiološke razlage pripisuje božji volji. Upravičeno je torej vsaj vprašanje, ali je v vseh primerih kolektivnega povračila Bog to zares neposredno hotel; razumljivo je, da so se lahko zgodili, ker je to Bog dopustil. Dopuščanje pomeni le posredno božje povračilo. Gotovo ima določene razloge, toda človek jih največkrat ne more doumeti.

Kadar gre za tožbo ljudstva, da trpi zaradi krivde očetov, je jasno, da ljudstvo ne govori samo načelno, abstraktno, temveč ima na eni strani pred očmi tudi dejanske napake preteklih rodov, na drugi pa razvoj dogodkov, ki so logično sledili iz napačnih dejanj. Izjave o kazni zaradi krivde očetov torej izražajo predvsem občutek, da je Bog ljudstvo prepustil samemu sebi. V tem občutku se pokaže vsa resnost krivde. Ker Bog človeka prepušča njegovi lastni slepoti, zato v navadnih razmerah ne rešuje ljudi, ki so žrtve te slepote. Človek je torej res izredno veliko prepuščen sočlovekovi moči oziroma nemoči, milosti oziroma nemilosti. Zato je razumljivo, da priznanje krivde lahko preide v tožbo, zakaj je Bog zapustil svoje ljudstvo in se ga noče usmiliti. Končno pa mu zunanja nemoč odpira odločilna vrata do rešitve v preseganju zunanjih okoliščin na osebnostno-duhovni ravni. Človek, ki je občutil

[45] Prim. S. R. Driver, n. d., 277—78; isti, *The Book of Exodus* (The Cambridge Bible for Schools and Colleges), the University Press, Cambridge 1911, 195—196. Driver se opira na J. B. Mozley, n. d., 104—125: *Lecture V. Visitation of the Sins of the Fathers upon the Children.* Mozley naš povračilni obrazec označi z izrazoma »self-acting vindication« in »the law of God's natural providence«.

težo lastne krivde, krivde očetov in ljudstva v celoti ter se srečal s svojim Bogom v globini svoje duše, lahko doživi usmiljenje in božjo bližino tudi tedaj, kadar se ni na zunaj prav nič spremenilo.[46] Med zunanjimi okoliščinami in med dogajanjem na duhovni ravni pač ni sorazmerja; obstaja lahko celo popolno nasprotje. Zato odpuščanje ne pomeni restavracijo porušenega naravnega reda, temveč predvsem novo možnost življenja tudi na ruševinah, ko je vzpostavljena harmonija z Bogom in svetom.

Kako je to smer razlage mogoče spraviti v sklad z različnimi variantami povračilnega obrazca, ki je dokaj osebnosten? Posebno v dekalogu Bog govori v prvi osebi in velja kot »ljubosumen« Bog. Odgovor na to vprašanje je možen le v luči osnovnih značilnosti biblične govorice, ki je izrazito simbolična in antropomorfna. Prav ta značilnost govorice priča za določeno nasprotje med teološkimi postavkami in predstavitvami Boga. Hebrejska Biblija do skrajnosti poudarja, da je Bog absoluten, presežen, nespoznaten, nedoumljiv, popolnoma različen od človeka. Zato je uradno celo prepovedano upodabljati Boga. Kljub temu o Bogu govori s podobami, simboli in izrazi, ki so tipični za izražanje človeških lastnosti z vsemi čustvenimi skrajnostmi. Ko te značilnosti na splošno spoznavamo in priznavamo, bi jih smeli bolj upoštevati v določenih primerih. Po vseh neuspelih poskusih enostranskih razlag, ki se ne dvignejo nad dobesednost besedila, se zdi prepričljiv le sklep, da je naš obrazec antropomorfen izraz izkustva o nespornem posrednem božjem povračilu v svetu. Zato pa ima mnogo večjo veljavo, kakor se morda zdi. Šele tisti, ki ima vsestransko življenjsko izkustvo o usodnosti človeške krivde za prestopnika in druge ljudi, lahko začuti, kako resno je svarilo v našem obrazcu. Tu ne gre za hipotetično možnost v prihodnosti, temveč za gotovost, ki se opira na dejstva v preteklosti.

c) Razmerje med kolektivnim in individualnim povračilom

Z J. Wellhausenom se je uveljavilo naziranje, da je Izrael v starejšem obdobju poznal le kolektivno povračilo; načelo o individualnem povračilu naj bi prodrlo šele v poznejšem obdobju. Večina novejših razlagalcev zavrača naziranje o zaporednosti kolektivne in individualne zavesti glede povračila in priznava, da sta obe obstajali sporedno, vendar meni, da je načelo o individualnem povračilu prevladalo šele v obdobju okrog izgnanstva, ko se je posameznik zaradi propada organizirane narodnostne skupnosti otresel kolektivnih vezi.

Razlike v naziranju dovolj zgovorno pokažejo, kako problematično je razlaganje zgolj v okviru posameznih besedil. Biblična besedila so nastala v sorazmerno kratkem časovnem obdobju, zato so možnosti za diahronično raziskovanje besedil majhne. Težko je ugotoviti, katere prvine besedil so prvotne, kje je njihov izvor in kako so rastla do sklepne redakcije. Problematično pa je tudi sinhronično raziskovanje besedil, kajti besedila, ki zadevajo povračilo, so zelo raznolika, največkrat deklarativne namesto opisne narave. Če tema o povračilu pride do veljave v širšem obsegu, se lahko zgodi celo, da isti avtor pozna tako individualno kakor kolektivno povračilo.[47]

Brez dvoma je pomembna ugotovitev, da Hebrejci v nasprotju s sosednimi kulturami in religijami priznavajo le božje kolektivno povračilo. Ko Postava v 5 Mz 24,16 človeškim ustanovam izrecno prepoveduje kazen po načelu kolektivnega povračila, se pokaže, da mora biti kolektivno povračilo v svojem bistvu zgrešeno. S

[46] Prim. zlasti Job 40,1—42,6 in mnoge tožbene psalme.

[47] Ezekiel npr. v poglavjih 16; 20; 21,3.9; 23 zastopa kolektivno povračilo, v poglavju 18 pa poudarja veljavo individualnega povračila. Prim. tudi Job 20,1—29; 21,7—34; 27,13.14.

tem pa postane toliko bolj pereče vprašanje, zakaj si ga pridržuje Jahve.[48] Odgovor na to odločilno vprašanje je mogoče iskati le v okviru vseh bibličnih teoloških postavk. Ključ k problemu je božja absolutnost. Samo Bog je absolutni zakonodajalec, samo Bog lahko nesporno kaznuje človeka. V luči božje absolutnosti je vsaka človeška avtoriteta vprašljiva. Zato Bog lahko omejuje človeško pristojnost tudi v primerih, kadar načelo ni sporno, npr. glede individualnega povračila. V zgodbi o Kajnu in Abelu Jahve izjavlja: »Kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat kaznovan« (1 Mz 4,15), čeprav Postava za vrsto primerov predpisuje smrtno kazen in v 1 Mz 9,6 beremo izjavo načelne narave: »Kdor koli prelije človeško kri, se bo po človeku prelila njegova kri; kajti po božji podobi je Bog naredil človeka.« Odredba v 5 Mz 34,16 prav tako človeški družbi dovoljuje smrtno kazen za hudodelce, se pravi po načelu individualnega povračila.[49] Po vsem tem je jasno, da je treba razlikovati najprej med nespornim splošnim pravilom in med specifičnimi zahtevami določenih situacij. Zahteva po smrtni kazni za morilca se je načelno zdela nesporna tako s stališča božjega kakor človeškega prava, zato izjava v 1 Mz 9,6 lahko velja kot univerzalno pravilo. Da Bog prepoveduje umor Kajna, mora imeti posebne razloge, npr. nevarnost eskalacije maščevanja, možnost za pokoro. To torej pomeni, da niti kazen za največje hudodelstvo ni absolutna zahteva.

Toliko bolj to velja za kolektivno povračilo. Če je individualno povračilo v bistvu nesporno, a relativno, ker je podrejeno višjemu idealu pokore, spreobrnjenja in možnosti odpuščanja, se zdi kolektivno povračilo v bistvu zgrešeno; zato kot splošno pozitivno pravilo sploh ne more priti v poštev. Logično se zdi, da ga tudi Bog ne uporablja; iz teh razlogov sam po sebi sledi sklep, da naš povračilni obrazec ne

---

[48] P. J. Verdam, n. d., 393—416, pravilno ugotavlja, da je za presojanje odredbe o individualnem povračilu v 2 Mz 21,28—31; 5 Mz 24,16 in kolektivnega povračila v Bibliji bistvenega pomena razlikovanje med zahtevami, ki veljajo za človeško pravosodje, in med merili božje pravičnosti. Vendar Verdam ne tvega poskusa poglobljene kritične presoje primerov posredne in neposredne kolektivne božje kazni v luči izkustva in vzajemnosti temeljnih predpostavk hebrejskega verovanja. Zadovolji se z ugotavljanjem, da človek meril božje pravičnosti ne more doumeti in da so nekateri biblični primeri kolektivnega povračila nelegitimni.

[49] S. Segert, *Bis in das dritte und vierte Glied*, v: *Communio viatorum* 1 (1958), 37—39, opozarja na možnost, da imata v našem povračilnem obrazcu števili *šillešim, ribbe'im* svojo osnovo v izvajanju zakona o krvnem maščevanju, ki je pri beduinih vse do danes v veljavi. Zakon o krvnem maščevanju dopušča maščevanje do četrtega rodu, medtem ko je peti rod že izvzet. Pomeni antropomorfna predstavitev norm božje pravičnosti z obstoječimi navadami v človeški skupnosti tudi odobravanje navad? Segert meni nasprotno: »Formulacija v dekalogu je bolj ilustrativna kakor imperativna, treba jo je razumeti kot zrcalo obstoječe navade in ne kot njeno osnovo« (str. 38). V bistvu je ta trditev pravilna. Značilnost in prednost antropomorfnega izražanja presežnih božjih danosti je prav v tem, da niso njihov adekvatni izraz, temveč veljajo le kot analogije. Toda to obenem pomeni, da med prispodobo in resničnostjo, ki jo prispodoba bolj ali manj primerno izraža, mora obstajati vsaj temeljno soglasje; sicer bi bila prispodoba brez vsake osnove. Da med primitivnim človeškim zakonom krvnega maščevanja in med sporočilom našega povračilnega obrazca obstaja temeljno soglasje, ni težko uvideti. Krvno maščevanje je najbolj paradoksen dokaz, da je umor v globinski človeški zavesti tako skrajno hudodelstvo, da ga ni mogoče ustrezno poravnati drugače kakor z življenjem. V tej elementarni želji po ustrezni izravnavi najbrž ne gre le za trenutno prizadetost oropanega človeka, temveč predvsem za najbolj elementarno potrebo po izravnavi porušenega moralnega reda; sicer zakon ne bi dobil širše družbene podpore. To končno pomeni, da v zadnjem bistvu mora biti v soglasju s stvarnikom in gospodarjem kozmičnega in moralnega reda, ki si končno pridrži pravico nad življenjem in smrtjo zaradi relativnosti človeških meril in možnosti za izravnavo na globlji oziroma višji duhovni ravni. Vsako človekovo moralno zlo se tako ali drugače maščuje tako nad storilcem kakor nad tistimi, ki so z njim kakor koli povezani; lahko negativno odmeva tudi v več generacijah. V luči božje absolutnosti in previdnosti to nesporno dejstvo pomeni, da specifično človeška praksa krvnega maščevanja lahko služi kot univerzalen antropomorfen izraz za božjo izravnavo moralnega reda v najširšem obsegu in v vseh pogledih.

more veljati kot pozitiven zakon o neposrednem kolektivnem božjem povračilu, temveč izraža le določene primere posrednega kolektivnega povračila. Vsakdo mora jasno videti, da med neposrednim in posrednim božjim povračilom obstaja bistvena razlika. In vendar se načelno zdi tudi posredno kolektivno božje povračilo problematično. Koliko je sploh možno iskati opravičilo zanj?

Odgovor je možen le, če poleg božje absolutnosti upoštevamo tudi relativnost sveta v celoti in človekovo svobodo v njem. V razmerju do relativnega sveta Bog preprosto ne more ravnati po absolutnih enosmernih merilih. S stvarjenjem sveta, ki ni popoln, a stoji pred ciljem popolnosti, je nastal konflikt med absolutnimi pravili Boga Stvarnika in prigodnimi danostmi ustvarjenega sveta. V okviru prigodnega sveta pa tudi človek s svojo svobodo lahko ustvarja okoliščine, ki zahtevajo izjemo od pravila. Ko npr. posamezniki rušijo temelje lastnega obstoja in obstoja naroda, Bog sodbe ne izvrši tako, da bi hudodelce ločil od pravičnih, temveč pusti, da dogodki potekajo v skladu z ravnanjem hudodelcev. Tako so lahko pravični žrtev zablode krivičnih.

Vprašanje, zakaj Bog dopušča, da pravični trpijo zaradi krivde krivičnih, je za vsakega človeka večji ali manjši problem. Vendar to vprašanje ne vodi nujno v slepo ulico. Nasprotno, morda prav ta problem najbolj pomaga, da se človeštvo zave svojih mejá in uvidi, kako velika je človekova odgovornost za sočloveka, kako utemeljena so svarila pred zablodo in klic k pokori; in končno, kako rodovitno je lahko trpljenje v odkrivanju pravih resničnosti človeškega življenja na osebnostno-duhovni ravni. Izraelsko ljudstvo je šele takrat spoznalo ničevost idolatrije vseh vrst, ko je na razvalinah Jeruzalema ali v izgnanstvu objokovalo svojo krivdo in krivdo očetov. V trpljenju je spoznalo, da pomeni doživetje božje bližine na duhovni ravni neskončno več kakor zunanja uspešnost. Takó spreobrnjenje in doživetje božjega usmiljenja postaneta največji ideal božjega ljudstva v iskanju rešitve.

Problem kolektivnega božjega povračila je, po vsem tem sodeč, vprašanje človeške, ne pa božje pravičnosti. Usodnost človeške krivde se kaže zlasti v nespornem dejstvu, da nima posledic le za hudodelca, temveč tudi za nedolžne. To spoznanje daje družbi dokaj utemeljene razloge, da hudodelca kaznuje. Toda s tem se odpirajo novi problemi. Končno mora vsak človek priznati, da ni pravičen, da je kriv pred sočlovekom in vreden kazni. Bolj kakor zahteva po kazni je na mestu klic k pokori in spreobrnitvi vseh. Ta klic ne more biti le v »interesu« posameznika, temveč celotne človeške družbe. Ker je krivda vedno socialne narave, je tudi pokora hočeš nočeš socialne narave. Šele v tej luči postane razumljiv odziv preroka Ezekiela v 18. poglavju na tožbo ljudstva, da trpi zaradi greha očetov, s klicem po spoznanju lastne krivde in po spreobrnjenju. Problem kolektivnega povračila izgubi svojo glavno težo, ko človeštvo prizna, da ni nihče pravičen, temveč je vsak kriv pred Bogom in sočlovekom. Šele potem postane obenem jasno, da novo srce lahko ustvari končno le Bog.

č) Sklep

Presojanje bibličnih pričevanj o kolektivnem božjem povračilu, zlasti našega povračilnega obrazca, v luči temeljnih teoloških postavk omogoča povzetek in sklep pod različnimi vidiki. Prvič velja poudariti, da ni mogoče govoriti o načelu kolektivnega božjega povračila. Načelno je nesporno le individualno povračilo, kolektivno povračilo pa kljub temu v vseh časih prihaja do veljave zaradi relativne in socialne narave sveta v celoti in človeka v njem. Ugotavljanje, da je pri Hebrejcih vedno obstajala zavest o kolektivnem božjem povračilu sporedno z individualnim,

ne nasprotuje tezi, da je v starejšem obdobju zaradi močnejših socialnih, rodovnih in družinskih vezi prevladovala zavest o veljavi kolektivnega povračila, postopoma pa prevlada prepričanje, da je upravičeno in odločilno le individualno povračilo.

V presojanju razmerja med individualnim in kolektivnim povračilom je treba razlikovati med zavestjo, načelom oziroma teorijo ter resničnostjo; resničnost je lahko dokaj različna od teorije, zavesti, načela oziroma moralnega imperativa. Nasprotje med individualnim in kolektivnim povračilom ne pomeni nasprotje med dvema načeloma, temveč med načelom oziroma imperativom in dejstvi, ki so posledica svojevrstnih zakonitosti v strukturi sveta v celoti in življenja v njem. V relativnem, v sebi sklenjenem, vsestransko notranje povezanem svetu božja pravičnost kljub jasnim in enoumnim načelom ne more priti do veljave le z izvajanjem sodbe po načelu totalne ločitve med krivičnimi in pravičnimi. Krivični in pravični živijo skupaj pod istim soncem in so deležni istih dobrin in tegob ustvarjenega sveta, zato morajo hočeš nočeš stalno trpeti tudi zaradi posledic svojih krivd in krivd »očetov« oziroma sodobnikov.

Po vsem tem sodeč, kolektivno božje povračilo ne more veljati kot neposredno, temveč kot posredno božje povračilo. Do veljave ne prihaja zato, ker ga Bog pozitivno hoče, temveč zato, ker pusti, da dogodki potekajo v skladu z razdiralnimi posegi človeka v red stvarstva. V svojem bistvu je kolektivno povračilo zares problem človeške, ne pa božje pravičnosti. Kljub temu pa človeku lahko pomeni nemajhno uganko. Vsiljuje se namreč vprašanje: zakaj Bog dopušča človeku toliko svobode, da je ta lahko vzrok nesreč za nedolžne. Izkustvo kolektivnega povračila torej spada v samo jedro teodiceje z vsemi temeljnimi vprašanji: zakaj Bog, gospodar vesolja in človeškega življenja, dopušča, da dogodki potekajo tako in ne drugače; zakaj sploh dopušča fizično in moralno zlo; zakaj dopušča, da nedolžni trpijo zaradi krivde hudodelcev. Na vsa ta vprašanja ni mogoče najti zadovoljivega odgovora zgolj na racionalni ravni. Zato za človeka lahko predstavlja odločilno preizkušnjo vere z možnostjo dveh nasprotnih izidov: resignacijo ali prodor na presežno raven.

V hebrejskem razodetju je odločilno globalno pozitivno izkustvo o božji previdnosti, zato na meji resignacije odpira vrata v neskončno obzorje presežnega sveta, ki pozna drugačna merila kakor zgolj zunanji objektivni svet. Osvajanje tega sveta pa je možno le, če človek uvidi, da ima v luči božje večnosti vse svoj smisel in pomen; ko priznava, da je Bog absolutno samo eden in da je prva zapoved v najbolj radikalnem smislu osnova vseh zapovedi.

Za hebrejsko razodetje je značilen dalje oseben odnos med Bogom in ljudstvom zaveze, čeprav Bog velja kot presežen Bog, ki je popolnoma drugačen kakor svet in človek. Zato je razumljivo, da se svetopisemski pisatelji izražajo skrajno antropomorfno in uporabljajo najbolj značilne naravne simbole, ko v ljudstvu budijo čut za iskanje in odkrivanje božje presežnosti in njegove previdnosti. Prav to pa pomeni nemajhen izziv za razlago, ki poteka med možnostjo dobesedne (verbalne) in simbolično-literarne eksegeze.

Povzetek: Jože Krašovec, Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove

Stara zaveza pozna šest mest, ki jih lahko označimo za veroizpovedni obrazec: 2 Mz 20,5—7 (5 Mz 5,9—11); 34,6—7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,8—10; Jer 32,18. Vsa ta besedila podobno ali celo enako izjavljajo, da božja dobrota velja za tisoč rodov, kazen pa za tri ali štiri. V tem obrazcu je sporna izjava o kazni potomcev zaradi krivde očetov. Z nobeno analizo besedila ni mogoče prepričljivo dokazati, da v obrazcu ni govor o kolektivnem povračilu. Po drugi strani najrazličnejši primeri kolektivne kazni v zgodovini Izraela niso dovolj teološko podprti, da bi lahko veljali kot potrdilo načela zakona o kolektivnem povračilu. In končno je veroizpovedni obrazec, ki zadeva kolektivno povračilo, v nasprotju z besedilom v 5 Mz 24,16 (prim. 2 Mz 21,29—31), ki človeškim ustanovam prepoveduje kaznovanje sinov zaradi grehov očetov. Po vsem tem se ponuja sklep, da je ključ za razumevanje našega obrazca nesporno zgodovinsko izkustvo, da ima slabo dejanje vedno negativne posledice ne le za storilca, temveč tudi za druge. Naš veroizpovedni obrazec ne velja kot zagotavljanje neposredne, temveč posredne kolektivne božje kazni; Bog sinov ne kaznuje neposredno zaradi krivde očetov, temveč dopušča, da so žrtve posledic zaradi njihove krivde. Po vsem tem sodeč, naš obrazec ni toliko grožnja kazni kot svarilo pred odpadom od pravega Boga v luči grozljivih posledic odpada. To pa pomeni, da so pričujoče izjave antropomorfen izraz za naravno zakonitost razmerja med krivdo in posledicami krivde.

Summary: Jože Krašovec, God's Love to Thousands, Punishment to Three or Four Generations

In the Olt Testament there are six passages that could be considered creed formulas: Ex 20.5—7 (Deut 5.9—11); 34.6—7; Num 14.18; Deut 7.8—10; Jer 32.18. All these texts in a similar or even identical way declare that God's love is to thousands and His punishment to three or four generations. The controversial statement in this formula concerns the children being punished for the iniquity of their fathers. It cannot be proven by any analysis of the text that the formula does not speak of collective retaliation. On the other hand, different cases of collective punishment in the history of Israel lack sufficient theological foundation to be considered as a confirmation of the law of collective retaliation. And finally, the creed formula referring to collective retaliation is in contradiction with the text in Deut 24.16 (cf. Ex 21.29—31), where human institutions are forbidden to punish children for the sins of their fathers. From all this it could be concluded that the key to this formula lies in the incontestable historical experience that a wicked deed bears consequences not only upon the culprit himself but also upon others. The creed formula does not guarantee a direct, but an indirect collective God's punishemnt: God allows children to become victims of the consequences of their fathers' iniquity. The above statements are an anthropomorphous expression of the natural relation between guilt and its consequences.

Jože Bajzek

Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in osebnostno-bivanjsko razsežnostjo

1. Svet, v katerem živimo

Ali se danes po izkušnji Auschwitza in njegovih plinskih celic še lahko upremo vsemogočnosti zla? Ali se nam ni po teh znanih dogodkih krutost zapisala v srce?

Krutost je brez srca, kot pravimo. Srce je sklicevanje na neko notranjost, ki pa je krutost nima, ker jo uniči in raztrga. S kom se lahko torej danes še identificiramo? Smo ubijalci ali žrtve Auschwitza in Hirošime? Ubijalci se nikoli niso mogli identificirati z žrtvijo. Tudi posteriori tega niso mogli storiti. Identificirati se ali vsaj poskušati se postaviti na stališče svoje žrtve bi namreč pomenil kes, spoznanje in spreobrnjenje. Ubijalec svojega dejanja ne more ugledati, videti z druge strani dogajanja. On ne vidi žrtve, ki jo ubija. Ne vidi žrtve kot človeka, ampak kot neko stvar, ki jo mora eliminirati, ki jo mora spraviti s poti, da doseže svoj pravični cilj. Krvnik ni sposoben videti svoje žrtve kot človeka niti pozneje, ker drugega ni nikdar sposoben videti kot svojega bližnjega ali podobnega. Morda je prav ta nesposobnost temeljna značilnost ubijalcev in krvnikov.

Nekaj satanske moči so izkušali krvniki. Za večno so lahko poslali v molk druge, za večno so lahko z njihovih obrazov izbrisali smeh, strah, pogum, jok, žalost in vse, kar je človeškega. Hitro so jih morali uničiti, da v njihovih mrtvih pogledih ne bi spoznali svoje duše, svojega srca in s tem svoje notranjosti in možnosti svoje krivde. Krvnik med svojimi žrtvami ni videl nobenih razlik. Ali je žrtev kriva ali ne, ali je zaslepljena ali je sploh prištevna. Vse žrtve so enake. Vse so identične. Obsojene so namreč na smrt. Žrtve so postale nevredne življenja ali prepreka za življenje in so morale biti odstranjene. Nekdo jih je obsodil, nekdo jih mora pobiti. Toda ubiti človeka ne pomeni braniti neko doktrino ali nauk, ampak ubiti človeka.[1]

Smrt so v zgodovini vedno opravičevali, da so se rešili kakšne doktrine, ideologije ali nazora. Smrt je bila vedno metafora. Ubit človek ni več ubit človek, ampak mučenec, heroj, sovražnik, zločinec, izdajalec itd. Toda najprej ubit, ostane vedno

---

[1] Glej R. Borthes, *Dichiarazioni sulla violenza*, v: *La grana della voce — Interviste 1962—1980*, Enaudi, Torino 1986, str. 301.

kruto ubit. Nacisti so ubijali, ker Judje zanje niso bili ljudje. Smrt je za preživele pomenila neko metaforo, čeprav slabo. Smrt je še vedno v neki službi, ima neko poslanstvo, čeprav je to lahko ideologija, fantazma ali kaj podobnega. Ubijati zato, ker je tako zapovedano, je še slabša metafora smrti. Ubijalec je sredstvo v rokah nekoga drugega. Tudi človeka tako ni več. Preslaba metafora postane ozadje za antimetaforo. Nekdo to dela zavestno (ubija), ker ve, kaj je prav in lahko obsodi drugega, nekdo to dela zaradi okoliščin, to mora, čeprav ne rad, ker sam ne more dojeti ali preveriti resnice, zato mora verovati drugemu in biti poslušen zapovedi. Na koncu pa je sama akcija in se opravičuje sama v sebi. Avion, ki je ponesel atomsko bombo nad Hirošimo, je bila akcija, kakor vse druge vojaške ali civilne akcije. Akcija se opravičuje sama v sebi in sama s seboj. Ali je tu smrt še metafora? Toda ali smrt ni že sama po sebi metafora? Morda je toliko, kolikor je konec vseh metafor. Za mrtvega je smrt konec vseh metafor. Toda za preživele, za nas? Za nas je smrt metafora konca, znak, ki vse žive prej ali slej doleti. Smrt je konec smisla. Smrt je smrt metafore. Smrt je kot metafora smrti metafore. Auschwitz, Hirošima in vsi lagerji sveta so pokopali nekaj smisla, ki še danes odzvanja po vsej Evropi in tudi pri nas v Sloveniji.

Tudi mi imamo svoje mrtve in svoje rane, ki so se zarezale v nas in živijo z nami. Tudi mi mrtvih ne moremo več pokopavati v posvečeno zemljo, ker zemlja ni več posvečena. Ali nam je morda zato sprava tako tuja? Ali nam je zato smrt lahko le metafora smrti metafore? Ali zato smisel življenja tako šepa? Ali zato ne moremo ugledati nasmeha sveta in svetega v njem?

Naš svet, naš moderni kulturni svet, je pred možnostmi uničenja, in to realnimi, kulturnimi in imaginarnimi. To je danes strašna uganka bivanja sveta. Uničenje kakršnekoli metafore je uničenje smisla. Dihamo ta svet, to razpoloženje, to resničnost. Naša kultura še lahko dojema relativno smrt kot menjavo življenja in smrti, toda nismo sposobni dojeti absolutne smrti kot metafore antimetafore. Kot taka antimetafora ni več dojeta kot misel, ampak kot groza, fantazma, strah, obup. Tukaj diferencialna misel ni več misel, ampak antimisel, izenačena z grozo. Nič več ne vidimo v večnost, kaj šele, da bi s horizontov večnosti lahko zaznali lepoto bivanja in življenja.

Naj naštejem le tri znane metafore, ki so postale del življenja slehernega izmed nas. Živimo v gozdu nuklearnih raket, ki so posejane okrog nas. Vojna zvezd je del našega življenja. Ne samo zemlja, ki je lahko deležna vojne, v to je vmešano že samo vesolje. Nuklearna zima, ki nas lahko zadene, če le nekaj tega nuklearnega arzenala »osvobodimo«, je pred vrati. Živeti moramo s tem svetom. Naši umetniki in ustvarjalci že rišejo ta svet. Želijo nam predstaviti to sivo postkatastrofično stvarnost. To uničenje, ta nesmisel, ta misel, ki je groza, ta konec brez smisla, je postal del naše kulture in naš vsakdanji kruh. To nosimo v sebi. Ta nič vsakdanji. Umetniki, slikarji, glasbeniki in pesniki se trudijo, kako bi nam orisali táko bivanje. To je metafora absolutne smrti in uničenja. Zakaj se danes velesili vedno bolj oborožujeta? Po drugi svetovni vojni so bili vsi pogajalski uspehi samo kratkotrajna olepšava za televizijske in radijske novice. Zanimivo je, da se ne moreta ustaviti tudi takrat, kadar imata že dovolj orožja, da popolnoma uničita nasprotnika. Morda je to strah, da se sovražnik preseli v lastni blok in je zato modro imeti orožja za vsak primer. Toda še vedno se ne ustavita niti takrat ne, kadar imata dovolj orožja, da uničita ves planet, ves svet. Ne moreta se ustaviti ker postaja zlo Absolutno in edino absolutno, ki ga današnji človek vsaj podzavestno upošteva. Morilec v drugem (»sovražniku«) ne more videti bližnjega, ne more pogledati z nasprotne strani. Vsi drugi so potencial-

ni nasprotniki in sovražniki. Vsak drugi postane potencialni pekel. Atomska apokalipsa je tako izbran kolektiven samomor. Nič nas ne more več zediniti. »Bog je usoda zgodovine in življenja. To nekoč ni bilo filozofsko mnenje, ampak temelj življenja vsakega človeka. Transcendentnega Boga in njegovo zavetje smo zapustili, imanentna transcendenca tusvetne večnosti nas izdaja. Samo bomba (katastrofa) nas lahko zedini. Kar je novega, je danes kolektivna zavest konca in smrti. Atomska apokalipsa je edini absolut, ki nam ostane. Nič ni od vekomaj in za vekomaj. Seveda se daje življenja tudi za zgodovino. Če ta daje smisel. Toda če zgodovina ne nudi več smisla, zakaj žrtvovati življenje za stvar, ki nima smisla? Kaj pomeni umreti, ko za nami ne bo nič več? Kaj pomeni umreti v času, ko učitelji ne morejo več goljufati svojih učencev s praznimi frazami, da bodo živeli v svojih delih, da bodo živeli v spominu svojcev, da bodo ostali spomin živim, če vsega tega več ne bo? V čigavih delih, v čigavem spominu? Devetletni fant je izjavil, da želi biti pri atomski katastrofi v centru, ne na periferiji, kjer bi morda dolgo in trpeče umiral. Naše zadnje upanje je, da bi bili v centru katastrofe. Ne želimo več biti spomin niti opomin živim. Živimo v novi nuklearni mitologiji, ki ustvarja in ohranja spomin na nesveti izvor življenja in na njegov nesveti konec.

V takšnem svetu, kjer je navzoče ne-upanje v prihodnost, se sprašujemo: ali je še kaj svetega, kar bi današnjemu mlademu človeku dalo kakšno upanje ali trdnost? Postavlja se vprašanje, ali je današnji človek visoko razvite industrijske družbe še sposoben doživetja izkušnje svetega? Ali se sveto lahko še manifestira človeku, ki živi s tehnološkim instrumentalnim besednjakom? Ali to sveto živi in je možno samo v »znotrajsvetnem« območju ali ima kakšno okno odprto v neskončno, nedoločeno in odprto?[2]

Človek je bil nekje imenovan stroj, ki proizvaja bogove. Ali to danes še velja? Ali ni ta stroj danes že preveč zarjavel in utrujen, da bi lahko še proizvajal bogove? Morda si lahko planira samo še dopust brez sanj in mitov, ki bi mu ohranjali spomin na sveti izvor življenja in sveta. Izgubil je absolutno. Danes je tisti, ki se sklicuje na neke absolutne vrednote, obsojen na totalitarizem, obsojen je, da se sklicuje na lažne vrednote. Vsi absolutizmi so padli in so obsojeni. Pomislimo na absolutni monarhizem, absolutno resnico, absolutno oblast... Absolutno je bilo vrženo s svojega trona, njegovo mesto pa je dostojanstveno zavzelo relativno. Morda so prav politične izkušnje Evrope s svojo politično izkušnjo absolutizmov pripomogle k liberalizmu, ki je razvil v srcih in razumu današnjega človeka toleranco, pluralizem (politični in verski), individualizem in antidogmatičnost. Kar velja danes, je kritičnost. Kritičen duh do vsega, kar je, kar je bilo in kar bo. Človek je iskalec po definiciji. Že od Platona naprej vemo, da je človek le ubog iskalec resnice in da teži k resnici. Filozofski skepticizem je edini sprejemljiv v sodobni demokraciji.

V svetu, kjer je na vrhu relativno, lestvica vrednot seveda nima globokega pomena. Zgoraj ali spodaj, na vrhu ali na dnu, levo ali desno, vse to izgubi pomen. Sama beseda dovolj pove, vse postane relativno. Tudi ni več enotne šole oziroma smeri v umetnosti, znanosti in filozofiji, ki bi bila prava. Vse so enake, ker so vse relativne. Vse je relativno, tudi relativno samo. Današnja znanost se ne sprašuje več, od kod so stvari, zanima jo le, da vzpostavi odnos med pojavi, ki se jih da opazovati in ki jih je mogoče preizkusiti. Znanost je možna samo v primeru, da je lahko

[2] Zanimiv odmev na prvi del Hribarjeve razprave *Razlika med božjim in svetim* je podal M. Uršič, *Pismo o svetem*, v: Nova revija št. 54/55/56, 1986, str. 1653—1656.

falzificirana.[3] Novi trenutki, nova odkritja vedeno falzificirajo stare. Znanost ostaja samo na področju hipotez in ne na neki zadnji in definitivni resnici. Ideološko si sicer ideologija lahko prisvoji znanost kot svoj absolutni temelj, toda znanstveniki so vedno skeptiki, ker se zavedajo njene relativnosti in hipoteznih trditev. Znanost ne more odrešiti človeka in se končno sama, ko zavzema tako stališče (absolutnosti), postavi v notranji intimni odnos s samim nihilizmom. Znanost je namreč vse konceptualizirala z namenom, da dá odgovor na vse. Z druge strani pa je prav ona tista, ki nas sooča s problemom ne-smisla. Vera in zaupanje v znanost in napredek kot odrešenje sta se razblinili. V bistvu se je vprašala (seveda vedno le človek po njej), če lahko védenje razreši smisel bivanja. Ali pa je morda smisel v horizontu, ki se ne enači z védenjem ter spoznanjem in je v nekem presegajočem razmerju do njega ali je morda celo onkraj védenja.

Izključitev kakršnegakoli sklicevanja na Absolutno je navzoča v vseh nazorih, ki so zavrgli metafiziko.[4] To je očitno pri Nietzscheju. Ta zavrača absolutno tudi v nekem univerzalnem humanizmu. Nietzsche poklanja človeku neki individualizem ali bolje, neko konkretnost, ne neke individualnosti kot univerzalno kategorijo, ampak kot posameznost. Resnica postane preprost način bivanja subjekta, doživetje in v skrajnem primeru neka igra. Človek postaja sam svoj stvarnik, gospodar svoje usode in bivanja. Eksistenca sama po sebi nima nobene vrednosti, pač pa samo toliko, kolikor ji je človek, gospodar svoje usode, pripravljen dati. Sodobno vračanje k Nietzscheju zahodne in naše kulture od marksizma, četudi ne tistega šolsko ortodoksnega, je pomembno. Pomembno je namreč za duhovno ozračje, v katerem smo. Nadalje je kriza Absolutnega v našem času posledica pretiranega spekulativnega mišljenja. Greh zahoda je po Heidegerju, ki je danes gotovo najbolj navzoč v vsej evropski misli, v tem, da je tudi Boga zmanjšal na objekt misli in da je ta Bog premalo božji, tako da se pred njim ne da več moliti in ga slaviti.[5] Seveda se tudi pred ničem ne da ne moliti ne plesati. Ali smo zato lahko samo tiho, ker moramo molčati o tem, o čemer ne moremo govoriti?[6]

Morda res ne smemo govoriti o tem, kar ni izgovorljivo. Toda prav tako lahko molčimo o pomembnih stvareh, čeprav o njih ni moč govoriti v znanstvenem jeziku. Ali potem to ni etična, politična in socialna pasivnost, ki ne prepričuje. Tako rekoč vdati se, saj tako ali tako nič ne pomaga. Izkušnja etičnega biti, biti dober, ljubiti in živeti, je imperativ, in čeprav ni izrekljiv, se mora jecljati ali živeti intenzivno tudi s stisnjenimi zobmi, če je to potrebno.

Današnji človek si je podrl marsikateri most do zvezd. Tudi pod zvezdnatim nebom ne premišljuje več o lepoti in skrivnosti neba, ampak le, kako bi čimprej prišel do teh zvezd, da bi jih lahko uporabljal v svojo korist. Tudi s pogledom, uprtim v zemljo, v lepotah narave ne vidi več sledov božje lepote, ampak le stvari, ki se dajo ekonomsko čim bolj izkoristiti. V svojem utripu je zgubil ritem narave. Ritem narave, ki je v sajenju, čakanju, zorenju in umiranju, ni več njegov ritem. Odkar je postal gospodar narave, tudi naravni ritem sam narekuje. Človek je razbil atom in razbija gene kot zadnje nosilce skrivnosti. Kultura ne sprejema mej razuma in za-

---

[3] Princip o falsifikaciji znanosti je študiral Popper. Glej K. R. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Enaudi, Torino 1970, druga izdaja.

[4] Glej. A. Stres, *Transcendenca v Heideggerjevi ontologiji in Levinasovi etiki*, v: *BV*, št. 2, 1986, str. 149—166.

[5] Prim. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, str. 70—71; T. Hribar, *Razlika med božjim in svetim II*, v: *Nova revija*, št. 52/53, 1986, str. 1240.

[6] Prim. L. Wittgenstein, *Trattato logico-filosofico*, Enaudi, Torino 1986, str. 82.

nika kakršnokoli skrivnost. Z biokemijo prihaja v intimne mehanizme celic. Bioinženirji genetske stroke nam bodo krojili prihodnost. Človeški otrok ni več božji nasmeh, kot bi ga imenoval Tagore, ali božji dar, kot bi rekli pri nas, ampak je sad človeškega programiranja. Ni sad ljubezenskega programiranja, ampak sad kemično-razumskega programiranja. Kljub dolgim in različnim osvoboditvam ter napovedovanju novega človeka in novega sveta, se preroškost »novega« ni uresničila. V dobi namreč, ko ne sanjamo več o zvezdah, ampak jih preštevamo kot denar, ko žalostni več ne vedo, zakaj so žalostni, ko znanstveniki molijo samo svoje védenje, se morda tako kot mladina lahko obrnemo samo še k majhnim stvarem. Če nam ostane samo še nostalgija po Absolutnem, se moramo vrniti in prisluhniti majhnim stvarem. Ne moremo se več varati, da lahko Absolutno doživljamo čisto, iz obličja v obličje, iz duha v duha, kot nekoč, če je bil sploh ta nekoč kdaj resničen. Na pot iskanja Absolutnega mora danes oditi vsak sam, znotraj samega sebe. Religiozna izkušnja je danes postala gotovo težja, kakor je bila nekoč. Vedno težje je v današnjem svetu dojemati stvari in sebe kot simbole neke drugačne stvarnosti, ki bi nas presegala. Stvarnost sveta se je nekako izmaknila religiozni izkušnji. Religiozna izkušnja je nekako izrinjena iz življenja in se prikazuje kot neživljenjska, dolgočasna in tuja vsakdanjemu ritmu življenja. Problem Boga za posameznika seveda ni teoretičen, ampak praktičen. Vsak človek v nekem trenutku pride do točke, ko mora rešiti problem, in to ne po teoretični, pač pa po praktični poti. Osebno se mora odločiti, prevzeti mora neko tveganje in storiti odločilen korak. Med končnim in Absolutnim je prepad, ki ga lahko prekorači samo vera. Ta korak mora storiti osebno.

2. Kako lahko danes zaznavamo božje

Seveda je težko to opisati z določenimi pojmi. Katera beseda namreč lahko pove nepovedljivo, neizrekljivo, skrivnostno? Katera misel lahko razkrije tisto, kar je zunaj kategorij mišljenja? Vsako ime omejuje, zato ne bi smeli govoriti o nečem, kar ne bi smeli imenovati, čemur ne bi smeli dati imena. V Stari zavezi Boga niso smeli imenovati z imenom. On je nad imeni. Ali obstaja danes kak jezik, ki bi znal preseči to kontradikcijo? Beseda, ki bi lahko imenovala Boga, ne bi smela izzveneti v čisti določljivosti, prav tako pa se ne bi smega izgubiti v popolnem molku absolutne nedoločljivosti, kajti taka ne bi bila več za človeka dojemljiva in zaznavna. Med končnim in Absolutnim je prepad, kot smo rekli, človek pa bi rad ta prepad prestopil v skupini, v soljudeh ali s soljudmi, kjer se počuti varno. Samega ga je strah, sam nerad tvega in tveganje je groza brez jamstva gotovosti in varnosti. Človek se nerad sreča z Bogom osebno. Izraelski narod ne prenese neposrednega odnosa z Bogom. Rajši ima posredno-kozmično navzočega Boga. Tako navzočega Boga ali svetega človek lahko »ima«. Sakralno ga lahko objektivizira in seveda s tem tudi neposredno kontrolira. Izraelcem ni dovolj božja navzočnost kot preroškost po besedi, ki je ni mogoče sakralizirati. Narod zahteva ali želi in si ustvarja sakralnega Boga. Dialog od srca do srca zamenjajo sakralni obredi. Tej človeški želji oziroma naravni potrebi svetega se nekako vdasta Mojzes in sam Bog. Človek ne more priti do Boga drugače kot po znamenjih, po sakralnem. Sveto tu ni božji, ampak človeški znak in kaže na njegov odnos do kozmičnih sil. Človek namreč »ima« sveto vedno in živi v njem kot z naravno kondicijo bivanja. Tudi Bog ne more odvzeti, iztrgati človeku tega svetega, če ga noče iztrgati iz naravnega ambienta. Sveto je nekakšna nujna pot, po kateri hodi človek smiselno in udobno. Sveto je to, kar človeka zapisuje smislu in ga trga niču in nesmislu. Toda sveto samo po sebi ni božji prostor ali pro-

stor, kjer lahko srečamo Boga. Horizonte svetega namreč proizvaja človek in samo človek. Biblični Bog se pojavlja v srcu in govori iz srca. Abraham je podoba oziroma praoče vere, kakor ga imenuje Biblija. Kierkegaard nam v eni od svojih najlepših religioznih del opisuje ta dogodek vere pri Abrahamu. Abrahamu pomeni sin jamstvo božje obljube, znak in navzočnost. Nenadoma pa mora tega sina žrtvovati. Nedoumljivo in nerazumljivo. Odide na pot v tišini, kakor pravi pripoved iz Biblije. Ta tišina je božja in človeška, je popoln molk. Je čista vera brez kakršnekoli naslonitve. Izak je moral umreti, da se Abrahamova vera ne bi opirala ne na sveto ne na človeško, pač pa samo na božjo obljubo. Ne sme se opirati niti na njega (sina), po katerem mu je Bog obljubil prihodnost. Ostane mu samo vera v božjo obljubo. Vse tri dni tišine, ko je šel proti gori žrtvovanja, je molčal tudi Bog. Obljuba in vera vanjo je postala edini temelj njegove vere. Ko je Abraham v grozi molka daroval vse in se ni opiral na nobeno sveto konkretno, je dobil sina ne kot sina, ki bi ga »imel«, ampak sina kakor milost, kakor zastonjski dar.[7] Biblični Bog se pojavlja pri Jobu. Job ni samo antropološki traktat o zlu bivanja, niti ni teološka poezija o bolečini nedolžnega, ampak je mojstrovina vere in srečanje božjega. Job je primer dobrega govorjenja o Bogu. Job gre prek vseh svojih sogovornikov, ki opravičujejo Boga z nekim tuzemskim jamstvom in svetnostjo, ki je končno le ideolatrija. Bog je prek vseh garancij, v čisti teofaniji svobode, je milost in zastonjski dar. Tu se javlja zastonjskost vere in ne dokazi, kakor to hočejo Jobovi sogovorniki. Polno versko spoznanje, ali bolje, doživetje, gre skozi prazno, votlo človeško praznino. Velike izkušnje božjega gredo skozi teritorije brez Boga, kot križanje in zapuščenost. Job se je do poslednje moči bojeval proti zlu, na koncu pa je rekel: »Poznal sem te po tem, kar so govorili o tebi. Sedaj te gledam z očmi« (Job 42,5).

Če upoštevamo javljanje božjega v bibličnem pomenu, se ta javlja samo v človeku, ki se bori, ki tvega in izbere svobodo. Smo torej v etičnem področju. Samo etično lahko zazna in registrira božje,[8] največkrat v puščavi svoje lastne odsotnosti, ki je kot prazen prostor, v katerem človek lahko odkrije strašne božje sledi. Bog je diskreten in ne zavzema svetnih položajev niti v »svetih krajih« (prim. Jn 4,21—24). Etičnost pretrga začarani krog svetega. Če je človek res »ustvarjen po božji podobi«, ima v sebi nekaj ontološko svetega. To vsebuje krščanska doktrina o stvarjenju. Torej je človekovo življenje respektirano kot sveto. Zato je človek vrednoten kot cilj in nikoli kot sredstvo za dosego nekaj drugega. Če je namreč človek res ustvarjen svoboden, je nekako Bog postavljen v partnerstvo ali celo v »nemoč«. Bog je umaknil svojo moč, da je pustil človeka in svet svobodnega, da je etika velika in svobodna ter omogoča pojavljanje božjega v vsakem času in vsakem človeku, torej tudi v našem. Bog-z-nami postane križani Bog. Učlovečeni Bog postane zastonjski dar. Ko se Bog spušča v kolesje zgodovine, ne pomeni samo, da je sprejel meje določene kulture, kjer se je učlovečil, kjer lahko po človeško izzveni svoje bivanje, ampak je s tem sprejel še vse drugačne meje.

Božja beseda človeku je tako vedno tudi človeška beseda o Bogu. Bog, ki govori človeku, je vedno v nevarnosti, da bo tak Bog, kakršnega si ustvarja človek po sliki in priliki. To, kar velja za vsakega posameznika, velja tudi za posamezno institucijo in celo za Sveto pismo. Ni kraja, ni prostora, kjer bi božja beseda lahko zvenela čisto brez vpliva človeka, zgodovine ali okolja. Na zemlji ni »čiste« božje besede. Ta beseda je lahko, prav zato, ker se je zgodovinsko pojavila in so jo instrumentalizirali politika, ideologija, človek in njegove človeške razpoložljivosti.

[7] Prim. G. Von Rad, *Il sacrificio di Abramo*, Brescia 1977, str. 77.

[8] Glej D. Ocvirk, *Krščanstvo med Bogom in svetim*, v: *BV*, št. 2, 1986, str. 127—140.

Dvomi in problemi so vedno navzoči in so načini človeškega srečanja z božjim. Ni katedre nezmotljivosti in jamstva zveličanja. To je božja slabost, ki je navzoča med nami, zato za nas. Ne gre za apologijo negotovosti ali zanikanja razodetja, ampak za njegovo zgodovinsko, prostorsko odmevnost. Resnica in gotovost nista sinonima. Avtentična vera vsebuje tudi nezadostnost vere: »Verujem, Gospod, pomagaj moji neveri.« Ta zavest nemoči, to zavedanje slabe vere in slabotne resnice je velika stvar, ki nas lahko pokliče k spravi in zavesti, da resnica nikoli ne tabori v enem šotoru, pa če ima še tako sveta imena. Taka sprava tudi ni slabost, ampak prej moč evangeljske resnice in učlovečenega Boga-z nami, ki seda za mizo z grešniki in se tako omadežuje v očeh čistih. Nepremagljiva Kristusova vera je prav v tem, verovati, da je moč božjega kraljestva lahko hkratna s slabostjo in nemočjo, da se Bog svetu ne more darovati drugače kakor tako. Bog ni prišel, da bi rešil smrti in bolečine njega, ki je oznanjal veselo novico. To nemoč je moral Kristus preboleti v tragičnem kriku na križu. Toda kakšna igra ironije! Tisti, ki je stal pod križem in bil priča te nemoči, je pričal, da je ta umirajoči od Boga, čeprav bi se božja moč lahko registrirala na izziv: »Stopi s križa, pa ti bomo verovali!« (Mt 27,43), ali: »Poglejmo, če ga bo Elija prišel rešit!« (Mr 15,36—37). Toda Bog molči in ne more drugače v zvestobi stvarjenja, kakor da ustvarjeno ostane svobodno in ne-odvisno od Vsemogočnega. Ne ostane nam nič drugega, kakor da v tej tišini spoznamo božjo moč in navzočnost. Tako se Bog lahko javlja v vsaki vesti, nobeni pa se ne more vsiliti. Božja vsemogočnost je hkratna z njegovim molkom, njegova moč s slabostjo. Kristusova veličina je prav v opozorilu, da božje kraljestvo lahko trpi nasilje, da je postavljeno pred samo smrt in da se iz globine te »slabosti« uresničuje moč božjega kraljestva. Pojavlja se Bog, ki ga človek ne išče s povzdignjenimi očmi v višini neba ali z vriskom v nebo, ampak samo s sklonjeno glavo v zemljo; išče ga v krvi in mesu ubogih in zavrženih, ki so zakrament njegove navzočnosti. Še enkrat Bog ni več mogočen in strašen, trikrat sveti, ampak viden v nemoči in svobodi, ki zdrobi vse verige tako svetega (sakralnega) kakor svetnega, ki zapirajo in usužnjujejo Boga in človeka. Ta Bog išče zatočišče na zemlji,[9] hoče prebivati na zemlji, hoče se izenačiti z najbolj zavrženimi tega sveta, najde razumevajoč pogled samo v tistih, ki jih je pritisnilo trpljenje. Poznati Boga pomeni torej trpeti kakor Job.

Táko pojmovanje božje slabosti v svetu je razumljivo v Bonhoefferjevi izkušnji. V agoniji taboriščnih krivic in trpljenja je spoznaval božjo nemoč in slabost v svetu. Toda samo takó je lahko čutil Kristusa blizu, ne kot moč, ampak kot trpljenje. Tudi v njem je umrl Bog tolažnik in mašilec lukenj in se je rodil Bog vere, človeški, križani Bog. Tako se je tudi on približal pragu, ko je bilo njegovo življenje darovano za smisel sveta, ostal je kot živa metafora živim, ker je v takšnih okoliščinah zaklical svoj ne absolutnemu zlu. Tu ne gre za resignacijo ali opravičevanje, kajti nobenih razumskih razlogov ni za razlago trpljenja in zla, bodisi fizičnega ali moralnega. Odrešenjsko moč trpljenja ne gre iskati v hvaležnem odnosu do trpljenja, ampak kljub trpljenju in zlu. Človek se lahko najde, očisti ali prerodi v trpljenju, nikakor pa ga ne more blagoslavljati, kajti trpljenje, zlo in greh bodo vedno ostali kot kontradikcija sveta. Kajti, da slepi spregledajo, da gluhi slišijo, da mrtvi vstanejo... (Mt 11,5—6, Lk 4,18), to je veselo oznanilo in božje delo.

3. Neizbrisna navzočnost trpljenja

Trpljenje je zaznamovanost sveta; bolj ko prodiramo v skrivnosti vsega bivajočega, bolj se nam zarisuje na horizontih skrivnosti same. Trpljenje v končni stopnji

[9] Prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Chr. Kaiser, München 1972, str. 197.

ni problem, ampak vprašanje. Trpljenje ni kakor situacija, ki išče izhod, ampak osamljenost, potreba po priznanju, vprašanje smrti... je vprašanje, ki zahteva svoj odgovor (če je). Trpljenje je naprej vprašanje smisla in vrednote. Kakšen smisel ima in čemu je vredno trpeti. To vprašanje je drugačno od vseh drugih, ki so prav tako težka in zahtevajo odgovor, kot na primer: ali je Bog, kdo sem jaz, kakšen smisel ima življenje? Vprašanje trpljenja je negativno vprašanje. Izhaja iz globine, iz notranjosti, iz prizadetosti. Vprašanja si postavlja samo človek, živali si jih ne postavljajo. S tem, ko si človek postavlja vprašanja, se ima nekako v posesti, v avtoposesti. Ob vprašanju se človek postavlja v odnos, v relacijo s stvarjo, o kateri se sprašuje. Zato je tukaj vprašanje trpljenja nekako povsem drugačno od vseh drugih vprašanj. Trpljenje namreč spodbije tisto »imeti se« v posesti, v avtoposesti. Trpljenje spodbije samega sebe in s tem sleherne volje do moči in obvladovanje samega sebe in svoje prihodnosti, gotovosti in trdnosti. Ob tem človek preizkuša svojo temeljno končnost. Trpljenje človeka razlasti samega sebe. Trpljenje je namreč znak za »ne imeti se«, ne postavlja se v odnos. Trpljenje je tam, kjer človekov govor onemi. Lahko opišemo okoliščine trpljenja, ne moremo pa ga definirati. Najbolj intimno v trpljenju je to, da nam izmakne samega sebe. Trpljenje ne poteka hkrati z bolečino, ni identično bolečini. Trpeti ne pomeni vedno čutiti bolečine. S kako močnim trpljenjem smo na primer zaznamovani ob smrti drage osebe, ob ponižanju, ob pomanjkanju ljubezni, v pohabljenosti itd., pri tem pa morda ne čutimo nikakršne določene bolečine. Bolečino in trpljenje sicer zaznavamo, a drugače, čeprav sta obe notranji izkušnji in zaznamujeta vsega človeka.

Trpimo, ker nismo ustvarjeni samo po meri »znotrajsvetnega« sveta. Trpimo, ker eksistenčno nismo po meri temu, kar je v naši zavesti. Zmanjšati človeško trpljenje na bolečino pomeni zmanjšati človekovo veličino. Tako bi ostale samo potrebe in zadovoljitve potreb, ostal bi tekoči trak bolečine in užitkov brez smeri in brez smisla. Ostane samo človek kot kompliciran in specializiran žival z bolj ali manj kompleksnimi potrebami. Bolečina tako postane le tehničen problem, ki ga rešujejo razne terapije in socialne ureditve. Ves človeški obstoj se lahko tehnično reši, to je samo vprašanje tehnike. V takó zmaterializiranem in nehumanem svetu je jasno, da človeški fetus, neozdravljivo bolni, ostareli in obrobniki nimajo pravega mesta v tako programiranem humanem svetu. Na psihološkem nivoju opozarja Viktor Frankl, da za ravnotežje osebnosti ni dovolj samo znati delati in uživati, ampak tudi trpeti.[10] »Uresničiti se je spravljivo z neuspehom,« poudarja isti avtor in »kot je tudi uspeh spravljiv z zaničevanjem«.[11] Trpljenje tako lahko postane pot za spoznanje človeka in njegove globinske identitete. Trpljenje je možnost identifikacije človeka, ob čemer človek lahko spozna, kdo je. Križani Bog ne osvobaja od trpljenja, ampak osvobaja trpljenje. Morda se je prav tukaj Bonhoeffer identificiral s Kristusom.

Temna izkušnja občutka trpljenja in krivde, ki tli v stiski ne-smisla in ga izziva, ki pa je izrinjena samo v izkušnjo konkretnega zla in bolečine, ni nikakor sposobna poučiti in prepričati (za)vest o etični kvaliteti škandala trpljenja. Ko zrinemo problem zla na lahke in gole psihološke anomalije, se izgubi tista razsežnost spoznanja, ki bi nas lahko pripeljala do spoznanja in protesta vsaj proti tistemu zlu, ki bi ga bilo možno in potrebno odstraniti, ali pa vsaj ne vdati se mu. Problem zla in trpljenja je tudi zmanjšan in omejen, če se omeji zgolj na obsodbo premoči kulture nad

---

[10] Prim. V. Frankl, *Homo patiens. Interpretazione umanistica del dolore*, Oasi, Varese 1972, str. 33.
[11] Glej. V. Frankl, *La sofferenza di una vita senza senso*, LDC, Torino 1978, str. 84.

naravo, socialnih struktur nad svobodo posameznika, ideologije nad življenjem itd. Tu gre lahko za kaj globljega, gre za to, da se lahko poučimo o temeljnem pomenu smisla. Ta smisel nam oznanja nemoč posameznika in kolektiva, da vzpostavi absolutne kriterije pravičnosti in pogoje za opravičenost bivanja. Škandal zla je definitivno možen v obzorjih človeške etične zavesti, kjer je perspektiva smisla kot objekt neizogibne osebne odgovornosti projicirana v presežnost samega sebe. Škandal zla in trpljenja je konstitutivno znotraj zavesti, ki se ne vda samo v imanentni smisel. Etična zavest zla in trpljenja je lahko »kriza« in »temelj« religiozne izkušnje. Kjer ni zavesti zla, je nekako radikalnost človeških želja in vsa teža nepravičnosti, ki so navzoča na zemlji in vsakdanjem življenju, cenzurirana ali avtocenzurirana. Seveda užitki ali veselje v življenju nekako prekrijejo navzočnost zla in trpljenja in vprašanja po njem. Izkušnja trpljenja in zla odpre neozdravljivo rano na instinktivno pripadnost, biti-na svetu kot dobro samo po sebi. Je res dobro, da smo, da bivamo na svetu? Trpljenje je živeto kot razkorak med presežnostjo lastnih želja po biti in omejenost naše možnosti biti. Razlika je med dobrim, ki ga slutimo, in zlom, ki ga ustvarjamo. Trpljenje samo po sebi ne odvzame veselja do bivanja in do življenja. Trpljenje odpre le neozdravljivo rano, ki opozarja na tragično spoznanje naključnosti brez smisla in nas potisne v igro temnih in nerazložljivih sil, lahko pa nas kot izkušnja končnosti, ki je v naših dneh vedno močnejša, pripelje do globoke religiozne izkušnje.[12]

4. Družbena razsežnost vere

Mlad slovenski kristjan se srečuje z mladimi sovrstniki, ki niso verni in se nimajo za verne. Seveda danes ne govorimo več o krivdi posameznika za svojo nevero, ker so socialno družbene okoliščine takšne, da posameznik lahko zanika Boga in da pri tem osebno ni »kriv«. Ne gre za to, da bi vse neverne imeli le za anonimne kristjane, če uporabimo Rahnerjev izraz, čeprav za mnoge to lahko velja. Ne gre tudi za samo ločevanje besednega izražanja tistih, ki pravijo, da verujejo v Boga, in tistih, ki to zanikajo. Globinska spoznanja, ob katerih se odločajo zadnje stvari in tudi resnica o zanikanju ali verovanju v Boga, bo verjetno ostala skrivnostno neodgovorjena. Ne gre za to, da komu ne bi priznali, da je ateist ali veren, če se za to ima. Gre za to, da je kriterij, ki je pri tem odločilen, le ljubezen. Ta kriterij pa je skrit v najglobljem intimnem delu človeka in ga lahko spozna le tisti, ki pozna te globine. Samo Bog, ki te globine pozna, bi lahko povedal, kdo je resnično veren in kdo ni. Človek lahko vidi le znake ali sledi, ki so bolj zaznavne, a ne iz besed, ampak iz del in prakse.

Kakor obstaja zanikanje Boga v dobri veri, tako lahko obstaja tudi resnična iskrena negacija Boga. Ta negacija ni povezana z grehom ali krivdo. Psihološka in življenjska ozadja za eno in drugo odločitev so zanimiva. Saj vemo, da so lahko člani ene družine glede tega med seboj različnih prepričanj.

V mnogih primerih pa ne gre za pravo nevero oziroma zanikanje Boga, ali vsaj o tem ne bi mogli govoriti kakor o množičnem pojavu. Bolj množičen pojav pa je indiferentnost ali bi morda tukaj lahko govorili o krivih bogovih. Tu bi lahko našteli idolatrijo denarja, imetja, zdravja, mode ali z danes že udomačeno besedo, vsakodnevnim potrošništvom. Tej idolatriji so podvrženi eni in drugi, pa tudi sociokulturen prostor, ki človeka vedno bolj determinira kot fenomen in stvar, omogoča takšne in podobne mnogoštevilne in mnogoizbirne idolatrije. V takšni idolatrični kulturi je človek popolnoma reificiran, postaja stvar med drugimi stvarmi. Postaja tvar, ne oseba in je razkosana na koščke brez sredine in brez smisla.

[12] Prim. R. Guardini, *Religion und Offenbarung*, Würzburg (Werkbund V.) 1958.

Vendar pa v zahodnem svetu danes radi govore o potrebi po svetem. Nekateri govorijo celo o lakoti po svetem, posebej pri frustrirani mladini.[13] Tudi pri nas so razne raziskave v zadnjem času pokazale porast vernosti.[14] Ne glede na administrativno-kulturno odpravljanje svetega v strahu, da je le to vedno v svojih temeljih povezano z božjim in konkretno s krščanskim Bogom in vero, pa se pojavljata lakota ali potreba po svetem. Da se ne zruši svet v kaos in nič, kjer se razum ustavlja na mejah možnega, se pojavlja neko iracionalno, ali bolje povedano, nadracionalno ali sveto ali celo vračanje nekega pogansko-sakralnega. Težko je danes govoriti in najti jasno in odločno besedo. Vse je izraženo bolj kot šepet, kot odmev, kot slutnja. V hrupu sveta, strojev in ideologij je potrebno slišati tudi ta šepet in molk. Značilna tišina današnjega sveta le ni absolutna tišina, absolutni molk, ampak je le tišina s pritajenimi glasovi. Morda bi se nekateri radi vrnili na temelje svetega predkrščanskega, kakor da bi krščanstvo samo bilo krivec za smrt svetega. Tako vračanje v pogansko sveto je lahko neko prikrivanje agnosticizma, kjer se politeizem vrednot sublimira s politeizmom. Sakralizacija sveta in narave pa je alibi za izgubljeno transcendenco. Seveda je tudi krščanstvo lahko (bilo in je) tolažilen nihilizem, kjer se smisel življenja in stvari prenese v nedoločen onkraj, da se negira sedanjost. To je kompleksen pojav, ki bi zahteval širše obrazložitve. Seveda se moramo vprašati, ali ni morda tak porast svetega le beg pred negotovostjo, frustracijo, anonimnostjo ali razočaranje nad koncem mesijanskih zemeljskih pričakovanj. Z druge strani pa tudi psiholoških potreb in človeških nagibov ne smemo zavračati kot nesmiselne in vedno le odtujevalne. Saj se vse želje, sanje, potrebe, ki jih kažejo mladi ljudje, ne morejo nasititi z nekim modernim nihilizmom ali praktičnim ničem. Tako te tendence, želje, potrebe kažejo le na neko realiteto, ki mora biti spoštovana in nekam usmerjena. Te »želje« in »potrebe« so lahko usmerjene tudi v transcendenco in Boga. Tudi ateizem je namreč racionalno neutemeljen, nedokazljiv in nemerljiv. Kakor namreč nevera v globini nima zaupanja v smiselni temelj, ima po drugi strani globoko prepričanje in zaupanje v stvari, ki niso utemeljene v sami stvari.

Če danes lahko govorimo o neveri kot nekem množičnem pojavu, to v sociološkem smislu pomeni, da obstaja neko »ozračje«, »klima« sodobnega ateizma, in to zaradi socialnih struktur (javno življenje, literatura, znanost, umetnost, sredstva družbenega obveščanja...), kjer sta vera oziroma Bog odsotna. Bolj kot o množičnem ateizmu bi tu lahko govorili o socialnem pritisku, ki ga ustvarja. Ateizem sam

---

[13] Glej A. N. Terrin, *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Morcelliana, Brescia 1985; E. Barker (ed.), *New Religious Movements. A Perspecitve for Understanding Society*, Edwin Mellen Press, New York 1982; B. Wilson (ed.), *The Social Impact of New Religious Movements*, The Rose of Sharon Press, New York 1981; J. H. Ficheer (ed.), *Alternatives to American Mainline Churches*, The Rose of Sharon Press, New York 1983; F. Ferrarotti in drugi, *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978; R. Jummel, *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart—Berlin—Köln— Mainz 1980; J. R. Giscard, *Le nuove religioni giovanile*, Edizioni Paoline, Torino 1986.

[14] Prim. Z. Roter, *Od krize religije k religiji krize*, v: *Teorija in praksa, št. 7/8, 1986, str. 732—735. Avtor navaja iz obsežne sociološke študije dr. Srdjana Vrcana mnenje o neki revitalizaciji religije v zadnjem času,posebno po sedemdesetih letih. Navaja dobesedno: »Če se opremo na določene osnovne kazalce in znamenja, lahko — z določenimi omejitvami — ugotovimo, da je v sodobnem jugoslovanskem družbenem in kulturnem prostoru vendar prišlo zaradi vplivov sodobne krize do nekaterih sprememb v verski situaciji, in to v bolj ali manj prepoznani smeri. Lahko sklepamo ali pa to lahko vsaj naslutimo, da so nastopili premiki, katerih bistvo je določeno upočasnjevanje in ustavljanje sekularizacije in določena revitalizacija religije.« Roter pravi, da premiki sicer niso spektakularni, toda vendar dajo naslutiti preobrat tudi v javnomnenjskih raziskavah v Sloveniji, na katere rezultate se Vrcan v svoji študiji tudi sklicuje.*

po sebi ni originalen pojav, ampak izpeljan. Negacija Boga predpostavlja njegovo afirmacijo. Zato je ateizem postreligiozen fenomen. Pri nas bi lahko rekli postkrščanski fenomen.

Ateizem hoče biti tudi sistematični ateizem, ki želi podati racionalno opravičenje svoje negacije Boga in svojega svetovnega nazora brez Boga. Marksizem se želi predstaviti kot »znanstveni« ateizem, ki najde svoj temelj v izkustvenih in naravnih znanostih. Tu ne gre za »metodični ateizem« v znanosti. V tem namreč ne gre toliko za negacijo Boga, ampak za »izključitev« Boga iz formalnega plana pozitivne znanstvene raziskave. Metodološki ateizem ne negira Boga v pomenu, da bi znanost lahko radikalno razložila svet brez Boga, ampak preprosto, ker v tem specifičnem planu ne srečuje Boga. Znanost je v nekem pomenu laična. Metodološki ateizem pa seveda presega svoje meje tam, kjer znanost postaja mit, v pomenu, da lahko daje zadnje in edine odgovore o pomenu sveta in človeka. Ateizem se nadalje prikazuje kot humanistični, kjer v prvi vrsti ni negacija Boga, ampak afirmacija človeka. Če obstaja Bog, je človek nič, trdi Sartre. Nietzsche pa razglaša smrt Boga kot osvoboditev človeka. In odslej poznamo Camujevo vprašanje, kako postati svet brez Boga. Že Garaudy trdi, da se marksistični ateizem ne začne z negacijo, ampak z afirmacijo. Gre za avtonomijo človeka kot ustvarjalca in samoustvarjalca. Človeška svoboda in avtonomija zahtevata zavzetje enega stališča — ali človek ali Bog. Bog je tu videti kot rival in konkurent. Odnos med njima je mišljen kot odnos suženj-gospodar. Seveda je izbran človek. Osvoboditev človeka je zahtevala smrt božjega. Človek je morda resnično in v dobri veri pričakoval, da ga bo resnična osvoboditev izpod božjega jarma pripeljala v pravo človečnost. Toda alternativa Bog/človek je napačna. Po mnenju kristjanov in vernikov pri nas je to najbolj tragična napaka našega časa in naše dobe. Problem ni bil ali ne bi smel biti v izbiri enega ali drugega, ampak v spravi med obema, in to s posredovanjem edine pravilne dialektike, ki je dialektika ljubezni. Sožitje, sobivanje Boga in človeka je zanimiv filozofski problem in je morda konflikten v dialektiki biti, v dialektiki so-delovanja, ni pa konflikten v dialektiki ljubezni. Morda je samo v tej dialektiki rešljiv ta odnos ali vsaj razvidna lažnost alternative Bog/človek. Saj ljubezen združuje, ne da si podvrže drugega.

Tudi alternativna izbira svet ali Bog je lažna. Zvestoba Bogu ali zvestoba svetu ni izključujoča.[15] Svetopisemski Bog je ves potopljen v svet in zgodovino človeka. To je Bog, ki trpi, ljubi in sodeluje s človekom. To je Bog, ki razume. To ni več odsotnost, ampak prisotnost kot čisti dar ljubezni, ki se lahko samo daje in daruje, ker je Ljubezen. Njegova drugačnost ne pomeni indiferentnosti in brezbrižnosti, posebno ko vemo o njegovi nezaslišani odločitvi, da postane človek med ljudmi. Kristus ni prinesel božjega sporočila, da bi ga nam oznanil in razodel, ampak je bil sam to oznanilo. On je bil ta zastonjska ljubezen. Tako za vero ni dovolj, po mnenju teologov, da se človek nauči nekega nauka, ampak da živi Jezusa Kristusa.

Ateizem pa je za nas kristjane velika izkušnja ali pouk. Božji obraz je možno spoznati le po poznavanju pravega človeškega obraza. Kakor ugotavlja veliki poznavalec sodobnega ateizma Girardi: »Ne moremo do konca biti zvesti Bogu, če nismo zvesti človeku.«[16]

Ateizem lahko zori našo vero in jo nenehno očiščuje. Veren se mora pred nevernim vedno spraševati za razloge svojega upanja in vere v Boga. Veren se vedno zaveda, da Bog nikoli ni tak, kakor ga ima, če seveda noče imeti malika. Vera pri nas v Sloveniji gre skozi kulturno polje zanikanja Boga. Naša vera mora iti skozi očišču-

[15] Glej. J. B. Cobb, *God and the World*, Westminster Press, Philadelphia 1969, str. 9.

[16] G. Girardi, *Credenti e non credenti per un umanesimo nuovo*, Vallecchi, Firenze 1969, str. 51.

joč ogenj nevere kot kulturne negacije Boga, v okolju, kjer živimo in katerega del kulture smo. Toda tudi vera vernika bo vedno z dvomom prešinjala kulturno negacijo Boga in bo zato znamenje. To znamenje bo potrebno, pa naj bo še tako zanikano ali celo zasovraženo in oporekano. Odnos, ki ga veren tako živi, je lahko vsekakor bolj čist in avtentičen. Vera ne prinaša nobenih družbenih privilegijev, prinaša celo težave in posmehovanje. Zato mora biti vera odrasla, zrela, osebna, prečiščena. Danes lahko rečemo, da naš Bog ni tiran sveta, naš Kristus ni Pantokrator, ki bi želel zavladati nad ljudmi in delil socialne privilegije svojim privržencem. Kdor danes pri nas sprejme vero v Jezusa Kristusa, mora to storiti zastonj, in celo plačati mora za to. Tako lahko rečemo, da paradoksalno ateizem postaja sol za našo vero ali kot pravi Dostojevski, predzadnja stopnica, ki vodi k popolni veri.[17]

Naše napeto socialno in kulturno življenje v Sloveniji bi danes mirno lahko imenovali post-ateistično. Vse se usredinja v alternativo, ali bomo šli v utopično napetost in odprto prihodnost ali pa v ideološko varnost stare in preizkušene poti moči. Tudi za kristjana je to alternativa, ki ga prav tako pogojuje. Njega in njegovo vero. Ali bomo verovali in sprejeli moč Ljubezni ali ljubezen moči. Vsaka moč (oblast), ko je postavljena pred neizbežno prakso, se navadno konča vedno tako, da dehumanizira človeka v skrajnosti sovraštva in trpljenja, ker je nezmožna uresničiti svoje abstraktne vizije in interpretacije družbe, zgodovine in božjega.

Zgoraj navedeno napetost bi lahko vzporejali z napetostjo med Logosom in Erosom. Logos je lahko v službi erosa, ne pa obratno. Morda bi se samo tako izognili imperializmu razuma, ki nas lahko pripelje do nihilizma. Eros nas vodi v življenje. Ta si nikoli ne prisvaja dokončne posesti resnice. Je vedno le na poti k resnici, ki mu nikoli ne pokaže svojega obraza v kakšni končni in zadnji ideji. Pomislite, kako bi bilo, ko bi se kakšnemu slovenskemu filozofu razodela resnica v zadnji in dokončni ideji. Napisal bi zadnjo knjigo, spesnil bi zadnjo pesem in potem ne bi bilo potrebno več nobenih novih knjig, nobenih novih pesmi in nobenih novih idej, kajti vsi bi se zadovoljili in napolnili s to eno, zadnjo in dokončno.

Brez ironije vemo, da smo le na poti v »obljubljeno deželo«, ki jo slutimo, toda nikoli ne izkusimo dokončno, niti z lučjo od zgoraj niti z milostjo niti s še tako živo vero, vse dokler bo človek v teh človeških in zemeljskih koordinatah. Kolakowski se sprašuje,»zakaj podgane nimajo svojih templjev in svojih svetih knjig?«.[18] Avtor se strinja, da človek s tem, ko je sezidal templje in ima svete knjige, še nima ključa, da bi lahko razpolagal s transcendentnim razumom in z njim predpisoval politične in socialne ureditve. Božje poti se namreč dosegajo po drugačnih sledovih, in to mističnih, obrednih, verskih in molitvenih. Razum pušča človeka svobodnega pred izbiro teh vrednot. V takšni luči se kristjanu kaže danes božja podoba. Ne Bog kot metafizična stvar, ki ima sam sebe v svoji lastni zaprtosti, ampak kot akt, dejanje, dinamičnost, akcija, darovanje samega sebe in komunikativna medosebnost. Bog je cilj prek (nad), nefiksiran in statično nedoločen, je težišče k prihodnosti, ki ima neskončno odprte in nove dimenzije. Bog ni stvar, ampak dej, duša stvari. Bog Jezusa Kristusa je Bog, ki se daruje in ne more drugače, ker je Ljubezen po definiciji. Če ni navzoča ljubezen, pa se razvija ideologija moči, brez izkustva ljubezni, kjer vlada anti-ljubezen v vladanju in posedovanju. Kot pravi La Valle, Bog Jezusa Kristusa »ni Bog, ki vlada z nasiljem,« Bog, ki bi se bojeval z orožjem enega naroda proti drugemu, »Bog, ki se da doseči samo prek avtoritariziranega osebja«, pač pa

[17] Prim. F. Dostojevski, *I demoni*, Mondadori, Milano 1964, II del, str. 360.

[18] L. Kolakowski, *Le religioni. Su Dio, il demonio, il male e altri problemi della cosidetta filosofia della religione*, Sugarco, Milano 1983, str. 133.

je potrpežljivi Bog, Bog za vse, Bog vseh narodov, Bog, ki deli svojega duha vsem. Bog, ki privilegira obrobne in tujce; ni »ljubosumni Bog« na svoje zakone, na svoje templje in cerkve, na svoje duhovnike in svoje vernike, ampak je ljubosumen na človeka. Bog, ki ni podoben vladarjem in cesarjem, ampak tistim, ki služijo in se darujejo. Bog, ki ne deluje in ne vodi zgodovine po čudežih in z ognjeno teofanijo, ampak »skriti Bog«, ki deluje v zgodovini v srcu svobode in človeške odgovornosti.[19]

V nekem pomenu je avtentični znak družbene razsežnosti vere ljubezen in ne »vera«. Če je interpretacija vere nevtralna, pasivna ali nezainteresirana do socialnih problemov in življenja, se postavlja na neki »status quo« in je sokriva krivic, ki se dogajajo v življenju. Bog nas mora osvobajati. Seveda je Bog presežen in drugačen, toda če je ta drugačnost tako drugačna, da se nič ne tiče naših želja, upanj, sanj, bojev, svobode, postane nazadnje nezanimiv. Saj svobode ni v abstraktnem čistem stanju, zato mora biti tudi osvoboditev realna in se lhako in mora realizirati znotraj sistema odvisnosti. Mnogi mladi danes sicer zelo alergično gledajo na odvisnost, morda mnogi tudi zato zavračajo Boga. To je bilo posebej v ospredju pri nas okrog 1970. Odvisnost in osvoboditev nista pojma, ki bi se izključevala. Vsaka odvisnost še ne pomeni suženjstva. Mene drugi tudi ljubezensko pogojujejo in se čutim odgovornega. Osvobajanje je dialektično, sprejema in ne odvezuje odvisnosti. Tako, da je tudi pojem Bog-človek, ki bi se partnersko izključevala, lažen problem. Če je ljubezen prava, če je zastonjski dar, ne more nikoli poniževati. Bog, ki bi zahteval, da človek zanika in se odpove svoji svobodi, svojemu dostojanstvu, gotovo ne bi mogel biti sprejet. Kako bi mogel biti mišljen drugače kot Ljubezen, ki osvobaja.

Družbena prihodnost vere v Sloveniji je v rokah kristjanov. Seveda je odvisna in pogojena še od marsičesa drugega, toda po vsej verjetnosti je najbolj odvisna od kristjanov. Božja podoba bo takšna, kakršno bomo živeli kristjani. Kristjani ali Cerkev, ki ni verovna, naredi tudi Boga, ki ga oznanja, neverovnega. V današnjih pogojenih in političnih razmerah sicer na zunaj kaže, da ima prihodnost institucionalna Cerkev. Toda institucionalna Cerkev kot takšna, ne mislim konkretno naše slovenske, je preveč podobna nekakšni politični stranki. V instituciji lahko prihaja do veljave preveč podoba ljubezni kot moči in ne moči Ljubezni, kot smo omenjali. Najbrž bo ljubezen lahko edino domovanje Boga med nami in edino domovanje verovnega Boga ljubezni, ki ga je oznanjal Jezus iz Nazareta. Zato pa je tudi odgovornost mladih kristjanov velika. Ne gre za preštevanje, katerih je več, vernih ali nevernih (ki bi radi še svoje mrtve delili na »vaše« in »naše«), pač pa gre za znake ljubezni, miru, sprave, zastonjske ljubezni, neideološke resnice itd. Čeprav se je rana zasadila v naš narod, rana, ki nas loči po ideološki pripadnosti in kaže, da nekateri ne bi mogli živeti brez teh delitev, bo prihodnji rod mladih upošteval le kriterije ljubezenske pripadnosti in ne ideoloških meril. Če je pomembno filozofsko vprašanje, da smo pozabili na bit, je najbrž še bolj pomembno ali usodnejše, da smo pozabili na ljubezen. Morda pa neki znaki mladinskih samomorov že opozarjajo na to usodno pozabljanje. Ideološki boj se nam je zarisal v srce in možgane. Rana se je zarisala med ljudi lastnega naroda. Morda prav zato porajamo malo ljubezni, sožitja in sprave, zastonjske ljubezni in neideološke resnice. Sposobni smo pisati in analizirati sonete nesreče.[20] Toda ti še vedno segajo na področje svetega in vprašujočega. Soneti nesreče imajo namreč na razpolago veliko razlag, hvala Bogu, ker presegajo ideološko omejenost, ker govorijo in razodevajo to, kar je onkraj be-

---

[19] Prim. R La Valle, *Fuori del campo*, Mondadori, Milano 1978, str. 87.

[20] Glej. T. Hribar, *Hölderlinov ubožni čas in Prešernova Zgubljena vera*, v: *Nova revija*, št. 48/49, 1986, str. 527—546.

sed. Sprašujemo se lahko, kako je Bog navzoč v peklu, ki ga je ustvaril človek, kako je navzoč v Auschwitzu, ki ga je ustvaril človek, kako je navzoč v družinah, kjer se sovražijo, v narodu, kjer se delijo itd.

Ko bodo pa napisani soneti sovraštva, ko bomo sposobni ustvarjati samo še takšne sonete, bo najbrž razlaga lahko le še enosmerna. Soneti sovraštva bodo namreč brez spomina in upanja. Orožje in sovraštvo pa lahko narekujeta takšne sonete samo tistim, ki ne zaznavajo svetega dihanja sveta. Umetnost je avantura neke presežnosti, ki preide meje sveta in svetega. Ni v sami umetnosti tisto, kar kaže, ampak onkraj tega. Tisto, kar kaže, ni v sliki, ne v melodiji niti v pesmi, ampak zunaj nje, je onkraj nje. Zato umetnost tudi različno odmeva. Ima pa svojo večno nalogo. Zato bo Spomenka Hribar morala klicati k spravi ne kot k politični akciji, kajti tako bo morala prej ali slej onemeti, ampak kot k umetniškem zagonu. Bolj ko se svet potrjuje kot prihodnost in postaja jasen dan resnice, ko bo vse imelo svoj smisel, ko bo vse imelo svojo vrednost, ko bo vse pod gospostvom človeka in zanj, bolj bo umetnik moral iti v smeri, kjer še ni nič smiselno in se vse izmika cilju in zadnjemu dosežku. Najbrž je naloga umetnikov prav v tem, da nas kličejo in usmerjajo proti prostoru, kjer je vse to, kar smo dosegli, kar smo, kar se pojavlja na zemlji, vrženo v nepomembnost, kjer je vse to, kar je ne-resno, ne-resnično, kakor da nam prihaja onkraj avtentičnosti.[21] Tako nam ostane umetnost, kot magija, ki se ne razodene. Ostane indiferentna v molku, da bi spregovorilo ozadje. Zato jo lahko razlagamo, razbiramo tako različno, tako drugače, kakor ga dojamemo. Soneti sovraštva, soneti groze orožja pa imajo samo eno razlago: smrt in nesmisel brez metafore.

Mnogi pravijo, da so se v današnjem duhovnem ozračju bogovi umaknili, da se je božje skrilo in da so ostali ljudje in samo ljudje. In če je Beseda umrla z Bogom, kaj pomeni še izgovorjena človekova beseda v osamljenih stvareh sveta? Ali naše sanje še lahko iščejo svoj center, četudi izgubljen, ne da bi se same izgubile v negativni večnosti? Ali nam ostaja še kakšno upanje v nas ali zunaj nas? Morda celo več ne čutimo ran ali nostalgije in jih nismo sposobni čutiti. Naša kultura se namreč z vso silo trudi, da proizvede človeka brez spomina, brez preteklosti, brez nostalgije in brez upanja. Prava umetnost pa je kot molitev, vidljiva senca nevidne Besede. Beseda, ki ni hvalnica sramote, smrti in niča, ampak kažipot tega, kar je presežno, kaže na to, kar je navzoče čez, iznad besed in ki kaže v sebi znamenja izgubljene polnosti in prisotnosti. Dokler bodo umetnike vžigali zatajeni in izgnani bogovi, odmevi in šepeti svetega kot smisla, bo še vedno brlela večna luč kot morski smerokaz tistim, ki se nočejo sprijazniti z brodolomom kot zadnjim smislom bivanja. Dokler je molitev, dokler je umetnost, dokler so zvonovi, pa čeprav v puščavi, kjer so večne obale peska prekrile življenje, je znamenje, da sveto še obstaja kot smerokaz upanja in smeri k smislu in k Bogu.

5. Pomembnost skupine pri izkušnji vere

Verske mladinske skupine predstavljajo neki privilegiran položaj za doživljanje verske izkušnje v današnjem modernem času, ko ambient ni več naklonjen verski socializaciji. Mladinske veroučne skupine pomenijo zanimiv prostor komunikacije verske izkušnje, zakaj v takih skupinah se poraja in izvaja sistem simboličnega izražanja v jeziku, primernem njim. Smisel te religiozne izkušnje postane sporočilo. Skupina za mladega človeka postane nova življenjska religiozna kvaliteta, čeprav začasna, kjer pa lahko doseže osebno identiteto in najde smisel bivanja. Komunikacija, tukaj religiozna, postane posebej močna in globoka, ker se godi in dogaja na

[21] Prim. M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Enaudi, Torino 1967, str. 216.

živi izkušnji pričevanja. To ni sporočilo, ki se prenaša besedno, ampak živa izkušnja pričevalcev, ki postanejo sporočilo na versko-življenjskem področju. V skupini lahko mladi začutijo tudi svojo versko pripadnost Cerkvi.

Vse sociološke raziskave potrjujejo, da je pripadnost verski skupnosti eden od zelo pomembnih dejavnikov pri formaciji verske in osebnostne identitete. Tako lahko verska mladinska skupina in njena močna verska izkušnja pomaga mladim, da si ustvarijo osebni verski sistem. Seveda obstaja nevarnost, da te skupine postanejo intimistično zaprte, ker se posvečajo bolj mistično-molitveni dejavnosti in se oddaljujejo od socialnih dejavnosti ter navzočnosti. Edini poudarek na prijateljstvu in medsebojnih odnosih lahko razvije tudi individualizem skupine. Toda navadno se to ne zgodi, ker te skupine izhajajo iz vsakdanjega, problemskega življenja, ki je v skupini in se v medsebojnih reakcijah in komunikacijah tudi rešuje, ker mladi pripadajo še drugim skupinam in krogom.

Kjer vlada »socialni pluralizem« ali pluralizem vrednot ob popolni odsotnosti kakršnihkoli skupnih vrednot, skupinske akcije ali skupnega dobrega in kjer družba pomeni samo kraj in prostor sobivanja, bo prej ali slej taka družba postala tudi kraj globoke alienacije in uničevanja subjekta kot osebe. Skupnost in oseba sta nujno soodvisni in ni enega brez drugega. Posameznik v skupnosti išče svojo potrditev in svojo izgubitev. Za mladega človeka je nujno, da išče kraj in prostor, kjer je lahko to, kar je, tudi pred drugimi, v skupnosti, v širši družbi. Skupina je generator socialnosti in inkubator človeške družbene narave ali družbene drže, če bi to smeli tako imenovati. Skupina vedno formira posameznika, ker ga postavlja pred drugega, ga tako rekoč izziva, da se hote ali nehote postavi na njegovo mesto. Posameznik je nekako »prisiljen« interiorizirati drugega in njegove vrednote. Kdor je v kakršnikoli skupini, ne more biti indiferenten do nje.

Skupina vsakemu razbije njegovo infantilno, otroško vsemogočnost. Da lahko govorimo o skupini v psihološkem pomenu, ni dovolj navzočnost različnih ljudi s skupnim namenom ali ciljem, pa četudi je ta verski. Potreben je »občutek pripadnosti« skupini. Kakršnekoli vrednote (moralne, religiozne, socialne) morajo biti v posameznika vtisnjene po izkušnji, vaji, vzgoji. Te vrednote morajo obogatiti osebo posameznika in ga hkrati popeljati v življenje skupine ali širše družbe, kjer posameznik prevzema osebno odgovornost. Pogosto pozabljamo, da imajo izvirno človeške vrednote notranjo socialno vsebino, da je kvaliteta izražanja kakšne osebe v odnosih na skupnost in da se isti odnos »kaže« v religioznih vrednotah. Ljubezen do bližnjega se uresničuje v družbi, v svetu in je po svetopisemskih kriterijih edini znak prave vere v Boga. S postavljanjem imen, kot so krajevna skupnost, občinska skupnost, delovna skupnost, verska skupnost, se seveda še ne ustvarja skupnosti, kajti ta se ne da ustvariti z dekretom. Revščina jaza, komunikativna narava osebe in iskanje dobrega v socialnih odnosih so značilnosti in potrebe, ki jih posameznik ne more dobiti od organizacije, pa če so te še tako humanitarne. Skupina mora dozoreti do zdravega ravnotežja med osebno zrelostjo posameznika in odprtostjo do družbenih vrednot. Tu seveda srečujemo različne poglede v družbenih vedah.

Nekateri menijo, da so družbene vrednote samo sredstva za zadovoljitev individualnih potreb, v drugi skrajnosti pa so tisti, ki menijo, da osebne dejavnike lahko ignorirajo na račun družbenih vrednot. Toda moderne družbe nasploh mlademu človeku nekako ne dovoljujejo, da bi bil oseba in imel neki družben pomen. Prav zato se porajajo med mladimi ali ti iščejo okoliščine kot socialno kulturen prostor, ki ustvarjajo toplino, občutek skupnosti, pripadnosti, sodelovanja, soodločanja, integracije, ki je potreba vsake osebnosti, še posebno pa mladih. Pričakuje se, da se

bo skupnost oblikovala v ljubezni, v skupnem občutki narodne pripadnosti, kjer živijo različni ljudje z različnim prepričanjem, pa vendar ustvarjajo z ljubeznijo in smislom eno skupnost. Tudi Cerkev je za mladega organizacija, in to večkrat ostane tudi pri svojih »najsvetejših« obredih, ker bi po sebi morala ustvarjati skupnosti. Nekateri danes mislijo, da Cerkev izkorišča ta moment, ko so za mlade pomembne skupine, da jih rekrutira v svoje vrste. Ne bi rekel, da je to izkoriščanje praznega prostora. Toda če je res tako, zakaj ne bi smeli izkoristiti praznega prostora. Morda se lahko samo še vprašamo: zakaj težnje po skupnosti, ki se porajajo v mladem človeku, ne najdejo vedno najboljših (če sploh kakšnih) operativnih izhodov v vsakdanjem življenjskem okolju. Morda bi se moralo preveriti in ugotoviti, če še obstajajo možnosti in elementi skupnosti v današnjem političnem in socialnem življenju. Star ideal skupnosti se seveda ne more administrativno vzpostaviti niti ne moremo hrepeneti po starih, preživelih socialnih strukturah, ampak se skupnosti oblikujejo s skupnimi vrednotami. Ali še imamo kak prostor za skupno komunikacijo vrednot? Ali ni tudi to znak naše družbene razdeljenosti?

Naša ideološka razdeljenost nas je pripeljala do tega, da ne moremo najti niti navadnih človeških skupnih vrednot. Pa vendar smo vsi ljudje, ki dihamo isti zrak, ki želimo živeti v miru in svobodi, ki upamo v prihodnost in ki nam je usojeno umreti. Odnos med posameznikom in družbo se najbolj izraža v kulturi, če jo pojmujemo kot kompleks vedenjskih shem, idej, vrednot in verovanj, ki jih živi socialna skupina v določenem ambientu. V skupnosti torej skupaj živimo ljudje različnih nazorov in pogledov na svet, prihodnost in sedanjost. Vsi smo del te kulture, ker živimo danes in tukaj. Nihče ni le »začasen problem«. Vsi bi radi bili in živeli v zavesti, da smo svobodni, da imamo vsi isto človeško dostojanstvo, da lahko mislimo avtonomno, izražamo svoje misli, da imamo skupne človeške vrednote, da bi vsi radi bili sprejeti in koristni.

Nekaj prvinsko močnega in pomembnega torej mladostnik najde v skupini. Četudi morda ne ponotranji vseh verskih vrednot, ki so mu ponujene, pa mu ostane vsaj referenčni okvir za osebno opredeljenost, tudi versko. To ostane lahko nekako v ozadju, a morda je pomembno, da ne pusti tega »ozadja« popolnoma praznega.

Ko govorimo o skupini in skupinskem sožitju, seveda ne moremo mimo pojma sprave. Pri nas je sicer ta pojem dobil politično slab prizvok, če že ne izziva po anatemi. V bistvu pa je pojem sprave ena od globokih človeških potez. Nam Slovanom pravijo drugi, da smo spravljiv narod. Nekaj te spravljivosti se zapisuje v obrazih junakov Dostojevskega. Današnja kultura življenja zahteva pojem sprave. Sprava sicer ne pomeni zavračanje konflikta. Kdor konflikta ne priznava s tem, da izobči drugega ali drugače mislečega, ni sposoben človeške sprave. Skrivati konflikt kot začasen primer tudi ni rešitev. Tako bi bil za vernega neveren kot »začasen problem«, za nevernega pa bi veren ostal tudi »začasen problem« in vprašanje časa. Sprava pomeni sposobnost biti in živeti s konflikti, biti sposoben živeti v napetosti in kompleksnosti za zorenje osebnosti in skupnosti. Pomeni biti sposoben sprejeti in obdelati zunanje konflikte v nov sistem in novo avtentičnost. To pomeni biti sposoben sprejeti drugega kot drugačnega in sposoben sprejeti sebe samega med mnogimi možnostmi in izbirami v pluralističnem svetu mnenj. Sprava v prihodnjem kulturnem življenju mora pomeniti prakso upanja. Upanje nas sili, da zapustimo sleherno samozadostnost, samozapiranje in samoohranjevanje. Vse to bi bilo le pesimistično zavračanje bivajočega in novega. Upanje sprave pa nas ohranja v sposobnosti, da sprejemamo novo, drugačno, še neizdelano, še nedognano, čudovito, pričakujoče, presenečeno... Delimo usodo z vsemi ljudmi, zato moramo biti soli-

darni. V centru zanimanja je le človek, tudi tisti in morda predvsem tisti, ki živi brez imena, brez aplavzov, brez priznanj in na robu človeškega dogajanja.

6. Beg nazaj ali naprej

Vsaka družba ima neko vizijo časa. Progresistične družbe poudarjajo prihodnost, konservativne pa preteklost. Navadno je tako, da se družba, ki je mlada in nova, v svojih začetkih bolj sklicuje na prihodnost, ko pa že nekaj časa uresničuje svojo prihodnost, se raje sklicuje na svete začetke in torej na preteklost. Ena in druga družba pa živita od idealov, bodisi od želenih v prihodnosti ali od izgubljenih v preteklosti. Družba se zato sklicuje na prihodnost, ki jo mora doseči, ali na svete začetke preteklosti, ki jih ne sme pozabiti. Kadar so takšni ideali projicirani v prihodnost ali obujani iz preteklosti, je življenjska napetost zadovoljiva. V dekadentnih časih, in nekateri imenujejo naš potrošniški čas dekadenten, pa se čuti izguba ali omalovaževanje prav teh vrednot, programiranih ali preteklih. Danes je vračanje v vsakdanjost brez velikih utopij in iluzij ali načrtov ena od značilnosti mladega človeka. Živeti konkretno v majhnih stvareh. V ospredje prihaja spoznanje, da je življenje osebno in duhovno, in ne politično ne religiozno v prostorskem pomenu, ampak v vsakdanjem. Če politično pomeni socialno razsežnost in religiozno smiselnost, pomeni, da se vse to mora uresničiti v vsakdanjem življenju. Veliki smisel življenja se uresniči in udejanji v majhnih medosebnih odnosih v vsakdanjem življenju ali pa ostane sanjska utopija in zaklete sanje Kralja Matjaža. Velike ideje politike ali religiozne osvoboditve človeka se uresničijo v vsakdanjem življenju ali pa ostanejo utopije, neuresničene. Bog je Bog, navzoč v vsakdanu ali pa je in ostane kozmični, praznični oskrbovalec varnosti zavarovalnice. Vsak jutri, vsaka prihodnost izhaja iz srca sedanjosti.

Bistvo krščanskega razodetja Kristusa ni toliko razodetje posmrtnosti, ampak ljubezen Očeta, darovana in navzoča v Kristusu. Ni večnost ali posmrtnost, katera lahko retrospektivno ovrednoti to dejstvo, to božjo navzočo ljubezen po Kristusu, ampak je ta novica, ta dogodek, ki ovrednoti drugega. Kdor res ljubi in je ljubljen, zahteva večnost in vstajenje, ne pa smrt in uničenje. Ljubim ne zato, ker je večnost, ampak je večnost zato, ker ljubim, ker je ljubezen. Takó je vsakdanje ne samo to, kar je danes, trenutno, tukaj, ampak je tudi zemlja, bivanje, telo, strast... Vse to je prostor za bivanje jaza med objektivnim in subjektivnim, kjer dela odžarevajo vsakdanjost življenja. Originalen kraj človeškega bivanja ni makrokozmično institucijsko posredovanje, ampak mikrokozmično življenje vsakdanjih medčloveških odnosov. Vsakodnevno takó ni sinonim predaje, zavračanje javnega, zaton odgovornosti družbene navzočnosti, ampak pomeni čisto navzočnost. Košček kruha, ponujen ubogemu, ali kozarec, podan žejnemu, je gotovo malenkost nasproti velikim socialnim načrtom osvobajanja (političnega ali religioznega) ali nebeške gostije, toda evangeljsko je to edini kriterij eksistencialne resnice in vere.

Osmišljanje bivanja v vsakdanjem življenju ne pomeni odsotnost skupnosti, tudi širše, ali zapiranje v svoj mali egoistični jaz. Res mora danes vsak najti svojo pot tako do smisla kakor tudi do vere. Teh poti je nešteto, kajti »Duh veje, kjer hoče« (Jn 3,8) v svoji neskončni svobodi ustvarjalnosti. Med bolj »skupinskimi« ali bolj »določljivimi« potmi, kot jih zaznamuje Paul Poupard, bi lahko ločili tri. Prva taka pot je pot Cerkve, ki si je ne smemo predstavljati preveč institucionalno usmerjeno, ampak kot skupnost vernih, božjega ljudstva, ki živi v funkciji Jezusa Kristusa, da ga razodene svetu vseh časov in prostorov. Cerkev oznanja Kristusa po njegovem življenju in njegovi besedi, ki odrešuje (prim. Apd 13,26). Druga pot je

zgodovina človeštva ali zgodovina ljudi. Jezus se nam približuje po »znamenjih časa« (prim. Mt 16,2). Ta znamenja so človeška solidarnost, mir, svoboda. To je globoka zavest, da Bog piše v zgodovini življenja in ljudi. To je Kristus, navzoč v vsakem človeku in se po njem razodeva. Če je Bog, potem je Bog za vse. Če smo ustvarjeni po božji podobi, smo ustvarjeni vsi. Tretja navzočnost je navzočnost po ljubezni. Po tem bodo spoznali, da so njegovi učenci (Jn 13,35). V ljubezni do bližnjega se čuti Bog. Kajti kdor ne ljubi brata, kako more reči, da ljubi Boga? (1 Jn 4,20). Kristus je v podobi zatiranih, ubogih, revnih, zadnjih. V ljubezni in solidarnosti s temi se Kristus bolj razodeva kot pa po teološki refleksiji. Darovana ljubezen v solidarnosti z ubogimi je razodeta ljubezen. In kdo jo lahko zanika? To so skrivnostne poti, ki tkejo ljubezen od vekomaj.

7. Osebna vera

V družbenem okolju s preprostimi socialnimi strukturami, ki bi ga lahko imenovali sakralnega, kjer je majhna delitev dela, kjer so medsebojni odnosi skupni, kjer je družba centrirana okrog družine in kjer so skupne vrednote res skupne vsem članom, tam je religija integralni del družbe in kulture. Religiozne vrednote sprejemajo vsi brez izjem. Verske vrednote so del smisla življenja, ki so ga sprejeli vsi, se prenašajo s kulturno dediščino, so ponotranjene brez konfliktov in sestavljajo solidno strukturo vsake osebnosti. Toda v družbi s kompleksno strukturo, ki je centrirana na posamezniku, ne več na skupnosti ali družini z delitvijo dela, z močnim strukturalnim in kulturnim pluralizmom, postane religija ena od filozofij življenja in je postavljena v konkurenčni položaj. Religiozne vrednote postanejo del pluralističnih vrednot, ki jih prenašajo specializirane agencije in so ponotranjene konfliktno. Religija ni več množičen, vsesplošen pojav, ampak postaja manjšina in organiziran pojav, ki ima svoje vrednote in svoja specifična verovanja.

Naše družbene razmere so se torej temeljito spremenile. V prejšnjem družbenem okolju je bila celotna družba kot nekak verski katehumenat za posameznika. Posameznik se je moral samo predati temu okolju kot valu, ki ga je spontano nosil. Danes takega okolja ni več, danes take spontanosti ni več. Novo okolje zahteva od vsakega, da sam odkrije svoje bivanje in smisel in si sam osebno odgovori na temeljna bivanjska vprašanja. Danes ni dovolj imeti kakšno jamstvo, kot: »Starši so me tako učili.« Danes se zahteva lasten pristanek in premislek.

Vera v Boga tako postane sama po sebi neka nevidna,[22] zasebna stvar. Privatna v pomenu, da je osebna izbira. Ni dovolj, da kdo živi v okolju, ki sprejema verske vrednote, da ima verne starše, ampak se mora sam odločiti in sprejeti verske vrednote ali ne. Torej tudi s socialnega vidika postane taka vera slabotna, v pomenu, da nima več družbene podpore, kot jo je imela nekoč, ko so vsi več ali manj delili njene vrednote. S tem seveda pade tudi splošna vizija smiselnosti družbe in življenja nasploh in s tem tudi sam humanizem, ki se utemeljuje na odgovornosti posameznika. Socialistično nastale družbe so se hotele izogniti tej individualizaciji in padcu posameznikove odgovornosti. V ta namen pa niso postavile za resničen subjekt ekonomsko politične institucije niti etične osebe, pač pa kolektiv in družbo.[23]

Ta kolektivizem je kot projekt, ki prihaja od zgoraj. Tudi posameznik je nekako najprej socialno osamljen in izoliran. To vidimo na primer že iz tega, da kritizirajo zastarelost in nazadnjaštvo družine in njen vpliv itd. Tega mladega človeka hočejo potem spraviti v organizirano enoto (mladinsko organizacijo), ki ima že izdelan na-

[22] Glej. T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

[23] Prim. F. Bučar, *Breme lastnega mišljenja*, v: *Nova revija*, št. 54/55/56, 1986, str. 1779—1786.

črt in program. Toda današnja mladina se takemu delu vedno bolj izogiba in izmika, če drugače ne, s pasivno rezistenco. Pasivna rezistenca je v tem, da se proti oblasti ne upira več protestniško, kakor je bila pripravljena storiti v letih upora '68, kar je pomenilo veliko razumske kapacitete, da bi vključila utopijo in osvoboditev. Pasivna rezistenca pa pomeni ciničen in razgibano sproščujoč odpor. Za seksualno svobodo so se nekoč mladi prizadevali z močnimi argumenti, danes jo skušajo živeti znotraj danih institucij, ne da bi se borili zanjo; danes se ne spuščajo v proteste proti kakšnemu političnemu govoru, ki jim ni všeč, ampak ga pustijo pri miru in se jim ne zdi vredno niti toliko, da bi ga spodbijali z razumskimi razlogi.

Ne glede na poudarjanje bodisi tradicionalne avtoritete ali kolektivnega cilja je danes posameznik, posebno mlad, odkril v sebi neodtujljiv individuum. Sploh pa je sodobna industrijsko-urbana družba odkrila posameznika. S tem je zaznamovana celotna moderna družba. Stare identitete, kot tribalna pripadnost ali poljedelska skupnost in njeni statusi, so že presežene. Zato tudi čutimo, da je danes družba že sama po sebi usmerjena k novemu sistemu vrednot, kot je enakost, kjer je oseba vrednota, torej že zaradi človeka. To že samo po sebi prinaša zmanjšane agresivnosti ali nasprotovanja proti drugemu kot drugačnemu, kjer poudarjajo zasebnost, intimnost družine, civilne pravice do različnih svoboščin, sklicevanje na odgovornost subjekta in ovrednotenje lastne izbire itd. V takem svetu in okoliščinah je posameznik nekako prisiljen sam izbirati, se konfrontirati in odločati in vse to mu pomaga k rasti avtonomne osebnosti in kreativnosti. Prav tako pa obstaja tudi nevarnost za zmanjšanje individualne identitete, ker posameznik lahko zaide v lahke trenutne rešitve, ko išče samo to, kar trenutno potrebuje, kar ustreza njegovi trenutni afektivnosti, obrambnim mehanizmom, potrošniški mentaliteti in podobno. Tako se v današnjega mladega človeka cepita neka shizofrenija in razdeljenost. Z ene strani dajeta moderna mentaliteta in odprtost velike možnosti kritičnosti, ustvarjalnosti, odprtosti, sodelovanja, toda v življenjsko zaščitenih ambientih. Ko pa ta mladi človek stopi v stik z realnim »odraslim« svetom sistema, ne more nič več spremeniti, mora pa se le pasivno predati. Tako se njihova avtonomija, sposobnost izbiranja, kritičen duh, smisel za raziskovanje in ustvarjanje novih možnosti omejuje le na majhen in zaprt del prostega časa. Zanimivo je, da se danes pri nas ne pojavlja več mladostnik, ki bi bil pod pritiskom avtoritete ali tradicionalnega okolja in ne bi mogel priti do tega, kar bi pravzaprav rad, do osebnosti. Danes se pojavljajo mladi, ki se paradoksalno ne morejo identificirati z ničimer, čeprav imajo toliko možnosti, toliko izbire kot noben rod doslej. Pojavlja se torej nesposobnost identifikacije. V takšnih razmerah vsesplošnega mladinskega položaja poglejmo, kako je z vero. Rekli smo, da mora biti vera v teh novih družbenih okoliščinah osebna. Danes govore veliko tudi o tem, da mora biti vera izkustvena, doživeta in ne samo tradicionalna.

8. Osebna vera, utemeljena na izkustvu

Če govorimo danes o izkustvu, mislimo najprej na empirične vede kot eksperimentalne. Te slonijo na spoznanju, da je moč svet spoznati od zunaj, z eksperimentiranjem, preizkušanjem, ponovnim preverjanjem itd. Svet je spoznaven, in ker je tak, je tudi poveden, izrazljiv. Svet je torej poveden zaradi svoje znanstvene izkušnje. Toda svet izkustva se je razširil daleč prek znanstvenega horizonta.[24] Izkušnja pomeni daleč več kakor pa samo empirija.

---

[24] Glej H. G. Gadamer, *Wahreit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1965.

Izkušnja je neposredna danost, to, kar je lahko izkustveno. Neposredna izkušnja ni drugemu nikoli neposredno dostopna. Pokaže se lahko le posredno. Izkušnja ni vedno dana kot nekaj senzitivnega, otipljivega, konkretnega. Redkokdaj doživimo na primer barvo, glasbo ali luč. Ti vtisi se nam namreč kažejo kot barvni produkti, proizvodi določenega glasbenega instrumenta ali luč v fizičnem pomenu. Izkušnja vpliva na celotnega človeka kot totaliteto. Moje izkušnje, kot smo rekli, nikoli niso dostopne drugemu neposredno. Tuje izkušnje tudi meni niso dostopne nikoli v neposredni obliki. Izkušnja drugega je torej spoznavna le posredno. Izkušnja drugega pa s tem, da je ne morem zaznati neposredno, vedno zgubi nekaj svoje vrednosti, globine, resničnosti. Jaz lahko podoživim le senco, le odmev drugega doživetja. Lahko spoznam le po žaru oči, le senco žalosti ali radosti tujega doživetja. Solza je na primer že prevajalka mojega doživetja, moje izkušnje. Drugi le podoživi doživetje drugega. Jezik lahko prenaša izkušnje, toda vedno kot prevajalec. Umetniška beseda lahko to dokaj posrečeno posreduje. Nobenega doživetja pa mi ne more povedati beseda v jeziku, ki ga slabo razumem ali pa sploh ne.

Kakor o raznih izkušnjah govorimo tudi o verski. Vsaka globoka izkušnja, ne samo verska, nas spreminja. Po vsaki izkušnji namreč, ki se nas dotakne, ki se zariše v nas in v človeškega duha in se zapiše v spomin, se spreminjamo. Po doživetju živimo drugače. Vse postaja drugačno in novo. Tako so izkušnje lahko počasno nabiranje. V človeku se nekaj kopiči, kar ga spreminja.

Seveda za nas tukaj nastane vprašanje, kako je Bog lahko navzoč v osebni izkušnji vere. Kristjanom je Bog sam pokazal, kako želi biti izkustveno prisoten, in sicer v zgodovinski osebi Jezusa Kristusa. V tem pomenu biti kristjan, verovati, pomeni živeti izkušnjo Jezusa Kristusa. Vera pomaga kristjanu razložiti življenje s Kristusovim zgledom. Tu se izkustvo vere ne sklicuje na nobene nebeške besede, ampak na zemeljski dogodek Kristusa. Tudi začetek krščanstva je življenjsko-zgodovinsko izkustvo Kristusa. Toda to, kar je nekoč bila živa izkušnja, je za nas lahko samo še izročilo. Vsak način življenja, vse vrednote in ideali, vsaka vera, ki se po izročilu predajajo iz roda v rod, se lahko prenašajo samo po obnovljeni izkušnji, če drugače ne, kot pravi znani teolog Schillebeeckx, kakor živo izročilo.[25]

Kjer ni osebne verske izkušnje, obstaja vedno nevarnost, ki sčasoma preide v gotovost, da se cepi teorija od prakse, nauk od življenja, božje od človeškega itd. Glede tega je tudi jasno, da vera po svojem bistvu ni filozofija, teoretičen svetovni nazor, sprejetje dogem, v katere naj bi verovali, ampak živa verska izkušnja, ki se uresničuje v vsakdanjem življenju. Verovati v Boga odrešenika pomeni sredi absurdnosti najti smisel in pomen, ne v teoretičnem prihodnjem svetu, ampak vsakdanjem, sedanjem zgodovinskem trenutku. To pomeni, da mora vsak sam, osebno izpisati svoje življenjsko poglavje v velikem smislu bivanja. Razume se, da vernik prav zato, ker osebno sprejema to vero, ne more živeti odtegnjeno in neangažirano. Prav zato so vsi človeški problemi njegovi. Zato so problemi ekologije, politike, miru, njegovi problemi. Odrešenje seveda pomeni za kristjana še nekaj več kot samo te probleme, toda tudi teh ne more izključiti iz svojega življenja.[26]

Iz Kristusove življenjske izkušnje poznamo, da je bil Bog solidaren s Kristusom, ki so ga zavrgli ljudje, zavrgel uradni sloj tako cerkveni kot civilni. Tudi to je zelo konkretna izkustvena pot tistih, ki mu sledijo. Toda tudi kot zavrženi, zadnji, so edini privilegirani v podobi Svetega pisma. Če bi pri nas iskali kakšen zgodovinski primer, bi to lahko našli v izkustvu našega Kocbeka. Odrinile so ga svetne in cerk-

[25] Glej E. Schillebeeckx, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, str. 33.
[26] Prim. prav tam, str. 39.

vene institucije, vendar je živel svojo vero v zavesti, da je Bog solidaren z njim kot s tistim, ki je zavržen. Kristusa so obsodili tisti, ki so imeli oblast, morda prav zato, ker je oznanjal Boga, ker je skrbel za ljudi in je zato tudi učil bratsko ljubezen v medsebojnih odnosih kot izpolnitev največje zapovedi. Saj nihče ne more reči, da ljubi Boga, če ne ljubi bližnjega (1 Jn 4,20—21). Kristus se tej satanski oblasti moči nad drugim ni vdal. Razpolaganje z drugim, odločanje za drugega, to dokončno smrt osebe in posameznika, imeti to oblast, ki od vekomaj vlada med ljudmi, vse to ni bilo v njegovem stilu. Bil je sočuten do ubogih in zavrženih, do jokajočih in preganjanih. Seveda je bil zato Kristus v nekem smislu za oblastniške sloje deviant.

Toda ni se vdal zlu, ki ga je obdajalo. Kljub vsemu ni veroval, da ima zadnjo besedo oblast in moč, čeprav je videl in čutil vsepovsod njeno moč, navzočnost in zmagoslavje. Z zgodovinskega vidika je Kristusovo življenje neuspeh, polom, ki se vključuje v serijo tistih, ki so bili umorjeni nedolžno; pekel, ki ga je izkušalo in ga izkuša nešteto ljudi, razpetih v bolečino in muko od vekomaj. Toda Kristusovo upanje, utemeljeno v Bogu, ki je povsem solidaren z njim, ni utemeljeno samo iz naše človeške zemeljske zgodovine. Njegovo upanje presega to zgodovino. Prav v tem odpira novo prihodnost za zgodovino, ki je absolutna prihodnost. Prihodnost, ki s čisto človeškega zgodovinsko-zemeljskega pomena nima več nobene prihodnosti. Poklicani smo v to presežnost, ki jo poznamo po Kristusu, in ki nas presega osebno, družbeno in zgodovinsko. Ta presežnost nam ni tuja. (Glej Gal 5,13 in Gal 5,1—2.)

Seveda ima religiozna izkušnja v sebi kontradikcije in nasprotja, ker nekako živi v sedanjem in gleda v prihodnje, govori o Bogu in večnosti s človeško govorico in človeškim jezikom, doživlja ekstazo svetosti in grešnosti itd. Morda bi najbolj primerno lahko primerjali svojo religijo in tudi osebno vero z mislijo francoskega misleca Mauriaca, ki je vzporejal vero z gnezdom ptic, narejen iz slame, blata, odpadkov, a vendar ohranja življenje.[27] Tudi naša osebna vera je stkana iz toliko nepomembnih, majhnih, nevrednih stvari, in vendar ohranja živ spomin in navzočnost Njega, ki je živel to izkustvo vere v polnosti.

Verska izkušnja je še posebej zanimiva prav zato, ker tukaj ne gre za nekaj, kar je mišljeno, kar je lahko le objekt lepih in velikih misli; tu gre za dejanja, za doživetja, za živeto. Tu absolutnega ali Boga ne moremo izbrati, kakor izbiramo druge stvari, ampak ga lahko le odkrijemo. In kar je zanimivo, ni nam potrebno iti daleč, da ga najdemo, ampak le globoko. V takem srečanju nam šifra smrti ne postane šifra niča, ampak vsega. V taki izkušnji spoznamo, da noben trud, noben znoj in nobena lepota ne bodo ostale v grozi molka in niča. Živeti danes vero tako, v našem odsotnem, zapuščenem času, ne pomeni živeti delirij sveta in človeka, pač pa kljub vsej moči teme živeti v navzočnosti Absolutnega pomeni živeti vero, ki se nikoli ne vdaja in predaja zmagajočemu zlu sveta. Živeti vero pomeni danes izbirati med ničem in vsem, med obupom odsotnosti in vero v prekipevajočo. Kdor je premagal tako tveganje, za tega ni več senc božje odsotnosti razprostrtih nad zgodovino sveta, ampak je vsako živo bitje živa slika božje navzočnosti, kajti kot pravi sv. Irenej, je vsak živ človek slava božja in znak Absolutnega. Le odkriti je treba, le udomačiti je treba, le ljubiti je treba vse do roba tišine, nedojemljivega predprostora pekla bivanja.

Seveda danes človek lahko izbere tudi luciden nesmisel, popoln nesmisel kot zadnje dostojanstvo, ki mu je dano. Od »božje smrti« Nietzschejevega tipa do razglasitve človeka kot »nekoristne strasti« se tihotapi v našo kulturo duha in življenja neki mističen ateizem, ki se s krvavim smehom spopada in spušča v metafizični Nič,

[27] Prim. S. Bocchini, *Il futuro della religione*, v: *Dimensioni nuove*, št. 4., 1987, str. 21.

v katerem se mora vse razrešiti kot dokončna človekova iluzija. Človek mora herojsko dočakati lucidnost zadnje iluzije. Tudi za to obstajajo razlogi, kdor se dovolj globoko zagrize v moč oblastniškega zla. To pa pomeni sprejeti sam sebe kot dokončno usodo propada in ne-smisla. To je neka zavrženost ali dostojanstveno sprejemanje nesmisla življenja in smrti. Krščansko upanje pa je nasprotno temu dokončnemu brezupu. Krščansko upanje je uporno in potrpežljivo ohranjanje samega sebe tudi v najtemnejših trenutkih, ko se sence smrti približajo življenju kot glasniki večnega molka. To upanje je vezano z našo slabostjo, ponižnostjo kot neabsolutnih bitij, ki pa vendar v sebi ohranjajo željo po absolutnem. Religiozno upanje je zavest, stečena po religiozni izkušnji ljubezni, da je skupnost ljubezni tako močna, da je nič ne more nagristi ali raztrgati, kaj šele uničiti za vedno. To upanje je trepet duha zase in za vse v skupnosti ljubezni in končno za vse bivajoče. In tu se dotaknemo obljube Ljubezni, ki presega našo časovnost in je obljuba Vstajenja. In to je znak božje navzočnosti, to je žareče izkustvo svetega, ki rodi upanje in veselje bivanja.

Toda k takšnemu upanju in izkušnji vere spada notranja ponižnost ali bolje rečeno, skromnost z negotovostjo. To ni kakšna zmagoslavna velika ideja odrešenosti in trdne gotovosti velikopoteznih in širokih, ošabnih duš.[28] To je le skromna, majhna, tiha navzočnost velikega upanja. Taka drža je bolj podobna politeizmu vrednot ali oprta nanj, kakor pa oprta na monoteizem ene resnice ali ene rešitve. Realnost, resnica, je namreč vedno bežeča, nikoli dokončno dosegljiva in povsem razpoložljiva. Dozdevost, pluralnost vidikov, slabotnost resnice, vse to je težko spravljivo z gotovostjo ene Resnice. Izkustvena vera je v teh mejah prav zato, ker sledi veri Jezusa Kristusa po njegovem izkustvu, ker ima svoj izvor v križu in križanem Bogu, ki je vse prej kakor zmagoslaven in močan.[29] To je lepo opisal Dostojevski v znani podobi Inkvizitorja, kjer je Kristus tako nemočen pred institucionalnim močnim, da ostane brez besed, kakor nekoč pred Pilatom, ki je hotel vedeti, kaj je resnica. Le ranljiv dar svobode je bil dar molka pred mogočno močjo sile in nasilja institucije.

Ta skromnost vere in njene ranljive izkušnje zori v tišini sveta in njegovem molku. Toda ta tišina ni banalna negacija govorjenja, ni samo prazna odsotnost šumov in hrupa. Ta tišina ni nemost ali odsotnost govorice ali celo njena negacija. Tu tišina ne pomeni ne ljubiti besede, ampak notranje jo sprejemati, meditirati in si jo prisvojiti, ali bolje, jo zaživeti. Seveda poznamo danes neodgovorno besedo, neosebno besedo, vsiljeno besedo, ki zavzema toliko prostora in mesta v našem življenju, da nam je težko ustvariti notranjo tišino in ljubezen do avtentične besede. Vsaka prava beseda namreč izhaja iz tišine in se vanjo vrača. Morda so najlepše besede prav odkrivanje te tišine, kjer se človek najde in v skrivnostnem smislu odgovori svoj da življenju in očarljivemu klicu zastonjskega daru življenja. To pa lahko stori samo vsak sam, v najglobljih predelih svojega duha, toda v izkustvu polne navzočnosti nekoga, ki ga lahko zaradi lastnega izkustva imenuje Ljubezen. Taka sposobnost bogate tišine ne odpravlja negotovosti, ne daje odgovorov na vsa vpraša-

---

[28] Glej J. Snoj, *Moderni kristjan in absurd slovenstva*, v: *Nova revija*, št. 57, 1987, str. 211—219. Avtor čudovito prikazuje modernega vernika, ki naj bi doživljal in živel svojo vero skozi absurd današnjega časa in sveta.

[29] Zelo blizu takemu pojmovanju božje podobe je Kermauner, ko pravi: »Na sredi slehernega srca in sveta je Bog, a takšen Bog, ki po načelu ni noben vsevedni vsemogočni, za vse skrbeči, vse uravnavajoči, vsem vladajoči razsvetljeni despot. Ta Bog je porajevalec, čudežna moč, ki nam omogoča, da zmerom znova smo, da se obnavljata svet in vera, ljubezen in vest, nedolžnost in sanja, misel in dejavnost.« Glej. T. Kermauner, *Žalostinke iz palimpsestov*, v: *Nova revija*, št. 41/42, 1985, str. 1116—1117.

nja; bolj pa se zaveda, da ne more dati izčrpnega in dokončnega odgovora. Taka tišina ne osvobaja človeka vprašljivosti, saj se zaveda, kakor je ugotovil že Platon, da je življenje brez vprašanj nečloveško. Danes verjetno ni tolike nevarnosti, da ne bi imeli vprašanj. Bolj nevarno je, da imajo racionalno birokratski aparat na položajih, uradna znanost in njena tehnološka »vsemogočnost« ter dobro upravljana sredstva družbenega obveščanja že vse izdelane odgovore na kakršnakoli vprašanja. Toda komur seže fantazija s svojim pogledom čez rob zemeljskega raja, ki je človeku določen, kdor čuti, da novih vprašanj ne morejo zadovoljiti stari odgovori, ima pravico do upanja. To je tiho in veliko upanje, ki je dih zgodovine.

Jože Bajzek, Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in osebnostno razsežnostjo

Svet, v katerem živimo, je svet brez čara in vzvišenosti. To je tudi svet trpljenja. Kako mladim v tem svetu posredovati Boga, je vprašanje, s katerim se ukvarja avtor. Najprej opozarja na družbeno razsežnost vere, na njeno moč oblikovanja skupnosti, nato pa pomen osebnega doživljanja vere kot preoblikovanja osebnosti v novega človeka z novim odnosom do soljudi in sveta.

Summary: Jože Bajzek, Faith of the Young, Its Divine, Social and Personal Dimension

The world we live in lacks fascination and grandeur. It is also a world of suffering. The author deals with the problem how to convey God to the young in this world. He first draws attention to the social dimension of faith, its power of forming a community. Then he emphasizes the importance of a personal experience of faith, which remodels the person as a new man with a novel attitude to fellow men and to the world.

Drago Ocvirk

Vedno najprej človek

Ob desetletnici izvolitve Janeza Pavla II.

Mislim, da je Janez Pavel II. najbolj človeški med papeži v zgodovini. Sprejel me je kot žensko, čeprav pravijo zanj, da sovraži ženske! Rekel mi je celo: »Prepričan sem v genij žensk.«
Maria Antonietta Macchiocchi, novinarka in bivša učenka v šoli za kadre italijanske komunistične stranke.[1]

Pred desetimi leti, 16. oktobra, je bil izvoljen Janez Pavel II. O prvem slovanskem papežu je bilo že veliko napisanega. Resni poznavalci mu priznavajo izjemne sposobnosti, odločnost in pogum, čeprav so kritični do nekaterih njegovih dejanj in izjav. Veliko je tudi pristranskih kritikov: naprednjaki mu očitajo konzervativnost, konzervativci vidijo v njem prikritega modernista. Tako ga je npr. msgr. Lefebvre že dolgo napadal, da zanemarja božje pravice na račun človeških: »Ker so na Petrovem tronu in na pomembnih položajih v Rimu Antikristi, se hitro nadaljuje uničevanje Kristusovega kraljestva celo v njegovem skrivnostnem telesu na zemlji.«[2] Najslabše pa pišejo o papežu tisti, ki ga poveličujejo prek vsake mere. Tako ustvarjajo zmaličeno in lažno podobo o papežu ter neverodostojno prikazujejo vso katoliško Cerkev. O tej sprevrženosi, ki je od vseh časov, je Erazem Rotterdamski zapisal: »Občudujem občutljivost ušes tega časa, ki ne sprejemajo nič več drugega kot govoričenje, nabito s slovesnimi laskanji. Zdi se, da je celo vera napak razumljena, ko človek vidi ljudi, ki jih manj prizadene največje sramotenje Jezusa Kristusa, kot pa najmanjša pripomba na račun papeža ali vladarja, še zlasti če jejo njegov kruh.«[3]

V resnici ni pretirano reči, da je o papežu pisati tvegano. Težko je namreč na

---

[1] *Quand une intellectuelle de gauche découvre le pape*, v: *L'actualité religieuse*, n. 58, juillet—août 1988, 47.

[2] *Lettre de Mgr. Lefèbvre à ses futurs évêques*, 29. août 1987, v: *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juillet—août 1988, 42.

[3] Erasme, *Eloge de la folie*, Paris, Flammarion, 1987, 14—15.

nekaj straneh obravnavati vso dejavnost in misel tako podjetnega in karizmatičnega človeka. Še teže pa je izogniti se očitkom skrajnežev, da papeža precenjuješ ali podcenjuješ. Kljub temu pa je deset let dovolj dolgo obdobje, da je vredno o njem spregovoriti prav ob tej obletnici, saj ga je »slovanski papež« močno zaznamoval, pa naj sicer ocenjujemo njegovo dejavnost tako ali drugače.

Kratek pregled dogajanj v sodobni Cerkvi je gotovo primerna pot, da si ustvarimo vsaj bežno podobo o vlogi in vplivu Janeza Pavla II. na življenje in poslanstvo Cerkve. Da bi bila izbira med številnimi bolj ali manj pomembnimi dogodki čim manj samovoljna, je treba uporabljati neko skupno merilo. Zdi se, da so človekove pravice tista stalnica v papeževem delovanju in govorjenju, ki jo lahko uporabimo tudi mi, kadar presojamo pomembnost posameznih dogodkov za Cerkev in njeno poslanstvo. Hkrati pa je to merilo, s katerim nekatoličani merijo katoliško Cerkev in ji priznavajo ali odrekajo verodostojnost. Človekove pravice so namreč ene in nedeljive v Cerkvi in zunaj nje. Ustanova, ki se zavzema zanje v svetu, doma jih pa ne čisla in ne pospešuje, ne zbuja zaupanja in ni verodostojna.

Najprej bomo v razpravi utemeljili izbiro človekovih pravic kot skupno merilo, nato pa si bomo ogledali nekatera dogajanja v Cerkvi, kjer se te pravice bolj ali manj (ne)uspešno uveljavljajo. Seveda ne gre pri tem pozabiti, da je uveljavljanje človekovih pravic silno zapleten proces, v katerem je papež eden od pomembnih dejavnikov, ni pa edini. Različne strukture, miselnosti, okoliščine in osebnosti so v igri, tako da se še tako kristalno jasna zamisel uresniči precej drugače, kot pa je želel in predvideval njen avtor. Poleg tega pa je v naravi človekovih pravic, da niso nikoli in nikjer povsem uresničene, še več: ljudje stalno odkrivamo v novih okoliščinah nove, še neuresničene vidike teh pravic.

Človek: prva in osnovna pot Cerkve[4]

Ko je general Jaruzelski sprejel 8. junija 1987 Janeza Pavla II., je v pozdravnem govoru izjavil, da je »odprt za vsako realistično pobudo«. In seveda v isti sapi dodal eno samo omejitev: »Spoštovanje 'raison d'Etat' poljske države, sprejetje socialističnih načel naše države.« Na to pogojno odprtost vojaka oblastnika je papež odgovoril z odprtostjo, ki je sad krščanskega navdiha in dosežek evropske civilizacije: »Vedno najprej človek!«[5]

Ta dogodek, ki je vse kaj drugega kot zanimiva anekdota ali iskriva domislica v pravem trenutku, nam pove vsaj dvoje. Najprej to, da je prvenstvo vseh prvenstev za papeža Poljaka obramba in uveljavljanje človekovih pravic; potem pa tudi to, v kakšnem okolju je papež izoblikoval svoj pogled na te pravice in se zanje bojeval, preden je postal papež. Prav slednje veliko prispeva k razumevanju papeževih stališč in ravnanj v svetu in v Cerkvi. Znano je namreč, da je zavzemanje za človekove pravice vedno pogojeno z okoliščinami, v katerih se človek bori zanje. Glede na te okoliščine bo tudi bolj poudaril ta ali oni vidik teh pravic, ne da bi pri tem pozabil njihovo enovitost in nedeljivost.

V deželah realnega socializma Cerkev živi in deluje v okoliščinah, kjer jo skušajo uničiti. Kratkoročno to sicer ni uspelo, je pa to vsekakor daljnoročni cilj totalitarne

[4] »Človek v polni resničnosti svojega bivanja, svojega osebnega in hkrati občestvenega ter družbenega bitja, v svojem družinskem krogu, znotraj družbe in v različnih razmerah, v okviru svojega naroda ali ljudstva (in morda še posebej v družinski ali plemenski zvezi), celo v okviru celotnega človeštva, prav ta človek je nekako prva pot Cerkve, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi; on je za Cerkev prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja.« Janez Pavel II., *Človekov Odrešenik*, 14.

[5] *Documentation catholique* n. 1944, 735.

ideologije in njenih nosilcev. Seveda so isti usodi zapisani tudi vsi nekatoličani, ki odklanjajo totalitaristično oblastniško ideologijo. Uradna poljska Cerkev se zato že dolgo trudi, da bi bila odprta in tolerantna. V pogovoru za francosko revijo Esprit je krakovski nadškof kardinal Wojtyla leta 1976 izjavil, da je obramba človekovih pravic prioritetna naloga Cerkve.[6] Vendar pa ta odprtost ne sme škoditi edinosti v Cerkvi. Poljska Cerkev namreč ni smela pozabiti, da je v enakem položaju kot »oblegana trdnjava«.

Kardinal Wyszynski je zapisal o edinosti v Cerkvi: »Naša edinost ni ne uniformna ne birokratska. (...) Vedite, da smo daleč od tega, da ne bi upoštevali vaših pripomb in predlogov, še zlasti, ko jih podpira izkušnja in so rodovitni. Toda ne pozabite, da je celovit pogled na naše škofije z naših opazovalnic veliko bolj bogat in zapleten kot pa perspektiva ene ali več župnij. (...) Dobro vemo, da zahteva koncilska reforma določene spremembe in pastoralno preureditev naših ustanov in struktur. Vendar pa mora biti obnova postopna in organska.«[7]

Poudarjanje hierarhične ureditve in previdnost ustrezata sovražnemu okolju in ju zahtevajo tako laiki kot tudi neverni. O dejanski vlogi hierarhije na Poljskem je spregovoril papež na svojem prvem obisku v domovini junija 1979: »Cerkvena hierarhična ureditev je postala ne le središče njenega pastoralnega poslanstva, ampak tudi očitna podpora vsega življenja družbe, naroda, ki se zaveda svojih pravic do obstoja in (...) tudi išče to podporo v hierarhičnih strukturah Cerkve.«[8] V papeževi misli in dejavnosti sta torej obramba in uveljavljanje človekovih pravic na Poljskem povezana s hierarhično ureditvijo Cerkve. Močna in enotna Cerkev lahko resnično in uspešno brani te pravice.

Tej misli, ki se je porodila iz določene prakse v določenih okoliščinah, je dal papež vesoljne razsežnosti in jo uveljavil v vsej Cerkvi. Celotno zamisel je tudi ob različnih priložnostih teološko utemeljeval in podkrepil. Vendar pa ta povezava med človekovimi pravicami in hierarhijo ni bila vedno deležna samo odobravanja. V drugačnih okoljih in ob različnih primerih se je zdelo, da se človekove pravice podrejajo »pravicam« hierarhičnega vódenja. Čeprav je načelno jasno, da je hierarhija v službi človeka in ne narobe, je praksa bolj zapletena in uresničevanje jasnega načela manj razvidno.

Glavni izvir težav, nesporazumov in sporov je v tem, da niso povsod ogrožene ali teptane iste pravice in dajejo ljudje prednost tistim, ki pri njih še niso uresničene, pa naj bo to v družbi ali v Cerkvi.

Stopicajoča inkulturacija

Ljudstva, ki so ohranila lastne civilizacije kljub nekdanji evropski kolonizaciji in sedanji tehnični, znanstveni in ekonomski ekspanziji Zahoda, se že nekaj desetletij trudijo, da bi krščanstvo pri njih ne bilo več tujek. Papež te napore redno spodbuja in podpira, vendar pravih učinkov še ni. Kot bomo videli na primeru Indije in Afrike, je razlogov za neuspešnost več, prevladuje pa evropski provincializem, saj se še vedno predstavlja kakor višek in zato norma človeštva.

Indija

Od sedemsto milijonov Indijcev je samo dvanajst milijonov katoličanov. Ti pripadajo raznim kulturam, jezikom, obredom z različnimi zgodovinami in so posejani

[6] Prim. J.—M. Domenach, *Société et Eglise en Pologne*, v: *Esprit* 10 octobre 1976, 345.

[7] Navaja P. Michel, v: *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard 1988, 120.

[8] Navaja P. Michel, prav tam, 119.

po vsej prostrani deželi. Čez polovico prebivalstva je podhranjeno, čeprav dežela pridela dovolj hrane. Sistem kast prežema vso družbo, tako da so revni zatirani ekonomsko in politično. Različne diskriminacije nastajajo zaradi zgodovinskih, kulturnih, verskih in etničnih razlik. Indijska kultura je stara: v njej se srečujejo arijska in dravidska izročila z manjšimi etničnimi izročili. Družba je religijsko razvejena in v preteklosti zelo tolerantna, danes pa so se začele pojavljati nekatere nestrpnosti. Plemenske religije ogroža modernost in ljudje sprejemajo religijo elit. Tudi to je eden od razlogov za spreobračanje h krščanstvu.

Cerkev se zavzema za revne. Doslej je to opravljala prek šolstva in zdravstva, odslej pa stopa vse odločneje na stran revnih in budi v njih človeško dostojanstvo.[9] Na novo usmerjenost je močno vplivala južnoameriška teologija osvoboditve. Vendar pa ugotavljajo indijski teologi, da ta teologija ni najprimernejša za Indijo, ker se preveč osredotoča na gospodarsko-politične dejavnike. Prepričani so namreč, da sta tudi religija in kultura odločilna dejavnika pri spreminjanju družbe. Gandhi je npr. kazal moč religije ne le pri osebnem spreobrnjenju, ampak tudi pri družbenih spremembah. Religija pa lahko povzroča tudi razdeljenost, sektaštvo in nemire kot npr. Siki, spopadi med muslimani in hindujci. Te nevarne pojave lahko odpravi samo skupna medreligijska dejavnost. Če religije ne bodo uspele ustvariti skupnih idejnih izhodišč za spremembo družbe, bodo izrinjene iz nje.

To akcijo za mir, pravičnost in spremembe lahko izpeljejo skupine, ki jih sestavljajo ljudje različnih ver in jih imenujejo »temeljna človeška občestva«.[10] To sicer povzroča krizo identitete v Cerkvi, kakršna je zdaj, je pa to edina pot, da se Cerkev ne zapre v geto. »Indijska Cerkev je torej pred naslednjim izzivom: kako naj v tej pluralistični družbi znova odkrije svojo identiteto in svoje poslanstvo ter po svoje prispeva k oblikovanju novega človeštva v Indiji?«[11]

Pri tem ovira Cerkev dvoje. Še vedno je videti kot kleriška ustanova, ki vse podreja spreobračanju, čeprav je vse več laikov v vodstvu občestev. In še zmeraj je tujek v indijski družbi in kulturi.

Na družbenem področju se še ni spopadla s kastami in jih sprejema, kakor je prva Cerkev sprejemala suženjstvo. Kaste imajo pomembno vlogo v cerkvenem občestvu, v redovnih skupnostih, upoštevati jih morajo celo pri imenovanju škofov. Na kulturnem področju je Cerkev odsotna. Na Gandhija so npr. vplivali Dostojevski, Ruskin in angleški kvekerji, ne pa indijski kristjani. Inkulturacija v Indiji mora obsegati ne samo življenje, temveč tudi hindujsko kulturo. Ta je pripravljena sprejeti evangelij, upira pa se institucionalni Cerkvi. Ker se ni Cerkev nikoli spuščala na kulturno področje velikih azijskih verstev, je pritegnila le revne sloje, pripadnike ljudske vernosti in manjša plemena. Po koncilu se je končno začel dialog. Najprej so ga pojmovali le kot sredstvo za evangelizacijo, nato so mu priznali resnično vrednost, ker omogoča boljše poznanje in medsebojno bogatenje, danes pa ga pojmujejo kot povabilo za skupno prizadevanje pri pospeševanju skupnih človeških vrednot, kakor sta mir, pravičnost idr. Slednje je podprl tudi Janez Pavel II. med obiskom v Indiji.

Cerkev je vzpostavila stike tudi z muslimani, ki so v tej deželi manjšina (90 milijonov). V sporih med njimi in hindujci je lahko Cerkev posrednica.

Nova oblika dialoga narekuje ponoven premislek o evangelizaciji v tej deželi. Ne pojmujejo je več kakor prizadevanje za širjenje Cerkve, ampak kakor »trojni dia-

---

[9] Prim. M. Sreš, *Ženska tlaka*, v: *Misijonska obzorja* 1988, 3, 12—14.

[10] M. Amaladoss, *L'Eglise en Inde: vingt ans après Vatican II.*, v: *Le retour des certitudes, 18.*

[11] M. Amaladoss, prav tam, 19.

log, in sicer s kulturo, verstvi in revnimi, da bi gradili kraljestvo in Cerkev, ki je v službi tega kraljestva.«[12]

Po koncilu ima Cerkev veliko duhovniških in redovniških poklicev, tako da že odhajajo v misijone. Liturgična reforma se ni obnesla, ker je prišla od zgoraj. Verniki ustvarjajo svoje obrede, da zadostijo potrebam ob bolezni, smrti in uvajanjih. Drugače je s teologijo, ki izhaja iz domačih izkušenj vere in obravnava domače zadeve. Najšibkejša sestavina v inkulturaciji je cerkvena struktura. Hierarhične strukture so se dobro vključile v fevdalno ureditev, teže pa je z vključevanjem v demokracijo. Pojmovanje Cerkve kot božjega ljudstva se ni uveljavilo, v upravi Cerkve ni laikov. Boleča točka so odnosi med tremi katoliškimi obredi: latinskim, siromalabarskim in siromalankarskim. Vsi trije so uvoženi, zato bi pričakovali, da se bodo počasi spremenili v enega, resnično indijskega. Toda ohranjajo jih v imenu zgodovine in identitete.

Cerkev je še vedno tujek v indijski družbi; tega je nekaj kriva lastna preteklost, še več pa zunanja odvisnost. Ta je najprej finančna: »dobrotniki« pač hočejo uveljaviti svoje poglede, sicer odtegnejo pomoč. Tudi še ni potrebne samostojnosti, da bi sama odgovorila na izzive svojega prostora, ker vesoljna Cerkev še ni postala občestvo krajevnih Cerkva. Prav tako teh Cerkva ne jemljejo resno. Na rimskih škofovskih sinodah je sicer večina škofov iz tretjega sveta, vsakikrat pa morajo obravnavati probleme evropskih Cerkva. »Nedvomno ima Evropa pravico, da se spopada s svojimi težavami in jih reši. Vendar ni nujno, da gleda na ves svet skozi svoja očala in si predstavlja, da imamo vsi enake težave.«[13]

Afrika

Drug primer, kjer inkulturacija ne napreduje dovolj naglo in korenito v očeh domačinov, je Afrika. Kakor v Indiji tako tudi tukaj drugače gledajo na svoje pravice v Cerkvi, kot pa jim je pripravljeno priznati podedovano evropsko krščanstvo.

»Kakor vsakdo ve,« je zapisal afriški teolog Eboussi, »so se mlade afriške Cerkve rodile stare, podobne srednjeveškim dvorcem, ki so jih bogati Amerikanci prenesli kamen za kamnom na obale Potomaca.«[14] Evropejci so hoteli »vsaditi Cerkev« v Afriki, dejansko pa so tja presadili *evropsko* Cerkev. Sčasoma so spoznali, da je to nesmisel, in so začeli govoriti o »prilagajanju«, nato o »kamnih, ki čakajo«, da bi na njih gradili evangelij, nazadnje so spregovorili o »inkulturaciji«.

Kljub načelno jasnim izjavam in stališčem se v zvezi z inkulturacijo zapleta, kakor hitro kje kaj določenega narede v deklarativno želeni smeri. »Koliko svaril in spodbud k previdnosti v vseh teh letih, preden so se raziskave sploh začele, koliko negativnih odgovorov na zrelo premišljena vprašanja, ki bi zaslužila boljšo usodo!«[15]

Med Rimom in Afričani obstaja resen spor glede inkulturacije. Afričani očitajo, da jih še vedno obravnavajo kakor neodgovorne otroke in manjvredne ljudi. Zato med intelektualci vse bolj odklanjajo uradno govorjenje o inkulturaciji. Prepričani so, da gre le za »tropikalizacijo« evangelija. S to besedo označujejo različne zaščitne posege v tehnične predmete, da bi jih prilagodili tropski klimi in okolju, pri tem pa ne spremenijo sestave predmeta. »Človek je prepričan, da govori o evangeliju in

---

12 M. Amaladoss, prav tam, 23.

13 M. Amaladoss, prav tam, 33.

14 F. Eboussi, *Métamorphoses africaines*, v: *Christus* 77, janvier 1973, 38—39.

15 R. Luneau, *Prendre la parole, être écoutées: une tâche difficile pour les Eglises d'Afrique*, v: *Le retour des certitudes*, 106.

samo o njem, dejansko pa prinaša z njim dvatisočletno tradicijo, ki je ni mogoče ločiti od evangelija. Kako naj potem resnično pristopi k drugim kulturam, ki so popolnoma tuje, in upošteva njihovo različnost?«[16]

V zvezi z inkulturacijo je nemalo nerešenih osnovnih zadev. Med najbolj pereče šteje gotovo dejstvo, da je evropska kultura še vedno normativna v Cerkvi. Znameniti veroslovec Mircea Eliade je napovedal, da velik dogodek 20. stoletja ne bo proletarska revolucija, ampak odkritje neevropskega človeka in njegovega duhovnega sveta. Nesreča za Evropejca in Cerkev je, da si pred tem dejstvom še vedno zatiskata oči. Cerkev je sicer pripravljena »priznati veličino in dostojanstvo drugih kulturnih tradicij (tega ni vedno počela), vendar niti za hip ne misli, da bi šla še dlje. *Naša kultura ostaja normativna* in se je treba vračati k njej, kadar hočejo izdati kakšno pravilo. Primer za takšno ravnanje je zadnji rimski dokument, *Donum vitae* (februarja 1987). Njegov »provincializem« bode v oči: samo njegovi sestavljalci niso tega opazili.«[17]

Afriškim Cerkvam kar ne morejo pustiti, da bi se navdihovale v domačih duhovnih in miselnih izročilih, ker jih imajo v Evropi še vedno za manjvredna. Ta pogled je navzoč v uradnih govorih, ko v Rimu stalno opozarjajo afriške škofe pred možnimi zablodami, če bodo uporabljali neprimerne filozofije.

»Človek bi lahko včasih obupal zaradi resnične inkulturacije vere v Afriki in se žalostil zaradi čudaške 'kratkovidnosti' 'rimske' tradicije, ki ni sposobna uvideti, da so njeni govori in navade partikularne, kot da sploh ne bi vedela za dognanja jezikovnih ved.«[18] Kljub omenjenim težavam pa postaja krščanstvo vse bolj del afriškega obzorja, ko se Cerkve vključujejo v reševanje vsakdanjih težav na vseh področjih življenja: od politike do kmetijstva, od zdravstva do šolstva... Prej ali slej bo imelo to usodne posledice za vso Cerkev, saj bo čez sto let afriška krščanska skupnost najštevilnejša na svetu.

Pravica do lastnih izročil

Katoličani neevropskih civilizacij trdijo, da je v katoliški Cerkvi vse premalo posluha za kulturne in civilizacijske razlike, ker precenjujejo evropsko krščanstvo. Ker spada k človekovim pravicam tudi pravica do lastne kulture in do zavračanja vsiljevanja drugih kultur pod krinko čiste vere, je jasno, da bo govor o inkulturaciji verodostojnejši, ko bo sprejel vse posledice, ki iz njega izhajajo. Med njimi je tudi relativizacija evropske civilizacije v odnosu do drugih.

Navzkrižja s sodobno civilizacijo

Papež pogosto govori o ponovni ali drugi evangelizaciji Evrope. V tem izrazu se razodeva papežev odnos do sodobne civilizacije, ki ima idejne začetke v razsvetljenstvu in je nastopila s francosko revolucijo pred dvesto leti. Oznaka druga kaže na razkorak med sodobnostjo in Cerkvijo ter vsebuje misel, da v preteklosti ni bilo tako. Evangelizacijo pa pojmujejo v tej zvezi bolj kot določeno stanje, ki ga je treba znova doseči, in manj kot trajen proces med vsako civilizacijo in vero. V izrazu druga

[16] R. Luneau, prav tam, 107—108.
[17] R. Luneau, prav tam, 110.
[18] R. Luneau, prav tam, 120.

evangelizacija se skriva kritičen, če ne celo odklonilen odnos do sodobne civilizacije in določena mitizacija predmoderne civilizacije, ki naj bi bila krščanska.[19]

Papež na svojih potovanjih po zahodni Evropi in Severni Ameriki vedno znova opozarja na permisivnost in individualizem, ki sta tako značilna za sodobno družbo. Pred njunim vplivom svari domače škofe, kler in redovnike. Papež noče, da bi svobodomiseln duh zavel v Cerkvi, še najmanj med posvečenimi osebami, ker je prepričan, da bi to oslabilo Cerkev in škodilo njenemu poslanstvu. S tem nadaljuje rimsko usmeritev, ki se je začela že za vladanja zaskrbljenega Pavla VI. in se je izkristalizirala v reakcijah na Pastoralni koncil nizozemske cerkvene province (1968—70).

Holandski koncil

Ob tem »koncilu« se je razgibala vsa krajevna Cerkev pod vodstvom svojih škofov. Na šestih plenarnih skupščinah so na podlagi osnutkov in razprav o njih izdelali sklepe, o katerih so glasovali vsi navzoči: najprej škofje, potem duhovniki in laiki. Tako velikega posvetovanja ni bilo mogoče povsem kontrolirati in usmerjati, zato so bili sklepi sad kompromisov. Sodelovali so konzervativci in progresisti, ki so se največkrat srečali nekje v sredini. Vendar pa konzervativci tudi v tem primeru niso spoštovali pravil igre in so nenehno tožarili v Rim. Opozarjali so pred »nevarnostmi«, ki baje pretijo veri, tako da je redno in pošteno poročanje kardinala Alfrinka vse manj zaleglo.

Čeprav je bil položaj v drugih zahodnih Cerkvah neprimerno slabši kakor na Holandskem, ni Rim nikjer drugod tako odločno interveniral. Razlog je bila prav sistematična obnova, ki so jo Holandci začeli na pobudo svojih škofov. Ta premišljeni in organizirani odgovor na izzive časa se je zdel Rimu nevarnejši kakor pa tih zaton vere v drugih zahodnih deželah. Dokončni spopad se je bíl okrog celibata. Holandci so namreč zagovarjali njegovo svobodnost in neobveznost, Rim pa je zahteval ravno nasprotno.

Najprej je prepovedal, da se »koncil« nadaljuje kot narodno pastoralno posvetovanje, ki je normativno za vso krajevno Cerkev, in mu je priznal le poizvedovalno vlogo. Sledila je preureditev škofovske konference. Na Holandskem je namreč po starem izročilu predlagal kapitelj tri imena in Rim je enega določil za škofa. Mimo vseh pravil je bil 1971 v Rotterdamu imenovan Simonis, leto kasneje pa v Roermondu ultrakonzervativni Gijsen. Alfrinka je 1975 zamenjal kurijski kardinal Willebrands in nekoliko pomiril duhove. Imenovanja so nadaljevali mimo vseh holandskih predlogov. »Tako so bili škofje, ki sedaj vodijo škofije, člani ene stranke, ne pa 'graditelji mostov', 'Pontifices'.«[20]

Položaj v holandski Cerkvi danes kaže, da rimska strategija ni prinesla želenih sadov. Leto dni po sinodi holandskih škofov v Rimu, ki jo je sklical sedanji papež Janez Pavel II., je kardinal Willebrands priznal: »Konflikti so ponovno silovito eksplodirali. Njihove posledice so razočaranje, zagrenjenost, odprto nasprotovanje

---

[19] Številni zgodovinarji so pokazali, da je »krščanska Evropa« mit. Prim. Alberigo (ed.), *La chrétienté en débat*, Paris, Cerf 1985. V uvodu v znano knjigo *Le christianisme va-t-il mourir* (Paris, Hachette 1977) je J. Delumeau zapisal: »Določena religija obredja, oblasti in prisile nedvomno izginja, in tem bolje. Poraja se manjšinsko in odraslo krščanstvo, ki bo našlo v edinosti globoki smisel evangeljskega klica. Razmišljanje zgodovinarja in upanje kristjana se prepletata, da bi pokazala, da je Bog, nekoč manj živ, kakor so mislili, danes manj mrtev, kakor zatrjujejo.«

[20] L. Laeyendecker, *Du cardinal Alfrink au cardinal Simonis, vingt ans de catholicisme hollandais*, v: *Le retour des certitudes*, 137.

škofom in, kar je še veliko hujše, rastoča brezbrižnost do Cerkve.«[21] Polet, ki ga je sprožil »koncil«, se nadaljuje v številnih skupinah, ki zahtevajo »drugačen obraz Cerkve: neavtoritaren, odrasel in odgovoren«.[22] Kardinal Simonis je večkrat označil te vernike za nelojalne, to pa je še prililo olja na ogenj. Intelektualce so izrinili iz življenja Cerkve, episkopat je »boječ in avtoritaren ter ima pri ljudeh le borno moralno avtoriteto«.[23]

»Nič presenetljivega ni, da je dosegla rimska strategija nasprotno od tistega, kar je pričakovala. Ni namreč več makrosocioloških in makrokulturnih možnosti za restavracijo. Holandski katoličani se ne pustijo več zapreti v meje centraliziranega vodstva, kjer praktično nimajo več nobene odgovornosti do lastnega življenja po veri. Gotovo, še vedno je vidna pripravljenost, da bi sodelovali z episkopatom in ga poslušali, le da upošteva odraslost in odgovornost, ki so ju verniki dosegli pod prejšnjim episkopatom. Toda vprašanje je, ali si škofje tega resnično želijo.«[24]

Spori z ameriškimi redovnicami

Navzkrižja med moderno miselnostjo in Rimom se kažejo tudi v tem, da ta ne razume ameriških aktivnih redovnic. Te že nekaj let presenečajo s svojimi odločnimi stališči in dejavnostjo, ki nikakor ne ustreza zmaličeni podobi o »nunah«, kakor jo imajo ljudje po »katoliških« deželah. Toda to, kar se dogaja v ženskem redovništvu v ZDA, ni osamljen pojav, saj je »aggiornamento« zajel redovnice povsod po svetu.

Obnova med ameriškimi aktivnimi redovnicami je izredno korenita in vidna. Razlogov za to je več. Te redovnice pripadajo ljudstvu, ki je močno zaznamovano z demokratičnimi ideali in zelo občutljivo za pravice vsakega posameznika. Več generacij redovnic je delovalo med emigranti, ki so prihajali brez materialnega, pa tudi duhovnega kapitala. »V svojem poslanstvu so morale pokazati prave pionirske sposobnosti: duha podjetnosti, navdušenje pred neznanim, sprejemanje tveganj, vztrajnost, pogum pred ovirami, idr.«[25] Pomemben dejavnik v razvoju ameriških sester je bilo gibanje Sister Formation Movement. *»Po njegovi zaslugi ima danes kar 94% ameriških redovnic univerzitetni naslov, od tega 14% v teologiji.* Ta formacija je zagotovila pri sestrah izjemen sprejem koncila. Njihov študij jim je namreč omogočil, da so razumele koncilske tekste, tako da so jih lahko hitro praktično aplicirale.«[26]

Obnova je potekala v štirih etapah. Prva je bila bolj površinska, saj so kopja lomile okoli tega, kako dolgo krilo naj nosijo, mnoge pa so zapustile redovno skupnost. Sledilo je obdobje zorenja, ko so se sestre spraševale o svoji prihodnosti in poslanstvu. To obdobje je bilo »zaznamovano s pomembnostjo individuuma, njegovih darov, teženj in njegovih posebnih sposobnosti. To ni moglo trajati predolgo. 'Kdo sem?' je sčasoma prerasel v 'Kdo sem za druge'«. Še enkrat se je spremenila usmeritev v prenovi redovniškega življenja ameriških sester. Sedaj so se zanimale za drugega, toda ne kakor bližnjega, ki mu pomagajo, marveč kot človeka, ki trpi različna zatiranja in s katerim sem solidaren.«[27]

---

21 Navaja L. Laeyendecker, prav tam, 139.
22 L. Laeyendecker, prav tam, 139.
23 L. Laeyendecker, prav tam, 140.
24 L. Laeyendecker, prav tam, 141.
25 D. Singles, *Les religieuses aux Etats-Unis, convictions ou certitudes?*, v: *Le retour des certitudes*, 74.
26 D. Singles, prav tam, 75.
27 D. Singles, prav tam, 79.

Po letu 1980 sledi obdobje angažiranja. Poleg novih oblik apostolata se je razvilo tudi novo razločevanje potreb, v katerem je sodelovalo vse več sester. Nekatere so morale same poiskati delo in so tako spoznale težke razmere na tržišču dela. »Drugače povedano, v samostanih ni bilo več prostora za infantilno pasivnost, ki je bila pogost pojav med redovnicami pred zadnjim koncilom. Bolj zrele in tudi bolj gotove glede apostolskega ideala, ki mu želijo služiti, so sprejemale včasih take službe, ki bi jih v preteklosti upala zahtevati ali vsiliti le malokatera predstojnica.«[28] Veliko jih je šlo v misijone v Latinsko Ameriko, kjer so se solidarizirale z reveži in o vsem obveščale sosestre doma. Tiste, ki so ostale doma, so šle med revne in zapuščene v velemestih. Tu so spoznale, da je mogoče pri delu za revne sodelovati z vsemi ljudmi dobre volje, ne glede na prepričanje ali vero, pa tudi to, da ni dovolj celiti rane, ampak je treba odkrivati vzroke in jih odpravljati. Pri sestrah se je rodila politična zavest, ki se kaže v različnih angažiranjih.

Zavzemajo se za latinskoameriške emigrante, tako da je več sester zaprtih zaradi »civilne nepokorščine«: med zatiranimi prebujajo zavest o njihovem dostojanstvu in pravicah; sodelujejo v mirovnih in protiatomskih gibanjih. Nadaljujejo tudi svoje tradicionalno poslanstvo (šole, bolnišnice), vendar so se od bogatih preusmerile k revnim. V Cerkvi organizirajo versko vzgojo laikov in vodijo župnije; ustvarjajo nove izraze vere, ki izhajajo iz ženske posebnosti in zavračajo misel, da bi samo moški mogli in smeli v celoti izražati vse bogastvo vere. Sprašujejo se o cerkvenih službah, ki bi jih mogle opravljati. V tem okviru je treba razumeti vprašanje o »ženskem duhovništvu«, ki pa za redovnice nikakor ni prvenstvenega pomena. Prepričane so le, da imajo tudi ženske pravico opravljati različne službe v Cerkvi. Te ideje se še zdaleč niso udomačile v Cerkvi. To so sestre bridko občutile ob papeževem obisku 1979, ko med drugim ni mogel razumeti s. Terese Kane, predsednice Konference višjih redovnih predstojnic ZDA. »Nič v njegovih skušnjah ga ni pripravilo, tako se zdi, da bi dojel spoštljivo, toda odločno zahtevo s. Terese, 'naj bodo vse službe dostopne ženskam'.«[29]

Danes so sestre v četrti etapi prenove, ki se je začela 3. aprila 1983, ko je papež pisal vsem ameriškim škofom, naj ustanove papeško komisijo, ki bo preučila redovno življenje v ZDA. K pismu je dodal dokument, ki natančno določa, kaj je in kaj ni bistveno za redovno življenje. Sestre so bile zgrožene tako zaradi postopka kot tudi vsebine. Zakaj se papež obrača na škofe, ne pa na redovnice? Zakaj jim hoče vsiliti določeno obliko redovniškega življenja? Moder in diskreten nadškof John Quinn, predsednik te komisije, »je dal pozitivno naravo temu, kar je pretilo, da postane prava policijska preiskava in bi jo sestre zavrnile kot nevredno in odtujujočo«.[30] Tako pa je dialog med sestrami in komisijo prispeval k večjemu razumevanju vseh prizadetih. »To zbližanje med ameriškimi škofi in redovnicami je bilo odločilnega pomena za prihodnost Cerkve v ZDA. Škofje vedo in javno priznavajo, da ne morejo brez teh žensk, ki so eden od najbolj dinamičnih in preroških elementov te Cerkve.«[31] Zato jih branijo v Rimu in trenutno so dosegli spravo med sestrami in Rimom.

Morda je ta mir med Rimom in sestrami le zatišje pred nevihto. Sestre so namreč spoznale krivice in njihove vzroke v ZDA ter so se z njimi spopadle. Povsem razumljivo je, da se enako pogumno upirajo krivicam v Cerkvi in zahtevajo poleg

---

[28] D. Singles, prav tam, 80.
[29] D. Singles, prav tam, 85.
[30] D. Singles, prav tam, 86.
[31] D. Singles, prav tam, 86.

lastnega spreobračanja, tudi spreobračanje vseh katoličanov in temu primerne strukture. »To, kar jim leži pri srcu, je manj potreba po opredelitvi 'narave' redovniškega življenja ali večje zagotavljanje 'vidnih znamenj' njihove posvetitve kot pa sodelovanje v osvobajanju vseh, predvsem revnih in zatiranih. Pri srcu jim je torej tisto osvobajanje, katerega prvi porok je evangelij. Če to predvideva stalno razločevanje, molitev, dialog in sprejemanje neznanega, potem so ameriške redovnice odločene, da bodo iskale tako življenje, ki bo zagotavljalo to pot.«[32]

Osebna odgovornost

Tako holandski »koncil« kot tudi dejavnost ameriških aktivnih sester pričata o kratkih stikih med osrednjim cerkvenim vodstvom na eni strani ter sodobno miselnostjo in novimi oblikami medčloveških odnosov na drugi. Medtem ko so na eni strani še vedno prepričani, da je mogoče z avtoriteto vse doseči, sprejemajo na drugi le moralno avtoriteto, ki se oblikuje v dialogu ter sloni na argumentih in spoštovanju sogovornika. V zvezi s sodobno družbo se znova postavlja vprašanje odnosov med vsemi katoličani: laiki, redovniki in kleriki. Nihče ne oporeka potrebnosti in neizogibnosti posebne vodstvene službe, velikanska razhajanja pa so v pojmovanju in opravljanju te službe.

Omenjena primera ponazarjata le eno vrsto težav, res najbolj pogostih, s katerimi se srečuje Cerkev v sodobnem zahodnem svetu. Tu gre za vernike, zavzete za svet, ki se trudijo, da bi bila Cerkev v svetu dejavno navzoča in s tem verodostojna za sodobnega človeka. Tega pa v sodobnem svetu ni mogoče uresničiti na osnovi čredne miselnosti, marveč le z osebnim angažiranjem, ki je v vesti premišljeno in odgovorno opravljano. *Duhovna gibanja in odklanjanje sodobnega sveta*

Druga vrsta težav pa je vzniknila z različnimi karizmatičnimi in duhovnimi gibanji, ki se v zadnjem desetletju uveljavljajo v katoliški Cerkvi. Ta gibanja so nastala iz protesta do moderne družbe, ki ni zmožna izpolniti danih obljub in osrečiti človeka. Še več, zapira ga v osamo in anonimnost, sili v neustavljiv boj za večjo uspešnost, draži in zadošča njegovo slo z vedno novimi ponudbami. Protest proti tej družbi ni političen, ampak verski in etičen: spremeniti je treba srce, strukture niso pomembne. Ta gibanja so verska kritika sodobne družbe, ki je uničila tradicionalne družbene vezi, ki so pomagale posamezniku, da je izoblikoval lastno identiteto in našel svoje mesto v družbi. Obenem pa so protest proti vse revnejšim medčloveškim odnosom v Cerkvi, kjer verniki zadovoljujejo svoje zasebne potrebe po svetem, kleriki pa se vedejo kot posredovalci svetega in poslujejo kot uradniki. Od moderne miselnosti so ta gibanja prevzela misel o človekovi enkratnosti in pomembnosti, zato ustvarjajo »topla« ozračja, kjer odtujen sodoben človek spet prejema in daje človeško toplino.

Ta dvojnost do sodobnega sveta je tudi vzrok za dvoumne odnose s katoliško inštitucijo. Ko se je ta s koncilom odprla svetu in mu priznala marsikaj pozitivnega, je hotela obenem ohraniti oblast nad verniki v Cerkvi, da bi še naprej določala verovanje in dejavnosti. Karizmatično gibanje pa obrne to institucionalno strategijo. Ker odklanja pozitiven pristop svetu, zavrača tudi pastoralno strategijo, ki sloni na njem. Angažiranje in navzočnost v svetu presoja zelo kritično ter vsako spogledovanje krščanstva s sodobnimi vrednotami pobija prav s sodobno terminologijo o človekovi uresničitvi. To uresničitev ponuja s svojo versko občestvenostjo in družabnostjo, kjer je dovolj prostora za posameznikove pobude in samoorganizacijo

[32] D. Singles, prav tam, 87.

krajevnih občestev. Karizmatizem se umika pred svetom, da bi se lahko posameznik v njem vsestransko osebnostno uresničil. Ta posebna dialektika sodobnosti in njene negacije v karizmatičnih gibanjih je vir dvoumnega odnosa do Cerkve, ki se je odprla svetu, da bi ohranila notranjo monolitnost.

Vendar sta obe strategiji krhki, zato je v interesu njunih nosilcev, da se sporazumevajo in podpirajo. Napetost je namreč neizogibna med potrebnostjo in mejami integracije na eni strani ter potrebnostjo in mejami samostojnosti na drugi. Ta napetost »jasno razodeva težave, ki jih ima zahodno katolištvo, da bi našlo svojo pot med 'kritičnim prilagajanjem' sodobnemu svetu in ohranjevanju svoje lastne kulturne in družbene ureditve«.[33]

Religija množičnih medijev

Posebno vlogo v »drugi evangelizaciji« zahodnega sveta imajo množični mediji. Vendar pa uporaba teh medijev še zdaleč ni nedolžna: mediji namreč vključujejo sporočilo v lastno logiko. To seveda ne pomeni, da ga zlorabljajo, saj bi se v tem primeru Cerkev odpovedala njihovi rabi, pač pa je med njimi in »določeno religijsko kulturo skladnost«.[34] Ta je najbolj očitna prav ob papeževih potovanjih.

Logika medijev

Znano je, da množični mediji ne posredujejo resničnosti in dogodkov, ampak jih ustvarjajo. Sami odločajo, kaj in kako bodo predstavili ter kolikokrat ponovili; določajo, kaj je in kaj ni smiselno v določeni družbi; skratka, ustvarjajo novo kulturo. Vrednost sporočila cenijo po njegovi sposobnosti, da pritegne, ne pa po vsebini.

Mediji ne samo ustvarjajo kulturo, marveč jo predstavljajo kot komunikacijo. »Tu ni več predmet komunikacije sporočilo, ideja ali določena vsebina, temveč komunikacija sama. Ta postane svoj lastni predmet v istih ali različnih mnenjih. In kakšno sporočilo daje takšna komunikacija, če ne to, da je komunikacija možna v določeni kulturi, ki je sicer razdrobljena in poenotena, kjer a priori enako vrednotijo vsa mnenja, vse vidike.«[35] Medijsko sporočilo postane tako ogledalo sodobne družbe: v njem se gleda in doživlja v svoji enotnosti in različnosti.

Mediji povezujejo posameznike z različnimi vrednostnimi in miselnimi sistemi v družbo, ta pa si prek njih ustvarja lastno podobo ter določa in obnavlja svojo identiteto.

Nosilec simbolnih vrednot

Papeževi obiski po Zahodu so bili povsod, razen na Holandskem, izredno dobro sprejeti; to je presenetilo še tako optimistične opazovalce. Ob tej priložnosti so se pokazale potrebe množic po osmislitvi življenja, ki je podana v dojemljivih in učinkovitih simbolih. In prav papež deluje v množičnih medijih kot nosilec simbolnih vrednot. Predstavlja namreč dva tisoč let uspešne zgodovine in (v domišljiji ljudi) najvišjo civilizacijo. Vrh tega je papež redek predstavnik teh vrednot, saj ga je bilo doslej mogoče videti le v Rimu. »Že to zadošča, da dojamemo možno simbolno moč takega dogodka, in to neodvisno od verske pripadnosti in verovanj ljudi, ki jih nagovarja. Razume se, neodvisno tudi od izrečenega sporočila.«[36]

---

[33] D. Hervieu—Léger, *Charismatisme catholique et institution*, v: *Le retour des certitudes, 234.*

[34] R. Lemieux, J.—P. Montminy, *Le voyage de Jean Paul II. au Canada: message et medium*, v: *Le retour des certitudes, 9.*

[35] R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 96.

[36] R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 98.

Sedanji papež je izredna karizmatična osebnost, to pa toliko bolj privlači množice. V njej, ki je že po definiciji anonimna, odkriva s svojimi gestami različnosti in posebnosti: tu otrok, tam starka, tu športnik, tam bolnik... Mnogi očitajo papežu, da ne vzpostavlja pravega dialoga z ljudmi. Temu botrujejo sicer nekoliko varnostni razlogi, v resnici pa je ta oblika komunikacije povsem usklajena z logiko množičnih medijev. Dialog, razprave in spori niso za javnost, ampak so del zakulisnih dejavnosti; na sceni more biti le harmonična predstava.

Religija množičnih medijev ukinja konfliktne situacije, ki jih je sicer vse polno že znotraj ene same religije, kaj šele v njihovih medsebojnih odnosih znotraj določene družbe. Gledalsko ljudstvo se poistoveti s sporočevalcem, ne pa s sporočilom. V nasprotnem primeru bi papeževe besede lahko postale jabolko spora, še zlasti tedaj, kadar trčijo ob splošno miselnost, privilegije in ustaljene običaje. »Tako se uveljavlja prava ljudska religija, religija množice. Sestavlja jo 'občinstvo', ki je razdrobljeno na osamljene enote pred prav tolikšnim številom televizorjev.«[37] V medijskem ogledalu stopi na mesto papeževega sporočila utopija o bistvenem skladju s sabo, »utopija želje po popolnosti, ki je globoko vpisana v človekovo naravo, popolnost, za katero ve, da ni dosegljiva, a po njej 'zdihuje', in za katero se mu zdi, da jo je skoraj dosegel v povezanosti z dogodkom; utopija kolektiva, ki konkretno doživlja enotnost, pa naj bo še tako bežna.«[38]

Gledalec namesto sodelavec

Kolikor je res ena od funkcij religije omogočanje primernih okvirov za družbeno in čustveno identiteto ljudem, potem gre v omenjenem primeru za religijski pojav. Zato je razumljivo, da uporablja cerkvena institucija v 'ponovni' evangelizaciji zahodnega sekulariziranega sveta množične medije. Seveda je pa treba upoštevati, da sloni identiteta, ki se izoblikuje ob teh medijih, v glavnem na čustvih, potrebi po druženju in zahtevi po pripadnosti določeni pomenljivi in pomembni skupnosti. Ker pa je vse skupaj proizvod in učinek ogledala, je vse to obenem imaginarno: »dogodek množičnih medijev poraja Cerkev — sliko, ki jo strukturirajo bolj zrcalni odsevi in učinki kakor pa skupni zakon ali simbolni sistem.«[39]

Cerkev združuje tako prek televizije vse, ki so dojemljivi za njeno aktualnost, zgodovino in skrivnost, po dejanski pripadnosti pa so daleč od nje in njenega nauka. Toda za kaj gre pri takšni edinosti? »Vprašanje ni nepomembno za teološko razmišljanje. Obstaja namreč Cerkev, ki jo hoče institucija pospeševati, je pa tudi Cerkev, ki nastaja sredi vsakodnevnih bojev«[40] in na katero papeževi obiski zelo malo vplivajo, kakor kažejo raziskave pred obiskom in po njem.

Človek pred televizijo je gledalec, ne pa sodelavec; obhajanje komunikacije še ni komuniciranje, kaj šele angažiranje. Največji izziv za Cerkev v zahodnem svetu je tako še vedno, kako naj spremeni utopijo v solidarnost, sanje v angažiranje, neartikuliran krik, ki se dviga iz temin brezbrižnosti ali iz ploskanja cerkvenim banderam, v tvegano in pogumno, osvobajajočo besedo. To, kot kažejo izkušnje, ne bo uspelo samo v zanašanju na skladnost med množičnimi mediji in določeno obliko sodobne, povsod razpršene religioznosti.

---

37 R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 99.
38 R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 100.
39 R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 100—101.
40 R. Lemieux, J.-P. Montminy, prav tam, 101.

Latinskoameriške Cerkve v osvoboditvenem procesu

Svojevrsten izziv za vesoljno Cerkev predstavljajo latinskoameriške Cerkve, ki so se na skupni škofovski konferenci v Medellinu (1968) odločile za revne. Teh je na tej edini »katoliški« celini kar okrog 90% in med njimi so v večini mlajši od trideset let. Toda ta »prednostna odločitev za revne«, ob kateri se je porodilo izvirno teološko razmišljanje, tako imenovana teologija osvoboditve, je naletela na močan odpor na zeleni celini, v Rimu pa je dolgo iskala domovinsko pravico. Čeprav so to opredelitev končno le sprejeli in jo je izredna sinoda v Rimu (1985) potrdila, z njo pa je bila priznana tudi teologija osvoboditve, vse kaže, da je vendarle še vedno velik razkorak med besedami in dejanji. Tudi v tem primeru se je treba ozreti v preteklost, da bi čim bolje dojeli zaplete in nesporazume v zvezi s »prednostno opredelitvijo za revne«.

Težavna rast Cerkve revnih

Celam (Latinskoameriški škofovski svet) je organiziral v kolumbijskem mestu Medellinu prvo skupščino latinskoameriškega episkopata. Delo škofov, ki so ustvarili Medellin, lahko »primerjamo vlogi, ki so jo imeli cerkveni očetje v evropski Cerkvi med leti 325 in 453. Ti škofje so očetje latinskoameriške Cerkve, novi ustanovitelji Cerkve, ki je postala neodvisna. Kajti tisti, ki so bili branili Indijance v 16. stoletju, so hkrati ustanovili kolonialno Cerkev.«[41] Ta generacija škofov počasi izginja: prvi so že umrli, drugi so odložili škofovsko službo (Helder Camara, Leonidas Proano), tretji so pred upokojitvijo. Med njimi so bili tudi mučenci: Eduarda Angellija je ubila argentinska policija (1976), Oscar Romero je bil ubit med mašo (1980) v San Salvadorju.

Delo in duha medellinskih očetov nadaljuje okrog sto petdeset škofov; večinoma so Brazilci. V isti smeri delujejo tudi vsi priznani latinskoameriški teologi, a so jih prav zaradi tega odstranili s teoloških fakultet in semenišč. Tudi velika večina redovnikov in redovnic[42] ter vseh, ki delujejo med preprostim ljudstvom, uresničuje medellinskega duha. Proti Medellinu nastopajo vladajoči družbeni sloji, ki vidijo v njegovi usmeritvi nevarnost za svoje interese. »Na splošno velja: bolj ko se kak režim razglaša za krščanskega, bolj preganja medellinsko Cerkev.«[43]

Med nasprotniki Medellina so že od priprav nanj nekateri vplivni člani rimske kurije, npr. zelo dejavni so prek papeške komisije za Latinsko Ameriko, ki sta jo vodila kardinala Samora in Baggio. Po letu 1971 »so medellinski škofje naleteli v Rimu samo na nasprotovanje. Nič kolikokrat so jih le papeži osebno zagovarjali. Ali ni rekel celo Pavel VI. osebno don Helderju Camaru, da ga podpira brez zadržkov, vendar pa ne bo mogel tega v javnosti vedno storiti?«[44] Medellinu nasprotuje tudi del latinskoameriškega episkopata, v glavnem Argentinci in Kolumbijci. Prvi so sodelovali z vojaško diktaturo, drugi pa so odvisni od vladajoče aristokracije. Ker je sklepe v Medellinu potrdil Sveti sedež, ga nasprotniki niso mogli napadati naravnost, ampak so trdili, da ga mnogi napačno razlagajo, in zahtevali uradno razlago, ki naj popravi deviacije.

Medellin je bil delo Cezama, zato so se njegovi nasprotniki polastili te ustanove. »Oktobra 1972, ko je Celam zasedal v mestu Sucre (Bolivija), se je zgodil 'cerkveni

[41] J. Comblin, *Medellin et les combats de l'Eglise en Amerique latine*, v: *Le retour des certitudes*, 35.

[42] Glej pisma slovenskih misijonarjev v Misijonskih obzorjih.

[43] J. Comblin, prav tam, 37

[44] J. Comblin, prav tam, 37—38.

udar'. Ko naj bi bili obnovili vodstvo Celama, je nuncij izjavil, da Rim nasprotuje imenovanju kandidatov večine in postavil za predsednika msgr. Pironia, za generalnega tajnika pa msgr. Alfonsa Lopeza Trujilla. Hkrati so omejili predsednikova pooblastila in povečali tajnikova. Dejansko je dobil Trujillo zelo veliko oblast in se je hitro potrudil, da jo je spremenil v absolutno. Deset let je bil nekakšen diktator Celama in iz njega naredil orodje osebne politike.«[45] S Trujillom je sodeloval jezuit Roger Vekemans; ta je ustanovil v Bogoti center Cedial in revijo Tierra Nueva, nato pa še vzpostavil zavezo Bogota—Essen—Rim. V Essnu je namreč msgr. Hengsbach, ki nadzoruje karitativno ustanovo Adveniat. Tako se je vzpostavila močna idejna in finančna organizacija z namenom, da izniči dosežke Medellina.

Pavel VI. je sklical ob desetletnici Medellina novo konferenco latinskoameriških škofov in za organizatorja določil Celam. Njegov generalni tajnik je bil še vedno Trujillo. Sam je pripravil novo konferenco, kjer je dal odpraviti predsedniško in podpredsedniško mesto. V pripravljalnih dokumentih je razvijal podmeno, da grozi zeleni celini sekularizacija in da je treba za vsako ceno rešiti katoliško kulturo. Puebla je bila idealen kraj, da se te ideje uveljavijo, saj velja za eno najbolj konzervativnih mest v Mehiki. »Vse je bilo predvideno, da bi preprečili najmanjši stik med škofi in teologi osvoboditve. Škofe so hoteli zavarovati pred okuženjem. Vojaški režim je plačal argentinskim škofom potovanje.«[46] Škofe je celo nadzoroval, da bi ga ja uspešno zagovarjali. Vsi so torej pričakovali, da bo Puebla korigirala Medellin in njegova »kriva pota«.

Toda ta pričakovanja so se izjalovila. Janez Pavel II., ki je komaj nastopil službo, je odločno spodbujal škofe, naj prevzamejo pobudo na socialnem področju. Tako ni zaprl nobenih vrat in ponovljena je bila prednostna odločitev za revne. Medellinski duh živi torej naprej. »Kasnejši papeževi govori v različnih latinskoameriških deželah so bili vedno zelo drugače uglašeni od kurijskih stališč. Ta nenavadni pojav človeka bega.«[47]

Uveljavljanje teologije osvoboditve

Čeprav je Trujillo na konferenci v Puebli pogorel s svojimi idejami, je še istega leta postal predsednik Celama. Razmere v Srednji Ameriki, predvsem v Nikaragvi, so prispevale k njegovemu vzponu. Leta 1983 je Vatikan spremenil svojo politiko v tem delu sveta in se vse bolj oddaljeval od Trujilla, ki je medtem že postal kardinal. Njegov zaton je bil tako nagel, da ni mogel več vplivati na izbiro predsednika Celama 1983. Žal pa mu je uspelo v desetih letih absolutne oblasti nad to ustanovo uničiti njen ugled in ustvarjalnega duha. »Celam je od 1983 izginil in nikogar več ne zanima. Odtlej je nepomemben in zdi se, da ni sposoben niti najmanjše obnove. Ta izkušnja Cerkve, ki je poznala svoje trenutke veličine, se končuje v povprečnosti.«[48]

Leta 1983 je Rim prevzel neposredno skrb za Latinsko Ameriko. V tem obdobju je dvignilo veliko prahu Navodilo o nekaterih vidikih teologije osvoboditve (1984), ki ga je izdala kongregacija za verski nauk. Najbolj spektakularna sta bila gotovo procesa proti teologoma Gustavu Gutierrezu in Leonardu Boffu, ki ju je sprožila ista kongregacija. Prvi proces ni uspel, ker perujski škofje niso hoteli obsoditi »očeta« teologije osvoboditve, drugi pa se je končal tako, da so Boffu prepovedali za eno leto javno nastopati. »Te sankcije so sprožile v Braziliji ostre polemike. Prav tedaj

[45] J. Comblin, prav tam, 40.
[46] J. Comblin, prav tam, 45.
[47] J. Comblin, prav tam, 45.
[48] J. Comblin, prav tam, 49.

se je namreč končalo obdobje vojaške vladavine in država je odpravila cenzuro tiska. Zdelo se je, da jo hoče Cerkev ohraniti in nadaljevati.«[49]

Po dobrih dveh letih konfliktov in nesporazumov je le prevladalo sporazumevanje in leta 1986 so dosegli spravo, ko je papež v lastnoročnem pismu brazilski škofovski konferenci toplo pohvalil njeno dejavnost in usmeritev. Temne oblake je pregnalo uspelo, večdnevno delovno srečanje papeža s predstavniki brazilskih škofov v Rimu. Papež je večkrat poudaril, da teologija osvoboditve ni le primerna in koristna, ampak prav potrebna. Sledilo je novo navodilo kongregacije za verski nauk o tej teologiji — Krščanska svoboda in osvoboditev —, ki se močno razlikuje od prvega. O njeni prihodnosti ni več dvoma, saj je dobila papežev blagoslov.

Likvidacija brazilske škofovske konference?

Ob nedavni reformi kurije je papež podpisal motu proprio Decessoris Nostri, s katerim je preuredil Papeško komisijo za Latinsko Ameriko, da bi bila bolj objektivna, kot je bila doslej.[50] Usoda Cerkve v Latinski Ameriki je torej sedaj odvisna od domačih škofov. Prav tu pa se dogaja nekaj nerazumljivega. Na tej celini namreč že več let skoraj redno imenujejo za škofe ljudi, ki odklanjajo ali napadajo dosedanjo pastoralno usmeritev škofov, zavzetih za reveže. To je še zlasti očitno v Braziliji. Čeprav je papež potrdil delo in usmeritev brazilskih škofov, so novoimenovani škofje »ali nasprotniki brazilske škofovske konference ali pa izredno povprečni. Ali je pomanjkanje osebnosti postalo kriterij za izvolitev? To politiko je mogoče razložiti le s stalno in sistematično voljo, da uničijo vse, kar je naredila brazilska škofovska konferenca v zadnjih petnajstih letih. Tako se je zgodilo tudi s starim Celamom, ki obstaja le še na papirju. Kaj bo jutri? Nedvomno bo kuriji uspelo uničiti brazilsko škofovsko konferenco, kakor je uničila Celam; vse karte so v njenih rokah. Spomin na Celam je živ. Nekega dne bosta Medellin in Puebla nova pomlad za Latinsko Ameriko. Sedaj pa moramo živeti v času potrpežljivosti.«[51]

Poenoteno vodstvo

Videli smo, da so sila neugodne okoliščine narekovale poljski Cerkvi notranjo trdnost in slogo, da je lahko uspešno branila človekove pravice. V primerih, s katerimi smo ponazorili razmere v Cerkvi in iz katerih je mogoče razbrati temeljno usmeritev sedanjega pontifikata, se je pokazalo, da to pričakuje tudi od drugih episkopatov po svetu. To poenotenje v vodstvu Cerkve in v razumevanju avtoritete v njej je ponekod bolj uspešno, drugod manj. Škofje na Holandskem sedaj preprosto aplicirajo rimske direktive, čeprav so si s tem odtujili vernike, drugod upoštevajo te direktive in jih poskušajo bolj ali manj uspešno prilagoditi krajevnim razmeram. Samo del integristov z Lefebvrom na čelu si je upal doslej suvereno odklanjati koncil, koncilske papeže in seveda tudi rimske direktive, večji del integristov pa poskuša doseči svoje cilje[52] v Cerkvi ter izničiti koncilske dosežke in obnovo.

---

[49] J. Comblin, prav tam, 51.

[50] Glej *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juilliet-août 1988, 16.

[51] J. Comblin, prav tam, 53. Katoliška mednarodna časopisna agencija Apic Kipa (289—290, Fribourg, 16. 10 1988) poroča, da se je brazilska škofovska konferenca odločila, da bo začela v novembru 1988 izdajati tednik. Z njim bo širila svojo misel in smernice po vsej deželi. S tem bo poskušala »ustaviti neokonzervativno ofenzivo, ki jo Vatikan spodbuja na celini, še zlasti v Braziliji, in ustvariti protiutež močnim konzervativnim silam na področju informacij in oblikovanja javnega mnenja.«

[52] Ta cilj je predkoncilska in nestrpna Cerkev. Škof Lefèbvre ima Rim za Antikrista, ker »liberalni in modernistični Rim nadaljuje uničevanje Kristusovega kraljestva, kot dokazujejo Assisi in potrditev liberalnih tez drugega vatikanskega koncila o verski svobodi«. *L'actualité religieuse dans le monde*, n.

Prav s pomočjo novih škofov so se lahko v zadnjih desetih letih že izkristalizirale in uveljavile nekatere prioritete in (pre)usmeritve, po katerih se Cerkev razlikuje od pokoncilskega obdobja. Francoski sociolog P. Ladrière ugotavlja, da »izredna sinoda 1985 dejansko potrjuje preusmeritev katoličtva. Drugi vatikanski koncil je še vedno neposreden vir legitimnosti. Toda po obdobju, ko so izkoriščali njegove prenovitvene možnosti, nastopa čas, ki privilegira vse, kar veže ta koncil na sodobni rimski katolicizem, ki je nastal iz protireformacije in ga zlorabno enačijo s tradicijo v tem, kar vsebuje najbolj neuničljivega.«[53]

Preusmeritev katoličtva spodbujajo torej z vrha, kar marsikje močno revoltira zrele vernike, ki pričakujejo, da jih Cerkev obravnava kot zrele in odgovorne osebnosti. Ta odpor je povsem razumljiv tako v deželah, kjer se država varuško obnaša do ljudi in jim s silo preprečuje, da bi vzeli lastno usodo v svoje roke, kot tudi v deželah, kjer država sloni na spoštovanju človekovih in državljanskih pravic ter od državljanov pričakuje, da jih bodo tudi uresničevali. Takšne okoliščine niso prav nič ugodne za škofe nove usmeritve: verniki in kler jih odklanjajo, med svojimi kolegi v škofovski konferenci pa niso cenjeni, ker se redno odločno upirajo večinskim odločitvam. Njihovo zaledje in opora je največkrat samo kurija. Ta poskuša na vse načine oslabiti škofovske konference, kjer še vedno prevladuje posluh za potrebe in želje vernih ter v dialogu iščejo nove oblike in izraze vere. Vse pogosteje jim tudi prepreči, da bi same zavzemale stališča ob pomembnih vprašanjih v lastni deželi. V tem duhu je bil sestavljen zaupni dokument o statusu škofovskih konferenc, ki so ga pripravile rimske kongregacije in razposlale škofovskim konferencam v premislek.[54]

Z Janezom Pavlom II. je Cerkev dobila osebnost, ki hoče enotnost, red in disciplino v Cerkvi, da bi povečal njeno moč, vpliv in učinkovitost v svetu. To je tudi eden od razlogov, da se pri imenovanju škofov vse manj ozirajo na želje krajevnega klera in vernikov, ampak imenujejo v to službo ljudi, ki bodo uspešno uveljavljali papeževo usmeritev. »Ta nova strategija se kaže najprej v 'popapeženju' Cerkve, v nekakšnem predsedniškem režimu, kjer je papež edini politični subjekt v Cerkvi. Papež govori tako rekoč nad glavami škofov in duhovnikov, ki se z njim vedno ne strinjajo, da bi naravnost nagovoril množico gledalcev, 'navadnih ljudi'. Uveljavilo se je namreč prepričanje, da hočejo 'navadni ljudje' več varnosti in reda v teh časih zmot in dekadence. To prepričanje je v nasprotju s škofi, ki hočejo še naprej dialogizirati, in se njihovi teološki svetovalci raje sklicujejo na svobodno rabo znanosti kot pa na tradicionalna verska in etična pojmovanja.«[55]

58, juillet-août 1988, 42. O molitvenem srečanju v Assisiju je zapisal: »Janez Pavel II. spodbuja krive vere, da molijo malike. To je pohujšanje brez meja, ki se doslej ni še nikoli zgodilo.« *Le Monde, Sélection hebdomadaire* 16.—22. 6. 1988, 11.

[53] P. Ladrière, *Note sur le Synode extraordinaire — Rome 1985*, v: *Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II.*, Paris, Le centurion, 1987, 308.

[54] Prim. *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 58, juillet-août 1988, 15—16.

[55] W. Godijn, Prav tam, 198—199. O neustreznih odnosih v vrhovih vesoljne Cerkve in o slabi personalni politiki, je govoril kardinal Tarancon v sklepnem predavanju na Poletni teološki univerzi v Escorialu. Med drugim je ugotavljal: »Ponekod nunciji ukazujejo veliko več kakor drugod. V Latinski Ameriki so vedno veliko ukazovali, manj v Evropi. Ta, ki smo ga dobili iz Latinske Amerike, še vedno misli, da je tam.« V tedniku Vida Nueva pa je zagovarjal selekcijo v Cerkvi: »Iz izkušenj poznam posledice za cerkveno življenje in njeno poslanstvo zaradi zmanjšanja selekcije. Takrat opravljajo najvišje odgovornosti nesposobni ljudje, ki imajo sicer najboljše namene, v težave pa spravijo skupnost vernih in zapravijo njeno verodostojnost pri nevernih. Ne morem opravičiti zanemarjanja sposobnosti na račun zvestobe ali povišanja 'povprečnežev', da bi se izognili konfliktom in nestrinjanju. Ne smemo pozabiti, da se pristna zvestoba izraža včasih z nestrinjanjem ali kritiko, ne pa z laskanjem in klečeplazenjem. Naj-

Kljub temu pa ni povsem jasno, kakšna je papeževa vloga pri imenovanju škofov in kaj vse dela kurija v njegovem imenu. Zdi se, da se papež noče neposredno vpletati v njeno delo; več mu je do osebnih odnosov in do srečanj z množicami. Eden njegovih poljskih prijateljev je rekel: »Papež se drži načela, da ni idealne administracije in je raje ohranil to, ki je že bila.«[56] Vendar je sinodalno življenje precej ohromelo, škofje pa se zapirajo v svoje škofije in izgubljajo stik z življenjem vernih in družbe. »Nova vatikanska politika, ki hoče vzpostaviti edinost in pravovernost v vesoljni Cerkvi, v resnici omejuje 'communio' škofov z duhovniki in verniki.«[57]

»Najbolj človeški med papeži«

Z Macciochijevo se lahko strinjamo, da je Janez Pavel II. »najbolj človeški med papeži«. Kakor je namreč njo sprejel, ji prisluhnil in se ji posvetil, tako pristopa k vsakemu človeku, spoštujoč njegovo enkratnost in posebnost: prepričan je o geniju vsakega človeka. Vendar pa se njegova človeškost ne ustavlja na ravni medosebnih odnosov: na tem področju bi mu bil zlahka kos še marsikateri predhodnik. Tisto, kar ga nadvse odlikuje, je vztrajno delovanje za človekove pravice. Ne pozna cenene tolažbe v smislu: res se vam dela krivica in vas zatirajo, toda prenašajte vse to vdano, takšna je pač božja volja. V vprašanjih krivičnosti in pravičnosti mu je tuj vsak fatalizem v smislu, saj se ne da nič narediti. S prstom kaže na vzroke nasilja, krivic in bede kot tudi na vrednote, ki zmanjšujejo gorje in spodkopavajo njegove temelje.

Vendar pa se dejavnim in razmišljajočim katoličanom vedno znova vsiljuje dilema, ali sta obnova in poslanstvo Cerkve res izvedljiva samo prek močne in centralizirane hierarhije, z vrha torej, ali pa ju lahko uresničujejo pokončni in odgovorni, za svet zavzeti verniki v različnih cerkvenih občestvih, ki jih povezuje ista vera in skupne naloge. V prvi različici, ki sedaj prevladuje, ne preostane vernikom veliko pobude v Cerkvi, imajo pa vso pravico in dolžnost ubogati. V drugi so vsi verni soodgovorni člani cerkvenega občestva, ki skupaj, vsak po svojih močeh in darovih, delajo za rast božjega kraljestva. Zdi se, da se vse več katoličanov nagiba k drugi rešitvi, kar je gotovo znamenje zrelosti in sad izostrene zavesti o človekovem dostojanstvu. Priznati je treba, da je prav Janez Pavel II. marsikje to zavest prebudil in izzval, da se je začela uveljavljati v družbenem prostoru. Zato je normalno, da išče domovinsko pravico tudi v Cerkvi.

Vsekakor bo verodostojnost Cerkve večja, kolikor bo zmogla in znala človeku zaupati, ga usposabljati za človekove pravice in jih pospeševati pod lastno streho. Če marsikje na svetu zahtevajo okoliščine čim enotnejšo Cerkev, da more braniti človekove pravice, pa tega ni mogoče posplošiti in razširiti na ves svet. Res je, da se

---

slabše, kar se more zgoditi kakemu ljudstvu ali ustanovi, pa tudi Cerkvi, je to, da so na odgovornih mestih ljudje brez kvalitet in sposobnosti, da bi svoje delo opravljali z minimalnim dostojanstvom.« *L'actualité religieuse dans le monde*, n. 59, 15. IX. 1988, 15.

[56] Navaja W. Godijn, prav tam, 217.

[57] W. Godijn, prav tam, 217. Po posvetu se vrsti vse več primerov, ki pričajo o razkoraku med novimi škofi ter verniki: laiki in kleriki. Take primere smo imeli v minulem letu (1988) tudi pri naših sosedih. Tako so npr. stotine vernikov ležale na dan škofovskega posvečenja okoli stolnic na Dunaju in Churu. Hotele so preprečiti, da ne bi bila posvečena dunajski pomožni škof Krenn in churski pomožni škof s pravico nasledstva Haas, ki sta bila imenovana mimo ustaljenih pravil. V Kölnu so čakali več kot leto na naslednika kardinala Höffnerja. Kanoniki so namreč odklonili kandidate, ki jih je predlagal Rim, ker so bili preveč konzervativni. To pravico jim daje konkordat. Končno je Rim le imenoval svojega kandidata, kardinala Meissnerja, ne da bi upošteval konkordat. Podobni zapleti so nastali tudi pri imenovanju novega salzburškega nadškofa Ederja.

iz Rima vidi vse drugače kot pa iz domačega zornega kota. Toda zaradi tega ni domač (azijski, afriški, latinskoameriški, zahoden...) pogled zanemarljiv, ampak je, nasprotno, povabilo k dialogu in iskanju takšnih rešitev, ki bodo dajale nov polet domači krajevni Cerkvi, vesoljno pa popestrile in obogatile.

Preveč bi pričakovali od enega samega človeka, pa četudi je papež, da bo v desetih letih uresničil nekaj, kar je treba pravzaprav vedno znova začenjati. Vseh protislovij, ki smo jim priče v Cerkvi, ni mogoče ne ustvariti in ne odpraviti z željami ali dekreti: preveč dejavnikov in interesov je v igri. Eno pa moramo priznati Janezu Pavlu II.: človekovim pravicam je dal ne samo dokončne domovinske pravice v Cerkvi, ampak jih je postavil na najodličnejše mesto. S tem je sprožil procese z nepredvidljivimi posledicami, ki bodo nedvomno pripeljali do drugačne podobe Cerkve in odnosov v njej. S tem je tudi približal Cerkev sodobnemu svetu, čeprav je do njega nezaupljiv in kritičen. Vendarle pa so postale človekove pravice tisto skupno polje, kjer se srečujejo sodobniki v skupnem delu. Tako se kljub nekaterim zapiranjem odpirajo nova področja sodelovanja, dialoga in medsebojnega vplivanja. To pa je lahko Cerkvi samo v prid, pa naj se nekateri v njej še tako otepajo srečanja in življenja z drugače mislečimi in živečimi.

Povzetek: Drago Ocvirk, Vedno najprej človek

16. oktobra 1988 je minilo deset let, kar je bil izvoljen papež Janez Pavel II. V tem obdobju je ves čas in ob vsaki priložnosti neutrudno zagovarjal in pospeševal človekove pravice, tako da je upravičeno dobil vzdevek »papež človekovih pravic«. V razpravi niso obravnavana papeževa stališča in dejanja v zvezi s temi pravicami, marveč je prikazano, kako hočejo uveljaviti te pravice katoličani v Cerkvi sami in kje prihaja zaradi tega do sporov in nesporazumov z osrednjimi rimskimi oblastmi. Reševanje spornih vprašanj vedno ne zadovolji prizadetih, ker se jim zdi, da so okrnjene njihove krščanske in človeške pravice. Te razmere v Cerkvi so ponazorjene z nekaterimi odmevnimi in še ne rešenimi primeri, ki so postavljeni v njihov družbeni in zgodovinski kontekst (inkulturacija v Indiji in Afriki; odnos Cerkve do sodobne družbe; uporaba medijev v oznanjevanju; Cerkev revnih in teologija osvoboditve; koncentracija oblasti in besede v osrednjih vodstvenih ustanovah).

Summary: Drago Ocvirk, Man Always Comes First and Foremost

On 16th October 1988 it was the 10th anniversary of the election of Pope John Paul II. During this period he has always and on every occasion tirelessly defended and promoted human rights. This has rightfully earned him the title »Pope of Human Rights«. The present paper, however, does not deal with the Pope's views and actions in connection with these rights, but tries to show how the Catholics want to insist on these rights in the Church itself and where this leads to disagreements and conflicts with the central Roman authorities. The solving of controversial questions does not always satisfy the persons involved, who feel their Christian and human rights being encroached on. These conditions in the Church are illustrated by some resounding and still unsolved cases that are shown in their social and historical context (inculturation in India and Africa; Church attitude to modern society; the use of media in preaching; the Church of the poor and liberation theology; the concentration of authority and right in central executive institutions).

Težav tudi ne bo rešil tajni rimski dokument o teološkem in pravnem položaju škofovskih konferenc, ki so ga razposlali škofom po svetu. Ameriški in brazilski škofi so že povabili Rim, naj predloži nov delovni dokument, ki bo bolj upošteval občestveno naravo vesoljne Cerkve. *La Croix*, 6. decembre 1988, 20.

Lilijana Žnidaršič

Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije leta 1829

Angleška reformacija[1] je še danes ena najbolj izpostavljenih tem v angleškem zgodovinopisju. Novejše raziskave, ki temeljijo na globlji analizi predvsem državnih zakonov in njihovega izvajanja, pa tudi oporok in zapisov laičnih bratovščin, kažejo, da večina Angležev reformacije ni želela in jo je le počasi sprejela, ko se je ta vsilila v glavnem »od zgoraj«.[2] Tako imenovani »zgodovinarji-revizionisti« upoštevajo ne le tiskano, pogosto propagandno gradivo, ampak tudi rokopise iz različnih področij življenja navadnih ljudi. Iz tega dokazujejo, da je bil ugled katoliške Cerkve v predreformacijski Angliji trden in da je bila »uveljavitev protestantizma kot vere množic posledica — ne vzrok — politične reformacije«.[3] Politična reformacija pa je bila rezultat stankarskih bojev na dvoru, težko izbojevana zmaga, ki je lahko le korak za korakom uveljavljala svoje zakone.[4] »The piecemeal Reformation was a peaceful Reformation.«[5]

1559—1603

Angleški Cerkvi je postavil temelje Henrik VIII. (1509—47), utrjeval Edvard VI. (1547—53), njeno prevlado pa je za nekaj let odložila Marija I. (1553—58). Dokon-

[1] Anglikanci imajo svojo Cerkev za »krajevno ponavzočenje in organ« prave katoliške in apostolske Cerkve (glej uvodni del dr. Antona Strleta v : John Henry Newman, *Apologia pro vita sua,* Kartuzija Pleterje 1973, slov. prevod, str. 19); pripadnike »stare vere« imenujejo: rimsko-katoličani (Roman Catholics), v virih pa naletimo še na izraze s slabšalnim pomenom: rekuzanti (Recusants) in papisti (Papists). V nadaljnjem tekstu se držim preprosto izraza katoličani in se v geografskem smislu omejujem na področje Anglije.

[2] O religioznem življenju Angležev v letih neposredno pred reformacijo in njihovem odzivu na reformacijsko zakonodajo J. J. Scarisbrick, *The Reformation and the English People, Oxford 1984.*

[3] Haighov uvod v: *The Reformation Revised,* ed. Christopher Haigh, Cambridge 1987, str. 8. Pregled nasprotujočih si interpretacij angleške reformacije v zadnjih desetletjih podaja prvo poglavje; str. 19—34.

[4] Aktualen se zdi stavek, ki poudarja vlogo Cromwella, Henrikovega ministra: »By instructing justices to watch priests, priests to watch justices, and everyone to watch the commons, Cromwell instituted, if not a reign of terror, at least a reign of nervousness.« Prav tam, str. 12.

[5] Prav tam, str. 17.

čno jo je odtrgala od Rima Elizabeta I. (1558—1603). Leta 1559 je parlament sprejel dva prelomna zakona:

1. Zakon o vrhovni oblasti (Act of Supremacy), ki je ukazal vsem škofom, nekaterim duhovnikom z beneficiji in nekaterim laikom priseči ter s tem priznati Elizabeto za »vrhovnega vladarja« (Supreme Governor) angleške Cerkve; in 2. zakon o enotnosti (Act of Uniformity), ki je prepovedal mašo — predpisal je uporabo t. i. »Splošnega molitvenika« (Book of Common Prayer) — in naložil globo tistim, ki niso prihajali v cerkev ob nedeljah in praznikih (skupaj sedeminsedemdeset obveznih dni).[6] Položaj katoličanov se je poslabšal leta 1570, ko je papež Pij V. izobčil in odstavil Elizabeto, njene podložnike pa s tem »odvezal od dolžnosti zvestobe«. (Pred tem je padla prva katoliška žrtev Elizabetine dobe, Thomas Plumtree, udeleženec »vstaje grofov« leta 1569).) Odgovor na papeževo ravnanje je bil zakon iz leta 1571, ki je označil za veleizdajo vsako izjavo, da je kraljica heretik ali shizmatik, in je prepovedal prinašati v Anglijo papeške dokumente. Deset let kasneje je bila za vsakega, ki bi skušal Elizabetinega podložnika spreobrniti h katoličtvu in ga tako odvrniti od poslušnosti kraljici, predpisana smrtna kazen. Isto naj bi veljalo za spreobrnjenega. Ta ukrep je bil posledica uspešnega delovanja katoliških duhovnikov, bodisi t. i. »marijanskih duhovnikov«, ki so bili posvečeni že v času Marije I., bodisi tistih, ki so od leta 1574 prihajali v Anglijo iz semenišča v Douaiju.[7] Na drugi strani se je istega leta začel sistematični pritisk na laike, zlasti s finančnimi obremenitvami. Kdor je npr. poslal otroka v šolo, ki je vlada ni priznala, je bil podvržen visoki denarni kazni. Med drugim je bilo omejeno celo gibanje rekuzantov brez posebnega dovoljenja, in sicer na pet milj od njihovih domov. Nagrada je bila obljubljena vsakemu, ki bi obvestil kraljicu o rekuzanstvu. Leta 1585 so morali v štiridesetih dneh po sprejemu zakona zapustiti Anglijo vsi duhovniki, posvečeni v tujini od leta 1559 naprej; tisti, ki bi ostali, so obtoženi veleizdaje.

Kljub vse bolj ostri zakonodaji niso vedno in povsod izvajali zakonov. Duhovnike in laike so preganjali občasno in v različnih krajih,[8] a so preganjanja visela kot Damoklov meč nad glavami katoličanov, ki so bili tudi v najbolj katoliških predelih, kot Lancashire in Yorkshire, v veliki manjšini. Zato pa je bila vera tistih, ki so vztrajali, toliko večja. Zelo pomembno vlogo je imelo plemstvo, saj je vzdrževalo duhovnike in jim v svojih dvorcih omogočilo skrivališča. Danes najbolj znan primer je elizabetinski Harvington Hall (Worcerstershire), last družine Pakington, nato pa Throckmorton, kjer so odkrili osem t. im. »priest-holes«. Vsaj štiri je zgradil pritlikavec Nicholas Owen, Little John,[9] ki je bil aretiran neposredno potem, ko so odkrili »smodniško zaroto« v Hindlip House, deset milj južno od Harvingtona, in mučen do smrti v londonskem Towru. Prijeli so ga, ko se je po štiridnevnem stradanju v enem od skrivališč, ki jih je sam naredil, moral predati.

---

[6] V zvezi z odsotnostjo iz Cerkve se pojavi kasneje pogost izraz »rekuzant«, prvič okrog leta 1570. Statut iz leta 1593 pa že loči med papističnimi in drugimi rekuzanti. Literatura govori o rimskokatoličanih in »dissenterjih«. Slednji predstavljajo tiste protestante, ki iz različnih razlogov ne priznavajo angleške državne Cerkve. Ti so npr. nekateri puritanci, iz katerih kasneje nastanejo independenti, baptisti, kvekerji. Izraz »rekuzant« označuje tistega, ki noče biti navzoč pri obredih anglikanske Cerkve. Prim. France Verbinc, *Slovar tujk*, Ljubljana 1968, REKUZACIJA.

[7] Semenišče je ustanovil prihodnji kardinal William Allen leta 1568. Druga semenišča na celini so bila npr. v Rimu, Sevilli, Valladolidu.

[8] V Elizabetinem času so usmrtili 126 duhovnikov in 60 laikov, med njimi tri ženske. Res pa je, da je v štirih letih Marijine vlade zgorelo 273 protestantov.

[9] Značilnosti njegovih »lukenj«: lažni dimniki, dvojni vhodi, stopnišča, ki naj zmedejo zasledovalce (pursuivants), itd. kažejo na graditeljevo sposobnost trodimenzionalnih predstav.

1603—1688

Leta 1603 je prestol zasedel Jakob I. iz škotske rodbine Stuart. Preden si je zagotovil krono, je katoličanom obljubljal strpnost, a kmalu je jasno izrazil svoj odpor do katoliške vere. Neuspeh »smodniške zarote« leta 1605, ki je bila delno izraz nezadovoljstva nekaterih katoliških plemičev, je omogočil uveljavitev zakona, ki je zahteval prisego na zakon o vrhovni oblasti iz leta 1559 od vseh obtoženih rekuzanstva, tistih, ki niso prejemali obhajila pod obema podobama dvakrat v letu, in vseh, ki so odkrito priznali svoje rekuzanstvo. Kdor ni prisegel, so ga lahko zaprli. Poleg tega je bilo prepovedano imeti katoliške knjige, katoličani ne bi smeli delovati kot pravniki, zdravniki, opravljati pomembnih funkcij v vojski in mornarici, itd. Krščevati, poročati in pokopavati je smel le anglikanski duhovnik. Udarec za katoličane je bil leta 1610 sprejet zakon, ki je možu naprtil odgovornost za ženino razuzdanstvo. Po letu 1559 je bil namreč pogost pojav, da je mož priznal državno Cerkev, medtem ko je žena ostala katoličanka in so otroke vzgajali v ženini veri. Živeti katoliško vero je bilo torej otežkočeno s številnimi denarnimi kaznimi ter ogroženo z izgubo svobode in življenja. Vendar je hkrati veljalo neko spoštovanje do posesti in lastnine sploh, zato so se mnogi, zlasti premožni katoličani uspeli izogniti težjim finančnim izgubam. Tudi niso katoličane nikoli povsem odrezali od javnega življenja, saj najdemo v virih katoličane na visokih položajih.[10]

Medtem je na celini potekala obnova angleškega redovnega življenja. Sprva so se iz Anglije izseljeni redovniki in redovnice pridruževali španskim in italijanskim redovnim skupnostim in so od leta 1602 delovali v angleškem misijonu.[11] Kmalu pa so začeli ustanavljati svoje skupnosti, predvsem v Flandriji in Franciji. Od moških redov so bili pomembni benediktinci, jezuiti, dominikanci..., od ženskih redov pa benediktinke in klarise. Veliko vlogo je imel na novo ustanovljeni ženski Inštitut blagoslovljene Device Marije — ustanovila ga je Mary Ward (1585—1645) —; sprejel je regulo jezuitov in se razširil po Evropi. Samostane je podpirala v glavnem angleška katoliška aristokracija iz Anglije, vendar je bila zaradi neugodnih razmer doma večina samostanov precej revna in se je morala vzdrževati s poučevanjem.

Za zadnja leta Jakobove vlade je značilna precejšnja neformalna toleranca, ki se je nadaljevala, ko je vladal nesrečni Karel I. (1625—1649). Toda državljanska vojna (1642—49) in z njo prevlada puritanskega parlamenta nad rojalistično stranko, katere privrženci so bili katoličani, je ponovno začela preganjati duhovnike.[12] Leta 1643 se je oblikovala nova prisega, ki je pomenila odpoved katoliški veri; kazen za rekuzacijo je bila sekvestracija dveh tretjin imetja. Doba interregnuma in Cromwellovega protektorata (1653—58) je bila tolerantnejša, a je terjala dve žrtvi.

Restavracija je prinesla delno olajšanje za katoličane in leta 1672 je Karel II. (1660—1685) izdal t. i. »Razglas o strpnosti« (Declaration of Indulgence),[13] ki je razveljavil vso dotedanjo protirekuzantsko zakonodajo, t. j. zakone proti katoličanom in »dissenterjem«. Vendar razglas ni mogel dolgo ostati v veljavi, saj se je razplamtelo protikatoliško razpoloženje. Kralj je zato naslednje leto razglas umaknil in sledil je zakon o verski prisegi (Test act), ki je zahteval od vseh nosilcev javnih funkcij, da prisežejo na zakon o vrhovni oblasti, zanikajo transsubstanciacijo in prejme-

[10] Sir Henry Spiller, obtožen rekuzanstva leta 1626, je bil celo zadolžen za pobiranje rekuzantskih glob. Razumljivo je, da svojega posla ni dosledno opravljal.

[11] Anglija je bila misijonska dežela in je spadala pod urad de Propaganda Fide.

[12] V letih 1641—46 je padlo dvajset duhovnikov, žrtev preganjanja.

[13] G. M. Trevelyan, *Zgodovina Anglije*, Ljubljana 1960, str. 586. Boris Verbič prevaja »Proglas o strpnosti«. Prim. še str. 563.

jo obhajilu po obredu anglikanske Cerkve. Obenem se je širila protikatoliška propaganda, ki je naložila krivdo za veliki požar leta 1666, v katerem so zgorele štiri petine Londona, osovraženim katoličanom, zagovornikom »heretičnega rimskega škofa« in »sužnjem praznoverja«.[14] Stanje je še poslabšala do danes nepojasnjena afera, imenovana »papeška zarota« (1678), ki si jo je izmislil Titus Oates in njegovi privrženci, da bi povečali pritisk na nepriljubljenega Karla II. Ta se je za vsako ceno želel obdržati na prestolu in je, da bi ustregel protestantski večini, izdal drugi zakon o verski prisegi (1679); ta je vseboval izključitev katoličanov iz zgornje zbornice.[15] Usmrtili so šestintrideset ljudi, bodisi zaradi domnevne vpletenosti v zaroto ali pa zaradi reaktivizacije protirekuzantske zakonodaje, čeprav je kralj vedel za njihovo nedolžnost. Leta 1680 je Karel II. razpustil parlament in pritisk na katoličane je nekoliko popustil.[16] Karlu II., ki se je na smrtni postelji spreobrnil h katoličanstvu, je sledil Jakob II. (1685—88), sin Karla I. Jakob II. je že leta 1672 javno priznal svojo katoliško vero in prihod katoliškega kralja bi lahko pomenil vsaj delno osvoboditev za katoličane. Vendar je Jakobovo nespametno izpostavljanje katoliških duhovnikov, zlasti v »fanatično protestantskem Londonu«, zaostrilo situacijo. Jakob ni hotel poslušati niti nasvetov iz Rima, ki so predlagali zmernejšo politiko. Po več kot sto letih premoči anglikanske Cerkve bi bilo namreč nemogoče vzpostaviti predreformacijsko stanje. Takó je bila v tem času edina pomembna pridobitev za katoličane reforma cerkvene ureditve. Od leta 1598 je nadzor nad katoliško Cerkvijo v Angliji izvajal t. i. »arch-priest« — pred tem delegirani člani angleških kolegijev na kontinentu — in od leta 1623 apostolski vikar. Zadnji, sicer titularni škof na tem mestu, Richard Smith, je odstopil leta 1631. Do leta 1685 je bila Anglija brez katoliškega škofa; njegovo funkcijo naj bi opravljal kapitelj (chapter), ki pa ga ni nikoli uradno priznal Rim in ne samostanska duhovščina; priznavala je le vodstvo svojega reda. Prepad med svetnimi in redovnimi duhovniki, zlasti jezuiti, katerega začetki segajo v konec 16. stoletja, se je tako še poglobil in nadaljeval v 18. stoletje.[17] Leta 1685 je naslov škofa dobil John Layburn, apostolski vikar, in leta 1688 so bili ustanovljeni štirje vikariati. (Leta 1840 osem.) Vikarji so imeli v bistvu škofovske kompetence, le da niso smeli posvečevati duhovnikov.

1688—1829

Jakoba II. je s prestola pregnala »slavna revolucija« in s tem odprla vrata tujcu, protestantu Viljemu Oranskemu (1689—1702). Oblikovali so se novi protikatoliški zakoni, med njimi zakon (1692), s katerim je bila zemlja papistov dvojno obdavčena.[18] Statut iz leta 1700 je katoličanom prepovedal celo podedovati ali kupovati zemljo in je katoliškim škofom, duhovnikom ter učiteljem, ki bi nadaljevali z delom, zagrozil z dosmrtno ječo. Občasno zapiranje duhovnikov se je pojavljajo vse do vlade Jurija III., dvojno obdavčenje zemlje pa je bilo posebno hudo breme v času vojn. Drugi zakoni se v praksi skorajda niso izvajali, še posebno ne statut iz leta

---

[14] Na t. i. Spomeniku (The Monument), londonskem stebru v spomin na požar, še danes lahko preberemo: ... But Popish frenzy, which wrought such horrors, is not yet quenched. In nato v oklepaju: These last words were added in 1681 and finally deleted in 1830.

[15] Iz spodnje zbornice so bili katoličani izključeni leta 1563.

[16] Oliver Plunket je bil zadnji zaradi vere usmrčen duhovnik (1679). V letih 1570—1681 je za katoliško vero umrlo 266 ljudi mučeniške smrti in okrog 200 ljudi v zaporih.

[17] Prim. še op. 21.

[18] Dvojni zemljiški davek je bil s statutom odpravljen šele leta 1831.

1700. Kajti kdo bi sploh lahko plačeval dvojni zemljiški davek, če bi bilo katoličanu[19] v resnici prepovedano imeti in kupovati zemljo?

S hannoversko dinastijo: Jurij I. (1714—27), Jurij II. (1727—60), Jurij III. (1760—1820), Jurij IV. (1820—30) je prenehalo izrazito protikatoliško razpoloženje, z izjemo let po jakobitskih uporih 1715 in 1745/6. Kljub popuščanju napetosti si katoličani v svojih dnevnikih niso upali pisati o maši — govorili so o molitvah — in vsaj do srede 18. stoletja so se duhovniki predstavljali pod lažnim imenom. Poleg tega so leta 1753 sprejeli zakon, ki je priznal veljavnost le porokam, sklenjenim po anglikanskem obredu. Zakon je prizadel v glavnem katoličane, saj so bili spregledi zagotovljeni npr. kvekerjem in Židom. Zato so se morali katoličani poročati najprej v anglikanski cerkvi in nato pred katoliškim duhovnikom. Zakon je ostal v veljavi vse do leta 1836.

Pomembno prelomnico v življenju angleških katoličanov je pomenilo leto 1778. Anglija (pravilneje Velika Britanija — od leta 1707) je bila v vojni z ameriškimi kolonijami, ogrožali sta jo Francija in Španija, soočala se je z irskim vprašanjem. Sedaj je želela pridobiti na svojo stran tudi katoličane. Tako je bil z zakonom (Relief act) ukinjen statut iz leta 1700; v zameno naj bi katoličani prisegli zvestobo kralju. Zakon je zbudil neodobravanje protestantov in John Wesley, začetnik metodizma, je javno zahteval, naj ga prekličejo. To je spodbudilo množice k požiganju in ropanju katoliških hiš in kapel; uničili so tudi kapeli bavarskega in sardinskega ambasadorja. (Šlo je za t. i. »Gordon Riots« leta 1780.)[20] Kljub temu so bili katoličani že na poti k emancipaciji in leta 1789 je ministrski predsednik William Pitt ml. predlagal drugi »Relief Act«, ki pa so ga sprejeli šele leta 1971. Vzrok temu so bili spori med katoličani, in sicer v zvezi s tekstom prisege zvestobe kralju. Nastali sta dve skupini. Že leta 1782 ustanovljen odbor, ki so ga sestavljali laiki — vodilna osebnost je bil Charles Butler, prvi angleški katoliški odvetnik (barrister) po letu 1606 — in je imel simpatizerje med nekaterimi duhovniki, je bil za prisego. Na drugi strani se večina tako svetnih kakor redovnih duhovnikov ter redovnikov ni mogla strinjati s prisego, saj je ta označevala doktrino o papeževi pravici do odstavljanja vladarjev za »nepobožno in heretično«, in je zanikala duhovno avtoriteto papeža v odnosu do zakonov kraljestva.[21] S pomočjo anglikanskega škofa Samuela Horsleya, ki je lordsko zbornico prepričal o lojalnosti tudi tistih katoličanov, ki prisege niso mogli sprejeti, so končno sprejeli zakon, ki je legaliziral katoliške kapele in s tem mašo. Vendar so kapele ostajale brez zvonikov in zvonov ter njihovih vrat niso smeli zaklepati.

Istega leta, leta 1791, se je na angleški obali izkrcal prvi ubežnik iz Francije. Francoska revolucija je namreč že začela preganjati Cerkev in do leta 1797 je v Anglijo pribežalo 5500 francoskih duhovnikov ter 5959 laikov. Zanimivo je, da so Angleži, tako vlada kot ljudje, sprejemali ubežne francoske katoličane z odprtimi rokami in jim finančno precej pomagali. Domov so se zatekle tudi nekatere izseljene angleške religiozne ustanove; tako si je katoliško življenje na otoku znatno opomo-

---

[19] Medtem ko se je nadaljevala protikatoliška zakonodaja, so nonkonformistični protestantje dobili pravico do svojega bogoslužja — sicer z nekaj omejitvami — leta 1689 (Toleration Act).

[20] Lord George Gordon (1751—1793) je leta 1779 ustanovil t. i. »Protestantsko zvezo«, ki je 2. junija 1780 organizirala pohod do Westminstra, kjer naj bi parlamentu izročila peticijo za preklic »Relief Acta«. Istega dne so se začeli »Gordonovi izgredi«, v katerih je bilo ubitih ca. štiristo petdeset ljudi.

[21] E. I. Watkin v svojem delu *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950*, London 1957, govori o »anglo-galikanističnih« idejah, razširjenih predvsem med laiki, ki se pojavljajo že v zadnjih letih Elizabetine vlade. Geslo »Anglo-Gallicanism« v stvarnem in imenskem kazalu na koncu knjige.

glo. Kljub vsemu veliko zgodovinarjev trdi, da je bilo 18. stoletje najbolj črno obdobje v zgodovini angleških katoličanov. Od 2% celotnega prebivalstva leta 1714 naj bi jih bilo leta 1780 le še za 1%. Vzrok temu naj bi bil predvsem, ker je upadalo število katoliških plemičev: mnogi so se odpovedali katoliški veri zaradi koristoljubja, nekaj družin je izumrlo in nekaj bankrotiralo zaradi dvojnega zemljiškega davka ter drugih finančnih bremen. Vendar pa nekateri zgodovinarji menijo, da je bil padec števila katoliških plemičev le relativen[22] in da v 18. stoletju ni mogel prizadeti katoličanov tako zelo kot v prejšnjem. Vse bolj je prihajala na površje vloga srednjega razreda in od plemstva neodvisnih duhovnikov, ki so delovali po hišah-kapelah že konec 17. stoletja, zlasti v Lancashiru, Northumberlandu in Durhamu.

Začetek novega stoletja je bil v znamenju številnih poizkusov, da se uveljavi emancipacijski zakon. Katoličani so mrzlično razmišljali o tem, kakšen naj bi bil ta zakon in koliko lahko popustijo pred zahtevami anglikanske vlade. Poleg tega so se v tem času zvrstili pomembni dogodki. Leta 1813 je začel izhajati prvi katoliški mesečnik Orthodox Journal. Dve leti kasneje je vojvodo Norfolškega nasledil katoliški vojvoda in »prvi po rangu za kraljem« je tako zopet postal katoličan. Leta 1817 so katoličanom uradno odprli vsa mesta v vojski in mornarici. Leta 1822 je izšla Lingardova *Zgodovina Anglije,* ki je skušala predstaviti angleško zgodovino v objektivnejši luči. *Zgodovina protestantske reformacije,* delo nekatoliškega apologa katolicizma, Williama Cobbetta, je dosegla v letih 1824/5 širok krog anglikanskih bralcev. Za avtorja je to bila »tako imenovana 'reformacija', spočeta iz živalske sle, porojena v hinavščini in zahrbtnosti, ki se je hranila in redila od ropanj, pustošenja ter rekami nedolžne angleške in irske krvi«.[23]

Aprila 1829 so sprejeli težko pričakovani emancipacijski zakon. Ta je katoličanom dovoljeval vse funkcije v sodstvu in upravi,[24] a je vseboval naslednje omejitve: katoliški škofje ne smejo nositi naslovov stolic anglikanskih škofov, samostanski redovi niso dovoljeni (to je bilo uperjeno proti jezuitom), katoliška duhovniška oblačila, obredi in sprevodi so prepovedani zunaj katoliških cerkva in hiš. (Te omejitve, razen zadnje, so ostale zgolj na papirju.) Kljub temu je bilo leto 1829 za angleške katoličane to, kar je bil »izhod iz katakomb za prve kristjane« (kardinal Wiseman); postali so polnopravni državljani.

Leta po emancipaciji so prinesla viden porast števila katoličanov,[25] njihovih cerkva, šol in redov. Čeprav so bili še naprej omejeni v svojem javnem delovanju, predvsem zaradi zakoreninjenega nezaupanja in predsodkov večine Angležev,[26] so njihov ugled širila številna spreobrnjenja. Kenelm Digby in Ambrose Philipps de Lisle, oba spreobrnjena v dvajsetih letih 19. stoletja in študenta na univerzi v Cambridgeu, ter John Talbot, Earl of Shrewsbury in arhitek Augustus Welby Pugin, so »pripravili pot« mnogim spreobrnjencem iz oxfordskega gibanja, rojenega leta

---

22 O različnih ocenah števila katoličanov v poreformacijski Angliji: D. J. Steel (E. R. Samuel), *Sources for Roman Catholic (and Jewish) Genealogy and Family History,* National Index of Parish Registers Volume 3, London-Chichester 1974, str. 812—4, 829—33, 837.

23 »... the so called 'Reformation' engendered in beastly lust brought forth in hypocrisy and perfidy, and cherished and fed by plunder, devastation, and by rivers of innocent English and Irish blood.« Edward Norman, *The english Catholic Church in the 19th Century, Oxford 1984, str. 11.*

24 Razen funkcij regenta, lorda kanclerja Anglije (VB), lorda kanclerja Irske in podkralja Irske.

25 Število katoliškega prebivalstva je naraslo tudi zaradi močnega priseljevanja Ircev.

26 Eden glavnih razlogov za nezaupanje je bilo zelo razširjeno prepričanje, da katoličani — v nasprotju s protestantskimi »dissenterji« — priznavajo tujo, papeško oblast, zato ne morejo biti zvesti Angliji (VB) in njenim interesom. Danes je takih in podobnih predsodkov manj; kljub temu ostajajo pregrade med katoliško manjšino in anglikansko večino.

1833. Najmarkantnejši med njimi, John Henry Newman, je bil sprejet v rimskokatoliško Cerkev 9. oktobra 1845. Sprejel ga je Dominic Barberi, Italijan, ki je svoje življenje posvetil spreobrnjenju Anglije.

* * *

Danes dajejo katoličani kljub številčni majhnosti (8—10%) vtis živo delujoče skupnosti. Na področju zgodovine deluje Catholic Record Society,[27] ki z izdajanjem virov za poreformacijsko katoliško zgodovino ter z znanstveno obdelavo teh pomaga objektivizirati zgodovinopisje in osveščati angleško javnost, ki se še vedno večinoma ne zaveda, da katoliška vera z reformacijo ni izumrla.

[27] CRS je bila ustanovljena leta 1904. Člani te družbe so letos v Oxfordu organizirali 31. konferenco o poreformacijski katoliški zgodovini. Konferenca je bila odprtega tipa.

S. Adelgundis Jaegerschmid OSB

Pogovori z Edmundom Husserlom (1931-1936)

V zadnjih letih Husserlovega življenja,[1] ko so se že kazali prvi znaki nacionalsocialistične tragedije, sem si takoj po srečanju zapisovala najine pogovore; v Freiburgu kar v mestnem avtobusu med vožnjo nazaj v samostan St. Lioba v Günterstalu. Kot stara zgodovinarka sem se potrudila, da sem bila le posrednica tistega, kar mi je Husserl zaupal o svojem notranjem življenju. Njegove besede sem hotela ohraniti za novi čas.

V septembru 1938. leta, pet mesecev po Husserlovi smrti, je njegova vdova, gospa Malwine, poslala k meni frančiškana, patra H. L. van Breda (ustanovitelja Husserlovega arhiva v Löwenu). Iskal je informacije za svojo disertacijo o Husserlovi človeški podobi. Glede na tedanjo pretečo svetovno politično situacijo me je pater van Breda kategorično prisilil, da sem še v naslednji noči natipkala svoje spomine. Ti spomini so zgodovinski dokument, majhen izvir brez literarne predelave — in tudi noče biti nič drugega.

28. april 1931. Obiskala sem ga proti večeru, skoraj za dve uri. Poskušala sem pripraviti Husserla do tega, da bi se pogovarjal. Včasih sem mu ugovarjala in ga tako prisilila, da je razlagal težke probleme.

»Meniško življenje, krščansko-religiozo življenje nasploh, se vedno giblje na noževi konici. Zlahka pade, vendar se vedno znova pobere. Ima cilj: svet gleda v Bogu, ne zanika sveta. Seveda je v nevarnosti, da je pri tem preveč posvetno in da dejanja ljubezni in prav tako pobožnosti spremeni v prizadevnost.«

Potem je govoril o *indijski religiji.* Toplo mi je priporočil knjigo o Ganhiju, ki jo je napisal Romain Rollands, in jo je pravkar prebral. »Indijska religija ima v nasprotju s krščanstvom nirvano, zanikuje svet. Vsaka aktivnost sproži pasivnost in je tako v

[1] Edmund Husserl (1859—1938), 1887 privatni docent v Hallu, 1901 profesor v Göttingenu, 1916 v Freiburgu, 1928 emeritiran. 1933. so mu zaradi judovskega rodu (od leta 1886 je bil evangeličanski luteran) odvzeli profesorski naslov. Kot utemeljitelj fenomenološke metode je imel Husserl izredno močan vpliv na filozofsko mišljenje v našem stoletju (M. Scheler, H. Hartmann, M. Heidegger, M. Merlau -Ponty itd.). Glavna dela: Logične raziskave (1900—01), Ideje k čisti fenomenologiji (1913).

nevarnosti, da stagnira. Vsaka pasivnost — kot izhod miru v Bogu — pa spet hrepeni po aktivnosti: dejanjih ljubezni.« Jaz: »Prav tako, kot je rekel Tomaž.« Husserl: »Da, tako govore vsi veliki na svetu. Vsaka odločitev je že aktivnost volje. Vse doseženo kot rezultat aktivnosti prinaša pasivnost in s tem nevarnost. Zato je treba vedno vse doseženo spet aktivirati.«

Govorila sva o *religioznem življenju* in o poklicanosti v redovno življenje. Jaz: »Da bi človek lahko religiozno živel, mora biti poklican.« Husserl: »Bolje: nekdo ga mora poklicati. To je sama milost. Jaz nimam dostopa na to področje, čeprav od mladosti spadam med najbolj goreče iskalce Boga. Prava znanost je poštena in čista; resnično skromna, hkrati pa je zmožna kritike in razločevanja. Danes svet ne pozna več resnične znanosti; zašel je v ozko specializiranost. Predavalnica nam je bila cerkev, profesorji so bili pridigarji.«

Pripovedovala sem mu, kako smo v mladosti s čistim navdušenjem ne glede na izpite in ljubi kruh služili čisti znanosti. Le redki so poznali višje vidike, kakor izpite. Nato sem končala: »Tudi mi smo nekoč goreli za znanost. Toda ali mislite, da lahko znanost reši naš svet in ga popelje višje? Še vedno je tukaj le za maloštevilne.«

Husserl: »Prava znanost naredi človeka nesebičnega in dobrega. Tudi povsem materialistično usmerjeni ali naravoslovni učenjaki (raziskovalec narave) lahko posvečajo svoje življenje znanosti, tudi matematiki, ki so povsem brez veroizpovedi. Znanost je dobra, tudi če ne vodi v religijo. Po drugi strani pa ni možno trditi, da znanost, ki v končnem cilju vodi v religijo in k Bogu, ni prava znanost. Pedagogika v vsaki obliki (ne le v šoli) mora izpeljevati dognanja prave znanosti in jih praktično uporabljati, s tem prenavlja svet. To morate delati vi, sestra Adelgundis, duševne stiske so velike. Najboljša je vedno ljubezen — pristna, praktična ljubezen do bližnjega, ki ima svoj temelj v božji ljubezni. Te v veroizpovedi ne najdemo vedno. Religija večkrat pride na slab glas, ker religiozni ljudje niso v resnici notranje religiozni. Kako pogosto je to le videz, le konvencija in praznoverje.

Prava znanost mora biti univerzalna. Njena totaliteta obsega vse evidentno na osnovi avtonomije, v to pa je vključena tudi religija. Na tem področju ima krščanstvo svoje mesto. Iz te univerzalne znanosti, kakor jo je obvladovala fenomenologija, gremo v teleološki razvoj, ki končno vodi k Bogu, k absolutnemu.«

Na moje vprašanje, če zares verjame v absolutno (prej je to zanikal), je odgovoril: »To so relativnosti in moramo imeti pogum, da tem relativnostim pogledamo v oči. Tudi vi imate razvidnost, pri primitivnih ljudstvih pa ima npr. logika drugačno razvidnost kakor pri nas. Naredimo se lahko tako ozke, da to razumemo; lahko se v to vživimo. Tako lahko v zavesti doživim tudi bolečino drugega, ne da bi jo izkusil na lastnem telesu. Fenomenologija kot znanost je tukaj za tiste, ki nimajo dostopa k veri kakor vi. Kaj naj bi storili mnogi, ki se z religijo šele kasneje srečajo? Nobenega osebnega odnosa ne najdejo več do nje.«

Zanimalo me je vprašanje *liturgije in fenomenologije*, ker je liturgija »opus operatum« in lahko predstavi nekaj takega kot fenomenološka redukcija. Husserl na to ni mogel odgovoriti; on si je lahko zamislil religiozni učinek le v posameznikih, podoživljanje pa v njihovi svetosti. Nekoliko je poznal Terezijo Avilsko, ki jo je študiral, ko je Edith Stein[2] na podlagi njenih spisov prestopila v katoliško Cerkev. Husserl je razumel Tomaža in mistike kot izraz in zapis (Niederschlag) religije vedno kot subjektivno izražanje religioznega življenja. Na moj ugovor, da prav liturgija v

---

[2] Filozofinja Edith Stein (roj. 1891, 1922 katoličanka, 1933 karmeličanka, 1942 umorjena v koncentracijskem taborišču v Auschwitzu) je bila učenka in nekaj časa Husserlova asistentka.

svoji objektivnosti (zakramentih) prihaja fenomenologiji naproti, je Husserl odgovoril:

»Najbolj nevarna zmota je, če verjamemo, da je subjektivne zmote mogoče premagati z objektivno resnico. Ne, le surov subjektivizem lahko premaga subjektivizem tako, da ga vzamemo resno in se ne motimo glede tega.«

Potem je govoril o *Karlu Barthu* in mi pokazal številko časopisa Med časi. Potem sva govorila o *Dietrichu v. Hildebrandu* in *Edith Stein*, katere pot se ga je še posebej dotaknila: »Osebno se med seboj lahko še vedno dobro sprejemamo, čeprav se svetovnonazorsko razhajamo. To je pokazala Edith po svojem spreobrnjenju. Nekaj mojih učencev se je nenavadno radikalno religiozno odločilo, in sicer so eni globoko verni evangeličanski kristjani, drugi pa so konvertirali v katoliško Cerkev. V njihovem odnosu do mene pa se ni s tem nič spremenilo; še naprej nas veže obojestransko zaupanje. Poleg tega sem vedno pripravljen, da se borim za resnico. Vedno sem pripravljen spoznati svoje napake in se tako vdati.«

Potem sva govorila o *Stari in Novi zavezi*. Pokazal je na pisalno mizo, kjer je ležalo Sveto pismo, in rekel: »Kdo lahko danes še doume Staro zavezo? Moja ljubljenca sta danes preroka Jeremija in Izaija. V mladosti sploh nisem hotel razumeti Stare zaveze. Zdela se mi je tako nesmiselna, pa je vendar tako drugače, mar ne?«

5. december 1933. Husserl: »Mučeništvo je princip Cerkve. Po mojem mnenju je to edino, o čemer mora ponovno razmisliti. Ali lahko danes še vedno popelje ljudstvo v nov kulturni boj? Ali ne tvega več, če vzame nase takšen boj? Ali ne bi bilo bolje za Cerkev, če bi izbrala večje zlo med obema in bi ne sklenila konkordata z Nemčijo? Tudi za znanost bo mučeništvo edina prehodna pot k rešitvi. Le junaki duha, radikalni ljudje, morda še lahko rešijo znanost. Cerkev vedno zastopa racionalno v sintezi razuma in vere. Toda premnogi ljudje so le na zunaj religiozni; sicer so verjeli, da so to notranje in da so trdni v svoji katoliški veri, toda danes so zgrešili. Prav tako tudi znanost ni bila ljudem nikakršna notranja možnost; sicer je ne bi s tako lahkim srcem zavrgli! Tudi v znanosti bodo mučenci. Kajti kdor se hoče danes postaviti za znanost, mora imeti pogum za mučeništvo.

Vidite, *Cerkev in znanost* imata isti cilj: Boga. Eni pridejo do tega s slavljenjem Boga in karitas, drugi po poti duhovnega raziskovanja in moralnega življenja. Oboje pa ogrožata skepsa in sofistika vsakršne oblike. Cerkev je zato postala preveč politična, tostranska, znanost pa je utonila v materializmu in racionalizmu brez dna. Posledice so danes vidne v prevarah in zmotah vseh vrst.«

23. februar 1934. Husserl: »*Vrednost kristjana* se lahko vedno takrat izkaže, kadar ta postane mučenec. Mnogi med njimi (katoličani) pa gledajo na duhovno življenje kakor na zastonj karto za ložo v nebesih ali za premiero s hvalnimi pesmimi in kadilom. Reformacija, ta največji blagoslov za katoliško Cerkev, potrebno reforme, se je tako zlahka posrečila zaradi velike neizobraženosti klera. Danes je kler sicer preveč študiral, je zelo izobražen v latinščini in grščini in drugem, je pa preveč obratovanja v duhovniških konviktih in premalo odgovornega osebnega življenja in doživljanja božjega pri posamezniku. — Vprašanje: »Edith Stein je dodobra poznala duhovno povezanost sholastike. Kako to, da tega pri sv. Tereziji Avilski ni čutiti?« Jaz: »Za opazovalca od zunaj je to skrivnost: V vsakem pravem sholastiku je tudi nekaj mistika, in v vsakem pravem mistiku nekaj sholastika.« Husserl: »Čudovito, ona (Edith Stein) ima z višjega vidika širši in jasnejši vpogled v prozoren horizont, hkrati pa ima tudi drug obrat, obrat navznoter in perspektivo svojega jaza.« Jaz: »Da,

v Bogu je to možno, vendar le v Njem.« Husserl: »Pri njej (Edith) je vse pristno, sicer bi rekel, da je narejeno in izumetničeno. Končno — v Judih je radikalizem in ljubezen do mučeništva.« To je rekel glede na karmelsko življenje Edith Stein in na njegovo mentaliteto.

Kasneje je vprašal: »Ali lahko tudi jaz pridem enkrat v Beuron?« Jaz: »Seveda lahko.« Husserl: »Ah, jaz sem že prestar. Jaz se vendar ne morem več spreobrniti.« Jaz: »To vam tudi ni treba; nihče ne pričakuje kaj takega in nihče vas tudi ne bo poizkušal nagovarjati k spreobrnjenju. Vi ste vendar, kakor ste mi enkrat sami rekli, v milosti. To je najbolj bistveno in povsem zadošča.« Z veliko resnostjo mi je namreč nekoč zastavil vprašanje (ki mu je res ležalo na srcu): »Sestra Adelgundis, ali nisem tudi jaz v milosti?«

3. maj 1934. Husserlov obisk v samostanu St. Lioba (Günterstal). Iz hvaležnosti za pismo ob petinsedemdesetem rojstnem dnevu me je obiskal s svojo ženo. Prinesel je rože. Predvsem je hotel kaj več zvedeti o preobleki Edith Stein v Kölnskem karmelu. (Konec aprila 1934.) Prebrala sem mu sporočilo, ki mi ga je poslala udeleženka. Pazljivo in vdano je poslušal. Sem in tja me je prekinil z vprašanji o cerkvenih uredbah in običajih. Bilo mu je v veliko zadoščenje, da so Edith Stein spoštovali tudi v Cerkvi in redu. Zdel se mi je kakor zaskrbljen oče, čigar hči se je poročila v novo družino. Ne brez očetovskega ponosa je dejal: »Ne verjamem, da ima Cerkev kakega neosholastika take kvalitete, kakor je Edith Stein. Hvala Bogu, da sme dalje delati v Kölnskem karmelu.«

Opazila sem njegovo obžalovanje, da ni bil navzoč pri preobleki v Kölnskem karmelu. Iskreno je rekel: »In vendar bi moral biti nevestin oče. Kakšna škoda, sestra Adelgundis, da niste bili vsaj vi zraven!« Na moj odgovor, da nisem imela denarja za vožnjo, je takoj rekel: »Tega bi vam bil z veseljem dal.« Potem sem mu morala pokazati slike sv. Terezije zaradi redovne obleke. Vzel je podobico in obrednik naše benediktinske preobleke in redovniških zaobljub iz St. Liobe. Potem je rekel: »To bom povsem natanko preštudiral.«

Potem sva govorila o sedanjosti in o duhovni bedi našega časa. Hitro se je prekinil z besedami: »Ne, le kako moreva v samostanu govoriti o takih stvareh. Tukaj je drug svet, svet zase, ki je zunaj našega zlega časa. Tukaj je kakor v nebesih.«

Potem sem mu morala odpreti knjižno omaro. Največje zanimanje je pokazal za cerkvene očete in vzel izvod Avguština. Z očitnim veseljem in notranjo ganjenostjo je obiskal kapelo z Najsvetejšim in kor. Potem smo šli na vrt. Husserl je globoko razmišljal, se za nekaj časa celo ločil od nas in se nam šele pozneje pridružil. Nenadoma me je prijel za roko in me vprašal: »Ali se tudi vi ukvarjate s pastoralo?« Jaz: »Da.« On: »Oh, to je dobro. Sedaj torej vem, sestra Adelgundis, kam lahko grem, kadar bom imel skrbi in stiske duše. Prišel bom v St. Lioba in vi me boste potolažili. Potem se bom s cerkvenim očetom usedel v kakšen tih kot vrta. Teh namreč sploh še ne poznam.«

31. december 1934. Husserl: »To, da ste vi prišli, je lep konec leta. Govoril je o pismu s. Benedikte (Edith Stein), ki ga je napisala o Duns Scotusu, in rekel: »On je mistik, bolj kakor je mistik Tomaž Akvinski. Cerkev danes raste iz sekularizacije in politizacije k pristni notranjosti. Doslej se je izogibala kulturnemu boju, ker je hotela najprej izpeljati proces desekularizacije, da bi bila glede svoje črede na varnem. To, kar hočejo Cerkve, hočem tudi jaz: peljati človeštvo v večnost. Moja naloga je, da to poskušam s filozofijo. Vse, kar sem doslej napisal, je le priprava, je le po-

stavitev metod. Žal, človek v življenju ne pride do jedra, do bistvenega. Filozofija bi morala biti iz liberalizma in racionalizma spet popeljana v bistveno, k *resnici*. Vprašanje po zadnji biti, po resnici, mora biti predmet resnične filozofije. *To je moje življenjsko delo.*

Ostal bom krivoverec. Če bi bil štirideset let mlajši, bi želel, da bi me vi popeljali v Cerkev. Vidite, star sem že, in ker sem vedno vse delal temeljito, bi za vsako dogmo potreboval najmanj pet let. Lahko si izračunate, koliko bi bil star, ko bi prišel do konca. Mi boste kljub vsemu ohranili svoje prijateljstvo?

Vi veste, da sem vedno imel različne izvode Nove zaveze na svoji pisalni in delovni mizi. Ko sem bil pred mnogimi leti zelo bolan, mi je sestra Benedikta, sede na moji postelji, iz njih brala.«

Jaz: »Tudi mene lahko pokličete, če boste kdaj bolni in kadar pride vaša zadnja bolezen. Husserl: »Oh, to si lahko dobro predstavljam, da boste zraven pri mojem umiranju in mi boste brali iz Nove zaveze, ko bom odhajal v večnost.«

8. april 1935. Obisk pri Husserlu ob njegovem, šestinsedemdesetem rojstnem dnevu. Bil je tako ganjen, da je imel solze v očeh in je komaj govoril. V tem času so se že nekateri njegovi prijatelji in učenci obrnili od njega — to je bila posledica sovražnega odnosa do Judov v Tretjem rajhu. Bil je poln zanimanja in navdušenja za moje redovniške zaobljube, ki naj bi jih imela 1. maja, in je rekel, ko sem ga povabila k praznovanju: »Pred osmimi dnevi me ne bi bili videli tako veselega. Bil sem namreč zelo vznemirjen, če bom zaradi predavanj, ki naj bi jih imel na Dunaju in Pragi, lahko prišel k vašemu prazniku ali ne. Zelo veliko mi je do tega. Preložil bi predavanja, ker sem na vsak način hotel priti na vaše praznovanje. Sedaj pa je vse dobro. Šele jeseni pojdem.« Potem me je prosil, naj mu razložim obred zaobljub. Na njegovo željo sem mu pustila en izvod, da ga bo lahko natančno preštudiral.

1. maj 1935. Husserl je prišel s svojo ženo k praznovanju večnih *zaobljub* v St. Liobi. S svojih sedežev sta lahko vse dobro videla in sta svetemu obredu, kakor so mi rekli, sledila z velikim zanimanjem in globoko pobožnostjo. Ob koncu približno dve in pol uri dolge slovesnosti so me poklicali v knjižnico, kjer sta me oba z ganjenostjo, Husserl je bil ganjen do solz, pozdravila in mi zaželela srečo. On mi je podaril svojo veliko fotografijo s podpisom, žena pa sijajno cvetočo rožo. Nenadoma se je prijel za srce, postal omotičen in ljubeznivo smo mu pomagali s kozarcem vina, da si je spet opomogel. S svojim blagim nasmehom je le zašepetal: »Preveč sem se razveselil, bilo je prelepo.«

4. september 1935. Husserl: »To, kar je v religiji poštenost srca, je v filozofiji *poštenost razuma*. Vse svoje življenje sem se boril za to poštenost, in ko so bili drugi že zdavnaj zadovoljni, sem se vedno znova spraševal in preverjal, če ni v ozadju kakšen odsev nepoštenosti. Tudi danes je vse moje delo: vedno znova preizkušati in preverjati, ker je vse, kar sem postavil, relativno. Treba je imeti pogum, da tisto, kar smo še včeraj imeli za resnično, pa danes uvidimo, da je zmota, kot tako tudi priznamo in izrečeno. Nič ni absolutno. To sem nekoč dejal svojemu učencu frančiškanu, patru P. Bil je zelo bister in je šel tudi filozofsko z menoj, vendar le do neke točke. Potem pa ni imel poguma spregledati in nekaj priznati za zmoto. Zanj je tudi v filozofiji veljajo le absolutno. Tu sta se najini poti ločili.

Globoko obžalujem (pri tem je bil Husserl zelo resen in presunjen, skoraj vznemirjen), da me tako slabo razumejo. Od mojega velikega preobrata v filozofiji

ni nihče več z menoj. Ko so leta 1901 izšle *Logične raziskave*, je bilo to le majhno začetno delo — in danes presojajo Husserla po teh Logičnih raziskavah. Po njihovem izidu se leta nisem prav zavedal, kam bo to vodilo. Sam se nisem jasno zavedal, sedaj pa nesreča hoče, da so vsi obtičali pri tej knjigi. In vendar je bila ena sama pot, ki je bila nujna. Tudi Edith Stein je šla z menoj le do leta 1917. Trdili so celo, da sem se obrnil h Kantu. Tako narobe so me razumeli: Zato, ker so opazili, da je moja *fenomenologija* edina filozofija, ki ima odnos do sholastike. Ker so mnogi teologi študirali moje Logične raziskave — žal pa ne kasnejših del — so trdili, da sem se najprej obrnil k religioznemu, potem pa zopet zapadel v brezverje.

Vsemu navkljub sem včasih verjel — danes pa to več kot verjamem, to vem —da je prav moja fenomenologija tista filozofija, katero edino *Cerkev* potrebuje, ker hodi skupaj s tomizmom in razvija dalje tomistično filozofijo. Zakaj se Cerkev togo drži tomizma? Če je Cerkev živa, se mora tudi v fenomenologiji dalje razvijati. Božja beseda je vedno ista, večna. Filozofska interpretacija pa je odvisna od sodobnikov. Torej je relativna. Pomislite, Tomaž je imel za seboj velikega pogana Aristotela in je gradil na njem. Tomaž sam je bil zelo pameten in ustvarjalen in je samostojno delal dalje. Neotomizem (Husserl predvsem ni imel dobrega mnenja o francoskih neotomistih) je pa nekaj najbolj neustvarjalnega, kar sploh je. Za seboj ima le Tomaža in takó je odrevenel. Katoliška filozofija mora kdaj zrasti nad to. Imam nalogo od Boga, imam *poslanstvo*. Moram ga izpolniti. Zato živim. Stalno in sleherni dan delam dalje in novo, že petintrideset let. Nisem imel časa, da bi bil rokopis pripravil za tisk. Do Finka že štiri leta nisem imel nobenega učenca, s katerim bi se bil lahko pogovoril. Razgovor je bil takrat zame kratko in malo nemogoč. Zelo sem trpel zaradi tega, pa vendar ni šlo. In tako s sedemdesetimi leti, sedaj šestinsedemdesetimi nimam kroga učencev ne možnosti, da bi predaval. Manjka mi šola, ki bi moje misli nadaljevala in objavljala. Preroki so božja usta. Nimam nobene naloge v pravem navadnem pomenu.«

Odgovorila sem: »In vendar je prerok človek in božje naročilo gre skozenj. Prestrašen čuti svojo človeško nemoč (Jeremija) in je očiščen (Izaija), kajti v njem deluje tudi narava in ne le milost. Lahko nalogo sprejme ali pa se ji odpove. Vi ste prerok, gospod tajni svétnik, ker imate času nekaj povedati. Imate poslanstvo za ljudi!«

Husserl: »Moje poslanstvo je *znanost*. Z njo želim služiti obema krščanskima veroizpovedma. Morda bodo kdaj pozneje uvideli, da sem se nekoč moral premisliti, da sem lahko ostal zvest sebi.

Moji *učenci* so se razdelili v dve skupini — eni so kozli, drugi so ovce. Kozli so tisti, ki me hočejo videti religioznega, konfesionalnega, takega, kakršni so sami, vendar ne končno svobodnega, sproščenega, objektivnega, resničnega, poštenega. Ovce — z njimi se odlično razumem, pa naj so strogo katoliške ali protestantske, so tisti, ki mi v religioznem pogledu priznavajo pravico svobodne osebnosti, me sprejemajo in spoštujejo takega, kakršen sem. Zato se z njimi vedno, in to že zelo dolgo, odlično razumem. Naše prijateljstvo, sestra Adelgundis, ni bilo v mnogih letih od leta 1916 nikdar načeto, ker se me v religioznem pogledu niso nikdar lotili.«

V nadaljnjem pogovoru je rekel o *Wilhelmu von Humboldtu* in o kasnejšem Goetheju: »Izbrala sta čudovit način filozofiranja, vendar ne filozofije v strogem smislu. Zadnji konec ekspresionizma v najlepšem pomenu. Danes nimajo več prav nobenega duhovnega načina in metode, vse grade na čustvih, nagonih, vtisih, brez utemeljitve razuma.« Jaz: »*Pascal* ima še nekaj, kar je med čustvom in ratio, to, kar imenuje 'logika srca'.« Husserl: »Da, to je nekaj zelo dobrega, da na stvari ne gleda-

jo s hladnim razumom, marveč iz mirnega, jasnega občutja opozarjajo in presojajo, kar pa ni čustvo.«

December 1935. Pri Husserlovih sem bila celo uro. Zelo doživeto in veselo sta govorila o prijateljski gostoljubnosti, ki sta je bila deležna med predavanji v Pragi. Potem sem bila sama z učiteljem. Ko sem hotela oditi, je začel filozofirati in govoril je — medtem ko sva ves čas stala — o svoji filozofiji najmanj petinštirideset minut. Končno je kratko in jasno formuliral: »Človekovo življenje ni nič drugega kakor *pot k Bogu.* Ta cilj sem skušal doseči brez teoloških dokazov, metod in izhodišč, hotel sem priti *k Bogu brez Boga.* Iz svojega znanstvenega bivanja sem moral eliminirati Boga, da bi utrl pot k Bogu ljudem, ki nimajo tako zanesljive vere v Cerkev kot vi. Vem, da bi bila ta moja metoda lahko zame nevarna, če ne bi bil globoko povezan z Bogom in če ne bi verjel v Kristusa.« V zimskih mesecih 1936. je bil Husserl zelo bolan. Dobil je nenevarno vnetje porebrnice. Le počasi si je opomogel. Ker sem bila vso zimo zaradi predavanj na potovanju, sem ga videla šele na njegov sedeminsedemdeseti rojstni dan 8. aprila 1936.

8. april 1936. Poznalo se mu je, da trpi, vendar je živahno in sijoče sprejel moja voščila. Še preden sem mogla priti do besede, je zaklical s skoraj mladostnim navdušenjem: »Morate z nami v Rapallo, kamor potujeva v osmih dneh. Zdravnik mi je predpisal jug za moje ozdravljenje. Prosite sestro prednico, da vam da dovoljenje za potovanje. Potrebujem medicinsko sestro in učenko, s katero se bom lahko pogovarjal. To bo čudovit čas. Neskončno se veselim teh tednov. Toda vi morate zraven.« 15. aprila 1936 sem potovala s Husserlovo hčerko Elly prek Gottharda v Milano. 17. aprila zvečer sva prišli v Rapallo.

20. april 1936. Deževni dan. Pogovor o *Schelerju* in *Heideggerju.* Husserl: »Jaz sem le *oče fenomenologije.* Neosholastiki menijo, da sem obtičal. Pri tem poznam od neosholastikov v originalu — tega ne smete nikomur povedati — le delo De veritate, ki ga je prevedla Edith Stein; pa sem ga spet odložil, ker ne morem hoditi po nobeni drugi poti kakor le po svoji. Potreboval sem leta, da sem uvidel, da sem bil vóden. Pravzaprav nisem študiral filozofije, ampak matematiko in prirodoznanstvo. Pred absolutnim in razodetjem prav tako obstanem, kakor sholastika.«

Pri čaju je govoril o svojem delu, to se pravi o tem, kar trenutno nosi s seboj. To je imenoval: »Osnovna stopnja k mojemu življenjskemu delu.« Brez prestanka je to predeloval, od ranega jutra do poznega večera, ne da bi se bil v nedeljo ali na praznik ustavil. Bila sva si edina, da to ni prav.

Po čaju sem šla na sprehod s Husserlom, ker je bil negotov v nogah in je pustil, da sem ga vodila. Žalostno je rekel: »Izgubil sem domovino, izobčen sem. Prava filozofija je kot religiozna samozavest.«

Potem sva govorila o *Guardiniju,* čigar knjigo o Dostojevskem je zelo cenil. Guardini spada med tiste krščanske pisce, katere je cenil in do katerih je imel notranji odnos. Njegovo knjigo Gospod je z zanimanjem prebral. Odločno pa je odklanjal *Theodorja Haeckerja.* Po večerji smo razpravljali o pojmu genij. Husserl je pripisoval genialnost tudi razdiralnemu duhu, večini svetnikov pa je ni priznal. V njem je bil nekakšen upor, ki sem se mu še toliko bolj začudila, ko je popoldne povedal, da bi zelo rad enkrat prebral dobro napisan življenjepis svetnika. Na njegovo prošnjo sem mu dala knjigo Huga Ballsa Bizantinsko krščanstvo, ki je visoko nad povprečjem mnogih hagiografij.

21. april 1936. Ko sem se zjutraj, kakor vedno, vrnila iz cerkve, mi je prišel v vrtu Husserl naproti in rekel: »Sedèl sem na soncu in bral Novo zavezo.« Pri tem mi je pokazal izvod svojega padlega sina Wolfganga. S smehom je dodal: »Torej sem imel dvojno sonce.«

Po večerji smo se pogovarjali o inkviziciji, o redovih, o Ignaciju Loyolskem. Debatirali smo o knjigi Huga Ballsa. Husserl, čigar življenjski ideal je bila zmernost stoikov, je ostro odklonil nezmerno robatost in cvetoč, brezobziren rigorizem bizantinskih mučencev.

26. april 1936. Pri večerji, kjer je Husserl v naše veliko veselje dobro jedel, je bil zelo razpoložen. Verjetno ga je nakup temnih očal duševno in fizično spremenil. Natančno je pripovedoval o svojem učitelju Franzu Brentanu. Ta se je sicer kot duhovnik poročil, v svoji notranjosti pa je ostal tako katoliški in duhovniški, da se je dejansko lotil Husserla, ko je ta trdil, da je kult svetnikov malikovanje. Z Brentanovim privoljenjem je imel Husserl seminar o Lotzevih dokazih za Boga. Aristotel in Tomaž sta bila edina filozofa, ki ju je poleg sebe priznal Brentano.

Husserl je vedno znova zatrjeval, da zelo ceni *Guardinija.* Danes pa je trdil, da se je Guardini v knjigi, ki sem mu jo dala, Zrcalo in prispodoba, dobesedno oprijel Hedwiga Conrada Martiusa. *Theodorja Haeckerja* je spet odklonil kakor neustvarjalnega, nikakor ga ni zanimal tako kakor Guardini.

Ta večer smo še dolgo govorili o simbolizmu in o zgodovinski ter genetični razlagi Svetega pisma. Potem nam je Husserl še dolgo razlagal (do 11. ure) o statični eshatologiji naše zemlje, kakor jo je on imenoval: »Končnost ločena od Boga (neskončnosti), teži nazaj k neskončnosti. Milost je božja svoboda.« Husserl je zagovarjal mnenje, da se človek bliža svojemu Bogu, neskončnemu v stalnih krogih. Praktično se to dogaja brez milosti. Potemtakem človek sicer potrebuje Boga, toda tudi Bog potrebuje svet in ljudi. Ugovarjala sem. Brez rešitve in ne da bi se bila zedinila, sva se ta večer v pozni uri razšla — nekoliko potlačena in zaskrbljena, ker nisva znala najti poti drug k drugemu.

Zadnja leta Edmunda Husserla (1936—1938)

Poletje 1936. Zakonski par Husserl je po vrnitvi iz Rapalla preživel celo poletje do pozne jeseni v Kappelu pri Neustadtu (Schwarzwald). Razpoloženje je bilo mirno in ljudje so bili Husserlovima zelo naklonjeni. V svoji rahločutnosti je Husserl zelo ostro reagiral na vse, kar je bilo s sovraštvom naperjeno proti Judom. To poletje je zelo intenzivno pisal začetek novega dela, h kateremu so pred kratkim dokončane prolegomene izšle v Beogradu. (Nemška založba ni smela prevzeti Husserlovih del.) Njegovo počutje se je spreminjalo. Podeželska samota visoko ležeče vasi, široka pokrajina Schwarzwalda, ki je tu predvsem visoka planota, velik razgled in obzorje, ki je v dneh, ko je pihal fen, srebrno osvetljevalo alpsko verigo; vse to je zelo občutljivi duši godilo. Mislim, da je pred njim vstajala češka pokrajina njegove mladosti. Vedno znova je poudarjal skupen izvor z Adalbertom Stifterjem in Rainerjem Mario Rilkejem. Svež, oster planinski zrak (Kappel leži 900—1000 m visoko) ga je spodbudil k ustvarjanju. Včasih ga je prevzel resničen strah, da svojega dela ne bo več mogel dokončati. Potem je vročično delal, brez oddiha, v svoji sobi z zaprtimi okni in ga ni bilo mogoče pripraviti, da bi bil šel na sprehod. Gospa Husserl me je povabila za nekaj dni, da bi mu malo olajšala, kajti moja navzočnost ga je vsaj malo odvrnila od dela in ga prisilila, da je šel z menoj ven in tako prekinil glo-

bok molk in spet začel govoriti. Pri skupnih obrokih pa je bil največkrat duhovno odsoten in veliko bolj molčeč kakor sicer; po eni strani je bil videti potrt zaradi težkih misli in skrbi, po drugi pa spet zelo razgiban zaradi notranjih podob.

Spominjam se dveh dolgih samotnih sprehodov. Dolgo je govoril o svoji ljubljeni Nemčiji in o nezasluženem sovraštvu, ki se je umazano izlivalo na nemške Jude. Husserla je to zelo bolelo, ker je bil nemški do najgloblje notranjosti. Vse mu je bilo nepojmljivo. Ko sva bila skupaj na pokopališču v Kappelu, mi je povedal, da si je tam izbral grob za svoje zadnje počivališče. Tukaj vendar upa, da bo lahko v miru počakal na vstajenje. Na nekem sprehodu je Husserl rekel: »V teh dneh mi je prišel v roke časopis iz Amerike, v katerem je neki jezuit — torej eden vaših ljudi, sestra Adelgundis — pisal o meni kot o krščanskem filozofu. Bil sem osupel nad preveč vnetim, prehitrim ravnanjem, o katerem niti slutil nisem. Le kako morejo storiti kaj takega, ne da bi me vprašali. Jaz nisem noben krščanski filozof. Prosim, poskrbite, da me po smrti ne bodo razglasili za takega. Večkrat sem vam že rekel, da moja filozofija, fenomenologija, ne želi biti nič drugega kakor pot, kakor metoda, da bi prav tistim ljudem, ki so jih odrinili od krščanstva in krščanskih Cerkva, spet pokazala vrnitev k Bogu.«

23. marec 1937. Husserl: »Kaj ima za temelj krščanstvo kot znanost?« V sebi ima razvidnost — seveda ne vedno in povsod absolutno razvidnost. Verjeti pa moramo tudi relativnim razvidnostim. Sicer razpustimo življenje, razkrojimo krščansko življenje, ki nosi v sebi razvidnost za verodostojnost. Seveda lahko k krščanstvu pristopimo tudi z znanostjo, in to so storile sholastika, cerkveno pravo in cerkvena uprava — toda pomembnejše kakor vse to je bogato življenje in za to z veseljem vzamemo v zakup relativno razvidnost. Ali je v religioznem življenju kakšna zanesljivejša in pristnejša razvidnost, kakor je molitev? Seveda ne žlobudranje! Pa vendar molitev ne spada k zadnji absolutni razvidnosti. Isto velja za znanost. Prav to je bil izvir njenih napak v zadnjih treh stoletjih — pa tudi sholastika ni brez tega — saj je zaradi golega skepticizma izgubila tla edino resnično bivajočega.«

8. april 1937. Medtem je postal Husserl zelo osamljen. Nacionalsocializem je poskrbel, da se je krog prijateljev vedno bolj redčil in se mu je odtegnila tudi uradna znanost. Ko sem mu prišla voščit za oseminsedemdeseti rojstni dan, je bil sam. Prišla sva do lepega pogovora.

»Ko je krščanstvo, to je Cerkev, prevzelo grško filozofijo (Aristotela), je sámo s tem zašlo v nezdravo in za vedno nerazrešljivo protislovje. Kajti s tem sta si stopili nasproti »philosophia perennis et relevata« in avtonomna filozofija. Ko je ljubi Bog ustvaril svet, je ustvaril tudi filozofijo (blag, humorističen nasmeh je spremljal njegove besede), in gotovo ni bila zla, ampak dobra. Če verno-religiozno — in vsak filozof je religiozen — raziskuje in misli, in takoj ne sprejme razodete resnice, marveč tudi to naredi za predmet svoje raziskave, da, če se človek spusti v »pekel popolne skepse«, da bi resnico teleološko utemeljil, nočejo sholastiki pri tem sodelovati in šele neosholastiki čutijo, da morajo prek Tomaža (seveda je bil Tomaž nekaj zelo velikega, velikanski fenomen).

Toda neosholastiki si ne upajo pustiti vnemar razodetja, dogme, celó Boga, pa čeprav bi bilo to le v njihovem mišljenju (hipotetično). Jaz sem le želel v svoji fenomenološki redukciji zbrati vse filozofije in religije s splošnoveljavno metodo spoznavanja. Ontologizem je zelo nevarno, napačno učenje. Do tod mi je takrat neosholastika to pritrjevala. Kasneje pa ni mogla dojeti, da je bila to le ena postaja na moji

poti. Bitje so kar abstrahirali in izključili zavest, ko pa je vendar bit živa in živa ostaja. Tudi materija je nekaj duhovnega, stoji ravno na najnižji stopnji duhovnega reda.«

Poleti sta bila Husserlova prisiljena iz »rasističnih vzrokov« zapustiti svoje priljubljeno stanovanje v Lorettstrasse 40, 2. nadstropje, kjer sta preživela veliko srečnih let in kjer se nam je zdela velika, krasna učiteljeva delovna soba kakor neke vrste svetišče, ki je bilo vezano prav na ta kraj. Natančno dvajset let sta stanovala tam. Pred tem sta stanovala v Bayernstrasse. Zadnji steni obeh hiš sta si stali nasproti. Tukaj sem leta 1916 spoznala Husserla. To se je zgodilo takole: nekega dne sem dobila od njega z roko napisano razglednico, naj ga poiščem v njegovem stanovanju, kjer bom dobila nekaj filozofskih knjig, kakor je z oporoko o svoji zapuščini določila ena njegovih učenk. Husserl mi je, študentki v prvem semestru, sam izbral iz velike knjižnice svoje umrle učenke: Windelbandov Uvod v filozofijo, Paulsensov Osnovni nauk in Priročnik (Reclam).

Zamenjava stanovanja poleti 1937 ni bila slaba in pogosto sem imela priložnost občudovati modro božjo previdnost, ki je učitelju zagotovila kot zadnjo postajo njegove zemeljske poti čudovito, polvisoko stanovanje v Schöneckstrasse 6 (Hiša Faist). Hiša je bila skoraj okrogla zgradba. Z vseh strani je imela čudovite razglede, tudi na daleč. S ceste si šel čez majhen mostiček do pritličja stanovanja, ki je imelo malo prostorov, a te zelo velike. Široka, prehodna terasa se je razprostirala okoli vseh strani hiše in povezovala prostore. Od tukaj si lahko užival neopisen razgled čez vse mesto od Kaiserstuhla in Vogesena, da, človek je slutil tek Rena med hribi.

Medtem ko je njegova žena izpeljala selitev, je šel njen mož za kakšna dva tedna v Breitnau pri Hinterzartenu (Schwarzwald). Zelo je imel rad 1000 m visok kraj zaradi njegove samote in njegovih značilnosti. Gospodinja v gostilni pri Križu, ki je bila že več let zelo naklonjena zakonskemu paru Husserl, se ga tudi leta 1937 ni bala ponovno sprejeti. To pa se je moralo zgoditi na skrivaj in Husserl je jedel sam v stranski sobi. Čudovitega poletnega dne sem ga obiskala. S tihim veseljem me je sprejel pri avtobusu in skupaj sva preživela ves dan do večera. Največ sva bila zunaj. Pogled prek cvetočih travnikov in zorečih polj ga je napolnjeval z otožnim veseljem. Zelo ga je tlačil čas in vse, kar se je dogajalo v Nemčiji. Toliko močneje se je oprijel zvestobe in ljubezni malo starih prijateljev, ki so mu še ostali. Razumljivo je, da se je bal tujih ljudi. V opoldanskem času sva obiskala breitnauersko cerkev, ki stoji sredi pokopališča, obdana z nizkim belim zidom. Šla sva med vrstami grobov in se večkrat ustavila. Husserl je zamišljeno gledal v daljavo, njegova duša je bila obsenčena z žalostjo.

Mirno, toda boleče je pripovedoval, da so ga povabili v Francijo, naj bi predsedoval na Descartesovem kongresu, vendar pa mu kulturni minister Rust ni dovolil odhoda z utemeljitvijo, češ da Husserl ni sposoben zastopati nemške filozofije v tujini. Za to je Rust predlagal profesorja Kriecka iz Heidelberga. Poleg tega je Krieck pravkar napisal žalosten, da, beden sestavek o Husserlu za nov Brockhausov leksikon, ki smo ga imeli za strašno žaljivega, če že ne prostaškega. To smo sicer skušali Husserlu prikriti, toda končno je za dejstvo zvedel od drugod. Globoko ga je prizadelo, kako ga obravnava Nemčija, za katero je zastavil vse svoje življenjske moči in delo. Tudi dejstvo, da je sedež predsednika pri Descartesovem kongresu ostal nezaseden, ker je Francija odklonila profesorja Kriecka, ni moglo pregnati njegovega žalostnega razpoloženja. »Vidite, sestra Adelgundis, moj pepel ne bo nikdar vreden, da bi počival v nemški zemlji.« S pogledom na grobove, ki ni bil povsem brez grenkobe (prvič in edinkrat), je rekel: »Nikdar ne bom smel najti tukaj

miru. Vidite, kako daleč je že prišla Nemčija. Morda bi fanatiki tudi tukaj na tem vaškem pokopališču oskrunili moj grob, če bi ga našli.« Popoldne je bil Husserl zelo utrujen in sva jedla na vrtu kmečke hiše, kjer je stanoval. Ta dan mi ni uspelo, da bi ga bila razvedrila. Govorila sva o Stifterju, njegovem rojaku, ki ga je zelo ljubil in s čigar imenitnim, mirnim dostojanstvom je imel veliko skupnega. V zadnjem letu svojega življenja je spet rad bral Stifterja in se o prebranem pogovarjal. »Witiko« je bila zadnja knjiga, ki jo je prebral.

Husserl se ni mogel dolgo veseliti ugodnih delovnih razmer v svojem novem stanovanju. 10. avgusta 1937 je zakonski par Husserl tiho praznoval petdeseto obletnico poroke. Njuna izrečna želja je bila, da nihče, tudi iz prijateljskega kroga, ne pride zraven. Zgodaj zjutraj tega dne je Husserlu pri oblačenju v kopalnici spodrselo in se je, kakor kaže, notranje poškodoval. Zdravniki menijo, da je s tem padcem dobil kal bolezni, zaradi katere je umrl. Nastalo je eksudativno vnetje porebrnice, ki ga je s krajšimi izboljšanji v negotovem občutju vedno bolj razjedalo. To je bilo nenavadno dolgo, boleče, mučno, osem mesecev trajajoče trpljenje.

Njegov stari zdravnik, dr. Otto, ki ga je zdravil, je povedal, da v svoji dolgi praksi ni srečal niti enega podobnega primera. Medicinsko govorjeno bi pacient ne mogel živeti do aprila 1938. Vedno manj je jedel. Vročina je skakala in neprestano sušila njegove moči in telo. Dvakrat sta nastopila težka eksudata, da so ga morali punktirati. Ker sem ga včasih na željo Husserlovih negovala, sem asistirala tudi pri eni punkciji: v nemem pacientovem trpljenju je bilo nekaj pretresljivega. Tudi sicer se je Husserl zelo redko pritoževal in je bil z vsem zadovoljen, razen tega, da ga sploh ni bilo mogoče pripraviti, da bi bil jedel, in ga je vsako prigovarjanje razburjalo. Njegovo telo je slabelo, duh pa je neokrnjeno živel svoje strogo življenje. Včasih si imel občutek, kot da je samo še duh. Njegovo življenje je bilo zdravnikom resnična uganka. Posmehoval se je vsaki medicinski izkušnji. Duh je bil neprestano dejaven in je izlival svoje bogastvo.

16. september 1937. Ko sem prišla na obisk, Husserl ni bil v postelji. Skupaj sva sedela v njegovi študijski sobi. Prijel me je za roko in jo med pogovorom držal. Zunaj se je nagibal redko lep zgodnji jesenski dan. Bilo je povsem tiho. Počasi je sonce utonilo za Vogesen. Krasno, praznično se je dvigala silhueta Münstra v zlatem večernem siju čez stoletja staro, sivo zmedo streh mesta, ki ga je tako ljubil. V njegovih očeh je sijala večerna luč. Povsem so bile potopljene v podobo, ki je na obzorju blago žarela v verigi gorá in mestu pri njihovem vznožju. Potem je prekinil globok molk, ki je dolgo vladal med nama. Počasi in prodirljivo je rekel, ne da bi obrnil pogled od Münstra: »Nisem vedel, da je tako težko umirati. Zelo sem se utrudil, ko sem vse življenje opravljal vsakršno ničevost. Prav sedaj, ko sem šel svojo lastno pot — pri nalogi tako scela z zavestjo odgovornosti in nazadnje v predavanjih na Dunaju in v Pragi ter v zadnjem spisu Kriza evropske znanosti in transcendentalna fenomenologija (Beograd 1936) sem prvič, povsem spontano, šel iz sebe in napravil majhen začetek. Sedaj moram pretrgati in pustiti svojo nalogo nedokončano. Prav sedaj, ko sem na koncu, vem, da začenjam od začetka, kajti biti na koncu pomeni začeti znova.

Pa sem si tako lepo zamislil, kako bom kdaj svojo nalogo, svojo svetovno nalogo izpolnil in s fenomenologijo pokazal ljudem nov način njihove odgovornosti ter jih tako rešil njihovih ničevosti in njihovega jaza. O Bog, od mladosti sem se boril proti nečimrnostim, sedaj pa sem jo skoraj zagrešil, tudi poklicno nečimrnost, brez katere mlad človek ne more delati: spoštovanje in občudovanje svojih učencev. Sedaj,

skoraj nekaj minut pred smrtjo, bi se povsem obrnil k Novi zavezi in bi bral le eno knjigo. Kako bi bil to lep večer življenja! Tako bi po izpolnitvi svoje dolžnosti končno imel občutek: sedaj smem delati to, s čimer bom spoznal sam sebe. Nihče ne more spoznati sebe, če ne bere Svetega pisma.

Vašo nalogo, moj ljubi otrok, vidim predvsem v tem — o, da bi jo vedno obdržali! — mlade ljudi v ljubezni pridobivati za ljubezen in jih obvarovati pred največjimi nevarnostmi Cerkve: pred sterilno nečimrnostjo in togim formalizmom. Obljubite mi, da ne boste nikdar nekaj rekli zgolj zato, ker so to rekli drugi. Velike svete molitve Cerkve so v stalni nevarnosti, da bodo izpraznjene, ker jih nihče več ne prežema z osebnim življenjem. Cerkev bo odklonila moje delo — morda ne mladina v Cerkvi, vaši prijatelji — kajti oni vidijo v meni velikega sovražnika sholastike, vsaj neosholastike.« S tihim, ironičnim nasmehom je dodal: »Da, Tomaž, tega spoštujem — ampak on ni bil neosholastik.«

V zimskih mesecih je vidno pešal. Marca je postalo stanje tako resno, da sem več noči prebedela ob njegovi postelji. Veliko je spal in dremal, ne da bi bil kdaj povsem izgubil zavest. Večkrat se je zdelo, kakor bi bil govoril sam s seboj ali pa z nevidnim sogovornikom. Zelo pogosto, če sem prišla zgodaj zvečer, je dremal, jaz sem pa molče in povsem tiho sedla poleg njegove postelje, dokler se ni prebudil. Potem se je vsakič v njegovih potezah, ki so bile vsak dan bolj poveličane in poduhovljene, zasvetilo veselje. Njegove ustnice so vedno oblikovale besede zahvale in prijateljstva. Temu je želel dati tudi zunanji izraz, medtem ko je to, dokler je bil še zdrav, storil zelo redko in le ob izrednih priložnostih.

Spominjam se, da je v tistih dneh, ko mi je včasih govoril o svoji mladosti, večkrat omenil napis v frankovski sirotišnici v Hallu. To se je zgodilo glede na prva težka leta njegove znanstvene kariere, ko mu je tisti napis, mimo katerega je tako pogosto šel, toliko pomenil: »Pač se utrujajo in pešajo mladeniči, mladi možje se spotikajo in padajo, kateri pa zaupajo v Gospoda, dobivajo novo moč, dobivajo peruti kakor orli, tečejo in ne opešajo, hodijo in se ne utrudijo« (Iz 40,30—31).

16. in 17. marec 1938. Med nočnim bedenjem se je razvil naslednji pogovor, ki sem ga takoj, še ponoči zapisala. Zdelo se mi je, kot da je poslušal zakone, ki so veljavni že v drugem svetu. Brez uvoda in ozira je nenadoma začel: »Pred vsakim začetkom je vedno Jaz, ki je in misli ter išče odnose v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Toda prav to je najtežji problem. Kaj je bilo pred začetkom?«

Zadnji pogovori niso bili več s fenomenologom, marveč z ljubljenim poslavljajočim se učiteljem in prijateljem, ki bo kmalu stopil pred Božje obličje. Kako zelo sem želela, da bi bila njegova duša osvobojena nemira in odvrnjena od vsake zgolj zunanje naključnosti. Zato sem odgovorila na njegove besede: »Pred začetkom je Bog — kakor je rekel Janez: 'V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog!'« Husserl: »Da, prav to je problem, ki ga lahko le počasi rešimo.«

Čez nekaj časa je zamišljeno nadaljeval: »Za študij filozofije so predsokratiki zelo pomembni. Skrbite, da jih bodo brali. Artistotel pravi: V začetku je bivajoče; ločitev med epistemo in dokso je ustvarjalno odkritje bivajočega. — Filozofija je strastna volja po spoznanju bivajočega. To, kar sem napisal v svoji knjigi, je zelo težko. Vsa filozofija je filozofija začetka, filozofija življenja in smrti. Vedno znova začenjamo od začetka, vedno bolj delamo to. Trud moje filozofije gre vedno od subjektivnega k bivajočemu.« Uro kasneje je rekel kakor v globokem razmišljanju: »Ko o vsem tem razmislimo, je vedno Jaz tisti, ki ga postavljamo, ne stvar, ne drevo, ne hiša.«

Potem je spet zadremal. Ko sem premišljevala o njegovih besedah, sem se spomnila: V enem od najinih zadnjih pogovorov sva se pogovarjala o filozofskih predavanjih. Zastavila sem mu vprašanje, ki me je kot študentko tako pogosto vznemirjalo: »Zakaj niste nikdar z nami govorili o Bogu? Veste, jaz sem ga takrat izgubila in sem ga iskala v filozofiji. Od predavanja do predavanja sem čakala, da ga bom našla v vaši filozofiji.« Odgovoril mi je takole: »Ubogi otrok, kako sem vas razočaral in kakšno odgovornost sem položil nase, ker vam nisem mogel dati, kar ste iskali. V predavanjih nisem nikdar postavljal nekaj dokončnega, vedno sem filozofiral o tem, kar me je vznemirjalo. Sedaj bi bil končno tako daleč, da bi lahko imel taka predavanja, ki bi mladim ljudem resnično lahko nekaj dala. In sedaj je prepozno.«

Veliki četrtek, 14. april 1938. V zadnjih dveh tednih je morala biti stalno navzoča medicinska sestra. Kläre Immisch, sestra Rdečega križa, mi je pripovedovala o naslednjem pogovoru, ki se je sprožil ob pismu Husserlove hčerke Elly Rosenberg iz Amerike. Popoldne ob 14.30 je rekel: »Očka je stopil v svoj stoti delovni semester (kar se resnično sklada s Husserlovo akademsko predavateljsko aktivnostjo) in mu je dan nov napredek. Začenja novo obdobje plodnega dela, ki še za dve leti obljublja bistveno nova spoznanja. Potem pa je plodno delo nenadoma prenehalo. Da se v zadnjih letih ni v meni odigral noben brezkoristen dogodek, vedo vsi, ki so v duhu kontinuitete živeli z menoj. Bo in je ostalo: življenje in smrt, zadnje stremljenje moje filozofije. Živel sem kot filozof in bom poskusil, da umrem kot filozof. Pri Bogu je, kar mi je bilo dano doseči in kar mi še bo.«

Ko se je prebudil, je bil njegov monolog, kakor bi bil v spanju videl in premislil in bi sedaj hotel to glasno predstaviti krogu poslušalcev. V teh stavkih je bila izrecna logika, pa čeprav povsem drugačna od tiste, ki jo je sicer Edmund Husserl znal tako mojstrsko in ostro izvajati. Potem je nekaj časa molčal in zdelo se je, da se je njegova duša še enkrat od onkraj vrnila v telo. Ko je zagledal sestro ob svoji postelji, jo je vprašal o smrti, ki jo je že slutil: »Ali se lahko tudi dobro zaspi?« Sestra: »V Bogu.« Husserl: »Ne smete si misliti, da se bojim bolečin, toda ločujejo me od Boga.«

Kako je moral trpeti zaradi mučne misli, da ni mogel končati svojega poslanstva. V sebi je kot idejo nosil prihajajoče, novo filozofsko delo, ni pa imel več moči, da bi ga bil upodobil. Do tega trenutka so njegovo življenje, njegovo trpljenje, njegova priprava na umiranje nosila dostojanstven pečat antičnega življenjskega zadržanja. Da, o njem lahko rečemo, da je šel neustrašeno kakor Sokrat smrti naproti, da je bil le globoko prizadet zaradi tega, kar se je dogajalo v domovini. Njegova življenjska pot se je neopazno blago, v začetku obotavljajoče se, potem pa vedno bolj zanesljivo nagibala v kraljestvo krščanskega mišljenja in verovanja. Sestra, ki se je nenavadno rahločutno vživela v veliko dušo, mu je na pamet zmolila 23. psalm: »Gospod je moj pastir« v Lutrovem prevodu. Ko je sestra Kläre prišla do besed: »In če bi hodil po temni dolini, se ne bojim hudega, ker si ti z menoj,« je Husserl rekel: »Da, tako menim, to je tudi zame. On mora biti pri meni, toda jaz ga ne čutim.« Potem mu je sestra povedala pesem: »Vzemi moje roke in me vodi ... Ti me vodiš k cilju, čeprav skozi noč.« Husserl: »Da, tako je to, kaj naj bi še hotel in čutil? Sedaj morate moliti zame.«

Na veliki četrtek zvečer ob 21. uri je rekel svoji ženi: »Bog mi je ohranil milost. Sedaj mi je dovolil, da umrem.« To je povedal svoji ženi, s katero je živel petdeset let, iz resnične zakonske ljubezni. Ona mu je nekoč v dolgem, dobrem pogovoru, ko

je šla ob moji roki prek terase pred bolniško sobo, zaupala: »V najinem zakonu sem hotela biti le kamen, na katerega bi stopil.« Tako je ta pametna, temperamentna žena izpolnila svojo življenjsko nalogo ob strani tega velikega moža.

Od velikega četrtka zvečer ni Husserl niti z besedo več omenil svojega filozofskega dela, čeprav ga je vse zadnje mesece zaposlovalo v mislih. Kako zelo je bilo vse njegovo življenje v poslanstvu nečesa višjega, se je razodelo šele pri umiranju. Sedaj se je čutil dokončno odpuščenega in odvezanega od svoje naloge.

Odslej je bil njegov pogled, v kratkem času, ki mu je bil za njegovo spopolnitev še dan, usmerjen izključno k Bogu in v nebo. Sedaj je prišlo na dan, kako zelo je bil ves čas v milosti, kako je živel v globoki notranji povezanosti s Kristusom, čeprav je v svojem življenju zakrival in prikrival religiozno.

Veliki petek, 15. april 1938. Zadnji pogovor, slovo. Ko se je zjutraj zbudil, mu je žena rekla: »Danes je veliki petek.« Husserl: »Kakšen velik dan, veliki petek. Da, Kristus nam je vse odpustil.« Čez dan je rahlo dremal v tistem redkem polsnu, ki je značilen za umirajočega, ko se duša giblje sem in tja med obema svetovoma.

Prišla sem proti večeru. Ko sem z gospo Husserl stala ob njegovi postelji, je dvignil roko. Nasmeh spoznanja je šel skozi njegove poteze. Vsak premik mu je povzročal očitne bolečine. Toda kljub temu je prijel mojo roko, jo poljubil z njemu lastnim viteštvom in jo zadržal v svoji.

Zelo težko je dihal. Ko sva ostala sama, me je prosil, da bi ga dvignila. Podpirala sem ga z rokami, da je lahko sedel. Vladal je globok molk, dokler ni tožeče spregovori: »Globoko smo molili k Bogu, da bi nam dovolil umreti. Sedaj je dal dovoljenje. Pa vendar je veliko razočaranje, da še vedno živimo.« Poskušala sem ga napolniti z globokim upanjem kristjana in sem rekla: »Kakor Kristus na križu, tako morate tudi vi danes trpeti do konca.« Z globokim prepričanjem in veliko resnostjo — zvenelo je kot amen — je rekel: »Da.« Ker je bil poln notranjega nemira in strahu, govoriti pa ni mogel, sem mu rekla: »Bog je dober, Bog je vendar tako dober.« Husserl: »Bog je dober, da, Bog je dober, pa vendar tako nerazumljiv. To je velika preizkušnja za nas.«

Potem se je zdelo, da nekaj išče. Še preden je govoril dalje, so se njegove roke premaknile, medtem ko je bil izraz njegovega obraza v globoki zbranosti, kakor da bi brez besed neprestano molil. Končno je rekel in tako razložil premikanje svojih rok, ki sta iskali druga drugo: »Dve premikanji sta, ki se stalno iščeta, srečujeta in spet iščeta.« Poskušala sem dvigniti njegove besede v svet nadnaravnega in jim dati krščanski pomen: »Da, nebo in zemlja se srečujeta v Jezusu.«

Husserl (živo): »Da, to je. To je analogija med...« Iskal je besede in ga je očitno bolelo, ker jih ni mogel najti, zato sem ponovno poskušala njegovo začetno misel domisliti do konca: »Da, Jezus je postal analogija med Bogom in nami ljudmi. To je veliki petek, odrešenje in velika noč hkrati.« Husserl (kakor olajšan in osvobojen, z globokim prepričanjem in z nekim povsem nezemeljskim pogledom notranjega razumevanja, ki me je globoko pretresel): »Da, tako je to.« Čez nekaj časa — že davno je ponovno ležal v blazinah — je ponovno premaknil roke in zarisal v zraku linije, pri tem storil kretnje, kakor da se brani, kakor da bi videl nekaj, česar se boji. Na moje vprašanje, kaj je, kar naj bi videl, je odgovoril kakor iz sanjskega globokega premišljevanja z meni povsem neznanim glasom, za katerega se je zdelo, kot da prihaja od onkraj: »Luč in tema, da, mnogo teme in spet luč...«

To je bil Husserlov zadnji pogovor, kakor mi je kasneje povedala njegova žena. Od takrat dalje je le molče ležal in veliko dremal. V enem od zadnjih dni je popoldne, ko se je prebudil, rekel s sijočim pogledom in z globokim žarenjem v očeh: »O,

videl sem nekaj tako čudovitega, hitro pišite!« Preden je sestra vzela beležko, se je od slabosti nagnil na stran. Skrivnost tega videnja je vzel s seboj v večnost, kjer se mu je, neutrudljivemu iskalcu resnice, morala kmalu približati večna resnica.

Umrl je 26. aprila 1938.*

* Prevod iz dela: W. Herbstrith, *Edith Stein: Wege zur inneren Stille*, Kaffke Verlag, Aschaffenburg 1987, 205—239.

Rudolf Brajičić, *Opravdanje čistoga uma — U svjetlu transcendentalnih odnosa*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu 1988, 270 str.

Delo je posvečeno sedemdesetletnici avtorja, profesorja na Filozofskem institutu DJ v Zagrebu, p. Brajičića DJ. Avtor pravi v uvodu, da je to zbirka razprav, ki jih je pisal v različnih obdobjih in jih razčlenjuje v filozofski del, v katerem se ukvarja predvsem s Kantom in še nekaterimi filozofi ter obravnava različne vidike spoznanja Boga. Sledijo teološki dodatek in dodatek I in II, ki vsebujeta besedilo T. Akvinskega o sintetični sodbi a priori in Brajičićevo razlago teze o sintetični sodbi a priori. V njej »subjekt spada k pojmu predikata«, medtem ko je analitični v definiciji subjekta. Takšna pomembna sintetična sodba je npr., da ima vsaka stvar svoj vzrok. Če stvar biva, ji pripada vzročnost, je združena z bivanjem, ne različna od njega (267). Iz tega razvija Brajičić argumentacijo proti Kantu in sploh svoj filozofski pogled: Povzorčenost bitja je osnova transcendentalnega izkustva, mišljenja in argumentiranja: Se pravi, vsaka sodba je obenem tudi »participacija« na Temeljnem, tj. Bogu.

Osnovno vprašanje avtorjeve kritike (gr. krinein, soditi) Kanta (15—96) je vprašanje njegove metafizike. Brajičić poudarja pomen Kantove interpretacije sintetičnih sodb a priori (16 sl.) in kaže, kako jih razumejo neosholastiki. Bistveno vprašanje Kantove razlage sintetičnih sodb je, ali je res mogoče izenačiti transcendentalni jaz (apercepcijo) in zunanji svet oziroma ali sta transcendentalni jaz in predmetni svet eno in isto; to pomeni, da je naše spoznanje le »subjektivno« (36 sl.). Dalje razčlenjuje Kantovo razumevanje protislovja in vzročnosti. Načelo vzročnosti je za Kanta načelo izkustvenega sveta in se ne razteza na vse bivajoče, zato meni Brajičić, da je treba Kantovo metafiziko tu razširiti, da bi obsegla vso bit. Zato tudi Kant zavrača kozmološki dokaz o Bogu, ker z izkustvenimi pojmi ne more priti do izkustva Boga, saj presega vsa izkustva. Brajičić v zapletenem procesu dokazuje, kako Kant nima prav, ker ne prizna, da je možno misliti nujnost bivanja absolutnega bitja. Prigodna bitja pa zahtevajo nepovzročeno bitje, zato Brajičić meni, da kozmološki dokaz »deblokiran Kantovih težav stoji pred nami v vsej svoji čvrstosti« (91). Kantov problem, da ni mogoče misliti pojma absolutnega bitja, Brajičić po Tomažu odklanja kot nepotreben, kajti Bog je nujen, ne potrebujemo pa pojma za nujno bitje. Očitno gre tu argumentacija Kanta in Brajičića po dveh poteh: Kant dokazuje, da ni enaka raven mišljenja Boga kot noumenona in izkustvenega sveta kot fenomena, medtem ko Brajičić meni, da ravno sintetična sodba a priori to enotnost vzpostavlja. Za Kanta transcendentalna teologija torej ni mogoča, medtem ko Brajičić kor privržen sholastik pri Tomažu najde potrditev svojega dokaza. Tudi nekateri neosholastiki sprejemajo transcendentalno teologijo, kot pravi Brajičić. Nasledniki tkim. Maréchalove šole po Brajičiću predpostavljajo neko intuitivno zrenje oziroma apriorno nujnost, ki jo različno pojmujejo in jo je mogoče imenovati tudi »metafizično kontemplacijo« (100) in je po Brajičiću integralni del Tomaževih petih poti. Ni se torej treba za dokazovanje Boga šele dvigniti k Bogu, ampak je človek že stalno v 'božjem svetu'. To božje okolje pa je bilo seveda v Tomaževem času drugačno kakor v Kantovem ali danes. Zato ravno Kant poudarja, da

ni mogoče Boga »dokazovati« na osnovi spoznavanja, ampak le sprejeti na podlagi verovanja. Sicer pa tudi Brajičić priznava, da je glede dokazovanja Boga njegov prispevek kljub prepričanju o tem vprašanju skromen. Prav omenjeni neosholastiki Maréchalove šole, sicer pa samostojni filozofi in teologi kot: Rahner, Lonergan, Gilson, Coreth itd. so novoveško filozofsko misel približali tudi teologiji in odprli pota miselnosti II. vatikanskega cerkvenega zbora; ta se izrazito približa človeku, s tem pa tudi teologizira antropološko, se pravi upošteva subjektivni pristop. Zdi se, da Brajičić skuša vsaj metodično ohraniti neko vmesno pozicijo med sholastiko in novoveško mislijo.

Razmišljanja nadaljuje s Heglovo logiko. Članek je izšel ob prevodu prvega dela Heglovega nauka logike v srbohrvaščino. Tudi k Heglu Brajičić metodično pristopa na osnovi sintetičnih sodb a priori in zavrača njegovo dialektično stališče. Posebej kritično in z začudenjem »kot filozofi tedanjega časa« razčlenjuje Heglovo identiteto biti in niča. Brajičić meni, da je ta relacija relativna, ne absolutna, kakor je trdil Hegel.

V razpravi o Heideggerjevi Sein und Zeit (101 sl.) zavrača časovnost kot načelno kategorijo bivanja, saj je časovnost postavljena v globlje korenine, ki jih z Lotzom imenuje metahistorijske, kar pa Heidegger spregleda.

Sledi dokaz za božji obstoj z metodo razširjene metafizike (115 sl.): Lahko ugotovimo, pravi, da je nekaj, to nekaj (materija) pa ni samo v sebi, ampak od Drugega. Ni mogoče sprejeti, da je materija sama v sebi, zato moramo sprejeti Drugo, ki ga moremo določiti le metafizično, in sicer prek hierarhije biti (115—128).

Glede sholastično definirane razčlembe vprašanja biti in njenih subjektov, da bi se lahko izognili monizmu (129 sl.), razlikuje bistvo (essentia) in bit (esse, 139 sl.), kjer razlaga tomistično in suarezijansko mišljenje o razliki med bistvom in bitjo. Kaže stališča sholastikov in poudarja, da je bit dinamična kategorija, zato omejena (po vsakokratnem bistvu), a tudi neomejena. Zato meni, da je »problem omejevanja biti z nečim zunaj njega pravzaprav psevdoproblem« (146). Zakaj je mogoče več posameznikov v isti naravi, se sprašuje mislec, in odgovarja, da je to stavljeno v samo bistvo narave, »v njeno možnost pojavljanja v raznih subjektih« (151). Duševne sposobnosti kot razum in voljo ima Brajičić istovetne z dušo, vendar niso vsa njena vsebina.

Sledi več razprav, ki iz raznih vidikov izkustvenega prehajajo na problem Boga. Boga spoznavamo kot temelj ustvarjenih stvari, to je srž naslednje razprave (159 sl.), v kateri Brajičić analizira problem Boga v novoveški misli in pri neosholastikih, posebno glede na analogijo, ki naj bi si jo izmislil Antikrist, kakor je rekel K. Barth. Brajičić končuje, da je analogija spoznanja »dinamika relativnih pojmov, v katerih je razen relacije vsebovana tudi konotacija fundamenta« (163). Razprava Nadljudsko v ljudskem analizira človeško spoznavanje. Brajičić ugotavlja, da pri vsakem spoznavanju človek po sintetični sodbi, ki je uperjena v bit, vedno zadene, kakor bi dejal Veber, tudi absolutno bit, tj. Boga, in sicer v različnih modusih. Lotz in Maréchal transcendentalno utemeljujeta, da je Bog izvor resničnosti biti in zato navzoč v vsaki sodbi. Brajičić ugotavlja podobno na osnovi sintetične sodbe.

Osrednja razprava se mi zdi Večno človeštvo (173 sl.). V njej govori o človekovem izkustvu Boga in vlogi teologije v prikazovanju tega izkustva. Navaja Rahnerja, Bergsona idr., ki so izkustveno približali problem Boga sodobnemu človeku. To je bolj pot k Bogu kakor dokaz: »Pri tem ne smemo misliti, da daje transcendentalno izkustvo takšen uvod v obstoj Boga in v nadčutni svet sploh, da iz njega v subjektu nujno sledi tematska vera. Tematska pa celo netematska vera ostaja poleg vsega transcendentalnega izkustva svobodno dejanje, s katerim lahko človek sebe potrdi v odnosu do Neomejenega, seveda pa tudi ne. Gre le za to, da bi razumski pristop napravili današnjemu človeku čimbolj prikladen, od današnjega človeka pa je odvisno, ali vero svobodno sprejme. Teologi ga ne morejo na to dejanje prisiliti z nobenimi obrazložitvami, z nobenimi znanstvenimi metodami. Teologija lahko samo odstrani prepreke in napravi najboljše možnosti za sprejem vere. In samo za to ji gre v njenih prilagoditvah« (188/9). Brajičić tu razlaga tudi svoje stališče, po čemer sta transcendentalna in predmetna teologija komplementarni. Danes se zdi, da gre za dehelenizacijo krščanstva. To Brajičić razume, kakor da ni ne Juda ne Grka, skratka,

da je v teologiji temeljno splošno človeško izkustvo. Pravtako po njegovem transcendentalno izkustvo ni vezano ne na kraj ali čas, pač pa na človekovo odprtost do Boga. V tem smislu citira Bergsona, da bo prihodnost pripadala misticizmu (192).

Teološki dodatek je prvenstveno posvečen razmišljanju ob »zagovoru« nizozemskega teologa Schillebeeckxa pri rimski kongregaciji in odvzemu missio legendi tübinškemu profesorju H. Küngu. Razprava Korak k večjemu razumevanju teologov (197 sl.) zelo nazorno prikazuje »spor« modernih teologov z uradno Cerkvijo. Pri tem omenja posamezne teologe, ki se glede teoloških izhodišč med seboj razlikujejo. Sporna teologa in še nekateri drugi v nasprotju s klasično teologijo, ki izhaja od Kristusa »od zgoraj«, zahtevajo kot nujnost sedanjega časa pristop »od spodaj«. Današnjemu človeku je treba predstaviti Kristusa predvsem kot človeka in temu primerno oblikovati tudi današnji credo. Brajičić predstavlja Pannenbergovo kristologijo »od spodaj«. Ta se začenja pri historičnem Jezusu in prek njega potem pride do priznanja njegovega božanstva. Izhaja iz Jezusovega sporočila in njegove usode in na koncu prihaja do učlovečenja. To je pot, ki jo je prehodila prvotna skupnost v svojem iskanju pravega Kristusovega smisla. Ta pot vsebuje po Brajičiću Jezusovo oznanjevanje, njegovo vedenje, njegovo usodo, njegov pomen. V celoti nas po Cullmanu zanima »Jezus za nas«, ne Jezus v sebi. Brajičić pa z H. Urs von Balthasarjem končuje, da je kristologija »od spodaj« premalo in se mora dopolnjevati s kristologijo »od zgoraj«, kajti oba pristopa gresta v isto linijo, ki se ne končuje ne z ene ne z druge strani, ampak se mora nadaljevati. Razprava Ali je v Kristusu tudi človeška oseba (211 sl.) odgovarja na vprašanje sodobnih teologov, ki mimo Kalcedona poudarjajo ontično plat Kristusa (na podlagi spoznanj sodobnih znanosti) in se zavzemajo za nov model veroizpovedi, ki bo upošteval človeške dejavnike Kristusove osebe. Navaja razloge P. Schoonenberga in E. Schilleebeckxa za veroizpoved, ki bo torej postavila v ospredje Kristusovo človeškost. Brajičić meni, da je po človeški participaciji Logosove hipostaze v Kristusu tudi najpopolneje uresničen ideal človeške osebnosti. Zadnja razprava o sodobnih teoloških problemih je Küngova kristologija v luči kontemplativnega metafizičnega spoznanja (225 sl.). Razčlenjuje Küngov model kristologije od spodaj, po kateri se mora vse o Kristusu utemeljevati iz njega kot človeka. Brajičić meni, da pri vseh vrhunskih oznakah Jezusa kot človeka manjka hipostatično združenje, ki ga povezuje tudi z božjo Trojico in je vprašanje Küngove ortodoksije »vprašanje zadostnosti induktivne metode«.

Razmišljanje iz teologije končuje Brajičić z vprašanjem Meje vere (241 sl.) in Temeljnim načelom mariologije (251 sl.). Pri prvem gre za vprašanje, ali je predmet vere samo to, kar je formalno vsebovano v razodetju, ali pa tudi to, kar je mogoče izpeljati iz formalno razodetega (virtualno razodeto). Tudi tu dobijo pomembno vlogo sintetične sodbe a priori in po Brajičiću formalno objavljeno vsebuje tudi nekatere lastnosti, ki se šele pokažejo z eksplikacijo formalno razodetega. Za temelj mariologije pa predlaga božje materinstvo, iz katerega kontemplativno, ne deduktivno, sledi drugo.

Brajičićeva knjiga bo bralcu zanimiva informacija in obenem spodbuda za iskanje teološkega toposa danes, saj stoji avtor trdno na temelju »preizkušenega« nauka, obenem pa daje dovolj informacij o sodobnih teoloških tokovih. Filozofski del je, kakor pravi avtor, težak in zelo zahteven za povprečnega teologa, vsekakor skoraj nedostopen za sholastično nepoučenega filozofa. Čeprav vključuje splošna filozofska in teološka spoznanja, je njegovo prizadevanje vse utrditi na osnovi sintetične sodbe a priori sicer zanimiv poskus, odprto vprašanje ostane njegova metodična učinkovitost. Razpravljanje pa bo zanimivo za kantovsko in sholastično podkovanega filozofa, saj mu bo ostrilo kritični čut za oba pristopa.

Brajičićev teološki del pa je zanimiv in informativno izčrpen pregled sodobnih teoloških vprašanj; to bo dobrodošlo branje vsakemu vsaj malo izobraženemu kristjanu.

Janez Juhant

Wolfgang Nastainczyk, *Temeljna vprašanja religiozne vzgoje* (Uvod v religiozno pedagogiko); Katehetski center, Ljubljana 1988, 159 str.

Wolfgang Nastainczyk je profesor religiozne pedagogike in katehetike na univerzi v Regensburgu v ZRN. Že trideset let se ukvarja s praktično katehezo (vsako nedeljo katehizira v sklopu župnijske kateheze in je izdal več zbirk katehez), teorijo kateheze (prav tako več teoretskih katehetskih del), sodeluje pri sestavi katehetskih načrtov in smernic nemške kateheze in je eden izmed najbolj plodovitih sodobnih katehetov in katehetskih teoretikov. Bodisi zaradi splošne antropološke kakor teološke priprave obvladuje celotno katehetsko problematiko, ki se je zlasti zadnjih deset let izredno priostrila in kliče po novih rešitvah. Iz tega središčnega gledišča in v daljavo odprtega obzorja razpravlja o temeljnih vprašanjih religiozne vzgoje. Njegove zamisli imamo lahko za uvod v religiozno pedagogiko. Pri tem se dotika v uvodu potrebe po razmišljanju o religiozni vzgoji, poraja stanje religiozne vzgoje v našem času, nakazuje potek religiozne vzgoje, predstavlja vzgojitelje religiozne vzgoje, izlušči vsebino religiozne vzgoje, našteva razloge za religiozno in končno kot povzetek razmišljanja o religiozni vzgoji opredeljuje religiozno vzgojo.

1. Razmišljanje o religiozni vzgoji (7—15)

»Religiozen« je vsak odnos do nečesa, kar presega človeka in njegov svet, česar človek ne more popolnoma dojeti. »Vzgoja« je vsak vpliv, zavesten ali nezavesten, na vedenje drugega človeka. »Religiozna vzgoja« v našem krščansko oblikovanem svetu poteka prek poučitve in učenja katoliške vere. Ker je krščanska vera predvsem učinek božje milosti, se bomo raje izogibali govorjenju o krščanski vzgoji in uporabljali izraz »krščansko usmerjena vzgoja«, ki se pusti, da jo vodita delo in oseba Jezusa Kristusa. Tudi izraza »krščansko zadolžena vzgoja« ne bomo uporabljali, ker je na žalost take zadoženosti bore malo. V smislu sodobnega prizadevanja za posredovanje krščanstva nekateri govorijo o »verovanjski didaktiki«.

V zgodovini je krščansko usmerjena vzgoja dobivala različna poimenovanja. Najprej se je pojavil izraz »martyria«; to pomeni vsako obliko pričevanja, zlasti še najvišje pričevanje krvi, ko kdo zaradi vere pretrpi vse mogoče muke in končno tudi smrt. Potem so »krščanska martyria« označevala vsako vrsto služenja in so jih delili v »liturgia« in »diakonia«, prve kot službo Bogu, druge pa kot službe človeku v posebnih okoliščinah. V tem smislu so ti trije izrazi leta 1774 opredeljevali dejavnosti, ki so prešle v univerzitetne discipline. Pozneje so isto vsebino poimenovali s »koinonia« kot življenjsko in ljubezensko skupnost med ljudmi in Bogom tam, kjer smo doma. Del »krščanskega martyria« je tudi »missio — misijon — poslanstvo«, ki ga je najprej izvršil Jezus Kristus, potem Cerkev in danes vsak kristjan.

Poleg izrazov »martyria« in »misijon« imamo še »kerygma« kot »dobro novico«, ki jo v polnomočju prinašamo drugim, in z »katchéo« = donim, razglašam, slovesno oznanjam i. p. izvedeni izrazi. Sem sodijo »katehumenat« kot uvajanje v krščanstvo z namenom, da prejmemo krst, »kateheza« kot pristojno posredovanje verovanja in »katekizem«, ki v obliki vprašanj in odgovorov podaja krščanski nauk.

Ko so v razsvetljenstvu (konec 18. stoletja) uvedli verouk kot obvezni učni predmet v šolo, je velika večina učencev delala vse, kar se je učila. Danes v mnogih deželah ne prakticirajo krščanstva, vendar ga hočejo poznati, ker je to del naše kulture. Prav za tako vrsto ljudi, ki krščanstva ne prakticirajo ali ga celo ne poznajo, je namenjena »evangelizacija« kot uvajanje v krščansko verovanje.

To so temeljni izrazi, ki obenem nakazujejo tudi že temeljna vprašanja religiozne vzgoje.

2. Položaj religiozne vzgoje danes (16—37)

V sedemdesetih letih našega stoletja se je občutno zmanjšalo zunanje izražanje vere: obisk nedeljskega bogoslužja, število krstov in cerkvenih porok, izstopi iz Cerkve so postajali vedno bolj številni in vpliv vere v javnem življenju je močno nazadoval. Hkrati pa je v ZDA kot najbolj razviti državi sveta nastala prava eksplozija religioznosti, saj je zajela stotisoče in milijone mladih ljudi ter jih korenito preoblikovala. Iz ZDA se je to religiozno gibanje preneslo v Evropo in tudi tukaj povzročilo podobne učinke.

S krščanskega zornega kota lahko to dejstvo takole razlagamo. Bog in Božje sta pričujoča v človeštvu prek božjega izvoljenjega ljudstva, ki je bilo pred našim štetjem Izraelski narod in po prihodu Jezusa Kristusa

krščanstvo. Božja navzočnost pri svojem ljudstvu, ki ga je Bog s trdo roko (izgnanstvo v Egiptu, babilonska sužnost, rimska okupacija in razdejanje Jeruzalema) pa tudi z očetovsko skrbjo in dobroto (priprava in prihod Jezusa Kristusa) vodil ter prek svoje Cerkve vzgajal celo tisočletje, je oblikovalo ljudstva zemlje in jim dalo religiozno jedro ter pognalo krepke verovanjske korenine. Tako Izrael kot božje ljudstvo kakor krščanstvo kot naslednik Izraela sta razvila svoje učne in vzgojne ustanove, s pomočjo katerih so zavest božjega gojili, razvijali in vedno znova prilagojevali novim okoliščinam življenja.

V zadnjih stoletjih se je zlasti zaradi velikega napredka znanosti in tehnike življenje zelo spremenilo — in kaj je npr. petsto let v primerjavi pet tisoč in več let biblične zgodovine božjega ljudstva — in Cerkev, to je božje ljudstvo danes — išče nove oblike, kako bi ustrezno poučevala in vzgajala svoje vernike.

Položaj religiozne vzgoje danes je del tako imenovane »krize oznanjevanja«. Kriza ne pomeni konca, temveč zaznamuje stanje, ko je treba iskati in najti nove možnosti za obvladovanje nalog, ki jih stavi življenje. Kriza oznanjevanja ne odpravlja tega, kar je do sedaj služilo oznanjevanju in religiozni vzgoji, temveč išče nove načine, kako naj to nalogo izvrši. Novi načini pa prihajajo od novih sredstev oznanjevanja, ki rastejo iz vzrokov, ki so povzročili sedanji položaj. Vzroki, ki so privedli v sedanjo krizo, vsebujejo tudi sredstva, s katerimi bo mogoče to krizo obvladati. Verjetno danes ne razpolagamo še z vsemi, rekli bi dokončnimi dejavniki znanstvenotehničnega razvoja najnovejše dobe, zato tudi ni možno dokončno odgovoriti glede krize oznanjevanja. Na voljo pa nam je že cela vrsta dejavnikov. Kar se dogaja od zadnjih sedemdesetih let, je samo en pojav globoko zakoreninjenih in iz jedra človeškega bitja izvirajočih teženj.

3. Potek religiozne vzgoje (18—54)

Kako naj religiozno poučujemo in vzgajamo, je pokazal že Jezus Kristus, ko je oznanjal božje kraljestvo in pošiljal svoje učence dva po dva oznanjevat ter od njih zahteval, da so poročali o delu.

Kmalu so se po zgledu Jezusovih učencev oblikovale šole puščavskih menihov, ki so dobile v Benediktu iz Nursije (480—547) dokončen izraz in v obliki redovnih vzgojnih ustanov-noviciatov delujejo še danes. Jezuiti so 1563 ustanovili Marijine kongregacije za vzgojo laikov, ki od 1967 kot Skupnosti krščanskega življenja delujejo še danes. Rokodelsko industrijski družbi primerno prikrojeno so podobna združenja dobila življenje v vajeniško-pomočniških skupnostih Adolfa Kolpinga (1813—1965) in v našem stoletju Živa jedra Romana Guardinija (1885—1968).

Analiza znane Lukas Cranachove (1472—1553) podobe Sveta rodovina z družino sv. Ane in deklico Devico Marijo v patricijskem okolju 16. stoletja z desetimi odraslimi osebami in sedmimi otroki različnih starosti in obilico opravil, med katerimi je viden zlasti poučno-vzgojni odnos, kaže, kako v vsakem zgodovinskem obdobju v družinskem krogu poteka vzgojno religiozno dogajanje.

V dvatisočletni zgodovini krščanskega učnega dogajanja ali didaktičnega ustvarjanja naletimo na zelo različne naprave in ustanove, ki pa lahko vse stavimo v službo religiozno vzgojno poučnega dogajanja za posredovanje verovanja.

Med najbolj učinkovita religiozna posredovanja sodijo biografije ali življenjepisi religiozno poudarjenih osebnosti. Za primer so navedeni življenjepisi Parižana laika Jacquesa Lusseyrana (1924—1971), jezuitskega patra Ericha Rommerskircha (*1904) in duhovnika Hermanna Hoffmanna (1878—1972), enega izmed sodelavcev Živega jedra.

4. Kraji religiozne vzgoje in poučitve (54—79)

Prvi kraj religiozne vzgoje in poučitve je družina. Ne gre toliko za očeta in mater ter druge člane družine, temveč za razpoloženje ali človečansko ozračje, v katerem poteka življenje. Gre za medčloveške odnose zakoncev (ko npr. še ni otrok), za odnose staršev do otrok, odnos vse družine do sorodnikov in sosedov. Odločilni so medosebni odnosi; ti so ali niso krščansko opredeljeni in imajo za to krščansko osnovo. Medsebojni človeški odnosi so kakor katalizatorji, usmerjajo in opredeljujejo osebne religiozne silnice otrokove osebnosti. Kaj in kako more sodobna mala družina, sestavljena iz staršev in dveh otrok, religiozno delovati na otroka, ko so roditelji odsotni in prepuščajo otroke varstvenim ustanovam ali drugim osebam, še ne vidimo jasno. Tudi

emancipacija ženske in enakopravnost (ali celo enakost) spolov imata svoje posledice, ki nosijo v sebi religiozno jedro. Vsekakor je avtoriteto zamenjal pogovor, ta pa je izraz celotne osebnosti očeta in matere in ima zopet svojo religiozno osnovo. Kolikor je ta religiozna osnova močna ali slaba, je tudi učinkovitost religioznega vpliva večja ali manjša. Vsekakor tu ne gre za poučitev, temveč za izoblikovanje strukture osebnosti, ki se ob zadostni »hrani« (kakor kalcifikacija kosti v skeletu) sama gradi. Vsebino pa ji daje pogovor v družini.

Drugi kraj religiozne vzgoje in poučitve je župnija. Župnijo sestavljajo verniki kot Cerkev v kraju za kraj. Ti verniki se med seboj poznajo, med seboj občujejo in se med seboj obiskujejo. Hkrati se zbirajo v župnijskih prostorih in župni cerkvi in si izmenjavajo svoje misli in ocenjevanja. Otroci so navzoči. Verjetno ne sodelujejo pri pogovoru, vendar kakor z zrakom kisik srkajo religiozno vsebino. Ta religiozna vsebina jim daje potrdilo vsega, kar doživljajo v družini, in kaže, da je verovanje v družini tudi obče sprejeto dejstvo, ki ga je treba vključiti v celotnost življenja.

Tretji kraj religiozne poučitve in vzgoje je verouk, to je sistematično podajanje verovanjske vsebine v obliki šole. Razlikovati je treba vsebino, ki sestavlja snov spoznavnega (razum in čuti) dojemanja in pričevanje kateheta, ki se obrača na pristanek celotne osebnosti in pripravljenost za izvrševanje naučenega. Današnji razumsko-znanstveno usmerjeni svet terja jasno spoznavno vsebino. Brez znanja ne gre, tudi v verovanju ne. Toda to je samo izhodišče ali skromen začetek. Priti je treba do čustvenega pristanka in odločilne motivacije. To pa so stvari, ki jih nobena znanost ne more dati. To so čisto osebne sestavine, ki si jih mora vsak katehet sam pridobiti. Brez teh pa je vsako poučevanje samo začetek, ki mu manjkata telo in delovanje.

Četrti kraj religiozne poučitve in vzgoje so duhovna gibanja, ki so zlasti po 2. vatikanskem cerkvenem zboru močno narasla. Značilnost za duhovna gibanja je globoka in občutena religioznost ali več ali manj omejeno obzorje religiozne vsebine. Skupine duhovnih gibanj sicer ne zanikajo celotnega krščanskega oznanila, ga pa enostransko poudarjajo, da je videz, kakor da ga ne bi upoštevali. Če je pri verouku glavni poudarek poučevati vsebino, pa duhovna gibanja gojijo bogato in globoko religiozno doživljanje. Če je mogoče mladega kristjana pritegniti v tako skupino ali mu omogočiti stik z aktivnimi člani duhovne skupine, je to za njegovo versko rast velika pridobitev.

Peto mesto religiozne poučitve in vzgoje so tako imenovani »spremljevalci« verovanja, to so ljudje, ki na svojem delovnem mestu pošteno živijo in odgovorno delajo in tako utelešajo lik krščanskega človeka.

5. Vsebina religiozne vzgoje (80—116)

Človekova religioznost se kristalizira okoli vrednot, ki jih mlademu verniku posredujemo v obliki verovanjske vsebine. Ker je resničnost krščanskega verovanja tako obsežna, da je ne more obseči noben ustvarjen duh, je treba narediti določeno izbiro. Nastainczyk sledi v tej izbiri Wolfganga Klafkija (1927), ki je v Orisih didaktične analize (1958) in v Kategorialnem izobraževanju (1959) podal kategorialne (kategorije so v filozofiji načini bivanja) se pravi bitno bivanjske osnove verovanja. Izbral jih je na osnovi treh meril: imeti morajo odnos do transcendence ali »božjega področja«, upoštevati morajo odgovornost za svet (človeštva ali krščanstva) in ustrezati morajo psihosocialnim nalogam razvoja, ki jih človek srečuje na svoji življenjski poti.

Po izbiri vsebine je treba posvetiti skrb verovanjski govorici, razumevanju simbolov, oblikovanju vesti, molitvi in ekumenski odprtosti.

Ker se z govorico človek ne samo čuti nagovorjenega, temveč sam odgovarja, je govorica osnovno dejstvo ustvarjalnega odnosa do Boga in Božjega ter človeka. Govorici gre prednostna skrb, ker brez nje ni komuniciranja z Bogom, Božjim, ljudmi in svetim.

Ker je svet religije Bog in Božje, ki se popolnoma izmikata človeškemu čutnorazumskemu spoznanju in je dostopen samo po simbolih (čutna znamenja, ki pomenijo duhovne resničnosti), je treba vernike usposobiti za uporabo teh značilno religioznih pripomočkov za spoznanje nadsvetnega.

Ko človek vzpostavi stik z Bogom in Božjim, skuša najti tak način vedenja, ki najbolj ustreza temu medsebojnemu odnosu. Ker je težko, da bi vsak vernik sam našel najbolj prikladen način vedenja pred Bogom in z

njim, uporabljamo vzorce vedenja, ki jih je Bog nakazal kot najbolj primerne. To so etične ali nravne norme, ki se uresničujejo v vesti. Vsebino religioznega poučenja je treba dopolniti s poznanjem nravnih načel in z osvetljevanjem vesti.

Bog je vir ustvarjalnosti in si želi v svojih stvareh, zlasti v človeku, občevanja ali pogovora. Bog je namreč človeka ustvaril svobodnega; to ima za posledico ustvarjalnost in Bog se nekako naslaja ob človekovi ustvarjalnosti. To se kaže v govorici, ki ji zaradi vzvišenosti sogovornika Boga pravimo molitev. Molitev je najvišji izraz človeške svobode, ustvarjalnosti in veličine, zato jo Bog posebno ceni.

Dasi je Bog troedini, je vendar tudi eden (edinost v trojici). Táko različnost v edinosti si želi uresničeno tudi v svojih stvareh, zlasti pri ljudeh, posebno še med tistimi, ki so bili na poseben način deležni odrešenjskega dela druge božje osebe Besede—Sina—Jezusa Kristusa. Na žalost učenci Jezusa Kristusa, kristjani, niso edini. Zato je potreba po enotnosti kristjanov danes prvenstvena naloga vseh tistih, ki se imajo za božje otroke. Ekumenska usmerjenost je pri izbiri vsebine velikega pomena.

6. Razlogi in utemeljitev religiozne vzgoje (116—131)

Sredi današnjega pluralizma gledanj na svet krščanska vzgoja ni več sama po sebi razumljiva, kakor je bilo to še pred nedavnim, temveč jo je treba utemeljiti tako pred lastnimi verniki kakor tudi pred svetom. V ta namen Nastainczyk navaja odlomek iz koncilske izjave Prepomembna naloga vzgoje z dne 28. 10. 1965 in dodaja ustrezen komentar. V besedilu so dobro orisani cilji religiozne vzgoje in podane nekatere osnovne smernice.

7. Učinki religiozne vzgoje (132—158)

Religija in z njo povezana človekova religioznost sodita med najvišje dosežke človeštva. Reči moramo celo, da delata most ali prehod od zgolj človeškega k Božjemu. Zadevata in terjata najvišjo in najbolj ustvarjalno človekovo dejavnost. Pri takih zahtevah in razmerah dela, ki poteka v samih presežnikih in superlativih, je kaj lahko tudi mnogo človeških pomanjkljivosti in nedorečenosti, da, celo pogreškov. Če pa bi se odpovedali religioznosti ter se tako zavarovali pred možnimi napačnimi koraki, bi to pomenilo odpovedati se najboljšemu in najpopolnejšemu, kar more človek uresničiti v svoji eksistenci.

V tem pogledu so nam v zadnjem času prinesli dobre osvetlitve celotne religiozne problematike z ene strani Sigmund Freud s svojo kritiko religije, z druge strani pa Erik Erikson, Jean Piaget in Lawrence Kohlberg, ki so osvetlili globinsko psihološke in eksistencialne vidike religioznosti.

Do nedavnega je bilo splošno prepričanje, da je bila religija nosilka najplemenitejšega, kar zmore človek, najnovejša odkritja s področja poznanja človeka pa to jasno podčrtujejo.

Sklep

Dasi je Nastainczykova razprava pisana v visokem slogu in izredno izoblikovani terminologiji, je vendar sam poskrbel za čim večjo nazornost. Delo je polno razpredelnic, skic in ponazorilnih pripomočkov. Zdi se, da je napisano za konec neke dobe in za uvod v to, kar nas čaka v bližnji prihodnosti, zlasti na področju religije in religioznosti.

Pri vsem pa je trezno samokritičen in pravi: »Ker je krščanska religiozna vzgoja spremljala človeštvo v višinah in globinah, je bila sokriva upadov, bila pa je tudi v blagoslov; lahko pričakujemo, da ima obete za prihodnost in je sposobna prek človeških slabosti popeljati ljudi in svet v adventsko božjo prihodnost« (158).

Valter Dermota

Pierre Teilhard de Chardin, *Briefe an Frauen*. Herder Verlag, Freiburg, 1988.

Peter Teilhard de Chardin se je rodil kot četrti izmed enajstih otrok ugledne družine v Sarcenatu 1. maja 1881 sredi francoskega Centralnega masiva, ki je značilen proizvod vulkanskega delovanja zemlje, ne daleč od Clermont—Ferranda. Ta Auvergneška pokrajina je pravi naravoznanski muzej in naravni zaščiteni park, raj vrtov, travnikov, goz-

dov prastarih javorjev in hrastov na površju več kot šestdeset ugaslih vulkanov.

Njegov oče Emanuel, naravoznanec, zgodovinar in umen gospodarstvenik je svoje otroke, zlasti še izredno nadarjenega Petra uvajal v razumevanje bistva narave in jih spodbujal k zbiranju kamenin, rastlin in žuželk. Peter je čutil neutešljivo željo, da bi se prek zemeljskih mas, ki so jih izbruhali vulkani, dokopal v globini zemlje do korenin vsega obstoječega ter začutil utripanje vesoljne biti. V sebi je čutil neodtujljivo sorodnost z razvojem, ki je zemljo in vse stvarstvo pripeljal do zavesti in s tem oblikoval človeka, zmožnega še za vse večje dosežke, ki naj bi ga vodili do popolnosti božjega. Teilhard ni bil evolucionist Darwinovega tipa, temveč je razumeval evolucijo ali razvojno dogajanje kot dogajanje biti in bivajočih; to ga je stavilo blizu Bergsona, dasi ga ni istovetilo z njim.

Ko je prisluhnil vsemu skrivnostnemu razvoju bivajočega in iskal prispodobo za njegov izraz, je izbral »večno žensko« kot nositeljico celotnega najglobljega dogajanja na svetu. Teilhardovo »večno žensko«, ki mu je 1918 napisal nenadkriljivo himno in se samega sebe v njej imenoval »jaz sam sem v bistvu večno žensko«, je zelo različno od Goethejevega »večno ženskega«, dasi mu je v marsičem podobno. Oba sta prepričana, da gre za osnovno obliko človeške biti. Ob čudoviti materi, ki je bila v trpljenju podobna Mariji sedmerih žalosti, in ob sestrah, eni redovnici, ki je kot misijonarka umrla na Kitajskem (1911) za črnimi kozami, in drugi, mučenki, ki je od 1902 do svoje smrti 1932 ležala na bolniški postelji ohromela od Pottove bolezni, je v družini dihal religiozno povezavo človeškega življenja in dogajanja na svetu z božjim. Po končanih študijah v jezuitskem kolegiju v Mongréju pri Lyonu je stopil v noviciat Jezusove družbe 1899 v Aix-en-Provenceju ter do 1912 opravil obsežne študije v filozofiji, teologiji ter dolgo vzgojnoučiteljsko prakso — tri leta je predaval fiziko v jezuitskem kolegiju v Kairu v Egiptu —ter bil 1911 posvečen za duhovnika. Bil je ves prevzet od geoloških in paleontoloških doživetij iz svoje mladosti v vulkanski Auvergneji in 1912 stopil v naravoznanski muzej za geologijo in paleontologijo — to je oddelek pariških univerzitetnih ustanov za geologijo in paleontologijo — in se z vso vnemo lotil tako silno ljubljenega študija. Z ene strani je spremljal dognanja o nastanku in razvoju zemlje, z druge pa ga je evolucija-razvoj kot gonilna sila in energija vesoljstva vedno bolj bližala k večno ženskemu.

Pri tem je bilo odločilno srečanje s šestimi ženskami, ki so odločilno oblikovale njegov osebni razvoj in znanstveno gledanje na svet. V delu Srce materije‹ iz leta 1950, to je pet let pred svojo smrtjo, je zapisal: »V meni se ni nič razvilo brez pogleda in vpliva kake ženske.« O tem priča zlasti štiriindvajset pisem materi Berthe-Adèle, roj. De Dompierre d'Hornoy, sestrični Marguerite Teillard de Chambon, feministki dvajsetih let našega stoletja Léontine Zanti, komunistki in ateistki Idi Traet, nekristjanki Rhodi de Terra in izdajateljici svojih del Jeanne Nortier. Vsaka izmed teh žensk ga je v najtežjih trenutkih življenja reševala in usmerjala s svojo večno ženskostjo.

1. Mati Berthe-Adèle, roj. De Dompierre d'Hornoy (str. 31—34), hči mornariškega častnika, rojena 1853 in omožena z Emanuelom Teilhard de Chardinom v Clermont-Ferrandu. Imela sta enajst otrok, katerih usoda je materino življenje naredila za nepretrgano verigo trpljenja (31). Marielle je umrla kot majhen otrok, Peter je zapustil dom 1899 in stopil v noviciat k jezuitom, 1902 je umrl Albéric kot mornariški častnik za tuberkulozo, istega leta je Marguerite-Marie zbolela za Pottovo boleznijo in bila do smrti 1936 priklenjena na posteljo, Françoise je 1903 zapustila dom in vstopila k »Malim sestram ubogih« v Parizu ter umrla v Šanghaju 1911 za črnimi kozami. 1904 je umrla trinajstletna Marie-Louise za vnetjem možganske mrene, 1914 je kmalu po izbruhu prve svetovne vojne padel Gonzague in 1918 še Oliver, za posledicami vojnih strupov 1934 pa Victor. 1932 ji je umrl mož in 1936 še ona.

Pri Teilhardovih so se vsako leto na novega leta dan spraševali: »S čim nas bo letos Bog udaril?« Toda mati Berthe-Adèle je popravljala: »Kaj nam bo letos pomagalo k dozorevanju, k rasti?« in sin Peter, če je bil doma, je po svoje dejal: »Kako daleč bomo po evoluciji-razvoju prišli bliže Bogu?« Peter se je 1912 znašel na koncu svoje prve življenjske dobe: končal je svoje dolgo, dvanajstletno redovniško in duhovniško oblikovanje in se je pri svojih enaintridesetih letih vpra-

ševal, kaj naj pravzaprav začne s svojim življenjem. Tu ga je iz nekake opojnosti nad doseženimi uspehi pa obenem v nejasnosti svoje življenjske poti streznilo razmišljanje o trpljenju svoje matere in svojih sester. Povsod, kjer so bila njemu najbolj ljubljena bitja, mati in sestre, tam je bilo mnogo trpljenja in še trpljenja, ki je povezano z življenjem, z dajanjem življenja, ohranjevanjem življenja in bojem za življenje; vse je pričevalo o tem vidiku večno ženskega. Iz tega položaja je zraslo naslednje pismo:

Enghien, 22. septembra 1912
Dom sv. Avguština
3 rue des Augustins
Enghien (Belgija)

Draga moja mamica,

danes smo v tournejski škofiji obhajali praznik Žalostne matere božje Marije. Razmišljal sem o vseh tegobah, ki so vas doletele v zadnjih desetih letih.

Moja mala mamica! Moralo vam je biti zares hudo. Dasi sem skušal, si nisem upal prositi Boga, da bi vam dal moč, da bi kot Mati sedem žalosti tudi vas preizkušal do zadnjega. Vse to so preizkušnje, ki ste jih odlično prestali. Tolaži naj nas, da so prav najtežji trenutki življenja najdragocenejši in da je sedaj, ko je vse to trpljenje za nami, mnogo bolje, da je bilo tako, kot če bi nam šlo vse po volji, kajti tako nam je za nebesa ostalo mnogo več, kakor bi nam bilo sicer ostalo. Nekega dne bomo videli, da je bilo bolje, da je Marguerite ohromela in da so vam bili odvzeti Albéric, Françoise, Louise in Marielle. To je trdo: toda pri Bogu je to drugače.

Srečno, moja mala mamica! Objemam vas, kakor tudi papaja in vse brate in sestre. V petek bom za vas vse daroval sveto mašo.

Pierre

Petrova mati Berthe-Adèle je živela trinosemdeset let. Od teh v nenehni verigi trpljenja celih šestdeset let. Sin Peter ni mogel v tem ne videti ene izmed bistvenih oznak večno ženskega.

2. Sestrična Marguerite Teillard de Chambon (str. 35—63), rojena 13. decembra 1880 v Clermont-Ferrandu, je bila samo pol leta starejša od Petra in njegova tovarišica v igri vse od otroških let. Gimnazijske študije so ju ločile. Peter je 1899 vstopil k jezuitom v Mongré, Marjeta pa je najprej hodila v gimnazijo k sestram Dobrega Pastirja in nato v državno gimnazijo v Clermont-Ferrandu. Po maturi se je vpisala na pariško Sorbono, kjer je študirala literaturo in filozofijo. Leta 1904 je naredila državni izpit in prevzela pri štiriindvajsetih letih vodstvo inštituta za vzgojo deklet Sionskih sester v Rue Notre-Dame des Champs v Parizu (sestre kljub visoki izobrazbi zaradi laične zakonodaje niso smele voditi vzgojnih zavodov). Marjeta se je vrgla na delo z vso mladostno ustvarjalnostjo in 1912 bila zaposlena z zgradbo novega inštituta na Rue de Montparnasse, kjer se je oče prav tako kot hči vrgel na delo v socialnih ustanovah.

Leta 1912 je prišel v Pariz Peter Teilhard, da bi na Geološko-paleološkem muzeju študiral razvoj zemlje in življenja. Ta velika življenjska strast ga je gonila že od otroških let in se je sedaj izpolnila. Tu se je srečal z izhodiščnim problemom svojega razmišljanja: z ene strani geološka in paleološka odkritja, ki so nakazovala smer k evoluciji sveta in življenja, na drugi strani pa svetopisemska razlaga nastanka sveta in življenja s stvarjenjem in odrešenjem. Bil je razpet med tema dvema na videz nasprotujočima si stališčema. Za vsako je imel zadosti razlogov. Čutil je, da mu manjka iskra, ki bi omogočila vse njegovo znanje združiti v sintezo.

To iskro mu je dala Marjeta. Srečanje z Marjeto Teillard de Chambon je bilo za Petra pravo razodetje. Sedaj se začenja odločilno obdobje njegovega življenja. Marjeta mu je odprla srce za večno žensko, ki se kaže v podobi ljubeče žene. Od otroških let si je Peter želel priti na jasno o srcu materije. Sedaj jo je v zvrhani obliki odkril v Marjeti. Zavedel se je, da se vesoljstvo razvija v moči energij, najprej mehaničnih, potem termičnih, nato električnih, in sedaj smo na poti k najvišji obliki, to je k energiji ljubezni (37). O tem pričajo pisma, ki jih je Peter pisal s fronte in pravi: »Našli bomo nov način ljubezni, ta ljubezen pa bo s svojo energijo preoblikovala svet« (27). Marjeta je ta pisma izdala pod skupnim imenom Zamisel in razvoj. Zaradi ločitve imata oba več časa in priložnosti, da razmišljata vsak o sebi. Marjeta je prišla tako daleč, da se je resno ukvarjala z mislijo, da bi opustila delo za vzgojo deklet

in postala redovnica. Peter ji niti ne odsvetuje niti ji ne prigovarja, temveč samo opozarja, naj pusti v sebi dozorevati seme božje ljubezni. Peter v naslednjih pismih iz dobe bitk pri Verdunu in pozneje na Marni govori o želji po življenju in dejstvu, da nihče ne more ostati sam, in o potrebi prijateljstva.

Marjeto je srečanje s Petrom popolnoma spremenilo. Iz delovno podjetne ženske je postala preudarna intelektualka, ki je najprej odkrila svoj pisateljski poklic. Ko je 1922 resno zbolela, zelo verjetno zaradi Petra, je morala pozimi 1922 na oddih v Italijo. Nato je odložila vodsvo inštituta Notre-Dame des Champs in ostala od 1924 do 1953 samo še profesorica na višjih razredih. Popolnoma se je predala študiju ženskih vprašanj, zlasti razpetosti ženske med družino in poklicem. Iz njenega notranjega boja so tako zrasli romani Zakon slabosti (1925), Gospodična De Scudéry, kraljica nežnosti (1934) in Marija d'Agoult. Romantika, ljubezen in strasti mladega Liszta (1938), ki v obliki življenjepisa žensk s podobno življenjsko usodo opisuje svojo ljubezen do Teilharda. Pri vsem je ostala generalna tajnica Zveze višjih dekliških šol in glavna urednica njenega glasila, odgovorna za film, gledališče in literaturo. S Petrom je ostala povezana v ljubezni tudi potem, ko so v njegovo življenje stopile druge ženske in menila, »da je njeno življenje potrebno, da ohrani njegov (Teilhardov) spomin« (41). Pod pisateljskim psevdonimom Claude Aragonnés (ime ene izmed junakinj njenih romanov) je izdala od 1956 do 1957 Teilhardova Potovanjska pisma (Teilhard je umrl v New Yorku 10. 4. 1955). Nato je pripravila izdajo Pisem iz vojnih let 1914—1919. Ta so izšla po njeni smrti, ko je v avtomobilski nesreči 11. septembra 1959 izgubila življenje.

Marjeta Teillard de Chambon je s svojim darovanjem človeške ljubezni pomagala Petru Teilhardu, da je v obliki elementarne sile-energije ljubezni odkril usmerjenost vesoljstva k vedno višjim oblikam zavesti, ki naj končno vodi k zadnji »točki omega«, ki se istoveti s paruzijo, dokončno dovršitvijo v Kristusu.

3. Léontine Zanta (64—90) je 19. maja 1914 priklicala nase pozornost celega sveta, ker je kot prva ženska v Franciji in s tem tudi na svetu kot ženska dosegla doktorski naslov iz filozofije. Postavila se je na čelo feminističnega gibanja in med drugim napisala Ženska dejavnost jutri (1919), Psihologija feminizma (1922) in roman Znanost in ljubezen (1921), Kos ognja (1927). Neutrudno je predavala v Franciji, Belgiji in na Holandskem o moderni ženski in socialnih vprašanjih, bila profesorica filozofije na Liceju Buffon in v času pred veliko nočjo imela postne pridige o problemu svobodne volje (1925), o verovanju (1926), o religioznem problemu Blondela (1932). Napisala je življenjepisa Sveta Odilija (1931) in Sveta Monika in njen sin Avguštin (1941) in kot članica kulturnega društva Femina bila v stiku s skoraj vsemi takratnimi francoskimi pisatelji. V njenem pariškem salonu so se zbirali na tedenske sestanke vodilni francoski duhovi, med njimi njen profesor Bergson in predstavnik neosholastike dvajsetih let dominikanec Sertillange. Med te goste je sodil tudi Teilhard. Kakor Teilhard je tudi ona skoraj celo desetletje poučevala v Kairu in bila ravnateljica zasebnega učiteliščа Mutualité Maitenon. Teilhard de Chardin je Léontino spoznal prek Marjete de Chambon. Léontina je bila najprej Marjetina učiteljica in potem ena izmed največjih prijateljic.

Teilhard je sicer postal profesor na Katoliškem inštitutu v Parizu, na enem najbolj upoštevanih univerzitetnih učilišč katoliške Cerkve, toda zaradi njegovih pogledov na izvirni greh (1922 je Teilhard imel v Enghienu v Belgiji predavanje, katerega osnutek je dobil v Rimu v roke jezuitski generalni predstojnik Ledohovski in je bil o celi zadevi informiran tudi sveti oficij s kardinalom Merryjem del Valom) je prišel v vedno večje težave tako pri svojih redovnih predstojnikih kakor tudi z uradnim naukom Cerkve. Z veseljem se je zato avgusta 1922 odzval povabilu svojega redovnega sobrata Emila Licenta, ki je kot geograf, geolog, naravoznanec in etnograf že od 1914 deloval v severni Kitajski in potreboval sodelavca za zbiranje geološkega, zoološkega in botaničnega materiala bodisi za muzej v Parizu kakor tudi za muzej v Tiensinu. 3. aprila 1923 se je Teilhard vkrcal v Marseillu na ladjo s ciljem Kitajska.

Teilhard si je svest, da je njegova vera daleč prerasla vero Cerkve dvajsetih let našega stoletja. Kaj lahko bi bil sledil svetu enega njegovih prijateljev iz otroških let, ki je poznal njegov položaj in mu je predlagal,

naj zapusti Jezusovo družbo in Cerkev (71). Toda Teilhard je menil: »Vera-dogma se razvija kakor človek, ki je pri štiridesetih letih prav isti, kot je bil pri desetih, vendar pri štiridesetih svojega osebnega lika ne more spraviti na lik pri desetih. Tako je tudi s Cerkvijo: Kristus, ki ga ona predstavlja, je neizmerno večji kot Ona in prešla bodo tisočletja in Kristusova podoba še ne bo dognana, toda kristjani bodo molili isto veroizpoved kot na začetku.« Zanta je Teilhardu odgrnila zaveso večno ženskega, ki se ne omejuje samo na določeno žensko, temveč na vse, kar je ženskega na svetu, in to zdaleč presega vse, kar zmorejo moški: moški so sicer osvajalci, toda ženske so navdihovateljice, kakor je to pokazal Schuré v spisu Veliki uvedenci (77). Vittoria Colona za Mihelangela, Beatrice za Danteja, Mona Lisa za Leonarda da Vincija med tolikimi drugimi. Teilhard roti Zanto, naj se ne izgublja v zunanjih dejavnostih, tudi v pisateljevanju ne, da bo mogla bolje odkrivati lik in vlogo ženske.

Medtem so se stvari glede njegove pravovernosti tako zaostrile, da je 1924 dobil ukaz, naj se ne vrača več v Evropo, temveč ostane na Kitajskegam. Tako je do 1946 ostal v prvem izgnanstvu, vendar je iz znanstvenih razlogov potoval po celem svetu in bil tudi v Evropi in Ameriki. Hkrati je postal član mnogih mednarodnih geoloških, paleontoloških itd. združenj, med drugimi tudi član Narodne kitajske geološke službe. Med izrednimi dosežki je tudi njegovo sodelovanje pri odkritju 2. decembra 1929 Sinanthropos pekinensis — Kitajske opice-človeka kot predhodnika neandrtalskega človeka. Prepovedali so mu objavljati teološke in filozofske razprave, medtem ko se je na svojem strokovnem geološko-paleološkem področju lahko svobodno pisateljsko uveljavljal.

4. Ida Traet (91—117): Ko se je pozimi 1924/25 Teilhard vrnil v Pariz, mu je njegov nekdanji profesor geologije Marcellin Boule dal v presojo študijo ameriške študentke Ide Traet o glavonožcih vrste amonitov, ki so izumrli v kredi. Ida Traet je bila navdušena komunistka in ateistinja, in to tako daleč, da se je omožila s članom Izvršnega komiteja FKP Paulom Vaillant-Coururierjem, poznejšim glavnim direktorjem komunističnega časopisa L'Humanité. Prek Ide Traetove je Teilhard odkril svet angažiranega ateizma in komunizma. V tej ženski je Teilharda čudila strastna privlačnost, ki je pri katoliško čuteči Marjeti Teillard de Chambon in Léontine Zanti ni poznal, ker sta spoštovali njegov redovniški in duhovniški stan. Traetova pa ni poznala nobenih meja in je le bolj počasi dojemala, kaj je samo prijateljstvo brez telesne predaje.

Ateizem v obliki komunizma je bil za Teilharda izziv, kako naj v moči svojega evolucionizma, ki pomeni razvoj materije k duhu v moči večno ženskega iz razsežnosti k ljubezni, zagrizeno prepričani materialistki pokaže razodetje Boga v razvoju. Je mogoče v neizmernosti materialnega kozmosa in pomasovljenosti ljudi odkriti Boga? Ne gre za razumske razloge, temveč za dejstvo, da je Bog ljubezen in oseba, ki v brezštevilnosti bitij išče osebno vsakega izmed nas in ga ljubi. Pri tem se sklicuje predvsem na Traetino žensko bit, ki je prej doživlja kot z razumom dojema. Kajti človek je materija na poti k duhu in ženske že vnaprej intuitivno vidijo, kako se bo vse končalo. Iz pisem, ki jih je Teilhard pisal Traetovi iz Kitajske, veje želja, da bi nekrščanskim in ateističnim prijateljem razložil svojo zvestobo jezuitskemu redu in katoliški Cerkvi, čeprav ga obe ustanovi ovirata v njegovih prizadevanjih. Nikakor ne utemeljuje svojega svetovnega nazora z razumskimi dokazi, temveč izraža občutje radosti, da je del bivajočih, del vsesplošne harmonije in bi bil zato raje muzik, ki ob navdušenju zaradi bogastva vesoljstva prekipeva od veselja. Odnosi med obema se tako izpopolnijo, da Teilhard Traetovi govori celo o smrti bolnega prijatelja, ki mu ona streže z vso predanostjo: »Smrt izgublja strahoto, če pomislimo, da je pravzaprav skok v večje in popolnejše življenje celotnega vesoljstva. Iz ljubezni do Največjega lahko smrt celo ljubimo, kajti smrt je rast k življenju.« Teilhard ne pozna nobene zagrenjenosti, ker ga ne razumejo redovne in cerkvene oblasti. Namesto priznanja svojih najbližjih, ki so mu celo prepovedali objavljati filozofske in teološke spise, čuti veselje, ker je soudeležen pri največjih znanstvenih odkritjih o nastanku človeka: v Somaliji 1928, na Kitajskem 1929, v Šansi 1930, potem na Havajih, na Japonskem, v ZDA, v Kaliforniji in zopet na Kitajskem ter Centralni Aziji. V zadnjem pozna-

nem pismu oboleli Traetovi 16. januarja 1952 (tri leta pred svojo smrtjo) je povzel, o čemer je bil celo življenje prepričan: »Po našem najboljšem znanju (raziskovanje) in vesti (izkušnja) so nastanek, razvoj in cilj vesoljstva proizvod »gorečega središča«, »življenja« in »ljubezni« in ne nekaj, kar je nastalo iz »črne luknje« (praznina po vesoljni eksploziji).«

5. Rhoda de Terra (118—134) je bila žena Helmuta de Terra, geologa in velikega poznavalca Azije iz Philadelphije v ZDA. Srečali so se na kongresu geologov v Washingtonu 1935, na njem je Helmut de Terra poročal o podobnosti nastanka Alp v Evropi in Himalaje v Aziji ter o predzgodovinskih najdbah v Kašmirju. Po naročilu Carnegijeve ustanove so bili skupaj na mnogih znanstvenih potovanjih po Afriki, Aziji in Ameriki. Bili so tako tesno povezani, da so šteli Teilharda za člana svoje družine. Pri De Terrovih je Teilhard tudi pri svojem zadnjem obisku v njihovem stanovanju v New Yorku na velikonočno nedeljo 1955 po kosilu umrl; zadela ga je srčna kap. Rhoda in Peter sta si dopisovala od 5. junija 1938 do 8. septembra 1950 in ta pisma so izšla pod naslovom Pisma neki nekristjanki.

Leta svojega izgnanstva je Teilhard preživel na Kitajskem, kjer so Japonci korak za korakom osvajali deželo in uvajali strog vojaški režim. Dasi mu je bil Pariz nad vse drag, mu je tudi Peking s časom močno prirasel k srcu. Tu se je zbirala duhovna smetana evropskih in severnoameriških znanstvenikov in poslovnežev; zbirali so se v francoskem poslaništvu. Navzoči so bili znanstveniki-strokovnjaki iz vseh področij človeških dejavnosti, ki pa so k svoji strokovni usposobljenosti dodajali še podjetnost, trdoživost in življenjskost. Med te pa je po svoji osebnostni strukturi spadal tudi Teilhard. Prepričan je bil, da je katoliška Cerkev najpopolnejši živ organizem, ki se razvija v moči neuničljive božje energije v končno obliko popolne prevlade ljubezni v Kristusu. Ravnanje redovnih predstojnikov in cerkvene oblasti ga je silno bolelo, vendar so ga prijatelji, zlasti ženske, držali pokonci, da je pisal prav v tem stanju svoja najpomembnejša dela. V eseju Osebno vesoljstvo piše: »Po ženski, in edino po ženski se lahko moški izogne osamelosti, v katero ga skuša ujeti njegova popolnost. Vesoljstva ne sestavljajo misleče monade, temveč popolne človeške molekule, poduhovljene osebe, ki sestojijo iz maskulinega moškega in femininega ženskega.« Zdi se, da je to zapisal pod vplivom Rhode de Terra (119). Avgusta 1950 je v domači Auvergni, pri bratu Jožetu začel pisati avtobiografsko oporoko Srce materije, in to isti dan, 12. avgusta, ko je izšla enciklika Pija XII. Humani generis, v kateri je bila obsojena njegova zamisel evolucije in je v Koreji divjala bratomorna vojna. V pismu Rhodi piše: »In sedaj jasneje vidim, da je celota spletena iz štirih (ne samo treh) sestavin: kozmičnega, humanega, krščanskega in ženskega, dasi za zdaj še ne vidim jasno, kako se to zadnje veže z drugimi tremi. Zdi se mi pa, da je manj samostojen dejavnik, ki deluje sam od sebe, pač pa subtilna esenca vseh treh obenem: duh, ki vse povezuje« (133). Naj povemo, da je Teilhard napisal The Golden Glow, ki ga prevajamo Srce materije, kot upanja polno študijo v odgovor na pesimistično delo Grahama Greena The Heart of the Matter — Srce reči. Srce materije je napisana pod geslom V srcu materije / Srce sveta / Božje srce. K temu naj dodamo naslov še enega dela, Kristus v materiji iz vojnih let 1916 in Duhovna materija iz leta 1919. Vse se plete skozi vse Teilhardovo življenje in večno žensko je tako ali drugače vedno pričujoče.

6. Jeanne Mortier (135—161) se je rodila 31. 1. 1892 kot hčerka uglednega inženirja v Saint-Etienne jugozahodno od Lyona. Hodila je v šolo k Sacre Coeur sestram v Lyonu in oče jo je uvajal v študij naravnih znanosti. Od 1928 do 1938 je študirala na Institut Catholique v Parizu cerkvene znanosti in živela v tesnem stiku s pesnikom Romainom Rollandom, Nobelovim nagrajencem iz leta 1915, in Paulom Claudelom, enim največjih predstavnikov francoskega katolicizma. Leta 1938 ji je dal tovariš seminarist v roke Božje okolje Teilharda de Chardina, ki ga je v tipkopisu širila grofica Bégouën, ker so predstojniki prepovedali tisk. »Branje tega bleščečega dela je bilo zame duhoven pretres. Popeljalo me je iz tunela, v katerem sem se imela ujeto po desetih letih tomističnih študij teologije in filozofije. Zaradi neustrezne govorice mi je vse zvenelo neresnično. Kar pa je povedal Teilhard, je zadevalo naravnost v srce« (136), pravi Mortierjeva. 1939 je Teilhard v Parizu predaval o najno-

vejših izkopaninah v Burmi. To je dalo vedeti, da je pisatelj mističnega Božjega okolja naravnim znanostim posvečen človek. Bila je tako radovedna, saj je bila od mladega vzgojena v zanimanju za naravo, da je šla poslušat predavanje. Bila je vsa prevzeta od Teilhardove osebnosti, vendar si ga ni upala nagovoriti. Končno se je opogumila in mu pisala. Povabil jo je na pogovor in od takrat sta postala neločljiva prijatelja. »Po nekaj obiskih sem si prišla na jasno o duhovni osamelosti patra Teilharda. Razen majhnega kroga ljudi iz poznanstva grofa in grofice Bégouën in prestojnika jezuitskega kolegija, kjer so urejevali revijo Études, ni nihče poznal genija in svetosti tega človeka. Poznali so ga edino kot uspešnega znanstvenika. Kmalu nato sem patru ponudila pomoč, ki jo je očitno potreboval: zavzela sem se za njegove spise, jih urejevala in pretipkavala. Z ene strani sem hotela rešiti njegovo zapuščino, z druge strani pa mu narediti veselje kot priznanje njegove »duhovniške pravice«, da je toliko ljudi popeljal k veri. Živela sem sama in bila popolnoma svobodna. Prostovoljno sem postala njegova tajnica.«

Teilhard je Jeanne Mortierjevo 2. julija 1951 v oporoki postavil za upraviteljico celotne svoje teološko-filozofske zapuščine. Po njegovi smrti 1955 je vsako leto pripravljala Teilhardove kongrese, izdala njegova dela v 13 zvezkih, 1961 ustanovila Združenje prijateljev Teilharda de Chardina, 1964 Teilhardovo ustanovo s sedežem v novi knjižnici Državnega muzeja naravnih znanosti v Parizu. Napisala je življenjepis Teilharda v dveh zvezkih. Teilhard ji je 1946 pisal: »Vi sta prava vila čarovnica delavnosti« in s tem omenil zapuščino več kot 100 pisem, ki jih je do 14. avgusta 1951 zbrala in izbrana komentirala. Ta pisma so 1984 izšla v zbirki S. Clair-Michote (135) po njuni smrti.

Z Mortierjevo je zaradi njene globoke vere in zlasti zaradi njene temeljite teološke izobrazbe razpravljal o temah, ki so mu bile posebno pri srcu in jih z ateistkinjami in nekristjankami ni mogel obravnavati. Gre za njegov odnos do daritve sv. maše in do čistosti.

8. julija 1918 je Teilhard med Compègnom in Soissonsom v gozdovih Aisna napisal sestavek Duhovnik, ki se takole začenja: »Gospod, ker jaz, tvoj duhovnik danes nimam na voljo niti kruha niti vina in tudi ne oltarja, hočem stegniti svoje roke nad celostjo vesoljstva in njegovo neizmernost vzeti za dar svoje mašne daritve.« Ko se je med svojim izgnanstvom na Kitajskem znašel v brezmejni azijski puščavi, je isto besedilo v Maši čez celi svet takole prikrojil: »Gospod, ker zopet, ne več v gozdovih Aisna, temveč v azijskih stepah, nimam kruha ne vina ne oltarja, se hočem prek simbolov dvigniti do čistega veličastva resničnosti in Ti kot Tvoj duhovnik na oltarju vse zemlje darovati delo in tegobe vesoljnega sveta« (71). V pismu iz Pariza 21. junija 1939 ji piše: »Ker vam je gospa Bégouën pokazala mojo Mašo čez cel svet, vidite, da jaz vse obsegajočo nalogo duhovništva prav tako razumem kot vi. Toda jaz nujno potrebujem, da mi kdo pove, da se prepričam, da to ni samo moja domišljija, kakor niso domišljije zamisli o čistosti« (138). Potem nadaljuje: »Tako težko je, in še redkeje se dogaja, da te v tej reči pravilno razumejo. Vendar je to vprašanje tako osnovnega pomena in neizbežno, če smo zavzeli organsko stališče (osvetljeno in sublimirano po učlovečenju) do materije in duha. Naj Kristus Cerkvi pomaga, da bi dojela resničen in popoln pomen tega, kar imenujemo 'izvirni greh'. Zdi se mi, da je celoten napredek v teologiji, ascetiki in mistiki odvisen od razumevanja te dogme.« Pri tem misli na Evolucijo čistosti, ki jo je napisal 1934 in poslal v presojo De Lubacu in Valensinu. Njun odgovor je bil negativen, vendar Teilhard ni popustil in še razmišljal. Zdi se pa, da ga je Mortierjeva razumela in odobravala njegovo zamisel. Samo kdor se je dokopal do vsaj delnega razumevanja duha in materije, duše in telesa, Boga in človeka v evoluciji sveta, ta more razumeti čistost kot zmago (višjo, bolj razvito stopnjo) duha nad materijo, duše nad telesom.

Enciklika papeža Pija XII. Humani generis in razglasitev verske resnice o Marijinem telesnem vnebovzetju leta 1950 daje Teilhardu med drugim priložnost, da v smislu svojega pojmovanja evolucije razloži, kaj razume on pod »sensus Ecclesiae« — čutiti s Cerkvijo, ki ga jezuitom predpisuje njihovo pravilo. Sentire cum Ecclesia po Teilhardovo pomeni »vnaprej čutiti in vedeti«, »bolje čutiti na osnovi širšega poznanja« glede na naslovljence našega časa v smislu nove formulacije nauka Cerkve (144).

Avgusta 1951 je Teilhard v smislu dogovora z Wenner-Greenom, ustanovo v ZDA, katere član je postal, dobil naročilo, naj gre v južno Afriko v Transval raziskovat australopidecide in nadčloveka. Preden se je vkrcal v Southamptonu, je obiskal Juliana Huxleyja, svetovno znanega biologa in filozofa, z namenom, da razpravlja o svojem potovanju (Huxley je bil med drugim od 1946 do 1948 generalni direktor UNESCO). Ta pogovor mu je dal snov za razmišljanje na dolgem potovanju. Toda hkrati so se njegovi prijatelji bali za njegovo zdravje. Ali ne bi bilo táko potovanje za sedemdesetletnega človeka z več srčnimi napadi prevelik napor? Urednik Études, pater Jouve, se je obrnil na Mortierjevo: »Pater Teilhard potuje avgusta v Transval. Možno je, da se ne bo več živ vrnil s potovanja. Prosite ga, da vas imenuje za dedinjo svojih rokopisov, ker jih mi ne bomo smeli objaviti.« Mortierjeva je omenila — bilo je meseca julija 1951 — Teilhardu; ta jo je pogledal bolj z notranjim kot zunanjim pogledom, vzel kos papirja, nanj napisal testament in jo imenoval za lastnico svojih spisov. Za Teilharda so bili hudi časi, ker so se ga predstojniki hoteli znebiti in so ga že drugič poslali iz Evrope v izgnanstvo, sedaj v Ameriko. Teilhard je oktobra 1953 v spremstvu Rhode de Terra še drugič odšel v Transval, da bi uskladil raziskovanja o nastanku človeka, in avgusta 1954 zadnjikrat obiskal Francijo ter se poslovil tako od Marjete Teillard-Chambonove in tudi od Jeanne Mortierjeve. 10. aprila 1955, na velikonočno nedeljo, ga je v New Yorku, v stanovanju De Terrajevih, po kosilu zadela srčna kap. Njegovo telo počiva med redovnimi sobrati jezuiti na pokopališču Saint-Andrewsa-on Hudsen, oddaljenem čez sto kilometrov od New Yorka.

Sklepna opomba

Po 2. vatikanskem cerkvenem zboru (1962—1965) po pobudi koncila mnogo govore o čustvenem dozorevanju redovnikov in duhovnikov in o krščanski zrelosti. S tem da kdo govori o čustveni zrelosti ali krščanskem dozorevanju, še ni rečeno, da je čustveno zrel in krščansko dozorel ali že tudi na poti do čustvene zrelosti in krščanske dozorelosti. Stvar je mnogo bolj zapletena, kakor bi kdo na prvi pogled mislil. Eno je potreba čustvene dozorelosti, čisto nekaj drugega pa je način ali postopek, kako je mogoče doseči čustveno dozorelost. Tega koncil niti ni hotel niti ni mogel povedati. Brez dvoma pa brez velike razgledanosti in temeljitega poznanja dognanj antropoloških ved in zlasti še brez velike osebne svetosti (povezanosti z Bogom) ni mogoče resno razpravljati niti o čustvenem dozorevanju niti o osebni zrelosti, kaj šele dajati napotke za tako zamotano nalogo.

Teilhard de Chardin je v sklopu svoje celovite teorije vesoljnega razvoja, ki ima v smislu cerkvenega gledanja zelo relativno vrednost, in v sodelovanju šestih zares izrednih žensk — izrednih po visoki izobrazbi in človeški polnosti — nakazal možne smeri dozorevanja in zrelosti, nikakor pa ne dokončnega postopka in ustrezne metode. Pri tem je treba upoštevati, da gre za enega izmed največjih duhov našega stoletja, močno zasidranega v Bogu, zvestega sina katoliške Cerkve in člana uglednega jezuitskega reda. Pri tem je treba izhajati iz dejstva, da je Teilhard vedno ostal zvest svoji redovni obljubi čistosti kakor tudi duhovniškemu celibatu. Vendar je o teh dejstvih razmišljal v duhu našega 20. stoletja.

Valter Dermota

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3

V celotni številki je gotovo najbolj upoštevanja vredna razprava augsburškega škofa Josefa Stimpfleja, ki na osnovi dokumentov 2. vatikanskega koncila podaja katoliška načela ekumenizma (163—186).

Zadnji koncil je zelo poudaril prizadevanje za edinost. Vendar je potrebno, da poteka pravilno. V ta namen podaja avtor deset odločilnih načel.

Prvo načelo govori o zakramentalnosti Cerkve. Podobno kakor božji Sin ima tudi

Cerkev božjo in človeško sestavino. Je hkrati vidna in nevidna. Kot nekak zakrament je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.

Drugo načelo govori o Cerkvi kot občestvu (communio). V svojem najglobljem bistvu je Cerkev občestvo z Bogom. Cerkev je »ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha« (C 4). Notranje počelo edinosti je Sveti Duh, vidno počelo edinosti pa služba Petrovega naslednika, ki omogoča edinost episkopata.

Da, Cerkev je tudi nekaj vidnega. Vidne in nevidne sestavine v Cerkvi nikoli ne smemo ločevati. O tem govori tretje načelo.

Četrto načelo, ki ga je potrebno upoštevati, se glasi, da je Kristus ustanovil samo eno Cerkev in glede nje želel, da ostane ena do konca sveta. »To je edina Kristusova Cerkev, katero v veroizpovedi priznavamo kot eno, sveto, katoliško in apostolsko... Ta Cerkev, na tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim« (C 8). »Samo po katoliški Kristusovi Cerkvi, ki je splošen pomoček za zveličanje, je... mogoče doseči vso polnost zveličavnih sredstev« (E 3).

Peto načelo govori o popolnem in nepopolnem cerkvenem občestvu. »Ne brez krivde ljudi na obeh straneh« (E 3) so v zgodovinskih obdobjih nastale ločitve. Vendar neka nepopolna edinost še vedno obstaja tako s pravoslavnimi kot s protestanti. Vse Cerkve in njihove ude pa obvezuje Kristusova oporoka, da bi nepopolna edinost prešla v popolno.

Šesto načelo govori o edinosti v resnici. »Na vsak način je potrebno jasno podajati celoten nauk. Nič ni ekumenizmu tako tuje kakor tisti napačni irenizem, ki je v škodo čistosti katoliškega nauka in ki zatemnjuje njegov pristni in točni smisel« (E 11). Jezus Kristus, ki je »resnica« (Jan 14,6), je s svojo besedo, življenjem in prizadevanjem pričeval za resnico (prim. Jn 18,37). Ljubezen do resnice je zato ljubezen do Jezusa Kristusa. Augsburška veroizpoved l. 1530 npr. ni rešila cerkvene edinosti, pač pa jo je dokončno zapečatila. V okviru zvestobe resnici podaja avtor pet temeljnih pravil za teološki dialog. Ob koncu pribije: Edinost v resnici je cilj ekumenskega dialoga Cerkve. Nobenega cerkvenega občestva ni brez edinosti v resnici.

Sedmo načelo se ustavlja ob razvoju v spoznanju resnice. V bistvu gre pri tem načelu za upoštevanje zakonitega razvoja dogem.

O potrebnosti teoloških prizadevanj za premagovanje cerkvene razdeljenosti govori osmo načelo. Avtor se sprašuje o realni poti, ki naj bi vodila k ponovni vzpostavitvi popolne edinosti. Kot izhodiščno točko je potrebno upoštevatti to, kar je skupno. V zadnjem tisočletju je bil v katoliški Cerkvi navzoč zakonit razvoj, ki naj bi ga skušali pravoslavni razumeti. Vsekakor je pomembo vprašanje medsebojnih razgovorov umevanje papeževega primata. Prav tako dialog ne more iti mimo mariologije. V povezavi s tem je pomembna trditev 2. vatikanskega koncila: »Marijina materinska naloga do ljudi nikakor ne zatemnjuje in ne zmanjšuje tega edinega Kristusovega sredništva, temveč razodeva njegovo moč« (C 60). Marija je pravzor Cerkve. Da bo teološki dialog uspel, mora biti duhovno pripravljeno tudi božje ljudstvo tako na vzhodu kot na zahodu.

Deveto načelo govori o duhovnem ekumenizmu. Potrebna je znotrajcerkvena in osebna prenovitev vsakega posameznika, tj. spreobrnjenje srca, svetost življenja in povezanost z Bogom.

Deseto načelo pa se glasi: Edinost kot dar in naloga. Po eni strani je edinost zastonjski božji dar, a po drugi si je zanjo potrebno tudi prizadevati.

Avtorju se zdi zlasti pomembno upoštevati katoliška načela ekumenizma, da bomo res dosegli edinost. Ekumenska prizadevanja posameznih vernikov kakor tudi krščanskih Cerkva bodo prišla do cilja, če bodo poskušali uresničevati edinost v zvestobi sveti božji volji.

Otto Wahl je napisal razpravo Odkod prihaja naša trdnost (187—202). Najprej pod literalnim in zgodovinskim vidikom, nato pa pod duhovnim vidikom razlaga svetopisemski odlomek Iz 22,20—25. Avtor prepričljivo pokaže, da sta naša trdnost in slava samo v Bogu.

Johannes Schneider iz Münchna je obdelal mariologijo Gerhohsa von Reichersberga (203—216). Gerhohs von Reichersberg je bil pod vplivom Ruperta von Deutza. Reichersberg nima še prečiščenega pojmo-

vanja Marijinega brezmadežnega spočetja.

Leo Scheffczyk komentira papežev obisk v Nemčiji (30. 4. — 4. 5. 1987), ki je bil deležen veliko neutemeljenih kritik zunaj Cerkve in v njej. Scheffczyk opozarja na pozitivne vidike papeževega obiska (217—225).

Zanimiv je krajši sestavek Antona Ziegenausa o vlogi Svetega Duha pri Jezusovem spočetju (226—232). Nesporazumi niso samo pri neteologih, ampak tudi pri teologih, čeprav bi morali vedeti, kako Cerkev umeva to vprašanje. Za R. Bultmanna so deviško spočetje, prazen grob, vstajenje in vnebohod vzeti iz mitologije. Tudi stvarjenje iz nič (creatio ex nihilo) je za Bultmanna le kozmološki mit. S takšnim umevanjem v bistvu taji ne le deviško spočetje, ampak tudi Kristusovo predeksistenco in njegovo učlovečenje. Jezusovo deviško spočetje si nekateri modernejši teologi predstavljajo v podobnem pomenu, kakor prikazujejo poganske mitologije spočetje raznih bogov. Sveti Duh naj bi bil samo nadomestilo za telesnega očeta. Odtod izvira teološko naravnost neumno vprašanje, ali je Jezusa spočel Jožef ali Sveti Duh. Že v prvotni Cerkvi so delovanje Svetega Duha umevali drugače. Veroizpoved 11. provincialnega koncila v Toledu se glasi: »... Iz nje (Device Marije) je bil rojen (Sin) v novem redu in v novem rojstvu. V novem redu, ker se je tisti, ki je po božanstvu neviden, prikazal vidno v mesu. V novem rojstvu je bil rojen, ker nedotaknjeno devištvo ni spoznalo združenja z možem, a je po obsenčenju s Svetim Duhom postalo rodovitno in je pripravilo snov na njegovo telo. Tega deviškega rojstva razum ne more razumeti in ga ne osvetljuje nikakršen zgled. Če bi ga razum osvetlil, bi ne bilo čudovito; če bi ga zgled osvetlil, bi ne bilo edinstveno. Ne smemo pa verovati, da je Sveti Duh Sinov oče, ker je Marija spočela ob obsenčenju s tem Svetim Duhom. Ne sme se zdeti, da trdimo, kakor da ima Sin dva očeta; kajti gotovo je potem zgrešeno reči kaj takega« (DS 533; VCS 209). Jezusovega deviškega spočetja in rojstva torej ne more osvetliti noben primer. Je nekaj edinstvenega. V odnosu do Jezusove božje narave je oče izključno prva božja oseba, v odnosu do človeške narave pa je Jezus brez očeta. Sveti Duh povzroči v telesu Device Marije novitas creationis. Za pravilno umevanje Jezusovega deviškega spočetja se zdi Ziegenausu zelo pomembno obnoviti teologijo stvarjenja, ki jo eksistencialna teologija (tudi Bultmann) zelo potisne v ozadje.

Joachim Giers piše o identiteti katoliškega socialnega nauka (233—242), nato pa sledijo recenzije iz področja krščanskega socialnega nauka, dogmatike in duhovnosti.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 3 (1987), 4

Anton Ziegenaus iz Augsburga razmišlja o odnosu med judovstvom in krščanstvom ob Edith Stein (253—268). Judje so z neko zadržanostjo in kritiko sprejeli razglasitev Edith Stein za blaženo. Anton Ziegenaus mirno pretresa ugovore in pomisleke zoper razglasitev nove blažene, ki je bila hkrati judinja in kristjanka. Kritiki ne upoštevajo katoliškega umevanja razglasitve koga za svetnika oziroma blaženega in tudi sicer puščajo ob strani nadnaravne nagibe. Še manj je razumljivo, da ne vidijo povezave med pastirskim pismom holandskih škofov julija 1942 (odločna obsodba preganjanja Judov) in aretacijo Edith Stein. Holandskim škofom res ni mogoče očitati strahopetnosti.

Mati Edith Stein ni priznavala Kristusa kot božjega Sina, zato nikakor ni mogla videti možnosti sožitja med judovstvom in krščanstvom. Edith Stein pa je nasprotno ravno ob krstu na novo odkrila judovstvo. S spreobrnjenjem se nikakor ni ločila od svojega ljudstva. Kot katoličanko jo je vedno znova pretreslo, ko je gledala na podobo Kristusa in Marije. Zavedala se je, da sta bila judovske krvi. Ko so jo nacisti odpeljali z rodno sestro iz karmela v taborišče, je izjavila: »Pojdi, greva za najino ljudstvo.« Jezus Kristus je bil zanjo ključ za umevanje judovstva. Ziegenaus nato kaže pripravljenost in željo Edith Stein, da se žrtvuje za svoje ljudstvo. Iz oporoke 9. junija 1942 in nekaterih drugih pisem vidimo, da se je popolnoma prostovoljno žrtvovala kot spravna žrtev za svoje ljudstvo. Že dolgo pred smrtjo se je popolnoma zavestno pripravljala na podaritev svojega življenja. Bila je v polnosti judinja in v polnosti kristjanka. Zato je v prvi vrsti ravno ona tista, ki vodi k spravi jude in kristjane.

V nekem pomenu se dotika odnosa do judovstva tudi Philipp Schäfer; in sicer predstavlja Jezusa Kristusa kot Odrešenika (269—280). Jezus je živel v judovskem izročilu. Gotovo se božje razodetje ni začelo šele

s Kristusom, pač pa se je ob njem izoblikovala trinitarična podoba Boga ter veliko jasneje zavest in pojem svobode ter osebe.

Georg May iz Mainza je pod pravnim vidikom obdelal združenja vernikov, o katerih govori novi zakonik v kan. 298—311. Novi zakonik ne govori več posebej o tretjih redovih, bratovščinah in pobožnih združenjih, pač pa razlikuje med zasebnimi in javnimi združenji. Avtor omenja po novem zakoniku zagotovljeno svobodo ustanavljanja združenj: svobodo glede vsebine statuta, ki ga potrdi ustrezna cerkvena oblast; glede vodenja; obdela pravice in dolžnosti članov, njihovo delovanje, nadzorovanje združenj; se dotakne vprašanja premoženja in končno poda še načela glede razpustitve združenj.

Burkhard Haneke razmišlja o tem, kar znanost more, in o tem, kar mora (298—310). Gre za vprašanje etike znanosti. Eno skrajno mnenje trdi, da je znanost popolnoma svobodna in more delovati, kakor hoče. Drugo skrajno stališče pa zahteva, da se vse znanstveno delo neposredno uredi po nravnih merilih. K znanosti kot etike prostem področju se enostransko nagibata teolog Franz Böckle in filozof Hermann Krings. Böckle vse preveč zaupa zdravemu človekovemu razumu in preveč splošno postavla kot normativni temelj za odgovorno ravnanje znanosti skupni blagor. Avtor se upravičeno sprašuje, ali obstajata vsaj dva znanstvenika, ki bi pod skupnim blagrom razumela isto. Fichte je trdil: Svobodno raziskovanje vsakega možnega objekta v neomejenem pogledu je nedvomno pravica človeka. Taka trditev zelo hitro vodi k človekovi pravici, ki ni povezana z odgovornostjo. Moralno odgovornost znanstvenikov zmanjšuje tudi Herman Krings, ki v bistvu zagovarja absolutno avtonomijo razuma in scientizem. Haneke predstavlja nato rimsko navodilo o novi biomedicinski tehniki, navodilo, ki v svojem prvem delu poudarja moralno odgovornost znanosti. Človek je poslednji cilj znanstvenega prizadevanja, ne pa njegovo sredstvo.

François Reckinger iz Kölna kritično predstavlja dvaintrideset strani obsegajoč spis avstrijske pastoralne komisije, ki ima dobro osnovno zasnovo, a tudi nekatere pomanjkljivosti.

Sledijo recenzije. Zanimiva je zlasti predstavitev knjige Aloisa Dempfa s filozofskega področja in knjige Walterja Kasperja z dogmatičnega področja. Tudi Kasper trdi, da je danes potrebno na novo premisliti o metafiziki. Kriza širjenja vere ni zaradi premajhne prilagoditve svetu pač pa zaradi premajhne prilagoditve Jezusu Kristusu.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1

J. G. Ziegler iz Mainza razglablja o prehodu od »biti v Kristusu« k »živeti v Kristusu« kot temeljnem načelu takšne moralke, ki resno upošteva milost (1—18). 2. vatikanski koncil v odloku o duhovniški vzgoji naroča, naj moralna teologija bolj zajema znanstveno razlago iz nauka Svetega pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta (DV 16). V omenjenem besedilu koncil predstavlja Sveto pismo kot spoznavno počelo, Kristusa kot počelo biti in ljubezen kot počelo ravnanja. Moralna teologija temelji na spoznanjih biblične eksegeze in dogmatike. Ti dve disciplini nam podajata pravo podobo človeka (predstavljeno v CS 12—22 kot stvarjenje, greh, odrešenje, dokončna dovršitev). Moralna teologija je razpeta med razodetjem in razumom. Oboje se uglaša v razumu, ki je razsvetljen z vero. Avtor poudarja, da mora moralna teologija resno računati z milostjo.

Zelo zanimiv je prispevek jezuita Roberta Grahama Papež Pij XII. in liturgična kriza v Nemčiji med drugo svetovno vojno (19—34). Avtor ob sklicevanju na raziskovanja Maas-Ewerda lepo kaže nasprotujoča si stališča do liturgične prenove sredi divjanja 2. svetovne vojne. Nasprotja so bila tako velika, da so posegli v dogajanje najprej škofje in na njihovo prošnjo tudi Pij XII. ter posebna kardinalska komisija. Stvar je bila zelo zapletena. Po eni strani so bile navzoče zakonite težnje po liturgični prenovi, po drugi pa so bile včasih tudi primesi popuščanja pred nacizmom (npr. opuščanje Stare zaveze in

judovskih imen iz strahu pred odporom nacistov). Pij XII. je obe nasprotujoči strani krotil in jim dopovedoval, da je v danih okoliščinah res pomembnejše krščansko življenje kakor prepiri o liturgiji. Nemškim škofom je usmerjal pogled na bistveno.

Zanimiv je pastoralno ubran prispevek Franza Breida iz Gradca (35—49). Na osnovi človekove telesno-duhovne sestavljenosti temelji človekova enkratna osebnost (duša) in njegova socialna razsežnost (telo). Človek je naravnan navznoter in navzven. To pomeni, da Cerkev kot občestvo verujočih povsem ustreza človekovi sestavljenosti. Pravo gledanje na človeka omogoča hkrati tudi vrednotenje Cerkve. Danes so močno navzoči sekularizacija, izkoreninjenje in zapiranje za transcendentalno razsežnost. Po opisu položaja se avtor sprašuje, kaj je cilj pastoralne dejavnosti. V prvi vrsti je to notranje vodenje človeka k dialogu z živim Bogom. Služenje rásti vere slehernega posameznika ima prednost pred vsemi drugimi nalogami. Oseba ima prednost pred strukturami, ker se more spreobrniti samo oseba. Neobhodno potreben pogoj za uspešno pastoralo je, da je tisti, ki oznanja, »duhoven človek«.

Na drugem mestu je skrb za takšne zunanje oblike, ki neposredno pomagajo pri širjenju vere. To so različne skupine z izrazito duhovnim programom. Sem spadajo tudi sistematični obiski hiš in še polno drugih stvari.

Na tretjem mestu pa je skrb za tiste zunanje oblike, ki imajo le posredno povezavo z vero. Politika, znanost in kultura naj bi bili uglašeni z evangelijem.

Potrebno pa je v pastoralnem delu upoštevati tako imenovane pastoralne poudarke, ki so odgovor na žgoče probleme časa.

Leo Scheffczyk predstavi zadnjo škofovsko sinodo o laikih l. 1987 (50—61). Odločilna je prenova, ki prihaja iz človekovega srca, iz njegove notranjosti. Mnogi posegi škofov so bili dobri, pri nekaterih pa se vidi, da tudi pastirji nosijo rane črede. Avtor sestavka analizira nekatere enostranske ali celo napačne trditve. Premalo je prišla do veljave odgovornost laikov za nove duhovne poklice.

Andreas Laun z Dunaja podaja med pregledi stanje moralne teologije danes. Prihaja do zaskrbljujoče ugotovitve: V pomembnih vprašanjih moralne teologije znotraj Cerkve ni edinosti. Kar ima en duhovnik za greh, jemlje drugi kot človekovo pravico in svobodo v Kristusu. Očitno se je to nasprotje pokazalo ob primeru »Charlesa Currana«, ki so ga podprli mnogi teologi. Avtor nato na kratko nakazuje glavne razloge za takšno stanje. Najprej je tu različno umevanje naravnega zakona (lex naturalis), ki ga človek more spoznati iz ustvarjenih resničnosti. Nato je priznavanje ali nepriznavanje intrinsecum malum (neko dejanje je vedno in v vsakem primeru zlo). H. Küng priznava samo še takšna dejanja, ki so na splošno zlo, ne pa vedno in v vsakem primeru. Ena od točk krize je tudi vprašanje povezave med vestjo in resnico. Zmedo povzroča prav tako preveliko poudarjanje avtonomnosti morale in s tem zavračanje cerkvenega učiteljstva na moralnem področju. Sledijo še ocene.

Andrej Pirš

Forum Katholische Theologie 4 (1988), 2

Engelbert Gross se sprašuje o mariologiji pri poučevanju verouka danes (81—97). Avtor najprej kaže, kako je mariologija v središču krščanskega oznanila tako v Svetem pismu kakor v nauku Cerkve. Žal se uradni verouční učbeniki v Nemčiji nekako sramujejo mariologije. Ob Mariji bi se mogla reševati temeljna življenjska vprašanja.

Zanimiva je razprava Helmuta Müllerja, ki predstavlja Adolfa Portmanna (+ 1982) (98—110), ko je pri devetindvajsetih letih izstopil iz evangeličanske Cerkve in ni od tedaj pripadal nobeni veroizpovedi. Portmann je zaradi svoje hude kritike evolucionistične teorije prebudil veliko zanimanje med teologi. Avtor članka se nekoliko ustavlja pri kritiki Lamarcka in Teilharda de Chardina.

François Reckinger zagovarja obstoj čudežev v Svetem pismu, kakor jih je umeval I. vatikanski koncil (DS 3009; 3033s) (111—125).

V sedemdesetih letih se je razplamtelo tudi znotraj katoliške Cerkve razpravljanje o možnosti čudežev. Zanikavati so začeli zgodovinskost čudežev; trdili, da ne poznamo vseh razlogov; zatrjevali, da se je pojem čudeža izoblikoval šele v sholastiki; nekatere čudeže so razlagali s parapsihologijo. Dejansko so se čudeži godili vso zgodovino, zato avtor članka ne vidi razloga, da se ne bi mogli goditi v Jezusovem času. Prepričljivo kaže, da je sholastika samo uredila in razvila to, kar je navzoče že v svetopisemskih poročilih in pri cerkvenih očetih. Čudeži so imeli in imajo ta pomen, da izpričajo Jezusa kot božjega Sina.

Manfred Hauke predstavlja luteranstvo in ekumenizem na Finskem (126—135), nato pa sledita še dve pojasnili glede nemškega molitvenika, kateremu Josef Pieper očita, da pri razlagi svete maše zanemarja pojem posvetitve in pojem daritve.

Glede pravega umevanja avtonomije nravnosti piše Joahim Piegsa (143—148). Zavrača stališča Auerja in Böckleja.

Sledijo ocene s področja hagiografije (o svetnikih), filozofije, zgodovine in dogmatike.

Andrej Pirš

Zgodbe Svetega pisma, Ognjišče, Koper 1988, 416 str.

Knjiga vsebuje 365 zgodb Svetega pisma, torej za vsak dan v letu po eno. 237 jih je iz Stare zaveze, 128 pa iz Nove zaveze. V izvirniku se imenuje *Otroška Biblija v 365 zgodbah* (The Children's Bible in 365 Stories). Izvirni naslov gotovo bolj ustreza vsebini kot slovenski Zgodbe Svetega pisma, vsaj kakor naslov pojmuje slovensko izročilo in kar končno zgodbe Svetega pisma tudi so. Zgodbe Svetega pisma so zbirka odlomkov, v katerih Sveto pismo pripoveduje odrešenjske dogodke, torej ne njegovi modrostni, pesniški ali molitveni deli. Ker so Sveto pismo »dogodki, ki so se zgodili med nami« (Lk 1,1), ga je mogoče pripovedovati tako, kot pripovedujemo dogodke svetne zgodovine. Pripovedujemo jih lahko prosto ali tako, kot jih pripoveduje Sveto pismo. Slovensko izročilo jih razume v zadnjem smislu.

Take so Krekove *Zgodbe Svetega pisma* (Družba sv. Mohorja 1903—12), za katere sam izrecno pravi, da vse pripoveduje »strogo po besedah Svetega pisma« (ZGODBE, 18). Tako je znano in tolikokrat ponovno izdano *Kratko Sveto pismo s slikami* (Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1968 in nato *Ognjišče*, Koper 1979), ki vsebuje dobesedne pripovedne odlomke Svetega pisma, samo vezno besedilo je prosto povedano. Tako je *Malo Sveto pismo* pokojnega prof. Jakoba Aleksiča (Nadškofijski ordinariat v Ljubljani 1967), ki vsebuje izbor svetopisemskih odlomkov pod vidikom božje kraljestvo, s kratko razlago. Angleška *Otroška Biblija v 365 zgodbah* pa ne vsebuje dobesednih svetopisemskih odlomkov, temveč svobodno pripoveduje »v živahnem, lahko razumljivem, preprostem in natančnem slogu« (Pogovor na zadnji platnici) s svojimi besedami svetopisemske dogodke. Pripoveduje svetopisemske dogodke, kakršnekoli, vendar jih pripoveduje tako svobodno in preprosto, da to ni več Sveto pismo v pravem pomenu besede, tako kakor evangeljske harmonije niso pravi evangeliji, čeprav z evangeljskimi besedami pripovedujejo evangeljske dogodke, vendar jih pripovedujejo tako, da sestavljalec iz dveh ali več podobnih evangeljskih besedil sestavi eno, tako da to po obliki res ni več Sveto pismo, temveč »'človeško delo', ki ima za izhodišče božjo besedo« (*Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Mohorjeva družba, Celje 1982, 163).

Tako sestavljene zgodbe so popolnoma možne, saj končno tako »po svoje« pripovedujejo Sveto pismo, kot ga pripoveduje vsak katehet pri verouku ali kakor znanstvenik sestavlja usklajene (harmonizirane) pripovedi, vendar moramo strogo ločiti, kaj je Sveto pismo in kaj je »pripovedovanje po Svetem pismu«, zato angleški naslov gotovo bolje ustreza vsebini, ker knjiga res čisto svobodno pripoveduje svetopisemske dogodke otrokom, kar pa slovenski naslov ne pove.

Zgodbe je sestavila Mary Batchelor, prevedla pa Tilka Sever. Slike je prispeval John Haysom. Te skoraj vedno zadenejo bistveno sporočilo zgodbe. Učinkujejo blagodejno, izrazno močno, teže pa bi pritrdil, da vselej »dognano« (Pogovor na zadnji platnici). Golgota je upodobljena kot gora (376), čeprav je bila v resnici pet do šest metrov visoka skalnata vzpetina, na daleč podobna človeški lobanji, zato se je tudi imenovala »lobanjska vzpetina« (Mt 27,33), kar pa iz slike ni razvidno.

Izbor zgodb je popolnoma svoboden. Ker ni mogoče posredovati vseh — prof. Aleksič jih je zbral pod vidikom božje kraljestvo — se je sestavljalka odločila »za najbolj zanimive in najbolj priljubljene« (Predgovor), vendar tako, da je iz njih le mogoče razbrati skupno sporočilo. Iz vsake lahko razberemo nekaj o tem, »kakšen je Bog in kakšni smo mi sami,« kakor pravi v Predgovoru. To se ji je v dobršni meri tudi posrečilo, zato v vsebinsko razgibanih zgodbah marsikaj izpušča, da z razvejenim pripovedovanjem ne zatemni temeljnega sporočila. Tako v zgodbi Janez mu bo ime (277) sploh ne omenja obreze, temveč samo zaplet v zvezi z dajanjem imena Janezu Krstniku, čeprav je bilo dajanje imena tesno povezano z obrezo.

»Po svoje« pripovedovati svetopisemske zgodbe ni najbolj preprosto, ker se kaj rado zgodi, da navdihnjeno sporočilo okrnemo, osiromašimo ali celo obidemo oziroma povemo kaj takega, česar v svetopisemski zgodbi sploh ni. Sveto pismo ni navadna, temveč navdihnjena knjiga, zato moramo pri svobodnem pripovedovanju posebno paziti, da ne okrnemo navdihnjenega sporočila, sicer to ni več Sveto pismo.

Sestavljalka pripoveduje res popolnoma svobodno, celo tam, kjer bi skoraj morala dobesedno posredovati navdihnjeno besedilo, na primer očenaš (300), tako pa imamo pred seboj razložen in parafraziran očenaš, kar je prava škoda! Živahno in razgibano pripovedovanje še ni vse. To se lahko najbolj sprosti pri opisovanju občutij nastopajočih oseb. Tu je Sveto pismo navadno zelo zadržano, medtem ko si svobodni pripovedovalec lahko privošči za Petrovo doživljanje Jezusove spremenitve na gori (prim. Mr 9,2—13) trditev, »da je imel Peter ob tej skrivnosti občutek, da ga bo razgnalo, če ne bo spregovoril« (336).

Pri svobodnem pripovedovanju ima pripovednik dejansko največ možnosti, ko je treba svetopisemsko sporočilo vplesti v kar najbolj naravne časovno-zgodovinske in krajevne okoliščine. V tem so njene zgodbe prava mojstrovina. Pripoveduje jih razgibano, preprosto in primerno občutju današnjega človeka. Včasih jo sodobno občutje tako zanese, da ga vnaša celo v svetopisemsko dogajanje. Če se mladoporočenca zavedata, da sta drug drugemu enakovreden partner, se imata tudi tam za eno, kjer vsak prispeva svoj lastni delež, in brez pomisleka pravita »rodila sva otroka«, čeprav ga je v resnici rodila žena. Tako tudi sestavljalka zgodb pravi: »*Jožef* je položil Jezusa v jasli« (279), medtem ko Luka jasno pravi za Marijo: »Rodila je sina, prvorojenca, ga povila v plenice *in položila v jasli*« (2,7).

Večja škoda je, če tako pripovedovanje okrni razodeto resnico. Tako pravi, da Jezus zato naroča učencem, naj kar se da malo vzamejo na pot, da bodo laže in hitreje hodili (318), s čimer je zabrisana Jezusova izrecno izražena misel, naj zato ne jemljejo ničesar na misijonsko potovanje, ker morajo zaupati v Boga, »kajti delavec je vreden svoje hrane« (Mt 10,10). Ali, ko pravi, da se je Jezus »skrivnostno izmaknil razjarjeni množici, ki ga je hotela pahniti v prepad« (296), medtem ko pravi Luka, da je »šel kar sredi množice« (4,30) in tako pokazal, da mu nihče ne more ničesar storiti, če to ni božja volja.

Včasih se zdi, da ne upa povedati vse resnice, posebno če gre za resnico, ki jo sodobni človek težko sprejme. Ko govori o učlovečenju, pravi samo, da bo Marija »rodila sina, ki bo nekaj posebnega, saj je dolgo pričakovani Kralj« (276). Preseneča že to, da temeljno krščansko resnico podredi Marijinemu obisku pri sorodnici Elizabeti in jo pripoveduje pod naslovom »Potovanje v judejske hribe«, ko pa je Marijin obisk pri Elizabeti samo posledica učlovečenja. Tako bistveno postane drugotno in sploh ne pove, da gre za učlovečenje Božjega Sina. Jezus je samo »nekaj posebnega; je kralj«. To gotovo drži, vendar šele, če vemo, da je Božji Sin. To bi v povezavi Marijinega obiska pri Elizabeti morala jasno povedati, saj je Elizabeta prav ob srečanju z Marijo »po navdihnjenju Svetega Duha« (prim. Lk 1,41)

jasno povedala, koga Marija nosi pod srcem, ko je dejala: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega Gospoda?« (Lk 1,44) in ker beseda *Gospod* v Lukovem evangeliju pomeni *Bog,* moremo Elizabetine besede prosto izraziti: »Odkod meni to, da prihaja k meni mati mojega *Boga?*« Elizabeta je torej jasno povedala, da je Marija spočela Boga, ker pa današnji človek težko verjame, da bi bil Bog tako spočet in rojen, kot človek, naj bo zdaj samo povedano, da je »nekaj posebnega in kralj«, kar pa je gotovo veliko manj kot reči, da je Božji Sin. Sicer pa mislim, da je treba besedo kralj v zvezi z Jezusom sodobnemu človeku prav tako pojasniti kot resnico, da je Božji Sin. Besedo kralj pozna samo iz zgodovine, in ker jo pojmuje v državniškem pomenu, prej lahko napak razume Jezusa, kot sprejme resnico, da je učlovečeni Bog.

Prav tako ne drži, da se je Jezus pogovarjal s človekom, ki je bil obseden in je imel Legijo, temveč se je pogovarjal z demonom, kar jasno razberemo iz Markovega poročila 5,1—20. V evangelijih se Jezus res včasih pogovarja s človekom, ki je imel hudobnega duha, vendar v takih primerih ni šlo za pravo obsedenost, temveč nekaj, kar je bilo samo podobno obsedenosti. Tukaj pa se Jezus pogovarja z demonom. Gre za pravo obsedenost. Jezus se ne sooča s človekom, temveč z demonom. Spopad poteka na duhovni ravni. Demon je duh, in ker je Jezus izgnal duha, je pokazal moč nad njim. Izgnal je tistega, s katerim se je pogovarjal, zato reči, da se je Jezus pogovarjal s človekom, ki je imel Legijo, ne pomeni samo odmik od evangelistovega pripovedovanja, temveč tudi okrnitev evangeljskega sporočila, »zakaj naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti gospodovalcem tega mračnega sveta, proti zlohotnim duhovnim silam pod nebesnim oblokom« (prim. Ef 6,12 in Lk 10,18).

Razumem, da je težko otroku povedati, kako se je Jezus mogel pogovarjati s hudim duhom, in je zato veliko bolj preprosto reči, da se je pogovarjal s človekom, ki je imel hudega duha, vendar svetopisemskih dogodkov ne smemo pripovedovati tako, da jih moramo pozneje, ko otrok odrašča, popravljati. To je zavajanje, podobno kot moramo popravljati resnico o Miklavžu, če smo ga sprva naslikali preveč pravljično, zato menijo vzgojitelji, da je tudi otroku treba takoj povedati vso resnico, seveda njemu razumljivo.

Ne manjka pa trditev, ko pove več kot Sveto pismo. Bog ni rekel prvima človekoma, da bosta umrla, »ko bosta ostarela« (14), temveč da bosta morala umreti, če bosta jedla sad prepovedanega drevesa (prim. 1 Mz 3,3). Sveto pismo razodeva le splošno resnico, da je greh vzrok človekove smrti (prim. Rim 5,12), ne pa, da človek umrje, ko ostari. Človeku je zaradi greha »določeno enkrat umreti« (Heb 9,27). Prav tako ne vemo, če je Kajn res »z enim samim močnim udarcem ubil Abela« (16) in da se je Jezus »sprehajal po obali Genezareškega jezera in zagledal Jakoba in Janeza ter ju poklical« (290).

Precej je tudi stvarnih napak, ki bi jih morali odstraniti pri prevajanju, če so že res v izvirniku. Zaharija gotovo ni »stopil v Presveto« (275), da bi opravil kadilno daritev, temveč h kadilnemu oltarju, ki je bil pred zaveso, ki je ločevala Sveto od Presvetega. V Presveto je smel stopiti enkrat na leto, in sicer na veliki spravni dan (jom kippur) samo veliki duhovnik, nikdar pa navadni duhovnik. V shodnici niso »možje sedeli na eni strani, žene pa na nasprotni« (294), kot nekdaj strogo ločeni po naših cerkvah, temveč so bile ženske v posebnem prostoru, podobnem balkonu ali galeriji, in obdanem z ograjo. Luka se ni pridružil Pavlu »šele v Makedoniji« (397), temveč že v Troadi. Ko Luka pripoveduje o prikazni Makedonca Pavlu v Troadi, v istem stavku nadaljuje pripovedovanje v 1. osebi množine »smo takoj iskali priložnost, da bi odrinili v Makedonijo« (Apd 16,10). Pavel tudi ni »rimska oblika njegovega imena« (390). Če bi bilo to res, bi mu morali reči Desideratus, ker Savel pomeni hebrejsko *izprošen, zaželen.* Čas priprave na velikonočno večerjo se ni začel, ko se je velikonočni teden iztekel (367), temveč ko se je velikonočni teden začel, saj spada dan pripravljanja na veliko noč, 14. nizan, ko so morali pripraviti vse potrebno za velikonočno večerjo, k začetku, ne pa h koncu velikonočnega praznika. Tako, kot je povedano v Zgodbah, je velikonočna večerja konec velikonočnega praznika, ki je trajal cel teden, ne pa začetek, kar pa ne drži. Trditev je protislovna.

Seznam spodrsljajev pa s tem ni končan. Ker je knjiga namenjena predvsem branju — nihče ne bo po njej pripovedoval zgodb Svetega pisma, saj bi bilo to pripovedovanje po pripovedovanju — bi bilo bolje, da jih ne bi bilo. Ker je prevod skrbno sestavljen, ne bi bilo v nečast *Ognjišču*, če bi ga pregledal tudi biblicist, saj jih imamo kar nekaj. Tako bi bil tudi vsebinsko brezhiben, ko je že jezikovno tako razgiban in popoln.

Če so to spodrsljaji izvirnika in so po večini posledica prostega in živahnega pripovedovanja, le redko slabega poznanja stvari, je prevod boljši. Ta v celoti ohranja živahnost izvirnika. Glagolsko izražanje, posebno raba začetnih (inkohativnih) glagolskih oblik: odkorakal je nazaj (15), oddrveli so domov (204)..., močno poživi pripovedovanje. Prevod je tako tekoč, jezikovno pester in razgiban, kot bi sam izvirno pripovedoval zgodbe Svetega pisma. V njem prav tako čutimo biblični utrip kot v izvirniku.

Nekaj pa je treba posebno pohvaliti. Če prevajalka sama ne prevaja svetopisemskih izjav dinamično, jih, vsaj novozavezne, izraža po novem prevodu, npr. Ti si moj ljubljeni Sin, zelo sem te vesel (287), nosil je obleko iz kamelje dlake (286), obsedeni je prišel iz grobne votline v okoliških hribih (313). Tudi krajevna in osebna imena prevaja po sprejetih načelih prevajanja Svetega pisma, npr. Gilead, Midjan, Nain, Ahazja, Hušaj, Hilkija, Nebukadnesar, čeprav je včasih moč navade tako velika, da imamo dve obliki Gabriel (275) in Gabrijel (276) oziroma se težko znebi starih oblik: Duh Gospodov (275) namesto *Gospodov duh*, ovac (15,23, 326) namesto *ovc*, Svetnik Božji (294) namesto *Sveti od Boga* itd. To samo spričuje, kako zakoreninjene so stare oblike in ker se ne ujemajo s svetopisemskim izvirnikom, je zdaj, ko dobivamo novi prevod Svetega pisma po izvirniku le prav, če jih povsod dosledno upoštevamo, ker s tem veliko storimo za pravilno razumevanje Svetega pisma, zakaj, dokler se v izrazih ne ujemamo, se še teže v njegovem razumevanju. Prevod *Zgodb Svetega pisma* pa je velik prispevek k temu.

Francè Rozman

Karl Matthäus Woschitz, *Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen-Glaubenweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1—3* Herder & Co., Wien 1987, 285 str.

Bogoslovni vestnik je v letošnji 1. številki že objavil recenzijo te knjige s pretežno filozofskega vidika. Vendar je primerno to knjigo oceniti in prikazati še s svetopisemskega vidika, saj gre za pomembno delo našega rojaka in profesorja na univerzi v Grazu.

Knjiga je več kot samo klasičen komentar prvih treh poglavij Razodetja. To sta samo njen tretji (95—159, vendar šele od strani 118 naprej) in četrti del (161—245), medtem ko v prvem delu (19—76) razpravlja o miselnih in verskih tokovih antičnega sveta, tudi indijskega (61—67), v drugem (77—94) pa o bibličnem svetu, tako da na začetku tretjega dela (95—117) prehaja na apokaliptično literarno vrsto in posebno razčlenjenje Janezovo Razodetje, v petem delu (247—285) pa prikazuje krščanski miselni svet. Prav v razčlenjevanju poganskih in krščanskih miselnih tokov in njihovi odmevnosti na življenje se knjiga razlikuje od klasičnih svetopisemskih komentarjev in jih v tem presega. To je njena posebnost. V teh delih prehaja iz eksegeze v filozofijo in prikazuje, kako je grška filozofija, ki jo je prevzel rimski svet, vplivala na življenje postantičnega človeka in človekovo življenje vobče, saj je prav filozofija, po besedah Cicerona, duša človeške kulture — cultura animi philosophia est (Tusc. II 5,13). Tudi v tem svetu se je človek spraševal o smislu svojega življenja in razodetje osebnega Boga v Jagnjetu, ki je gospodar zgodovine (prim. Raz 5,8s1), mu Janezovo Razodetje (Apokalipsa) daje odgovor, saj gleda zgodovino posameznika in zgodovino vsega sveta z njenega konca in tako osmišljuje človekov vsakdan.

Navdih za takšno zasnovo knjige je gotovo dobil v pismih sedmerim maloazijskim Cerkvam (Raz 2—3). V njih so omenjeni vplivni miselni in verski tokovi, ki so oblikovali versko življenje teh in tudi drugih Cerk-

va, saj število sedem pomeni celoto, vseobsežnost, polnost. V njih so bili tudi privrženci nauka, ki ga zastopa Bileam (2,14) in ljudje, ki so sledili nauku nikolajevcev (2,15), kakor tudi tisti, ki so se pečali z Jezabelo, ki se je razglašala za prerokinjo, in učila ter zavajala božje služabnike, da so se predajali nečistovanju (2,20) oziroma tisti, ki so se razglašali za Jude, pa to niso bili, marveč satanova shodnica (2,9). Nikjer v Razodetju ni tako strnjeno prikazano miselno in versko stanje Cerkva kakor v teh pismih. Ne prikazuje pa ga človek, temveč poveličani Kristus, »ki preiskuje obisti in srca ljudi« (2,23), zato je to stanje resnično in res oblikuje njihov vsakdan, čeprav je v njih tudi veliko takega, da s tem presegajo življenje antičnega človeka in kažejo, da niso od tega sveta. Obe razsežnosti, živeti s svetom in biti nad njim, sta razgrnjeni v Woschitzovi knjigi, prva v soočanju življenja krščanskih skupnosti s poganskimi miselnimi tokovi, kar je vsebina prvega dela knjige, in druga v drugačnosti njihovega življenja, kar je vsebina petega dela knjige.

Ker je bil filozofski del knjige že ocenjen, hočem zdaj nekaj povedati o eksegetičnem. Ta je zelo temeljit. To spričuje že uporabljena literatura. Nič najnovejšega in pomembnejšega mu ni ušlo. Svojih izvajanj pa ne opira toliko na komentarje kot na specialno literaturo, kar pomeni, da gre vsaki stvari res do dna.

Potem ko pojasni uvodno videnje (1,9—20), ki je temelj vsemu Razodetju, se osredotoči na pisma sedmerim maloazijskim Cerkvam (Raz 2—3). Razlagi teh pisem posveča vso pozornost. To je tudi jedro njegove knjige. Že metoda razlaganja spričuje, da sodi knjiga v vrh eksegetične znanosti.

Vsako pismo povezuje z uvodnim videnjem. Tisti, ki veleva Janezu, naj jih napiše, ima iste lastnosti kot tisti, ki ga je Janez gledal v uvodnem videnju. Pisma so torej Jagnjetove besede oziroma njegova napisana pridiga. Za njimi stoji Jagnje, kar jim daje izjemni pomen. To ne spričujejo samo isti Jagnjetovi pridevki, temveč smisel teh pridevkov, ki jih Woschitz potrjuje z razlago. Njihovo vsebino pojasnjuje, dokler je mogoče z Razodetjem, po načelu, da je vsaka knjiga sebi najboljši komentar. Tako dobivajo izrazi svoj polni pomen. Tega dopolnjuje tudi z vzporednimi mesti drugih novozaveznih knjig, zlasti janezovskih, čeprav nikoli ne postavlja vprašanja o skupnem avtorstvu. Krog pojasnjevanja razširja z enako doslednostjo na Staro zavezo. Novejše raziskave so namreč pokazale, da je v Razodetju okrog 600 izrecnih ali vključnih sklicevanj in namigovanj na Staro zavezo, zlasti na psalme, Izaija, Ezekiela, Daniela in Zaharija, kar prihaja v Woschitzovi razlagi posebno do veljave. Njegova razlaga je biblična in priteguje v pojasnilo vsa sorodna mesta Biblije, zato tudi enciklopedična. To bi jo lahko naredilo prenatrpano, vendar se to ne zgodi, ker s tenkim posluhom izbira tisto, kar res pojasnjuje, drugo pa samo citira. Ker pa pisatelj Razodetja uporablja tudi simbole in predmete apokrifne apokaliptične literature in celo zunaj biblične, upošteva Woschitz pri razlagi vse, kar nudi stari svet, od Egipta do Mezopotamije in Qumrana, da pokaže po eni strani, kako je Razodetje vpeto v govorico svoje dobe in zato tudi prvim naslovljencem bolj razumljivo kakor nam; po drugi pa, kako se za temi simboli zdaj skriva novo sporočilo.

Vsako pismo nas postavlja v čisto določeno mesto. Woschitz zelo jedrnato opisuje njegovo zgodovino in kaže njegov življenjski, zlasti verski utrip. Včasih je zgodovina mesta druga stran pisma. Samo v tako prikazanem okolju je mogoče v polnosti razumeti sporočilo pisma. Gre za velike reči, za nas same, saj je stanje teh Cerkva dejansko naše stanje. Kar Jagnje govori Cerkvam, dejansko govori nam. V ozadju njegove govorice je ljubezen, ne grožnja; tolažba, ne obup; rešitev, ne poraz. Krščanska srenja ima nad seboj in v svoji sredi vstalega Kristusa. Ta je vzrok njenega nastanka in cilj njenega vojskovanja. Njena zgodovina ne vodi v prazno. Samo v taki veri se srenja prenavlja od zgoraj in upa tudi proti upanju.

To je vera Razodetja. Woschitz jo razbira iz vsega Razodetja. Čeprav so neposredni predmet njegove knjige pisma sedmerim maloazijskim Cerkvam, je njeno obzorje vse Razodetje, še več, vsa v prihodnost usmerjena novozavezna sporočila. Woschitz v velikem loku povezuje vsa tovrstna sporočila v novozavezno teologijo. V sklepnem delu knjiga ni več eksegeza, temveč teologija krščanske prenove in odrešenja.

Knjiga ni preprosto branje, temveč zahteva precejšen umski napor. Čeprav je pi-

sana znanstveno natančno in gre vprašanjem do dna, ostaja ponekod nedorečena. Woschitz jasno pove, da se Janezovo Razodetje razlikuje od anonimnih judovskih in krščanskih apokalips, katerih avtorji se skrivajo za velikimi imeni odrešenjske zgodovine, v novozavezni pa se pisatelj predstavlja z osebnim imenom Janez, vendar ne pove, kdo je ta Janez. Ali je to apostol Janez, Zebedejev sin in brat Jakoba starejšega, ali prezbiter Janez oziroma čisto nepoznani človek, ki se skriva za imenom Janez. Četudi se pisatelj predstavlja z imenom Janez, je Razodetje še vedno anonimno, če ne vemo, kdo je ta Janez, zato bi bilo prav, če bi odgovoril tudi na to vprašanje, kakor odgovarjajo sodobni komentarji Janezovega Razodetja, ker ima Razodetje od rešitve tega vprašanja še posebno sporočilno vrednost, čeprav je res, da je navdihnjeno, četudi ne vemo za njenega dejanskega avtorja.

Če je to nekaj, kar bi bilo treba dodati, pa je gotovo odveč, da o nekaterih rečeh govori dvakrat ali celo trikrat, npr. da ima Razodetje na zunaj obliko pisma (118 in 125), o Janezu, pisatelju Razodetja (122 in 146), o pridevkih Jagnjeta, ki ga je Janez gledal v videnjih (131s1, na začetku vsakega pisma in na str. 257). Ker pa o istih rečeh ne govori z istimi besedami, je to tudi obogatitev. Knjiga ima zaradi ogromnega filozofskega, bibličnega in teološkega znanja, še bolj pa zaradi svojega sporočila, s katerim bogati prav naš čas, trajno vrednost.

Francè Rozman

Bogoslovni vestnik 48 (1988)

RAZPRAVE

Bajzek Jože
Vera mladega človeka: med božjo, družbeno osebnostno-bivanjsko razsežnostjo 385

Krašovec Jože
Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove 357

Krašovec Jože
Kazen in obljuba v Jeremijevi knjigi 59
Kazen in rešitev v biblični prazgodovini 209

Nadrah Anton
Marija v nauku sv. Bernarda 119

Ocvirk Drago
Vedno najprej človek 409

Papež Viktor
Odtujitev cerkvenega premoženja v zakoniku cerkvenega prava 227

Schmitt Armin
Starozavezna izročila v zrcalu novega časa 343

Strle Anton
Marija, vzor kristjana, zavzetega za svet 105

Štrukelj Anton
Marija in edinost kristjanov 241

REFERATI — KOREFERATI

Benedik Metod
Janez Evangelist Krek in njegov čas 5

Benedik Metod
Marijino češčenje v zgodovini slovenske vernosti 293

Bozanić Antun
Krški škof Anton Mahnič in Janez Evangelist Krek 53

Gril Janez
Krekovo socialno delo 21

Juhant Janez
Krekovo politično delo 29

Juhant Janez
Krekova osebnost 13

Kumer Zmaga
Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji
v slovenski ljudski pesmi 261

Lah Avguštin
Sodobni teologi o Mariji 289

Mahnič Mirko
Krekovo leposlovno delo 33

Rojnik Ivan
Kritično premišljevanje o marijanskih ljudskih pobožnostih 315

Rozman Francè
Krekov prispevek k širjenju Svetega pisma na Slovenskem 45

Rozman Francè
Marija v Svetem pismu 251

Snoj Alojzij Slavko
Oznanjevanje (pridiga in kateheza) o Mariji danes 303

Sorč Ciril
Marija v koncilskih in pokoncilskih
dokumentih cerkvenega učiteljstva 267

Valenčič Rafko
Uvodna beseda k Simpoziju o J. E. Kreku 3

Vidrih Jože
Kritično razmišljanje o marijanski ljudski pobožnosti 319

PREGLEDI IN POROČILA

Demšar Viktorijan
Peter Pavel Glavar 199

Dermota Valter
Naravne osnove in dejavniki preventivnega sistema 71

Dermota Valter
Preventivni sistem sv. Janeza Boska je zgrajen na nadnaravi 175

Dermota Valter
Svetost kot cilj preventivnega sistema sv. Janeza Boska 323

Lešnik Rafko
Biblični leksikon — njegova uporabnost 189

Pirš Andrej
Velike marijanske osebnosti, bratovščine in družbe v Sloveniji v 19. stoletju 135

Snoj Alojzij Slavko
Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha 167

Škafar Vinko
Bernard Häring — petinsedemdesetletnik 85

Štrukelj Anton
Šmarnice — značilna slovenska majniška pobožnost 147

Žnidaršič Lilijana
Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije leta 1829 427

Žnidaršič Lilijana
Thomas More, »človek za vse čase«? 155

PREVODI

Jaegerschmid s. Adelgundis OSB
Pogovori z Edmundom Husserlom (1931—1936) 435

OCENE IN PREDSTAVITVE

Badurina A., Škunca B., Škunca F., **Sakralni prostor tijekom povijesti i danas** (J. Marinko) 96
Brajčić Rudolf, **Opravdanje čistog uma. U svijetu transcendentalnih odnosa** (J. Juhant) 451
Drane John, **Pavel** (F. Rozman) 205
Dupré Wilhelm, **Einführung in die Religionsphilosophie** (A. Stres) 98
Jerman Frane, **Slovenska modroslovna pamet** (J. Juhant) 93
Nastainczyk Wolfgang **Temeljna vprašanja religiozne vzgoje** (V. Dermota) 454
Teilhard de Chardin Pierre, **Briefe an Frauen** (V. Dermota) 457
Tomić Celestin, **Pristup Bibliji** (F. Rozman) 335
Woschitz Karel M., **Erneuerung aus dem Ewigen** (J. Juhant — F. Rozman) 97, 472

Filozofija znanosti Rudjera Boškovića (P. Pirnat) 207
Wachsen im Glauben (V. Dermota) 337
Zgodbe Svetega pisma (F. Rozman) 469
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 1 (A. Pirš) 101
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 2 (A. Pirš) 103
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3, 4 (A. Pirš) 464, 466
Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1, 2 (A. Pirš) 467, 468

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE *(Articles)*

Armin Schmitt
Starozavezna izročila v zrcalu novega časa 343
Old Testament Traditions as Reflected in Modern Times

Jože Krašovec
Božja dobrota za tisoč, kazen za tri ali štiri rodove 357
God's Love to Thousands, Punishment to Three or Four Generations

Jože Bajzek
Vera mladega človeka: med božjo, družbeno in osebnostno-bivanjsko razsežnostjo 385
Faith of the Young, Its Divine, Social and Personal Dimension

Drago Ocvirk
Vedno najprej človek 409
Man Always Commes First and Foremost

PREGLEDI *(Surweys)*

Lilijana Žnidaršič
Katoličani v Angliji od leta 1559 do emancipacije leta 1829 427

PREVODI *(Translations)*

S. Adelgundis Jaegerschmid OSB
Pogovori z Edmundom Husserlom (1931—1936) 435

OCENE IN PREDSTAVITVE *(Book Reviews)*

Karl M. Woschitz, **Erneuerung aus dem Ewigen** (F. Rozman) .. 472
Rudolf Brajčić, **Opravdanje čistoga uma. U svijetlu transcedentalnih odnosa.** (J. Juhant) 451
Wolfgang Nastainczyk, **Temeljna vprašanja religiozne vzgoje** (V. Dermota) 454
Pierre Teilhard de Chardin, **Briefe an Frauen** (V. Dermota) 457
Zgodbe Svetega pisma (F. Rozman) 469
Forum Katholische Theologie 3 (1987), 3, 4 (A. Pirš) 464, 466
Forum Katholische Theologie 4 (1988), 1, 2 (A. Pirš) 467, 468